

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/392769273>

Nosotros y nuestros abuelos somos tierra, no “objetos'”: manifiesto autobiográfico para una Arqueología Charrúa

Thesis · June 2025

DOI: 10.13140/RG.2.2.14247.46242

CITATIONS

0

READS

66

1 author:



Jefferson Foster da Silva Charrua

Federal University of Pelotas

6 PUBLICATIONS 1 CITATION

SEE PROFILE

Universidade Federal de Pelotas

Instituto de Ciencias Humanas

Licenciatura em Arqueologia



Trabajo Final de Grado

Nosotros y nuestros abuelos somos tierra, no “objetos”: manifiesto
autobiográfico para una Arqueología Charrúa

Jefferson Foster da Silva

Pelotas, 2025

Jefferson Foster da Silva

Nosotros y nuestros abuelos somos tierra, no "objetos"
Manifiesto autobiográfico para una Arqueología Charrúa

Trabajo académico presentado en el Curso
de Licenciatura en Arqueología de la
Universidad Federal de Pelotas, como
requisito parcial para la obtención del título
de Licenciado en Arqueología..

Diretor (a): Rafael Guedes Milheira

Pelotas, 2025

A Soychú, Gran Espíritu de la Tierra, que, en silencio, forja y reforja la vida en ciclos infinitos.

A Guidaí, madre y abuela ancestral, luz guardiana que cose tiempos y alumbra nuestros pasos en la oscuridad.

A los *taatalujá*, ancianos ancestros, cuyos ecos de sabiduría renacen en cada pensamiento, gesto y latido de nuestros corazones.

A los *inchalá*, hermanos y hermanas charrúas, cuyas voces y resistencias mantienen encendida la llama de nuestro espíritu.

Por último, a cada ser y elemento que resiste y preserva la fuerza indómita y relacional de nuestro universo.

Agradecimientos

Llegué hasta aquí siguiendo, consciente e inconscientemente, cada huella, cada senda de mis ancestros. Así, cargo con el peso y la luz de todos mis orígenes, esfuerzo que nunca fue ligero, pero que, para mí, merece la más profunda honra.

Nací en una cuna sencilla, una pequeña casa torcida, agrietada, levantada sobre un fragmento de tierra anegada, donde las paredes albergaban más sueños que comodidades, pero rebosaban amor, cobijo y esperanza. Fue desde ese suelo, desde el seno de la familia a la que orgullosamente pertenezco, que comencé a esculpirme con mis propias manos, astilla por astilla, mientras aprendía a gatear, a leer el mundo y a descifrar mi lugar en él, siempre observando, desde abajo, a quienes nacieron con el privilegio de correr. Imaginar un lugar en la universidad, en ese contexto, fue mi primera gran victoria académica, personal y familiar. Una victoria que, hasta el fin de mis días, usaré para conquistar otras, esta vez para todo mi pueblo.

Mi graduación, como este trabajo, se forjó en noches con y sin luna, en días abrasadores y fríos, en meses de monedas contadas y miedos que roían los bordes de la resistencia, de la salud, de los sueños. Sangré tiempo, sudor y silencios para llegar a esta versión final, que ya es mucho más grande que yo. Pero también caí, me despellejé las rodillas, me rompí huesos y aprendí a levantarme con los dientes apretados, con ansias de justicia, con deseos de cambio. Cada cicatriz me enseñó a caminar más rápido, a ser más silencioso, a pensar menos en mí y más en mi pueblo, en mi familia. Cada mano extendida me recordó que ningún viaje es solitario, que todo, en mi mundo, es relacional.

Al abrir mi propio camino, entre espinas y piedras, entendí que no debía aspirar solo a una profesión o un título: debía construir un arma. Así, en la medida de lo posible, convertí la Arqueología en herramienta de guerra para mi pueblo, el pueblo Charrúa: cuchillo para cortar la invisibilidad, lanza para perforar la vulnerabilidad, fuego para iluminar nuestra resistencia, flecha disparada hacia el futuro, boleadoras lanzadas a los tobillos de nuestros sueños. De esta forma, me concentré en buscar lo que llaman "pasado" no para encerrarlo en cajas, estantes o libros, sino para devolverlo vivo, palpitante, a las manos y conciencias de los nuestros, para mostrarlo

como parte de una espiral viva y, así, inseparable del "presente" y del "futuro" en formación.

Este camino fue, desde siempre, colectivo, aunque no siempre fui consciente de ello. Incontables manos, voces y resistencias lo hicieron posible. Si, por olvido, dejé de nombrar a alguien, pido perdón, pero sepan que mi gratitud es inmensa, intangible e inconmensurable.

Dirijo mi primer reconocimiento a la espiritualidad y a los ancestros que preceden por mucho a las últimas generaciones de mi familia, presencias que nunca me dieron la espalda, que siempre atendieron mis diversos pedidos de ayuda.

A Soychú, el gran espíritu de la tierra, ser primordial que crea y permea el "todo" de mi tierra, de la Pampa, expreso mi gratitud por haberme hecho parte de cosas y dinámicas visibles, invisibles y "mágicas", todas, en gran medida, inexplicables. Agradezco también por la vitalidad y protección concedida a mi familia, a mi pueblo, a todo lo que permea y sostiene nuestro universo persistente.

A Guidaí, mi madre y abuela, ser de luz al que me presentaron justo después de mi nacimiento, agradezco por la protección y la iluminación, y por siempre regresar después del período de Zobá, de oscuridad. Agradezco por las incontables madrugadas en las que estuve en tu luz, en tu compañía, en las que sentí tu cobijo y, por eso, encontré coraje y mis propios caminos.

A los *taatalujá*, mis ancestros, abuelos antiguos de un tiempo que aprendí a habitar, estoy agradecido por el despertar de la conciencia, de la percepción, de la visión y la escucha, así como por los consejos diarios, las curaciones y los permisos concedidos para abordar temas tan íntimos de nuestro universo, de nuestra resistencia. Gracias por mostrarse ante mí, por revelar un propósito profundo que no se limita al tiempo ni al espacio.

A Yoí Meguay/Mbeguá, antiguo *suaj*, mi abuelo, mi profesor y guía, agradezco por haber protegido a nuestra familia, a su linaje, por habernos librado del hambre, por habernos enseñado a pescar y sobrevivir. También agradezco por haberme enseñado a respetar y conversar, de manera segura, con seres y cosas que han resistido al mundo blanco y sus destructores incansables. Agradezco por el

encaminamiento dado a los espíritus en su regreso a la tierra, a Soychú, y por revelarme tantas veces quién y qué debo ser.

A los centros de religión afro-brasileña de la ciudad de Pelotas/RS (sur de Brasil), que me acogieron en los momentos de miedo e incompreensión, cuando aún no sabía cómo ayudar a mi pueblo ni escuchar a mis ancestros, dirijo mi reconocimiento por el cariño, la paciencia y el respeto. En esos lugares, encontré muchas personas buenas y malas, alineadas a fuerzas que trascienden, orientan y organizan universos propios, y debo decir que estoy agradecido por cada experiencia, por cada tropiezo y caída, por cada levantada, sobre todo porque nunca me levanté solo.

También agradezco, en igual sentido, a los muchos espíritus que me acompañaron, a los que recurrí en horas de peligro, enfermedad e incertidumbre, así como a los que pudieron encontrarme, y que, en muchos casos, acudieron a mí con sus propios pedidos y necesidades, con sus propias ansias de justicia, descanso y libertad. A través de las "demandas" que trajeron, pude crecer y prepararme rápidamente para asumir las nuevas responsabilidades que pronto llegaron.

A mi familia, cuyo apoyo trasciende cualquier intento de descripción verbal, dedico los más profundos agradecimientos. En primer lugar, a mis padres, a quienes debo parte significativa de la esencia de lo que soy, fui y seré, reservo palabras breves pero significativas, prefiriendo siempre expresar mi afecto directa y personalmente.

A mi padre, Francisco Carlos Vasconcelos da Silva, más conocido como "Juruna", que partió temprano pero nunca me dejó solo, agradezco por la sabiduría transmitida a través del silencio. También agradezco por compartir innumerables historias de un tiempo que solo conocí a través de sus enseñanzas. No hay palabras para expresar la intensidad de la nostalgia que siento, ni la felicidad de haber nacido su hijo.

A mi madre, Solange Foster Netto, cuya trayectoria de lucha y resiliencia supera cualquier historia que conozca, expreso mi reconocimiento por el amor incondicional, por los cuidados constantes y por haber moldeado, en gran parte, mi carácter. En cada paso que doy, llevo las incontables veces que corríste, lloraste, derramaste sangre y sudor luchando por mí.

A mi padrastro, Arion Oliveira Duarte, agradezco por acogerme como hijo y regalarme otro padre. También agradezco por estar siempre presente en todos los momentos en que lo necesité, por ser un hombre de buen corazón, de corazón puro, y por cuidar siempre de nuestra familia.

A mi hermanita, Betina Luzia, estoy agradecido por haberme mostrado un amor que trasciende las dimensiones convencionales. Siempre estaré a tu lado, dentro y fuera del tiempo y el espacio.

A mis tíos y tías, especialmente a los tíos Fernando Silva y Sérgio Morales, y a las tías Maura Foster y Alessandra Silva, mis padrinos de vida y corazón, les doy las gracias por el cuidado constante y por tantas veces asumir el papel de segundos padres, sobre todo desde que mi viejo hizo su paso a la ancestralidad.

A la tía Maura, madre en múltiples dimensiones, y al tío Sérgio, otro padre que la vida me dio, les debo mucho más de lo que las palabras pueden expresar. Muchas veces me encontré llorando, en dificultades, cuestionándome si tendría fuerzas para seguir este camino y, enseguida, la vida y el amor me trajeron a ustedes, me trajeron sus abrazos, palabras de cariño, consejos e innumerables ayudas que fueron fundamentales. Los amo, por eso y por tantas otras cosas que no enumeré.

A mis tíos y tías paternos Fernando, Alessandra y Cleusa Silva, en particular, agradezco por compartir y despertar innumerables memorias dormidas, muchas de ellas dolorosas y esenciales para construir nuevos entendimientos de quiénes fuimos, somos y seremos. A la tía Cleusa, le debo un regalo que cambió mi vida: la información de que, una única vez, mi abuelo Francisco confirmó quiénes éramos, y de qué pueblo cargábamos las historias y resistencias. Es una memoria eternizada, protegida, erguida como monumento de resistencia. A mi padrino, Fernando, le debo agradecer por otras felicidades invaluable: la de escuchar, en los mínimos detalles, las mismas historias que un día fueron narradas por mi propio padre. Ustedes fueron, y son, extremadamente importantes en mi vida y trayectoria, son la continuidad, son las personas que sienten, en el cuerpo y el espíritu, la presencia viva de nuestro mundo, de nuestros ancestros, de mi padre.

A mis abuelos Francisco e Iraci, y a mis bisabuelos, en especial a la Vó Nenê, a quienes no tuve la felicidad de conocer o de tener memorias directas, expreso mi gratitud por las arduas batallas libradas por la supervivencia, muchas de las cuales

evoco en este texto. Aunque no tengo recuerdos directos con ustedes, pude conocerlos a través de las memorias heredadas de sus hijos y nietos, experiencias fundamentales en la construcción de la persona y profesional en que me convertí.

A mi esposa, Maria Eduarda Ferreira Santana, agradezco por la paciencia, que en muchas ocasiones fue un océano inconmensurable, así como por el amor, el cariño y la compañía. Por los muchos días y noches en que toleró mis ausencias y quejas de trabajo, por las lágrimas y sonrisas, por aceptar ver el mundo conmigo de nuevas formas, por enloquecer y "desenloquecer" incontables veces a mi lado. Nuestro amor, como sabes, es una continuidad que trasciende los límites de lo visible e invisible, es "mágico", es ancestral.

A los movimientos políticos y culturales de los pueblos indígenas en Argentina y Uruguay, que prepararon los campos y montañas para subsidiar los primeros levantamientos públicos del pueblo Charrúa desde los genocidios y persecuciones del siglo XIX, les debo muchos agradecimientos. Sin estos movimientos, hoy estaríamos mucho más lejos de mostrar nuestra resistencia, de conocer algo de seguridad, salud y educación, de tener la oportunidad de exigir nuestro reconocimiento, el acceso a nuestros derechos y de retomar la dignidad que nos fue arrancada violentamente.

De la misma forma, no podría seguir adelante sin homenajear a Mário Juruna, guerrero del pueblo Xavante que abrió caminos como primer parlamentario indígena de Brasil, cuyo nombre escuché, y aún escucho, cotidianamente. Juruna no solo es eso, es un símbolo de mi resistencia familiar, nombre dado, y acogido, por mi propio padre en su orgullo de ser parte de esta tierra, de llevar los rasgos y la sangre de nuestros más antiguos. Que la voz de Juruna siempre resuene en cada protesta, en cada grito de denuncia de las violencias enfrentadas por nuestros pueblos en este país, pues sin duda resonará en mi historia.

Agradezco también a todos los grandes intelectuales indígenas, y, en este caso, a los colegas arqueólogos(as), especialmente a Walderes Cocta Priprá, Jaime Wai Wai y Jair Boro Munduruku, por abrir caminos para nuestros pueblos. Todos ustedes me inspiran a seguir luchando con ideas, palabras y escritos, me hicieron más fuerte y más confrontativo contra lo que dejé de considerar justo, correcto o adecuado para mi pueblo y nuestros ancestros.

Al hermano Sérgio Smith (comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo hermano Querandí, Argentina), cuyo encuentro me llevó a comprender mi espiritualidad y a encontrar parte de mi gran familia, el Clán Gubaitase, y de mí mismo. Agradezco por haber asumido un papel fundamental para la supervivencia de nuestro universo, y por haber dado pasos enormes, inconmensurables, en la defensa de nuestros muertos, de nuestra tierra y "futuro".

Debo agradecer inmensamente a Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual del Clán Gubaitase, co-creador de los caminos que traigo en este trabajo, mi profesor en la cultura y espiritualidad del pueblo Charrúa, y a los demás hermanos y hermanas de su comunidad, por el acogimiento y los consejos en el retorno a nuestras raíces, a nuestro "Sur". Sin ustedes, aún estaría perdido y confundido, y seguramente no habría logrado avanzar con este trabajo. A Chibí, además, le debo el cariño del reconocimiento, del compartir, de la comprensión, de haberme enseñado a escuchar, entender y respetar, sobre todo, lo "mágico" e invisible (holl). Le debo, también, mi nombre charrúa, y la oportunidad de comprender lo que susurran nuestros abuelos, felicidad que jamás cabrá en páginas ni en ningún lenguaje conocido.

A las hermanas Kurai y Valentina, por las luchas y motivaciones compartidas, por ayudarme a llevar adelante la resistencia de nuestros abuelos. Que encontremos, en nuestros caminos, muchos otros hermanos y hermanas, y que podamos siempre ayudarlos, traerlos a nuestra compañía, ofreciéndoles, en la medida de lo posible, las mismas oportunidades que encontramos, los beneficios y privilegios que logramos disfrutar.

A Ciro Choñik, líder del Clán Choñik y del Consejo de la Nación Charrúa del Uruguay (CONACHA), y a sus compañías, por el reconocimiento inicial y por la presentación al It Sepé. También les agradezco por haberme confrontado repetidamente con la inconstancia de nuestro pueblo, así como con la necesidad de cautela, incluso, quizás especialmente, en lo que respecta a nuestros asuntos internos. A través de estos aprendizajes, adquirí madurez, adquirí respeto y confianza, pude aprender a caminar, a protegerme y a proteger a los míos.

A la Comunidad Charrúa de Uruguaiana, especialmente a las lideranzas Adriano Silva, Mari Nildomar, Dagmar Ledesma y sus familias, por la confianza, el acogimiento y el sentimiento de pertenencia. Con ustedes, con la comunidad, pude

sentirme en "familia grande", pude estar entre los míos, reconocirme en los rostros, cuerpos, historias y dificultades, pude encontrar aún más motivos para seguir luchando.

Al gran amigo y profesor Dorvalino Refj Cardoso, anciano del pueblo Kaingang, por la sabiduría, la confianza y las palabras que reavivaron mis esperanzas cuando ya se agotaban. Usted es un gran hombre, y tiene un espíritu y una sabiduría aún mayores. Ni siquiera puedo imaginar el orgullo que todos sus ancestros sienten al acompañarlo y guiarlo en su larga y victoriosa caminata.

Al pueblo Mbya, especialmente al cacique Sérgio, líder de gran sensibilidad y sabiduría, y a los niños de la aldea Tekohá Kuaray Rese, que, en un solo encuentro, me enseñaron tanto. El mejor destino para mi libro "Cerámica Guaraní" fue dejarlo con ustedes. También le debo al cacique Sérgio la conciencia de nuestra proximidad, de los caminos recientes y antiguos compartidos, y por eso, guardo también esas breves conversas con gran cariño.

A los profesores y colegas académicos, también les ofrezco un reconocimiento especial.

En primer lugar, debo agradecer al profesor Otávio Marques da Fontoura, quien, en diversas ocasiones, salvó la educación en mi antigua escuela y, con ella, el futuro de muchos estudiantes, incluido el mío. Otávio, hay tantas cosas por las que debo agradecerle que podría escribir libros enteros solo con intentos fallidos. De cualquier forma, necesito destacar cuán agradecido estoy por haberme presentado el mundo universitario, mi primera conquista, por haberme mostrado que existía y por creer en mi potencial.

A quienes me guiaron en la Arqueología, mis grandes maestros en la profesión, especialmente los profesores Jorge Eremites de Oliveira, Alúcio Alves, Rafael Milheira y Rafael Corteletti, estoy agradecido por la paciencia, la orientación, por las reprimendas y conversaciones que moldearon mi mirada y sensibilidades profesionales.

Al profesor y patricio Jorge Eremites, en particular, por el compromiso con las causas que ahora asumo como propias: las causas indígenas. Mantengo y refuerzo

mi palabra: siempre buscaré honrar este legado, ayudaré a otros hermanos, como usted lo ha hecho, pues aprendí con el maestro de este arte cuán posible, viable y justo es. Usted fue extremadamente importante en mi trayectoria, y, por todo lo dicho y por cosas que ni siquiera mencioné, tengo orgullo de haber sido su alumno.

Al profesor Rafael Milheira, también debo agradecerle por la amistad, por las libertades y por las oportunidades únicas concedidas durante la orientación, muchas de las cuales, reconozco, a veces abusé. Pido disculpas por las ocasiones en que, por diversos motivos, no estuve a la altura de las expectativas, y agradezco profundamente por la comprensión cuando eso ocurrió. La responsabilidad de trabajar con mi mundo, con el mundo de mis ancestros, es inmensa, y, en este sentido, le debo mucho por la preservación y protección de lugares que serán eternamente sagrados. Nuestras diferencias, al final, solo revelan la grandeza que nuestras acciones conjuntas podrán alcanzar.

A Aluísio Alves, agradezco por haber sido, en incontables situaciones, amigo y profesor, así como por la aguda sensibilidad en momentos difíciles. Agradezco por las largas conversas sobre arqueología y tantos otros temas, por hacerme reflexionar sobre la madurez académica y personal que debería alcanzar para trabajar con cosas tan importantes. Tú sabes, eres un sujeto particular, un tipo diferente.

Al profesor Rafael Corteletti, también agradezco por la sensibilidad y los innumerables consejos y orientaciones. Al respecto, debo agradecerle por el apoyo brindado en algunos momentos sensibles en los que sentí el sufrimiento de mis ancestros, gesto del cual nunca me olvidaré. También agradezco por haber elegido ser un aliado de las causas indígenas, y por hacerlo no solo a través de su trabajo, sino de diversas otras formas. Creo que "dejarse afectar", como sé que usted lo ha hecho, es una experiencia para pocos, especialmente cuando desafía tantas certezas antiguas, deseos y ambiciones construidas en la vida académica. Es, al final, una gran demostración de virtud, de humanidad, y no puedo dejar de agradecer por cómo esa humanidad ha ayudado a tantas personas, seres y cosas.

Al profesor Rogério Rosa, debo un agradecimiento especial por haberme enseñado mucho sobre la gran diversidad de formas de percibir, experimentar y explicar el mundo. En los momentos de conflicto entre mis antiguas certezas y nuevas comprensiones, sus clases fueron espacios seguros de acogida para mis inquietudes,

aunque, en muchos casos, esto haya sucedido de manera implícita. Así, en gran medida, percibí que mi nueva "normalidad" no era tan inusual como pensaba, o al menos no para personas como yo, una percepción que resultó decisiva en la elaboración de este trabajo. También debo agradecerle por el profundo respeto y seriedad con los que escucha, registra e interpreta cada palabra forjada en nuestros universos: privilegio y trabajo para pocos, para los más humanos.

A mis amigos de infancia Luis Carlos Barros y Robert Muller, les pido disculpas por el distanciamiento en estos años de estudio y les agradezco por la comprensión ante mi "desaparición". Prometo que nos reencontraremos más, y reafirmo cuánto extraño el tiempo en que nuestras preocupaciones y rutinas eran mucho más simples de lo que se volvieron.

A mis amigos y colegas de profesión, especialmente Camila Borges, Isabela Lourenço, Natalie, Andréa Dominguez, Victória Ulguim y Gerson Schwartz, por compartir campos de investigación, frustraciones, alegrías y pasión por el oficio. Aprovecho también para disculparme por las veces en que pude haber sido ignorante, por las veces en que fallé al intentar explicar que mi trabajo no era, y no es, solo un ejercicio académico. En este texto, creo que pude ser más claro.

A Diego Coelho y Susan Furtado, hermanos que la vida me dio, agradezco por el apoyo incondicional en los momentos más desafiantes. Jamás tendré palabras suficientes para agradecerles, ni siquiera para explicar cuán feliz soy por tenerlos a mi lado.

Por último, a todos los que contribuyeron a esta travesía, nombrados o no, les dirijo mi eterno agradecimiento. Mi formación y esta investigación son frutos de incontables apoyos, corazones y espíritus, y a cada uno de ellos dedico mi gratitud eterna.

No sirve taparse los oídos con algodón. [...] tienen que recibirme para hablar sobre los problemas de la comunidad indígena. No sirve huir del compromiso solo para atender otro más importante. ¿Acaso yo no soy importante? [...] ¿No soy un ser humano?
(Mario Juruna, traducido)

Resumo

FOSTER DA SILVA, Jefferson. **Nós e nossos avós somos terra, não “objetos”**: manifesto autobiográfico para uma Arqueologia Charrua. 2025. 285p. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025.

Este trabalho, originalmente dedicado a sistematizar as prospecções arqueológicas (2022–2024) realizadas na Estação Ecológica do Taim (sul do Rio Grande do Sul, Brasil), foi radicalmente transformado pelas experiências e tomadas de consciência emergentes da minha ancestralidade. No convívio com os *inchalá* (“irmãos/irmãs”, meus parentes), *taatalujá* (“avós antigos”, meus ancestrais) e Soychú (Espírito da Terra), percebi que os *luján/lujau* (“lugares dos antigos”, conhecidos como “sítios arqueológicos”) são espaços vivos que exigem escuta, respeito e reciprocidade, não meros “objetos de estudo”. Desse processo, emergiu um manifesto que mescla o pessoal ao coletivo, a escrita à oralidade, a ciência à ancestralidade. Pautada em minhas memórias e experiências familiares, nos saberes transmitidos pelas Arqueologias Indígenas e nos ensinamentos da comunidade charrua Clã Gubaitase (Paysandú/Uruguai) e do povo-irmão Querandí Meguay Caguané (Argentina), a Arqueologia Charrua apoia-se no que chamei de “*Inambí Charrua*”: nosso modo próprio de existir, experienciar, resistir, sobreviver, ressurgir, explicar e assegurar o futuro dos nossos avós. Assim, em vez de objetificar e extrair, proponho que a arqueologia caminhe a serviço do meu povo, integrando saberes tradicionais e acadêmicos para enfrentar o epistemicídio, a invisibilidade étnica e a vulnerabilidade social que ainda marcam nosso “presente”. Trata-se de um ato ontológico, epistemológico, político e espiritual de resistência: fomenta a colaboração com o povo Charrua e a inteligibilidade mínima entre as comunidades acadêmicas e tradicionais, promove o resgate e a devolução dos corpos ancestrais a Soychú (Espírito da Terra), fortalece laços comunitários e assegura nossa sobrevivência e continuidade, assim como da Pampa, terra que nos compõem e sustenta, nossa casa.

Palavras-chave: Povo Charrua; Arqueologias Indígenas; História indígena; Arqueologia Charrua; Cerritos; Pampa.

Resumen

Este trabajo, originalmente dedicado a sistematizar las prospecciones arqueológicas (2022–2024) realizadas en la Estación Ecológica del Taim (sur de Rio Grande do Sul, Brasil), fue radicalmente transformado por las experiencias y tomas de conciencia emergentes de mi ancestralidad. En convivencia con los *inchalá* (“hermanos/hermanas”, mis parientes), *taatalujá* (“abuelos antiguos”, mis ancestros) y Soychú (Espíritu de la Tierra), percibí que los *luján/lujau* (“lugares de los antiguos”, conocidos como “sitios arqueológicos”) son espacios vivos que exigen escucha, respeto y reciprocidad, no meros “objetos de estudio”. De ese proceso emergió un manifiesto que mezcla lo personal con lo colectivo, la escritura con la oralidad, la ciencia con la ancestralidad. Basada en mis memorias y experiencias familiares, en los saberes transmitidos por las Arqueologías Indígenas y en las enseñanzas de la comunidad Charrua Clã Gubaitase (Paysandú/Uruguay) y del pueblo hermano Querandí Meguay Caguané (Argentina), la Arqueología Charrua se sustenta en lo que llamé “*Inambí Charrua*”: nuestro modo propio de existir, experimentar, resistir, sobrevivir, resurgir, explicar y asegurar el futuro de nuestros abuelos. Así, en lugar de objetificar y extraer, propongo que la arqueología camine al servicio de mi pueblo, integrando saberes tradicionales y académicos para enfrentar el epistemicidio, la invisibilidad étnica y la vulnerabilidad social que aún marcan nuestro “presente”. Se trata de un acto ontológico, epistemológico, político y espiritual de resistencia: fomenta la colaboración con el pueblo Charrua y la inteligibilidad mínima entre las comunidades académicas y tradicionales, promueve el rescate y la devolución de los cuerpos ancestrales a Soychú (Espíritu de la Tierra), fortalece los lazos comunitarios y asegura nuestra supervivencia y continuidad, así como la de la Pampa, tierra que nos compone y sustenta, nuestra casa.

Palabras-clave: Pueblo Charrua; Arqueologías Indígenas; História indígena; Arqueología Charrua; Cerritos; Pampa;

Abstract

This work, originally dedicated to systematizing the archaeological surveys (2022–2024) carried out at the Estação Ecológica do Taim (southern Rio Grande do Sul, Brazil), was radically transformed by the experiences and awakenings emerging from my own ancestry. In my interactions with the *inchalá* (“brothers/sisters,” my kin), the *taatalujá* (“ancient grandparents,” my ancestors), and Soychú (Spirit of the Earth), I realized that the *luján/lujau* (“places of the ancestors,” commonly called “archaeological sites”) are living entities that demand listening, respect, and reciprocity, rather than mere “objects of study.” From this process arose a manifesto that weaves together the personal and the collective, writing and oral tradition, science and ancestry. Grounded in my memories and family experiences, in the knowledges transmitted by Indigenous Archaeologies, and in the teachings of the Charrua community Clã Gubaitase (Paysandú, Uruguay) and our sister people Querandí Meguay Caguané (Argentina), Charrua Archaeology rests upon what I have called “*Inambí Charrua*”: our own way of existing, experiencing, resisting, surviving, reemerging, interpreting, and securing the future of our grandparents. Thus, rather than objectifying and extracting, I propose that archaeology walk in the service of my people, integrating traditional and academic knowledges to confront epistemicide, ethnic invisibility, and social vulnerability that still mark our “present.” This is an ontological, epistemological, political, and spiritual act of resistance: it fosters collaboration with the Charrua people and a minimum intelligibility between academic and traditional communities, promotes the recovery and return of ancestral remains to Soychú (Spirit of the Earth), strengthens communal bonds, and ensures our survival and continuity, as well as that of the Pampa, the land that shapes and sustains us, our home.

Palavras-chave: Charrua People; Indigenous Archaeologies; Indigenous History; Charrua Archaeology; Cerritos; Pampa;

Sumário

1. Introducción	20
2. Entre la espátula y el espíritu: cambios en (y a lo largo del) camino	25
2.1. <i>En busca de los "cerritos": el proyecto y sus objetivos</i>	<i>26</i>
2.2. <i>El Bañado del Taim</i>	<i>31</i>
2.3. <i>¿Qué esperábamos encontrar?</i>	<i>33</i>
2.4. <i>¿Qué procedimientos adoptamos?</i>	<i>36</i>
2.5. <i>¿Qué encontramos?</i>	<i>41</i>
2.6. <i>De la investigación al manifiesto</i>	<i>47</i>
3. En la ciencia con la ancestralidad	48
3.1. <i>Trayendo nuestras voces a la historia</i>	<i>55</i>
3.2. <i>Las primeras vueltas de la espiral del tiempo: historia antigua del pueblo Charrúa</i>	<i>57</i>
3.3. <i>Las vueltas medias de la espiral del tiempo: la historia reciente del pueblo Charrúa</i>	<i>80</i>
3.4. <i>La vuelta abierta de la espiral del tiempo: el pueblo Charrúa hoy</i>	<i>94</i>
4. Del Brazo Muerto del Arroyo a las memorias vivas: la trayectoria de una familia charrúa en el sur del Río Grande del Sur	100
4.1. <i>Tierra ajena, sudor propio: breve historia de las raíces maternas</i>	<i>114</i>
4.2. <i>La vida entre las aguas, bañados y estancias: breve historia de las raíces paternas</i>	<i>117</i>
4.3. <i>“Uma saudade boa de um tempo em que nunca vivi”: el despertar de herencias silenciosas y silenciadas</i>	<i>130</i>
5. Breves crónicas sobre la inconstancia ontológica	139
5.1. <i>El “dueño” de las aguas del canal São Gonçalo</i>	<i>141</i>

5.2.	<i>El sorro: “dueño” y “guardián” de los lugares sagrados, y, tal vez, también de nuestras niñas y niños</i>	<i>145</i>
5.3.	<i>La inestabilidad ontológica: It Sepé y la danza de los taatalujá</i>	<i>152</i>
5.4.	<i>(¿) Cuando los ancestros (no) están en el “campo” (?).....</i>	<i>160</i>
5.5.	<i>El lugar de origen de mi abuelo: Yoí Mebeguá'kué</i>	<i>165</i>
5.6.	<i>La ira de los espíritus: una intervención que jamás debió haber ocurrido.</i>	<i>170</i>
5.7.	<i>El “dueño” del “Taim 14”</i>	<i>174</i>
5.8.	<i>Cambio de rumbo: en busca de comprensiones</i>	<i>176</i>
6.	Arqueologías en perspectiva: críticas por el cambio	179
6.1.	<i>Una introducción a las Arqueologías.....</i>	<i>180</i>
6.2.	<i>Críticas a las “Arqueologías Unilaterales”</i>	<i>184</i>
6.3.	<i>Arqueologías Indígenas: emergencia y definiciones</i>	<i>191</i>
6.4.	<i>Arqueologías hechas por indígenas en el territorio “brasileño”</i>	<i>194</i>
7.	Suaj Chibí y Clan Gubaitase: historias, memorias, conocimientos y resistencias que cargan un universo	196
7.1.	<i>La Palabra Dada: autopresentación de un suaj charrúa</i>	<i>197</i>
7.2.	<i>El Clan Gubaitase: construcción comunitaria como resistencia charrúa... ..</i>	<i>200</i>
7.3.	<i>El acceso al “pasado” como garantía del “futuro”</i>	<i>204</i>
7.4.	<i>La retomada de la oralidad charrúa: breve relato de un caso propio</i>	<i>208</i>
8.	Inambí Charrúa: para reorientar una Arqueología	210
8.1.	<i>Aproximaciones iniciales al funcionamiento del universo charrúa: construyendo puentes e inteligibilidades</i>	<i>212</i>
8.2.	<i>Diálogos para salvar el “futuro” de nuestros abuelos</i>	<i>229</i>
8.3.	<i>Los “tipos” de luján/lujau (“lugares de los antiguos”) y las consecuencias de su perturbación: una síntesis práctica</i>	<i>237</i>
9.	Proponiendo una Arqueología Charrúa	244

9.1. Principios que deben orientar una Arqueología Charrúa, según los propios charrúa.....	247
9.2. Primer principio: Soychú es centro y fundamento.....	248
9.3. Segundo principio: solo hay intervención y/o desplazamiento de materiales con autorización de los suaj (liderazgos espirituales) y de los liderazgos comunitarios.....	249
9.4. Tercer principio: algunos luján/lujau son absolutamente inviolables	249
9.5. Cuarto principio: la arqueología como gesto de colaboración, cuidado y reciprocidad	250
9.6. Quinto principio: la repatriación como acto de justicia y reequilibrio espiritual.....	251
9.7. Sexto principio: los/las arqueólogos/as charrúa deben ser guardianes	252
9.8. Objetivos.....	252
9.9. La práctica colaborativa de la Arqueología Charrúa: algunas posibilidades.....	255
9.10. Anticipando críticas y respuestas: ¿la humanidad, el respeto, la ética y la justicia son “limitaciones”?.....	258
Consideraciones finales	265
Referências bibliográficas.....	267

1. Introducción

Este trabajo, concebido originalmente para sistematizar los resultados de las prospecciones arqueológicas realizadas en la Estación Ecológica del Taim (2022-2024), al sur de Río Grande do Sul, sufrió transformaciones profundas durante su elaboración, impulsado por los diálogos y tensiones entre mi trayectoria personal, identidad étnica y formación académico-profesional. En este camino, mis experiencias en el campo de la arqueología - que me pusieron en contacto directo con mis parientes y con elementos inseparables de la historia, identidad y espiritualidad de mi pueblo - se revelaron como catalizadoras de un despertar identitario, de vivencias espirituales y de una toma de conciencia sobre la urgencia de asumir, como arqueólogo charrúa, una postura ética y epistemológica comprometida con mi historia, mi familia, mi pueblo, nuestros *taatalujá* ("antepasados antiguos"), Soychú (Espíritu de la Tierra) y todo nuestro universo.

Así, este trabajo se transformó en un manifiesto autobiográfico e insurgente, proponiendo no una "adaptación" indígena de la arqueología, sino una arqueología radicalmente indígena: la Arqueología Charrúa. Quizás más que un "tipo" de Arqueología Indígena (aunque fuertemente inspirada en ellas), se trata de un paradigma descolonizado, enraizado no en la tradición occidental sino en lo que he venido llamando "*Inambí Charrúa*": nuestro modo de existir, experimentar, vivir, resistir, resurgir, sobrevivir, conocer y explicar el mundo. Una experiencia que integra nuestro universo propio, un tejido relacional donde Soychú, los *luján* ("lugares de los antiguos") y los *taatalujá* coexisten como presencias vivas y mutuamente entrelazadas.

Esta propuesta, aún en gestación, invierte la lógica extractivista de las arqueologías hegemónicas: en lugar de limitarse a "estudiar" el pasado, busca reconectar los hilos cósmicos rotos por la colonialidad. Para ello, reemplaza las prácticas unilaterales por protocolos de reciprocidad con las comunidades y el universo charrúa, donde lo que se llama "sitio arqueológico" no es un depósito de "vestigios materiales" - un objeto disponible para cualquier intervención, sino

luján/lujaú ("lugares de los antiguos"), espacios vivos, moradas de almas y espíritus de los ancestros y otros seres que exigen escucha y respeto.

Aquí, entonces, la arqueología no es mera herramienta de intervención e interpretación, sino un acto político-espiritual: un compromiso con la continuidad del pueblo Charrúa en su lucha contra el epistemicidio, la invisibilidad étnica, la vulnerabilidad social y la violación de nuestros muertos.

El pueblo Charrúa tiene como territorio tradicional la ecorregión del Pampa, que abarca el sur de Río Grande do Sul, Uruguay y el noreste de Argentina. Nuestras familias y comunidades, aún dispersas en este amplio territorio, expresan una profunda diversidad cultural, al tiempo que comparten una identidad y sentido de pertenencia común, vinculados a los pueblos históricamente registrados como Charrúa, Guenoa, Minuano, Yaro, Bohane, entre otros. Nos reconocemos así como herederos de una matriz cultural milenaria que, al parecer, se originó y permaneció circunscrita al Pampa.

Desde el inicio de la colonización, enfrentamos múltiples formas de violencia. Cinco siglos de masacres, persecuciones y borraduras que hoy se traducen, generalmente, en invisibilidad étnica y extrema vulnerabilidad social. Estas violencias, intensificadas particularmente entre los siglos XVIII y XIX (Bartolomé, 2003; Becker, 2002; Gómez, 2024), fueron impulsadas por proyectos coloniales que vieron nuestra presencia como "obstáculo" al avance económico y a la expansión de asentamientos coloniales y nacionales. Como resultado, nuestros antepasados fueron asesinados, esclavizados y perseguidos, generando procesos de invisibilización que sostuvieron la falsa idea de nuestra "extinción" o "desaparición", narrativas aún reproducidas por sectores académicos, la sociedad civil e incluso representantes políticos (Carvalho y Michelena, 2017; Iribarne, 2023; Rodríguez, 2017; Michelena, 2011; Vidart, 2012). Estas construcciones siguen siendo usadas para negar nuestras existencias, resistencias, reivindicaciones y derechos, perpetuando proyectos históricos de dominación y etnocidio.

Este colonialismo se manifiesta brutalmente en la arqueología, particularmente en cómo se accede, perturba e interpreta los *luján/lujaú* ("lugares de los antiguos"): casi siempre sin diálogo, sin consentimiento, sin colaboración y sin beneficio directo para nuestras familias, comunidades y universo. En este contexto, nuestros muertos

siguen siendo extraídos de la tierra, diseccionados, guardados en cajas y estantes, y/o exhibidos según lógicas e intereses ajenos.

Fue en este escenario donde se hicieron evidentes las llamadas "Arqueologías Unilaterales": prácticas profesionales legitimadas por Estados y la academia internacional que investigan pueblos indígenas y sus ancestros sin considerar sus universos culturales, voces, saberes, necesidades e intereses. Estas prácticas, que ignoran o incluso se oponen a la colaboración con las comunidades actuales, perpetúan lo que Lander (2005) llamó "colonialidad del saber", manteniendo la hegemonía de narrativas que siguen tratándonos como "obstáculos" al "progreso" académico y "científico".

Paralelamente, mientras percibía estos matices, mis experiencias de campo, los conocimientos compartidos con mi familia, con el Clã Gubaitase (comunidad Charrúa en Paysandú, Uruguay) y con el pueblo hermano Querandí Meguay Caguané, y la escucha atenta a los *taatalujá* me permitieron desarrollar la conciencia de que mi relación con los *luján* ya no encajaba en los enfoques convencionales, marcados por la distancia entre "investigador" y "objeto" y por la desacralización de elementos que, para mí, se volvieron cada vez más sagrados.

Inspirado en las Arqueologías Indígenas (Atalay, 2008; Ayala, 2020; Gnecco, 2012; Silva, 2012) y en experiencias de arqueólogos indígenas en territorio actualmente llamado "brasileño" (Fonseca, 2015; Munduruku, 2019; Priprá, 2021; Wai Wai, 2017, 2022, 2024), dejé de excavar la tierra para excavar memorias, experiencias y percepciones, centrando mi investigación en la escucha, el diálogo y el registro de formas de conocimiento históricamente silenciadas.

Como resultado, propongo la Arqueología Charrúa, un esfuerzo que trasciende el ejercicio teórico-metodológico para convertirse en un gesto existencial y político de insurgencia ontológica y resistencia cósmica. Esta propuesta se estructura desde saberes y prácticas tradicionales y científicas, memorias individuales y colectivas, referenciales cosmológicos y epistemológicos charrúas y críticas indígenas y académicas al colonialismo.

Aunque por ahora no se trata de una "Arqueología de las Comunidades Charrúas" como la realizada por Wai Wai con su pueblo (2022; 2024), debido a las limitaciones de un Trabajo Final de Grado y a la diversidad interna de nuestro pueblo,

este trabajo constituye un esfuerzo colectivo, fruto de incontables diálogos con mi familia, mis ancestros y el Clã Gubaitase, y hace eco de las demandas de otras comunidades charrúas y pueblos hermanos como los Querandí, que también denuncian la falta de consulta, diálogo y colaboración por parte de muchos profesionales de la arqueología, así como los impactos de las constantes perturbaciones de nuestros lugares sagrados (Smith, 2024).

Los objetivos de este trabajo son:

1. Producir conocimiento sobre los pueblos indígenas del Pampa, especialmente los llamados "pueblos constructores de cerritos";
2. Discutir cómo mi identidad, historia y espiritualidad me llevaron a criticar las "Arqueologías Unilaterales";
3. Proponer un enfoque alineado al universo charrúa, más respetuoso con mi pueblo y nuestros ancestros;

Los objetivos específicos de la Arqueología Charrúa incluyen:

1. Preservar la sacralidad de los *luján/lujau*, nuestros muertos y paisajes ancestrales
2. Promover respeto, diálogo y negociación con el pueblo Charrúa y los espíritus
3. Garantizar participación charrúa en todas las etapas investigativas
4. Integrar saberes tradicionales y arqueológicos en igualdad ontológica
5. Promover la devolución de restos ancestrales a la tierra, a Soychú
6. Visibilizar al pueblo Charrúa, su historia y resistencias
7. Formar arqueólogos comprometidos con los principios charrúas
8. Proteger derechos, territorios y lugares sagrados
9. Reposicionar la arqueología como práctica de cuidado y reciprocidad.

En síntesis, estos objetivos refuerzan que la Arqueología Charrúa no sirve al Estado, la academia o el capital, sino a la continuidad de los mundos indígenas, regenerando lazos espirituales rotos por la colonialidad y afirmando nuestra presencia viva en la tierra, la historia y el porvenir. En lugar de limitarse a investigar temporalidades pasadas o presentes, protege un presente insurgente y cultiva un

futuro donde nosotros, nuestros muertos y sus espacios serán tratados con respeto y dignidad, y donde Soychú siga latiendo entre nosotros como fuerza viva y ancestral.

La estructura de este trabajo, como manifiesto autobiográfico y propuesta arqueológica, refleja mi trayectoria, la de mi pueblo y la búsqueda de comprensiones y alternativas basadas en nuestros propios referentes.

El capítulo titulado "*En la ciencia con la ancestralidad*" comienza de manera autobiográfica: me presento, diciendo quién soy, desde dónde hablo y a qué me dedico. A continuación, siguiendo la idea de manifiesto, articulo saberes académicos y tradicionales para narrar la historia de mi pueblo en una perspectiva de tiempo espiralar que nos es propia, donde lo que se convencionalmente se llama "pasado" y "presente" son un continuo en la composición del "futuro". Así, discuto sobre nuestra "historia antigua", "historia reciente" y "presente". Para ello, destaco las enseñanzas del Clã Gubaitase (Uruguay) y de Sergio Smith (2024), del pueblo hermano Querandí (Argentina), revelando cómo nuestro "recordar" constituye un acto de resistencia: el rescate y el reposicionamiento de nuestras voces en la historia que nos pertenece.

En el capítulo "*Del Brazo Muerto del Arroyo a las memorias vivas: la trayectoria de una familia charrúa en el sur de Río Grande do Sul*", narro la historia de mi familia paterna, una familia charrúa cuyas experiencias y relatos aportan contribuciones inéditas para comprender el ser charrúa en el extremo sur de Brasil entre los siglos XX y XXI. En estas memorias, traigo también conocimientos inéditos sobre la ocupación y reconstrucción de lugares tradicionalmente llamados "cerritos" en un "pasado" muy próximo al "presente", además de un breve relato sobre el "despertar" (Amado, 2017; Gumucio, 2006) de herencias silenciadas que heredé de mis abuelos y ancestros, contribuyendo a mi conciencia identitaria, política y espiritual.

El capítulo "*Breves crónicas sobre la inconstancia ontológica*" relata encuentros con los *taatalujá* ("antepasados antiguos") y otros seres que desafían la ontología occidental, vividos tanto en los relatos familiares como durante trabajos arqueológicos en el Taim. Estas experiencias, inicialmente rechazadas por la racionalidad académica, invirtieron mi comprensión del mundo, formada a través de la enseñanza tradicional, y me llevaron a cuestionar los métodos de la arqueología convencional, muchas veces invasivos y ajenos a los universos indígenas.

En el capítulo "*Arqueologías en perspectiva: críticas para el cambio*", analizo las contradicciones entre las Arqueologías Unilaterales, marcadas por enfoques extractivistas y colonialistas, y las Arqueologías Indígenas, que emergen como alternativas éticas y epistemológicas centradas en el diálogo, el respeto a las necesidades, posicionamientos y cosmovisiones originarias, y la coproducción de conocimiento con los pueblos indígenas. Además de criticar la dinámica de investigación que margina a las comunidades, destaco la importancia fundamental de los trabajos desarrollados por arqueólogas y arqueólogos indígenas en Brasil, cuyas prácticas y conocimientos producidos fueron decisivos en mi propio recorrido académico y profesional.

El capítulo "*Suaj Chibí y Clã Gubaitase: historias, memorias, conocimiento y resistencias que sostienen un universo*" está dedicado a presentar a Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual del Clã Gubaitase, comunidad charrúa situada en Paysandú, Uruguay. Chibí y su comunidad, mis *inchalá* ("hermanos/hermanas", mis parientes), son más que colaboradores: son coautores del esfuerzo por proteger lo que para nosotros es más sagrado, la Arqueología Charrúa. En este capítulo, exploro además cómo el Clã Gubaitase accede al "pasado" y construye sus conocimientos.

En "*Inambí Charrúa: para reorientar una Arqueología*", propongo una aproximación a los principios que rigen nuestro universo, las relaciones entre seres y cosas, y lo que denomino "*Inambí Charrúa*", nuestro modo de ser, existir, sobrevivir, resurgir, experimentar, interpretar y explicar el mundo. Busco ofrecer, especialmente a los profesionales de la arqueología, una comprensión mínima de la importancia de los *luján/lujau* ("lugares de los antiguos", tradicionalmente llamados "sitios arqueológicos") y de las implicaciones de su perturbación según nuestros referentes. Además, presento una clasificación de estos lugares basada en criterios como funcionalidad y sacralidad en el ámbito del *Inambí Charrúa*. Estos fundamentos son la base para la reorientación de la arqueología y la construcción de la Arqueología Charrúa.

En el capítulo final, "*Proponiendo una Arqueología Charrúa*", presento las bases de esta propuesta insurgente que, enraizada en el *Inambí Charrúa* (nuestro modo de ser/saber) y articulada con las Arqueologías Indígenas, busca redefinir la disciplina a partir de principios espirituales, éticos, políticos y relacionales. Más que una propuesta teórico-metodológica, es un gesto político-existencial que coloca a

Soychú (Espíritu de la Tierra), los *taatalujá* (antepasados) y los *luján/lujau* ("lugares de los antiguos") como centrales, exigiendo colaboración con el pueblo Charrúa, escucha y respeto a las comunicaciones espirituales, reciprocidad y protección activa contra la lógica extractivista de las Arqueologías Unilaterales. Un llamado ético para que el conocimiento sirva a la continuidad, no a la explotación, de los pueblos y mundos indígenas.

2. Entre la espátula y el espíritu: cambios en (y a lo largo del) camino

Cuando acepté el desafío de investigar los "sitios arqueológicos" del Bañado del Taim y sus alrededores, entre los municipios de Río Grande y Santa Vitória do Palmar, en el litoral sur de Río Grande do Sul, no imaginaba que esta investigación se convertiría en un trayecto mucho más profundo que un simple Trabajo Final de Grado. Lo que comenzó como un estudio sobre los llamados "cerritos", estructuras monticulares construidas por los pueblos originarios de la Pampa, se transformó en un viaje de reencuentro, cuestionamiento radical y resistencia viva.

Como parte del proyecto *"Arqueologia dos Cerritos em Unidades de Conservação da Bacia Hidrográfica Patos-Mirim"*, coordinado por el Prof. Dr. Rafael Guedes Milheira¹, recorrí entre 2022 y 2024 las vastas llanuras secas e inundadas, los montes de mata y bañados de la Estación Ecológica del Taim. Buscábamos, en las capas de la tierra, los "vestigios materiales" de aquellos que moldaron aquellos montículos siglos o milenios atrás, mis ancestros. Sin embargo, a medida que avanzábamos, una tensión irremediable creció en mí: mientras mis colegas veían en los "cerritos" objetos de estudio, yo comenzaba a reconocerlos como *luján*, los lugares de los antiguos, espacios sagrados habitados por presencias que la Ciencia, por sí sola, es incapaz de percibir y registrar.

Cada pala que cavaba el suelo, cada espátula que rectificaba los perfiles, cada fragmento de cerámica recolectado, resonaba en mí como una pregunta no dicha: ¿Estamos investigando o violando? La arqueología que aprendí en la academia, con sus protocolos impersonales, chocaba contra la memoria viva que llevo en el cuerpo

¹ Arqueólogo, historiador y profesor na Universidad Federal de Pelotas, sur del Río Grande del Sur (Brasil).

y el espíritu, que despertaba. Los procedimientos "técnicos" se revelaban, poco a poco, como gestos políticos, y yo, el único indígena en el proyecto, me convertía en puente y contradicción.

Dicho esto, este capítulo es más que un relato metodológico. Es la crónica de una transformación: de investigador académico a sujeto implicado, que pasó a ver en la arqueología no solo una disciplina, sino un campo de batalla ético y ontológico. Con el tiempo, entendí que mi trabajo no podía limitarse a extraer conocimientos de lo que convencionalmente se llama "pasado", sino devolverlo palpitante a las manos de mi pueblo. La investigación dejó de ser sobre "lo que fue" para convertirse en un diálogo con "lo que persiste" y con "lo que puede renacer".

Mi conciencia, en este sentido, se forjó en el doble fuego de la academia y la ancestralidad. En las aulas y laboratorios, pero también en las enseñanzas de Suaj Chibí (Clã Gubaitase), en los saberes de los Querandí Meguay Caguané, y en las voces de Soychú (Espíritu de la Tierra) y los *taatalujá* (abuelos antiguos) que me hablan en sueños y ceremonias. Aprendí así que ser un arqueólogo charrúa exige más que dominar técnicas: exige traer al pueblo al trabajo, escuchar la tierra como quien escucha a un pariente, interpretar como quien lee cartas de los abuelos y reconocer que cada gesto científico es, también, un acto político - invariablemente de despertar y colaboración o de extracción y borradura.

Por ello, ofrezco estas páginas como una segunda introducción, una invitación a acompañar no solo los resultados de la prospección en el Taim, sino sobre todo el comienzo de un proceso que me llevó a perseguir la inversión de las unilateralidades de la arqueología.

2.1. En busca de los "cerritos": el proyecto y sus objetivos

Cuando inicié la investigación que daría origen a mi Trabajo de Fin de Grado (TFG), se me propuso abordar las prospecciones arqueológicas, es decir, la búsqueda de sitios y otras manifestaciones arqueológicas en la región del Bañado del Taim y sus alrededores, en el sur del estado de Rio Grande do Sul. Estas actividades, en las que participé con entusiasmo desde el inicio, forman parte del proyecto "Arqueología de los Cerritos en Unidades de Conservación de la Cuenca Hidrográfica Patos-Mirim, Sur de Brasil", coordinado por el Prof. Dr. Rafael Guedes Milheira.

Con sede en el Laboratorio de Enseñanza e Investigación en Antropología y Arqueología (LEPAARQ) del Instituto de Ciencias Humanas (ICH) de la Universidad Federal de Pelotas (UFPel), el proyecto comenzó en el primer semestre de 2022. Actualmente en desarrollo, su objetivo principal es investigar la presencia de “cerritos”, comúnmente entendidos como “estructuras” y/o “sitios arqueológicos” con forma de montículos, que muchas veces presentan características de “islas” densamente vegetadas. En Brasil y Uruguay, estos cerritos suelen ser asociados principalmente a los pueblos Charrúa y Guenoa/Minuán, y a sus ascendientes, mis *taatalujá* (“abuelos antiguos” o ancestros). Cabe señalar que los cerritos se encuentran distribuidos por todo el territorio tradicional charrúa: el sur de Rio Grande do Sul, Uruguay y el noreste de Argentina, constituyendo, en este sentido, una manifestación arqueológica típicamente pampeana (aunque existen otros tipos de montículos a lo largo y ancho de las tierras bajas, e incluso altas, de América del Sur).

El alcance espacial del proyecto se limita al litoral sur de Rio Grande do Sul, con énfasis en dos Unidades de Conservación (UC), áreas protegidas por su valor ecológico, ambiental, económico y social, además de una zona aún no oficialmente reconocida como tal, todas ubicadas en la cuenca hidrográfica Patos-Mirim:

1. La zona del Pontal da Barra, en el municipio de Pelotas, que se encuentra en proceso de demarcación como UC;
2. La UC del Parque Estadual do Camaquã, en el municipio de Camaquã;
3. La UC de la Estación Ecológica del Taim, entre los municipios de Rio Grande y Santa Vitória do Palmar.

Los esfuerzos están dirigidos a explorar distintas escalas del paisaje del complejo lagunar formado por la Laguna de los Patos y la Laguna Mirim, los dos cuerpos de agua más grandes e importantes del estado. Se busca, de este modo, comprender el sistema de asentamiento de los “pueblos constructores de cerritos”, analizando prácticas de manejo del suelo, técnicas constructivas, apropiación de espacios inundables, producción tecnológica, dieta, movilidad, flujos poblacionales, entre otros aspectos. Además, el proyecto incorpora una dimensión política y social, orientada a la preservación del patrimonio natural y cultural, así como al fortalecimiento de directrices en los Planes de Manejo de las UCs estudiadas.

La elección del Bañado del Taim como área de investigación se basó en tres criterios principales:

1. La alta probabilidad de presencia de “sitios arqueológicos”, especialmente cerritos, ya que regiones vecinas, geológica y ecológicamente similares, ya habían registrado numerosas ocurrencias (Milheira; Calippo; Haimovici, 2023);
2. La ubicación dentro de la Estación Ecológica del Taim, cuyo Plan de Manejo no contemplaba directrices específicas para la protección del patrimonio arqueológico;
3. Las lagunas dejadas por investigaciones anteriores, como la falta de descripciones detalladas, localización precisa y análisis en profundidad de los materiales encontrados (Foster da Silva et al., 2023).



Figura 01: registro fotográfico de una de las reuniones iniciales de planificación del proyecto “Arqueología de los Cerritos en Unidades de Conservación de la Cuenca Hidrográfica Patos-Mirim, Sur de Brasil”, realizada en el primer semestre del año 2022. Fuente: fotografía de Rafael Corteletti.

Para executar o projeto, são reunidas equipes multidisciplinares com pesquisadores de instituições nacionais e internacionais, incluindo docentes e discentes de graduação e pós-graduação.



Figura 02: fotografia de uma das equipes atuantes nos trabalhos de campo realizados em junho de 2022. Fonte: acervo do LEPAARQ.

Para la ejecución del proyecto, se conformaron equipos multidisciplinarios con investigadoras e investigadores de instituciones nacionales e internacionales, incluyendo docentes y estudiantes de grado y posgrado:

1. Primera etapa (junio de 2022): reconocimiento del terreno e identificación de áreas con potencial arqueológico;
2. Segunda etapa (noviembre-diciembre de 2022): prospecciones arqueológicas sistemáticas y oportunistas;
3. Tercera etapa (marzo-abril de 2023): prospecciones y excavaciones arqueológicas en los sitios registrados como Taim 11, 12, 14 y 16;
4. Cuarta etapa (abril-mayo de 2023): prospecciones semanales en la Vila da Capilha, zona periurbana al norte del Bañado del Taim.

Hasta donde sé, fui el único participante indígena en esas actividades, el único charrúa, lo que, creo, también me convirtió en la única persona que percibía, en el llamado “registro arqueológico”, entre muchas otras cosas, partes vivas de mi propia historia, de la historia de mi pueblo.

A lo largo de las actividades, habiendo participado de todas las etapas previstas, comencé a sentirme más cómodo en las prospecciones que en las excavaciones arqueológicas, ya que estas últimas, como abordaré con mayor profundidad en capítulos posteriores, resultan necesariamente en la destrucción, aunque sea parcial y “controlada”, de lo que comúnmente se denomina “sitio

arqueológico”, lugares así definidos por preservar mayores concentraciones de “materiales arqueológicos”: fragmentos de recipientes cerámicos, huesos de animales consumidos, “herramientas” fabricadas con huesos y piedras, entre otros.

En este contexto, para evitar presenciar y/o participar de tales destrucciones, dediqué la mayor parte de mi tiempo a las prospecciones. Así, busqué alinear mi aprendizaje técnico con aquello que me resultaba menos “doloroso” de hacer y de observar como indígena y arqueólogo. Sin embargo, a medida que el trabajo avanzaba, comencé a sentir inquietudes crecientes, incluso durante las prospecciones, sobre todo porque estas también implicaban, en la mayoría de los casos, procedimientos considerados “invasivos” y, por lo tanto, destructivos por su propia naturaleza. Se trataba, por lo general, de “pozos de sondeo” o “calas”, pequeñas intervenciones realizadas con pala cavadora articulada, que buscan verificar y/o delimitar el área de dispersión de “materiales arqueológicos”, tanto en sentido vertical como horizontal.

Durante mi participación en estas actividades, ya recorría lo que Oliveira (1993) llamó “viaje de retorno” a los orígenes y, por lo tanto, me encontraba en un estado que, en una simplificación, podría describirse como “despertar” (Amado, 2017; Gumucio, 2006). Así emergía y se consolidaba mi conciencia identitaria, política y espiritual, ligada a mi pueblo, al pueblo charrúa. Este proceso, pronto comprendí, se intensificó de forma brutal a través de mi actuación profesional en el Bañado del Taim, a medida que me encontraba con lugares que fueron significativos para mis antepasados, que fueron contruidos y/o habitados por ellos, ya que comencé a percibir, de distintas maneras, sus presencias y sufrimientos.

Estas percepciones, como pude notar, diferían completamente de las de mis colegas y profesores dedicados a las mismas actividades. En este contexto, surgieron grandes conflictos internos que, por temor a la incomprensión o a la ridiculización, guardé en silencio, a pesar del respeto que siempre recibí de todas las personas involucradas en el proyecto.

Frente a estas tensiones, al ver, oír y sentir a los *taatalujá* (“abuelos antiguos” o ancestros) y a otros seres sufrir como consecuencia de nuestras intervenciones, recurrí inicialmente a soluciones “intuitivas”, basadas en los aún escasos conocimientos que tenía sobre mi pueblo, así como en otros saberes que comenzaron

a emerger por diversas vías. Además, entre otras búsquedas de ayuda, hablé con familiares y parientes indígenas, en procura de respuestas colectivas tanto para comprender las experiencias acumuladas como para afrontar las incomodidades y desafíos que se volvían cada vez más urgentes.

Antes de profundizar estos y otros temas, lo cual haré en los capítulos siguientes, es esencial contextualizar nuestra actuación en las prospecciones arqueológicas, la región estudiada y los resultados obtenidos, elementos fundamentales para comprender este trabajo, sus motivaciones y su desarrollo.

2.2. El Bañado del Taim

A pesar de las transformaciones que marcaron esta investigación, el Bañado del Taim y sus alrededores, situados entre los municipios de Rio Grande y Santa Vitória do Palmar, en el sur del estado de Rio Grande do Sul, se mantuvieron, aunque de forma relativa, como el recorte espacial de este estudio. Fue en ese paisaje singular, situado en el territorio tradicional de mi pueblo, donde se manifestaron muchos de los fenómenos que influyeron no solo en esta investigación, sino también en profundas transformaciones personales y profesionales. Para comprenderlos, sin embargo, es imprescindible describir el lugar y, en seguida, explicar lo que esperábamos encontrar, y de hecho encontramos, en la región.

En términos biogeográficos, el área de estudio está inserta en el Bioma Pampa, uno de los seis grandes biomas brasileños. Este bioma, cabe destacar, es el único que se restringe a un solo estado, ocupando más del 60% del territorio de Rio Grande do Sul. En cuanto a su porción litoral, el Bioma Pampa está limitado por el Sistema Costero-Marino, una zona de transición respecto al Océano Atlántico y a los ecosistemas asociados (Oliveira-Costa, 2023).

La región del Taim, en este sentido, se encuentra justamente en la intersección del Pampa y del Sistema Costero-Marino, destacándose como una región estratégica para la conservación de la biodiversidad. Sus áreas húmedas y campos adyacentes funcionan como refugio ecológico para diversas especies animales y vegetales (ICMBio, 2021; Peixoto; Oliveira-Costa, 2023, p. 142), además de desempeñar funciones ecosistémicas críticas, como la regulación hídrica (mitigación de

inundaciones, recarga de acuíferos) y el papel como sumidero de carbono (Ramsar, 2018).

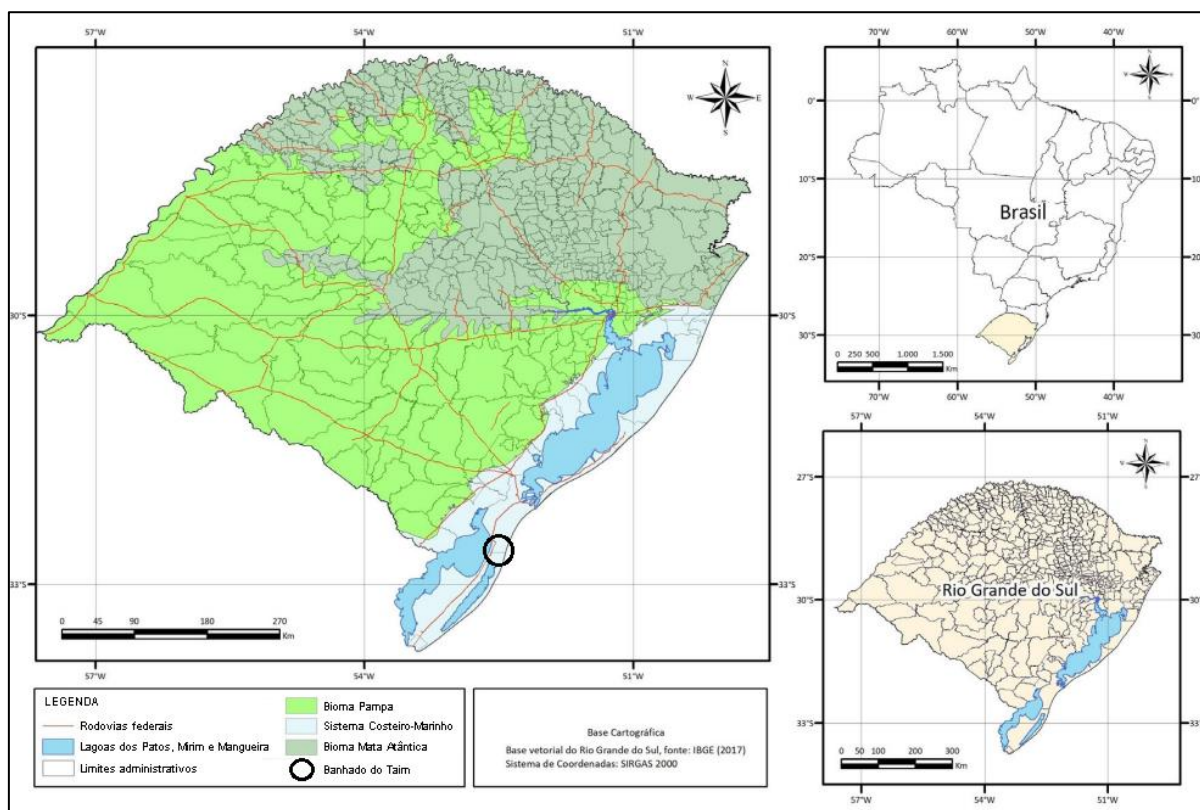


Figura 03: mapa que indica la disposición del Bañado do Taim dentro del Bioma Pampa y del Sistema Costero-Marino. Modificado de Peixoto; Oliveira-Costa (2023).

Por estos y otros motivos, parte de la región del Bañado do Taim, en el año 1986, sirvió de base para la implementación de la Estación Ecológica do Taim (ESEC do Taim), con el objetivo de: 1) proteger un ecosistema costero único, atravesado por bañados, lagunas y albuferas; 2) preservar especies migratorias, como aves acuáticas; 3) conservar y mantener los procesos hidrológicos y ecológicos de la región, así como de áreas circundantes.

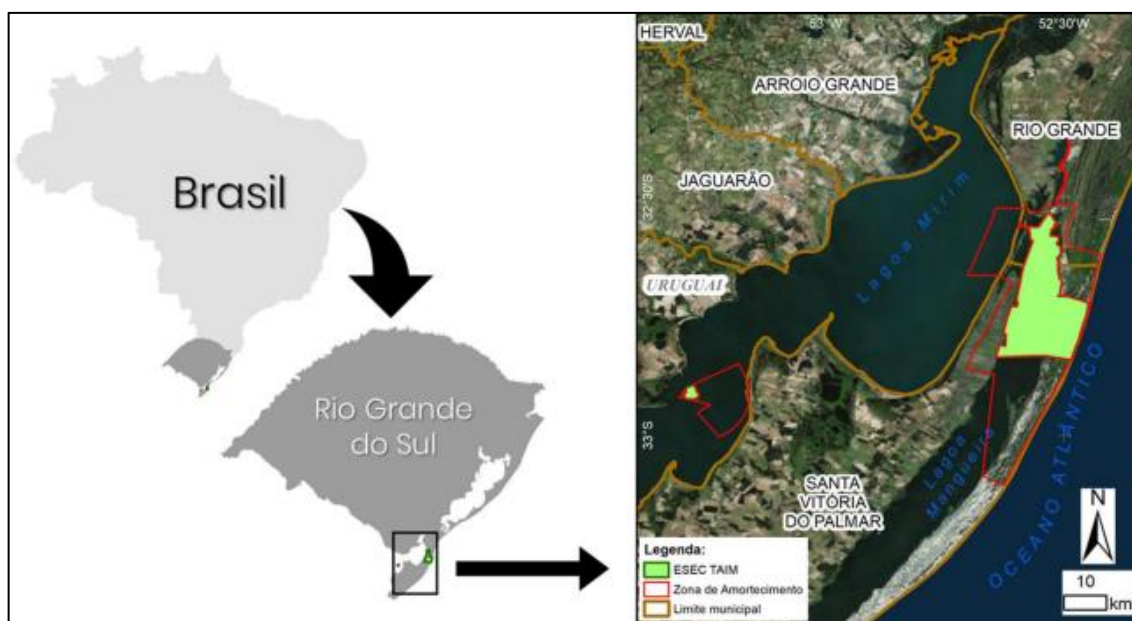


Figura 4: mapa de la Estación Ecológica del Taim (ESEC del Taim), Unidad de Conservación implementada en el año 1986 y ampliada en 2017, cuando adquiere las proporciones indicadas. Fuente: ICMBio (2021).

Desde el punto de vista geomorfológico, la región integra la Llanura Costera de Rio Grande do Sul, caracterizada por relieves extremadamente planos, resultado de procesos sedimentarios recientes, originados entre el Holoceno Medio y Superior (Buchmann et al., 2009; Dillenburg et al., 2009; Tomazelli; Villwock, 2000). La formación de esta llanura costera, condicionada intensamente por ciclos de inundación y retroceso de las aguas marinas sobre el continente, dio origen a un complejo de lagunas, albuferas, cordones arenosos, restingas, entre otros, otorgando características y dinámicas únicas a la región.

En este sentido, los ecosistemas recorridos en la región del Taim, justamente los predominantes en el litoral sur, fueron vastas extensiones de campos secos e inundables, intercalados con áreas húmedas, bosquecillos, dunas, lagunas, canales y restingas, la mayoría de ellos modelados en los últimos 5 mil años (Barbosa et al., 2021; Rosa, 2009).

2.3. ¿Qué esperábamos encontrar?

Una de las etapas iniciales de planificación del trabajo de campo arqueológico consiste en evaluar el “potencial arqueológico” de la región a ser investigada, es decir, analizar la probabilidad de ocurrencia de manifestaciones arqueológicas en el lugar.

En los esfuerzos realizados en el Bañado del Taim no fue diferente. Para ello, integramos revisiones bibliográficas, análisis de imágenes satelitales, datos geoambientales, entre otros.

En el caso del Bañado del Taim, los datos geoambientales y paleoambientales demuestran que la ocupación humana efectiva solo parece haberse tornado viable hacia mediados de hace 5 mil años, cuando el lugar dejó de ser un canal completamente inundado y comenzó a consolidarse como “tierra firme”, aunque todavía sujeta a grandes inundaciones estacionales. Esta dinámica ambiental reciente contrasta con el extremo oeste del estado de Rio Grande do Sul, donde se encuentran “sitios arqueológicos” de hasta 12 mil años de antigüedad, lo que marca la ocupación inicial del actual extremo sur del país (Prous, 2019; Vidal, 2022; Vidal; Wagner, 2020).

En la porción sur del litoral gaúcho, los registros arqueológicos más antiguos datan de aproximadamente 3.200 años antes del presente (AP), representados por la emergencia de los “cerritos” (Milheira; Calippo; Haimovici, 2023).

Paralelamente, a partir de los 2.000 años AP, comenzaron a ser erigidos los sambaquís en las restingas del litoral norte y central del estado, montículos elaborados, entre otras cosas, con huesos de peces y caparazones de moluscos, asociados entonces a poblaciones interpretadas como culturalmente distintas de las antepasadas (Milheira; Calippo; Haimovici, 2023; Tavares, 2023). Estos, sin embargo, aún no han sido registrados cerca del área de estudio.

Alrededor de 900 años AP, provenientes de movimientos originados en la región amazónica, llegan a lo que hoy es el estado de Rio Grande do Sul los antepasados de los pueblos guaraníes, responsables de asentamientos en dunas, colinas y bosques de galería (Tavares, 2023). La evidencia de su ocupación anterior a la colonización suele estar marcadamente asociada a grandes concentraciones de artefactos cerámicos, fragmentos de recipientes utilizados, entre otras cosas, para la preparación de bebidas fermentadas (Prous, 2019).

La presencia europea, constatada a partir del siglo XVI, por su parte, se consolidó en la región solamente entre los siglos XVII y XVIII, con la construcción del Fuerte Jesús María José (1737) y la instalación de la Guardia del Taim, próxima a la actual Villa da Capilha, siendo luego intensificada por la emergencia de la economía del charque y el tráfico de personas africanas esclavizadas (Kuhn, 2004; Maestri,

2021; Silva, 2023). Loza, metales, vidrios, ladrillos, entre otros materiales, suelen ser encontrados en los “sitios arqueológicos” asociados a estas ocupaciones.

En las inmediaciones del Bañado del Taim, durante las décadas de 1960 y 1990, investigadores como Pernigotti y Almeida, Guilherme Naue, Pedro Mentz Ribeiro y Érico Brasil, en prospecciones arqueológicas, identificaron cerca de 30 “sitios arqueológicos” (Brasil, 1997; Freitas, 2005; Foster da Silva et al., 2023; Naue et al., 1971; Pernigotti; Almeida, 1961). Los hallazgos, en este contexto, fueron clasificados en tres “Tradiciones” o “Culturas arqueológicas”, categorías adoptadas a partir de la década de 1960 con el fin de potenciar la identificación, análisis e interpretación de los conjuntos de evidencias materiales::

1. Los “cerritos”, así como otros tipos de “sitios arqueológicos” atribuidos a mis antepasados, fueron clasificados como pertenecientes a la llamada “Tradición Vieira”, demarcada sobre todo por las características de los fragmentos y vasijas cerámicas frecuentemente encontrados en estos lugares;
2. Ocupaciones a cielo abierto, especialmente en dunas y albardones, revelaron artefactos que fueron asociados a la “Tradición Tupiguaraní” y a los antepasados de los pueblos guaraníes, también demarcada, sobre todo, por las características cerámicas en asociación con otros “marcadores” culturales;
3. Los contextos que presentaron materiales de origen europeo y/o neobrasileño fueron clasificados como pertenecientes a temporalidades contemporáneas y/o, más frecuentemente, posteriores al siglo XVI, correlacionados entonces con comunidades organizadas según lógicas capitalistas.

No obstante, los investigadores también identificaron una serie de sitios “multicomponentes”, es decir, que presentaron más de un componente cultural al nivel de “Tradición”. En esos casos, no se distinguieron los sitios de “contacto”, donde los portadores de diferentes “Tradiciones” coexistieron e interactuaron, de los posibles lugares que dieron lugar a “reocupaciones”, donde una ocupación representada por una determinada “Tradición” habría sucedido cronológicamente a otra, sin que necesariamente haya ocurrido una relación directa y/o contemporánea entre ellas y sus portadores.

A pesar de la importancia de estas investigaciones, muchas lagunas profundas persistieron, como la falta de informaciones precisas sobre las áreas recorridas por los investigadores, la ubicación exacta de los “sitios arqueológicos” en el espacio y el paisaje, y la caracterización más detallada de las ocupaciones y materiales encontrados (Foster da Silva et al., 2023). Por eso, entre otros motivos, se realizaron nuevas campañas de prospección, esta vez en el marco del ya citado proyecto “Arqueología de los Cerritos en Unidades de Conservación de la Cuenca Hidrográfica Patos-Mirim, Sur de Brasil”.

De este modo, con base en los esfuerzos previos y otros referentes, esperábamos encontrar:

1. “Sitios arqueológicos” asociados a los pueblos indígenas pampeanos (mis antepasados), y entre ellos, “cerritos”, sobre todo en las planicies inundables inmediatas a cursos y cuerpos de agua, así como en terrazas lacustres descubiertas y con vegetación;
2. “Sitios arqueológicos” asociados a los antepasados de los pueblos guaraníes, dispuestos en áreas más elevadas (colinas y/o cuchillas), en bosques próximos a cuerpos y/o cursos de agua activos en el pasado y/o en el presente (bosques de galería) y, principalmente, sobre dunas;
3. “Sitios arqueológicos” asociados a las sociedades europeas y/o neobrasileñas capitalistas, sobre todo en las cercanías de lugares donde históricamente se han registrado asentamientos portugueses, españoles y/o neobrasileños, como en los alrededores de la Villa da Capilha y márgenes de la Laguna Mirim, además de áreas topográficamente elevadas ubicadas al este y noreste del Bañado del Taim.

2.4. ¿Qué procedimientos adoptamos?

Las prospecciones arqueológicas, que abarcan los procesos de búsqueda, identificación y registro de manifestaciones arqueológicas, actividades consagradas en la literatura especializada (Bicho, 2011; Funari, 2021; Redman, 1973; Renfrew; Bahn, 2011; Prous, 2018), implican procedimientos múltiples, aunque clasificables en dos dimensiones principales:

1. En cuanto a la organización metodológica y ejecución, pueden dividirse en “sistemáticos” (cuando se siguen rigurosamente procedimientos predeterminados) y “oportunistas” (cuando se aprovechan oportunidades emergentes durante las propias prácticas), pudiendo ambos aplicarse de forma complementaria;
2. En cuanto al impacto sobre las manifestaciones arqueológicas, se categorizan como “invasivos/destructivos” (cuando impactan y, por tanto, destruyen parcial o totalmente los vestigios) o “no invasivos/no destructivos” (cuando no comprometen la integridad de los materiales).

En el Taim, procedimientos sistemáticos e invasivos, como los recorridos lineales predeterminados con muestreos estandarizados (por ejemplo, la delimitación de sitios siguiendo protocolos rígidos), se integraron de forma complementaria a enfoques oportunistas y no invasivos, como entrevistas a informantes locales para la obtención de datos privilegiados y la observación directa de los paisajes y superficies para identificar áreas con ocurrencias arqueológicas.

Como se mencionó anteriormente, en lo que respecta a los recorridos, se priorizaron las áreas topográficamente elevadas situadas entre las vastas planicies y zonas húmedas, como terrazas lagunares con vegetación (islas de monte), espacios despejados adyacentes a cuerpos de agua y lugares con formaciones de dunas cercanas a la Villa da Capilha y la Laguna Mirim (Figura 5).



Figura 5: Espacios priorizados para los recorridos: arriba a la izquierda, imagen de un capón de monte sobre terraza lagunar al oeste de la sede de la ESEC do Taim; arriba a la derecha, imagen de una planicie de inundación en la margen oriental de la Laguna do Nicola; abajo a la izquierda, imagen de las dunas cercanas a la Laguna Mirim; abajo a la derecha, imagen de un campo seco. Fuente: acervo del LEPAARQ.

En los espacios recorridos, buscamos indicadores clásicamente asociados a la presencia de “sitios arqueológicos”, como:

1. Concentraciones botánicas atípicas, es decir, divergentes respecto a su entorno y/o a la vegetación nativa;
2. Sedimentos con coloración, compactación o granulometría diferente a las áreas adyacentes;
3. Acumulaciones de perturbaciones del suelo por acción faunística (como madrigueras de animales excavadores);
4. Prominencia topográfica y visibilidad en el paisaje;
5. Perfiles expuestos por acciones antrópicas o naturales (Figura 6);



Figura 6: Fotografías de elementos indicativos de la presencia de “sitios arqueológicos”: arriba a la izquierda, fotografía de palmeras sobre el sitio Taim 07; arriba a la derecha, fotografía de una “mancha” de sedimento oscuro, antropogénico; abajo a la izquierda, madriguera de animal excavador; abajo a la derecha, albardón con vegetación donde se registraron los sitios Taim 01-10. Fuente: acervo del LEPAARQ.

En áreas entendidas como de alto potencial arqueológico, realizamos pozos de prueba (pequeñas perforaciones circulares para muestreo y verificación vertical y horizontal del registro arqueológico) utilizando cavadores manuales articulados (trado manual), con el objetivo de detectar vestigios sub-superficiales. La delimitación espacial de los sitios encontrados siguió procedimientos análogos, es decir, basada en la observación directa de evidencias superficiales complementada por la realización de pozos de prueba con intervalos de 5, 10 o 20 metros en los ejes Norte-Sur y Este-Oeste, expandiéndose conforme al tamaño del sitio arqueológico y las necesidades de precisión (Figura 7).



Figura 7: Proceso de delimitación del área de ocurrencia del sitio arqueológico “Taim 10”, mediante la apertura de pozos de prueba. Fuente: acervo del LEPAARQ

No obstante, los diálogos oportunos con los habitantes locales y funcionarios de la ESEC proporcionaron informaciones cruciales, dirigiendo al equipo hacia lugares específicos donde efectivamente se identificaron sitios arqueológicos, optimizando así el proceso de identificación (Figura 8).



Figura 8: Registro fotográfico del proceso de recolección de información junto a habitantes de la Villa da Capilha, situada al norte de la ESEC do Taim. Fonte: acervo del LEPAARQ.

El registro de los hallazgos y de la estratigrafía se realizó mediante fichas con modelos estandarizados previamente elaborados, fotografías, adquisición de coordenadas GPS, elaboración de croquis y capturas aéreas obtenidas con un dron del tipo Phantom III Advanced. Los datos recolectados, como la ubicación y disposición de los sitios en el paisaje, su forma, área aproximada, grado de preservación y posible adscripción cultural, fueron sistematizados en planillas Excel. Las coordenadas de los sitios, obtenidas durante los recorridos con GPS, servirán, una vez finalizadas las etapas de prospección, para la elaboración de un mapa arqueológico de la región.

2.5. ¿Qué encontramos?

Hasta el momento, las prospecciones realizadas abarcaron la totalidad del perímetro de la Villa da Capilha, así como cerca del 25% del área del Bañado del Taim: se trata principalmente de la región situada al norte del Bañado, en las inmediaciones norte, sur, este y oeste de la sede de la ESEC do Taim y de la Laguna do Nicola. En estos lugares, en total, encontramos 39 “sitios arqueológicos”: 7 sitios clasificados

como “cerritos”, distribuidos en terrazas de origen lagunar, próximos tanto a áreas húmedas (bañados) como a cuerpos y cursos de agua; y 32 ocupaciones a cielo abierto, implementadas sobre terrazas lagunares, eólicas y marinas, generalmente sobre capones de monte y sobre dunas eólicas.



Figura 9: Mapa con la disposición espacial de los “sitios arqueológicos” encontrados en la ESEC do Taim y sus alrededores. Fonte: elaborado por el autor.

Sítio	Coordenada		Tipo de sítio	Disposição	Provável vinculação cultural	Conservação
Taim 01	355463	6398877	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano/Guarani	Parcialmente destruído
Taim 02	355340	6398785	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 03	355193	6398740	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro

Taim 04	355130	6398684	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 05	355009	6398612	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 06	354843	6398525	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 07	354154	6398430	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 08	354244	6398869	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Parcialmente destruído
Taim 09	351957	6399892	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka) + duna eólica	Guarani	parcialmente destruído
Taim 10	355651	6398890	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	parcialmente destruído
Taim 11	357140	6397126	Cerrito	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/Minuano/europeu/neobraileiro	Íntegro
Taim 12	357259	6396634	Cerrito	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 13	357969	6397489	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 14	357966	6397115	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/Minuano/Guarani	Íntegro
Taim 15	358007	6396585	Cerrito	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro
Taim 16	357981	6396472	Cerrito	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Parcialmente destruído
Taim 17	358086	6396194	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/Minuano	Íntegro

Taim 18	358168	6395859	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 19	358590	6397448	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 20	357576	6395886	Cerrito	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 21	357624	6395820	Cerrito	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 22	357809	6395123	Cerrito	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 23	359578	6401112	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 24	359632	6401400	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 25	349971	6380967	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 26	349922	6380874	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 27	349764	6380413	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 28	351412	6401391	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (- 5ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 29	358116	6396069	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 30	358002	6396699	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 31	358254	6396749	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 32	359794	6401653	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro

Taim 33	359389	6401681	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 34	359365	6401543	Ocup. Sup.	Terraço marítimo e eólico (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano	Íntegro
Taim 35	352491	6397986	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano/europeu/ neobrasileiro	Íntegro
Taim 36	352670	6397371	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano/europeu/ neobrasileiro	Íntegro
Taim 37	352949	6396488	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano/europeu/ neobrasileiro	Íntegro
Taim 38	353015	6396312	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (-4 ka)	Charrua/Guenoa/ Minuano/europeu/ neobrasileiro	Íntegro
Taim 39	346092	6365159	Ocup. Sup.	Terraço lagunar (+/- 5ka)	europeu/neobrasil eiro	Destruído

Figura 10: Tabla con la síntesis de los datos relativos a los “sitios arqueológicos” encontrados, incluyendo: la nomenclatura atribuida a los sitios; las coordenadas; tipo de sitio (ocupación superficial o “cerrito”); disposición respecto a los depósitos sedimentarios que conforman la región; probable adscripción cultural de los materiales hallados; y, finalmente, estado de preservación. Fonte: elaborado por el autor.

Los “cerritos”, representados por 7 sitios (Taim 11, 12, 15, 16, 20–22), poseen una construcción exclusivamente vinculada a mis antepasados. Todos están localizados en las áreas geológicamente más recientes de la región, en espacios suavemente elevados, frecuentemente inmediatos a bañados, cuerpos y/o cursos de agua activos en el presente y/o en el pasado. Estos montículos artificiales, generalmente circulares y de pequeñas dimensiones, presentan altas concentraciones de manifestaciones y estructuras arqueológicas en espacios reducidos: “lentes” de valvas de moluscos asociadas a carbones, fragmentos cerámicos, y huesos humanos y de distintos animales.

En contraste con los “cerritos”, las ocupaciones superficiales, generalmente de mayores proporciones y con forma “alargada” o elipsoide, conforman áreas más extensas que disponen, en superficie y en profundidad, de una menor densidad de materiales, así como de evidencias habitacionales (posibles pisos de ocupación limpios identificados en el sitio Taim 14). Estas se encuentran en áreas geológicamente más antiguas, comúnmente más elevadas y algo más distantes de las zonas húmedas y cuerpos de agua que los lugares de emplazamiento de los cerritos.

Desde el punto de vista cultural, 30 de las 32 ocupaciones superficiales presentan materiales asociados a mis ancestros. La presencia de los pueblos guaraníes y sus antecesores, por su parte, se restringió a 3 sitios (Taim 01, 09, 14), con mayor densidad de evidencias en terrazas lagunares más antiguas (~5 mil años), más elevadas y alejadas de las áreas inundables. Cabe destacar que el sitio Taim 09, el único que presentó exclusivamente materiales típicamente atribuibles a pueblos guaraníes, se ubica sobre una duna de deposición eólica cerca de uno de los extremos del recorte espacial, en las márgenes de la Laguna Mirim, zona periférica respecto al Bañado del Taim.

El sitio Taim 14, de carácter “multicomponential” (Charrúa/Güenoa/Minuano y Guaraní), y los 6 sitios con presencia europea/neobrasileña (Taim 35–39), ilustran capas históricas de interacción: el primero evidencia contactos interétnicos entre indígenas y europeos (se hallaron, en profundidad, huesos de caballo asociados a lentes de conchas, instrumentos óseos y fragmentos cerámicos; además, durante las triagens en laboratorio, se identificaron pequeñas cuentas de collar venecianas, probablemente datadas en el siglo XVII). En cuanto a los últimos, se requieren nuevas investigaciones para determinar si se trata de reocupaciones coloniales sobre espacios indígenas o de materialidades de contacto. No obstante, a partir de un análisis superficial y no sistemático de la disposición de los materiales, parece que se dieron ambas situaciones.

Como se mencionó brevemente, la presencia europea fue tardía y no parece haberse dado con mucha intensidad ni frecuencia en las inmediaciones del Bañado del Taim. Por el contrario, una de las hipótesis es que pudo haber sido evitada debido a la densidad de la vegetación y a la propensión de la zona a los alagamientos..

2.6. De la investigación al manifiesto

Como mencioné anteriormente, este trabajo se alejó profundamente de su propuesta inicial. Al comienzo, aún intenté conciliar los objetivos originales del proyecto con las experiencias e inquietudes que surgían a lo largo de la investigación. Sin embargo, llegó un momento en que esa tentativa de conciliación dejó de ser posible. Esto ocurrió cuando comprendí que mi dificultad no era simplemente teórica o metodológica, sino algo mucho más profundo: entendí que no lograba compartir la visión predominante sobre los llamados “sitios arqueológicos”, especialmente ante las implicancias que esa perspectiva traía para mi pueblo, nuestra espiritualidad y nuestro universo.

Esa constatación me llevó a reconfigurar por completo el camino de la investigación. A partir de entonces, esta comenzó a asumir una dimensión autobiográfica y crítica, orientada por principios éticos, ontológicos, epistemológicos y espirituales que, cabe destacar, no son solamente individuales, sino colectivos. Más que un simple cambio de enfoque, se trató de un proceso de escucha, reflexión y reencuentro con aquello que pasé a considerar fundamental: el respeto a los territorios sagrados, a los ancestros y a los modos propios de existencia y conocimiento del pueblo Charrúa.

Por esta razón, opté por mantener las secciones anteriores como una especie de registro confesional. Ellas revelan las tensiones vividas a lo largo del proceso y marcan la transición de una postura inicialmente ingenua y conciliadora hacia una posición más consciente, comprometida con los valores que me constituyen y con el tiempo y el universo del cual pasé a formar parte como parte constitutiva. Exponer ese recorrido es, para mí, un gesto de honestidad y resignificación, una manera de dar sentido a esta trayectoria y abrir espacio para nuevos caminos.

Es importante resaltar, sin embargo, que este reposicionamiento no tiene como objetivo atacar ni desmerecer el trabajo de colegas y docentes. Por el contrario, reconozco el valor de las formaciones que recibí y de los intercambios que me ayudaron a llegar hasta aquí. La propuesta que presento nace del deseo de contribuir con la Arqueología de forma constructiva, ampliando sus horizontes y reafirmando su potencial transformador. Creo que, en tanto ciencia humana, social e histórica, la

Arqueología puede, y debe, ser una herramienta al servicio de la justicia, la memoria y la reparación histórica, especialmente para los pueblos indígenas y otros grupos marginados.

Así, mi propuesta no representa un abandono de la Arqueología, sino una invitación a repensarla desde otros marcos de referencia. Con base en la experiencia charrúa, defiendo una Arqueología que reconozca la espiritualidad, la ética y la pluralidad de modos de conocer como dimensiones legítimas y necesarias. Una Arqueología que vaya más allá de la “materialidad” y se comprometa con la vida, con los territorios y con las luchas de los pueblos originarios. Es en ese espíritu que sigo dedicándome a este trabajo y a las posibilidades que puede abrir.

3. En la ciencia con la ancestralidad

Inicio este capítulo con un gesto sencillo, pero profundamente significativo: una auto-presentación. A través de ella, comienzo una nueva y larga “habla”, donde mi “voz” se entrelaza con las de mis parientes y ancestros, integrando los continuos e incommensurables hilos relacionales y espirales que tejen nuestro universo. Aquí, revelo mi lugar en una encrucijada singular: donde lo formal y lo familiar se encuentran, donde la escritura dialoga con la oralidad, y donde la ciencia no borra, sino que se rehace, se reestructura, a partir de las voces y los mundos que el colonialismo intentó eliminar.

Hasta ahora, tengo dos nombres: Jefferson Foster da Silva, dado por mi tía paterna, y Pakahoká T’oia (“Pato Rojo”), recibido de la espiritualidad de mi pueblo por medio de un suaj (liderazgo espiritual charrúa), en reconocimiento a mi pertenencia a la familia, a la linaje y a la tierra de los *Pakahoká*, los “Patos”. Soy indígena charrúa y, hasta donde sé, el primer descendiente directo de mis bisabuelos paternos en concluir una carrera universitaria. Probablemente, también soy el primer de mi pueblo en convertirse en arqueólogo, siguiendo los pasos pioneros de otros parientes que abrieron camino en distintas áreas académicas.



Figura 11: este soy yo, en el momento en que comencé a ocupar un espacio público como voz charrúa. Traje esta imagen por varias razones: (1) no creo que pudiera realizar una auto-presentación efectiva sin mostrar mi rostro; (2) presentarla es un acto político y epistemológico, configura una de las pocas ocasiones en que no aparecemos en producciones académicas como “objetos de estudio”, sino como sujetos, como protagonistas; (3) creo que nuestra historia se construye con presencia, y este soy yo, haciéndome y mostrándome presente. Fuente: fotografía gentilmente cedida por los/as organizadores/as del evento “Saberes y Memorias indígenas”, realizado en Pelotas/RS en el año 2024.

Mi trayectoria es profundamente local, casi totalmente circunscrita a Pelotas, en el litoral sur de Rio Grande do Sul, donde nací, crecí y resisto. Un doble enraizamiento me define: por un lado, la periferia urbana de la zona sur, marcada por la destrucción sistemática de los ecosistemas; por otro, los bañados, áreas húmedas típicas de la región², territorios de vida y memoria, refugios de biodiversidad y ancestralidad pampeana.

² En Rio Grande do Sul, Uruguay y Argentina, los términos “bañado” y “banhado”, que tienen el sentido de “humedecido” o “sumergido”, suelen ser designaciones populares para cualquier espacio vegetado e inundado de forma esporádica y/o constante, especialmente aquellos de formación natural. En Brasil, sin embargo, el término pasó a designar un tipo específico de Área Húmeda, “...que presenta alta complejidad y gran diversidad de gradientes ambientales [...] caracterizado por la presencia de: i) depósitos palustres y turberas; ii) suelos hidromórficos; y iii) presencia de macrófitas acuáticas. Están regulados por pulsos de inundación, permaneciendo constante o temporalmente inundados, con presencia de vegetación adaptada a las fluctuaciones del nivel del agua y una biota característica” (Simioni; Guasselli, 2017, p. 43).

No hace mucho tiempo, mi lugar de origen era un mosaico de bañados, bosques y cursos de agua, como el arroyo Santa Bárbara, que serpenteaba libre hasta ser asfixiado por el “progreso”, reducido a un canal y luego a una cicatriz en el suelo donde fue erigida, cabe destacar, con sangre de personas esclavizadas, la ciudad gris de Pelotas. Con el avance de la ciudad, todos esos ecosistemas, fundamentales para la identidad de mi familia, fueron sistemáticamente destruidos, rellenos con basura y escombros, sustituidos por calles de tierra y viviendas precarias, testigos de la marginalización que moldeó no solo la mía, sino muchas otras infancias.

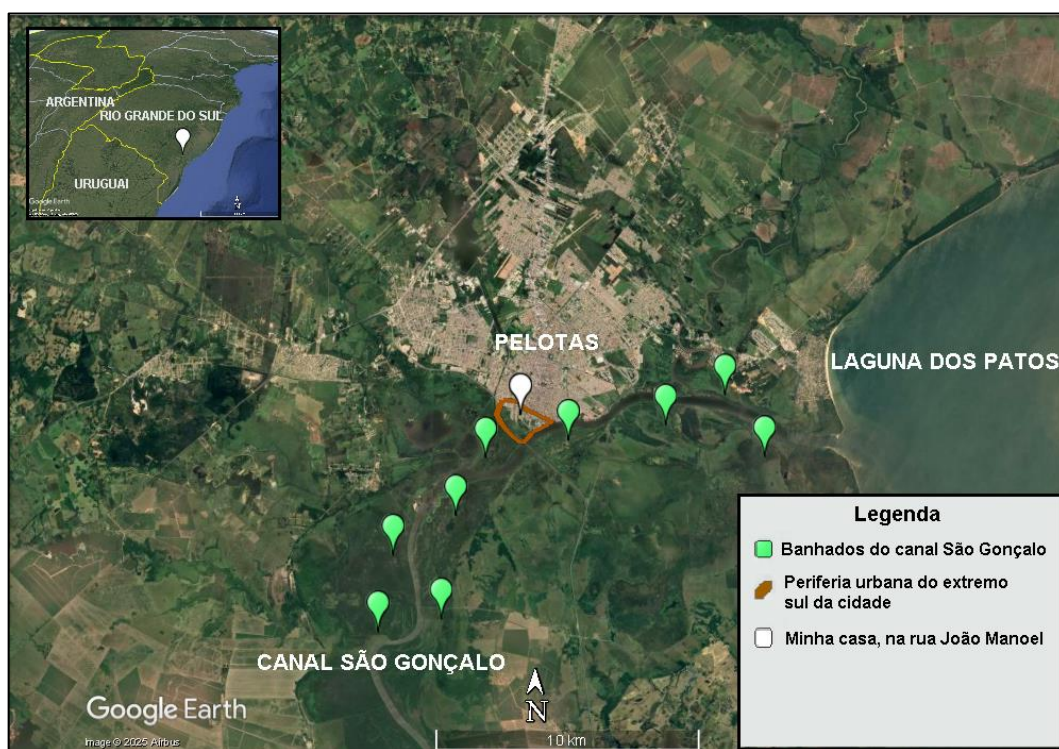


Figura 12: imagen satelital que indica mi lugar de origen, la periferia urbana del extremo sur de la ciudad de Pelotas y los bañados cercanos. Fuente: elaborado por el autor.



Figura 13: imagen satelital con destaque para la zona sur de Pelotas/RS, evidenciando los pequeños fragmentos de bañados aún existentes, aunque fuertemente devastados. Los sitúo en relación con la calle João Manoel y el antiguo curso del arroyo/canal Santa Bárbara. Fuente: elaborado por el autor.

En ese contexto dinámico y caótico, mi trayectoria fue marcada por un fenómeno que puede explicarse en términos de “despertar” (Amado, 2017; Gumucio, 2006) identitario, político y espiritual, un movimiento directamente ligado al “viaje de retorno a los orígenes”, en el sentido planteado por Oliveira (1993), que ha sido emprendido por mi pueblo al menos desde la década de 1980. Este proceso, que involucra numerosas tomas de conciencia sobre la identidad y la ancestralidad charrúa, ya ha sido abordado en diversas investigaciones, y ha sido entendido en términos de “re-emergencia” y “resurgimiento étnico”, entre otros conceptos (Rodríguez; Michelena, 2018; Verdesio, 2014). Este fenómeno, a su vez, es inseparable de los múltiples intentos de exterminio, silenciamiento e invisibilización promovidos contra mis ancestros, especialmente intensificados durante el siglo XIX.

Como resultado de esas violencias históricas, en 2017, cuando ingresé en la Universidade Federal de Pelotas, ubicada cerca de los lugares donde nací y cursé la educación básica, tenía poca conciencia de la historia de mi familia y de nuestra ancestralidad indígena. Fue por medio de la Universidad, del curso de Arqueología, del trabajo en el Laboratorio de Enseñanza e Investigación en Antropología y

Arqueología (LEPAARQ) y, sobre todo, del reencuentro con parientes y ancestros, que el “pasado” y el “presente” indígenas comenzaron a mostrarse como vueltas distintas de una misma espiral temporal continua.

En ese proceso, aprendí a articular saberes académicos y tradicionales, muchos adquiridos junto a otras familias charrúa, para formular preguntas más específicas a mi propia familia, buscando comprender y llenar las grandes lagunas existentes en nuestras memorias. Así, en conjunto, accedimos a conocimientos que se encontraban al borde del “olvido”, saberes que el colonialismo, el miedo y la marginalización casi lograron borrar. A medida que hacíamos eso, dejamos, al menos en parte, de referirnos al “indio” o “bugre”³ del pasado, y comenzamos a reconocerlo como charrúa, como taatalujá (“abuelo antiguo”, “ancestro”). Paralelamente, al buscar y reencontrar otras familias de mi pueblo, dejé de entenderme como “descendiente de bugres” para reconocermi, y ser reconocido, como charrúa: primero por los propios parientes, luego por mí mismo, y finalmente por el Estado brasileño.

A lo largo de ese camino, sobre todo mediante innumerables conversaciones y encuentros con familiares, parientes y ancestros, pude comprender con más claridad, y dolor, la larga trayectoria de violencias y exclusiones que marcaron la historia de mi pueblo, y que encuentran fuertes manifestaciones en mi propia historia, sobre todo en las memorias familiares. En ese contexto, me convoqué y, paralelamente, fui también convocado a asumir compromisos profundos con mi pueblo y nuestros ancestros.

Hoy, como arqueólogo charrúa, me dedico al estudio de los pueblos originarios de la región que comprende la actual mitad sur de Rio Grande do Sul, el Uruguay y el nordeste de Argentina: desde los antiguos pueblos arqueológicamente popularizados

³ El término “bugre”, de origen búlgaro (Guisard, 1999), se volvió común en Brasil, siendo generalmente utilizado para designar a un individuo de ascendencia indígena que no es visto como “indígena auténtico”, sino como un ser imaginado como huraño, agresivo, aislado, ingenuo y/o reacio al uso de ropa, al trato social y/o a la vida en núcleos urbanos, entre otras características. Tampoco es considerado ciudadano brasileño, sino usualmente reducido a la condición de “pobre”, desvinculándolo así de su origen (Silveira; Gandra, 2010). Específicamente en Rio Grande do Sul, el término suele emplearse como: 1) designación genérica para cualquier indígena; 2) designación para un indígena huraño, que vive aislado y se muestra muy hostil ante la aproximación de los blancos (Schlee, 2019, p. 174). Mi familia, sin embargo, solía emplear este término para referirse a una persona: 1) con rasgos fenotípicos marcadamente indígenas; 2) con comportamientos y/o prácticas análogas a las mencionadas respecto al “indio auténtico” o “verdadero”, especialmente la agresividad, el aislamiento y la oposición al uso de ropa y a la vida en zonas urbanas. Así se referían a mi padre, a mi abuelo paterno y a sus padres, hermanos y hermanas, ya que estos, además de exhibir lo que mis familiares llamaban “cara de bugre”, compartían muchas conductas percibidas por mi familia como típicamente indígenas, es decir, en alusión al “indio verdadero”.

bajo el término genérico “constructores de cerritos” hasta aquellos nacidos en puntos más recientes de la espiral del tiempo, contemporáneos y posteriores al inicio de la colonización. En suma, se trata de las personas que comencé a percibir como *taatalujá* (“abuelos antiguos” o ancestros) e *inchalá* (“hermanos/hermanas”, o parientes). Del mismo modo, me he involucrado cada vez más en las luchas actuales de mi pueblo, cuyas comunidades enfrentan invisibilidad étnica y extrema vulnerabilidad social.⁴

Antes de continuar, debo, sin embargo, tejer breves e importantes comentarios sobre la “encrucijada” en la que me encuentro: entre la ciencia y la ancestralidad, o mejor dicho, en la ciencia *con* la ancestralidad.

En primer lugar, cuando hablo de ancestralidad, me refiero a todo aquello que reconocemos como heredado de nuestros abuelos, y que ellos, a su vez, heredaron de los suyos: en una lógica occidental, se trata de elementos entendidos como “*presentes*” de nuestro “*pasado*”, pero prefiero entenderlos como nuestro propio “*pasado*” en su persistencia y continuidad, en su manifestación viva e indivisible de lo que se suele llamar “*presente*”. No se trata solamente de sangre y rasgos físicos, sino de todo lo que nos permite cargar, nutrir, proteger y “despertar” (Amado, 2017; Gumucio, 2006) la conciencia de nuestra identidad, de nuestra historia, de nuestros enraizamientos en determinados espacios, tiempos, pueblos y familias.

Dicho esto, como arqueólogo del pueblo charrúa, creo que estar en la ciencia con la ancestralidad es ocupar una posición que muchos intelectuales indígenas compartimos: un espacio donde, munidos de todo lo que heredamos de nuestros abuelos, accedemos a oportunidades hasta entonces inéditas en la historia de nuestros pueblos y familias. Desde esa posición, caminamos por senderos recién abiertos, o que nosotros mismos tuvimos que abrir con nuestras propias manos, buscando, en general, despertar, reivindicar, afirmar y visibilizar nuestras identidades,

⁴En diciembre de 2024, acompañado por el Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira, docente de la Universidad Federal de Pelotas, tuve la oportunidad de visitar una comunidad Charrúa en el municipio de Uruguai/RS. Durante la visita, se llevó a cabo una reunión centrada en el autoreconocimiento étnico colectivo y el reconocimiento étnico individual de los miembros presentes y de sus familias. A pesar de que ya se ha obtenido el reconocimiento oficial a partir de esa reunión y de la documentación generada, la cual fue enviada a la Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), al Ministerio Público Federal (MPF) y a otras instituciones aliadas, la comunidad aún espera la visita de los órganos competentes. De este modo, se mantiene en la misma situación de invisibilidad étnica y extrema vulnerabilidad social observada durante nuestra visita. En ese contexto, niñas, niños y personas mayores siguen expuestos al hambre y a la violencia, además de enfrentar dificultades para acceder a derechos básicos y fundamentales.

derechos, historias, memorias, espiritualidades, resistencias y otras manifestaciones culturales que nos son propias. Así, con cierta frecuencia, esto significa que:

1. Formamos parte de las primeras generaciones de nuestros pueblos y familias en tener la conciencia y posibilidad de acceder a derechos básicos y fundamentales como indígenas, y por tanto ya no necesitamos negar quiénes somos, qué somos y de dónde venimos para sobrevivir ante la destrucción histórica, continua y cotidiana de nuestros mundos y posibilidades de existencia;
2. Somos los primeros en conocer, en la infancia o juventud, alguna estructura física, confort material y/o seguridad alimentaria, condiciones que nos permitieron dedicar tiempo y esfuerzo para aprender a leer, escribir y/o comunicarnos con diversos públicos;
3. Somos los primeros en pisar escuelas, universidades y/u otras instituciones de enseñanza, espacios que, pese a los avances recientes, siguen siendo hostiles a las presencias y culturas indígenas;
4. Somos los primeros en narrar y abordar, en lenguajes académicos que no son los utilizados ni enseñados por nuestros abuelos, nuestras historias y trayectorias, exigiendo que los investigadores blancos aprendan con nosotros, y no solamente sobre nosotros;
5. Somos los primeros en encontrar medios para exigir que las Ciencias, como sentido común de la Modernidad (Lander, 2005), rindan cuentas por su participación en la exploración, persecución y exterminio de nuestros universos y ancestros, demostrando que, si antes nos dañaron, hoy pueden, y deben, ser herramientas al servicio de nuestros intereses y necesidades, contribuyendo al fortalecimiento de nuestras resistencias;
6. Somos los primeros en exigir que no solo nuestros conocimientos, sino también nuestras formas de conocer, sean respetadas y colocadas en igualdad con las occidentales, para que así podamos transformar las narrativas hegemónicas, simultáneamente, desde fuera hacia dentro y desde dentro hacia fuera.

Por todo lo que presento en esta sección, así como por lo que presentaré en las próximas y en futuros capítulos, afirmo y reafirmo que el esfuerzo que aquí

presento, en última instancia, es poco mío: pertenece a todo un pueblo. Así, en las palabras que siguen, así como en las anteriores, traigo conmigo a mis *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “ancestros”) y sus voces y sueños, que resistieron al exterminio mientras llevaban en sus espaldas la continuidad de un universo entero. Traigo también a mis *inchalá* (“hermanos/hermanas”), que, en el presente, se esfuerzan en despertarlos, escuchar sus clamores y consejos.

Dicho esto, en este primer capítulo, traigo nuestras voces para contar nuestra propia historia, subdividida entonces en tres partes de un tiempo que, según nuestros propios referentes, es continuo y espiralado. De esta manera, rompemos con los silenciamientos y hegemonías, rechazando la posición de “objetos de investigación” para convertirnos en “sujetos”, protagonistas.

3.1. Trayendo nuestras voces a la historia

En las próximas páginas, en una exposición concisa, propongo un enfoque singular de la historia de mi pueblo, que busca trascender las limitaciones de las narrativas convencionales al articular saberes académicos, especialmente etnohistóricos, arqueológicos, etnológicos y etnográficos, con los conocimientos compartidos por algunas de nuestras comunidades. En este último caso, las contribuciones se basaron, en gran medida, en los saberes transmitidos por la comunidad charrúa Clã Gubaitase (Paysandú, Uruguay) ⁵, a través del liderazgo espiritual de Óscar Núñez Suaj Chibí, y en las enseñanzas de Sergio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, del pueblo querandí, situada en Argentina, integrante de nuestro pueblo-hermano Querandí, con el cual compartimos un vínculo de parentesco reconocido por nuestras historias, memorias y tradiciones.

Las historias y la cosmovisión charrúas, en gran parte compartidas con el pueblo querandí, despertadas a partir de las memorias y esfuerzos de innumerables familias, revelan una profunda unidad cultural entre los pueblos pampeanos, expresada en la concepción propia de una matriz espiritual, lingüística y cultural compartida. Las diferencias que hoy nos distinguen se entienden como productos de trayectorias históricas, territoriales, políticas y espirituales divergentes, divididas, entre

⁵ El término “Clã” es empleado por los parientes en el sentido de “familia extensa” y “comunidad”, pen en la lengua Pampa Het (Querandí/Charrúa) (Smith, 2024).

otras cosas, por la colonización, el colonialismo y las aguas del Río de la Plata: a los vastos territorios situados en la margen izquierda, vinculados a los actuales querandíes y sus ancestros; a la derecha, a los actuales charrúas y nuestros antepasados. Haciendo una analogía lingüística, según nuestras propias referencias, en un pasado profundo tales distinciones se asemejaban a variaciones dialectales de una misma identidad y modo de ser, pero se intensificaron por las relaciones con otros pueblos y territorios, especialmente por los procesos coloniales y colonialistas.

El reciente diccionario de la lengua materna “despertada” (Amado, 2017; Gumucio, 2006), llamada por mis parientes “*Pampa Het*” (“gente de la Pampa”) (Comunicación verbal⁶; Smith, 2024), ejemplifica décadas de esfuerzo colaborativo entre algunas de nuestras comunidades, documentando no solo elementos lingüísticos, sino todo un sistema de conocimiento. Este trabajo emblemático refleja el complejo proceso de despertar identitario, político y espiritual (Amado, 2017; Gumucio, 2006) que nuestras familias vienen llevando adelante, combinando: 1) la recuperación de narrativas orales intrafamiliares e intracomunitarias; 2) la reinterpretación crítica de fuentes históricas coloniales a la luz de los conocimientos tradicionales; 3) el diálogo ritual con los *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “antepasados”) y otros seres de nuestro universo.

O recente dicionário da língua materna “despertada” (Amado, 2017; Gumucio, 2006), chamada pelos meus parentes de “*Pampa Het*” (“gente da Pampa”) (Comunicação verbal; Smith, 2024), exemplifica décadas de esforço colaborativo entre algumas das nossas comunidades, documentando não apenas elementos linguísticos, mas todo um sistema de conhecimento. Este trabalho emblemático reflete o complexo processo de despertar identitário, político e espiritual (Amado, 2017; Gumucio, 2006) que nossas famílias vêm empreendendo, combinando: 1) a recuperação de narrativas orais intrafamiliares e intracomunitárias; 2) a reinterpretção crítica das fontes históricas coloniais com base nos conhecimentos tradicionais; 3) diálogo ritual com os *taatalujá* (“avós antigos” ou “ancestrais”) e outros seres do nosso universo.

⁶ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad charrúa Clã Gubaitase, con sede en Paysandú, Uruguay, y por Sergio Smith, del pueblo querandí Meguay Caguané, en Argentina, mediante comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

Esta triple “metodología”, abordada con mayor profundidad en los capítulos siguientes, orienta la recuperación y el despertar de las tradiciones pampeanas mientras, en paralelo, busca distanciarse de lo que muchos de nuestros parientes identifican como “sincretismos recientes”. Se trata de movimientos que, según muchos de mis parientes, suelen llevar a comunidades enteras a reivindicar manifestaciones culturales exógenas y a presentarlas como “ancestralmente nuestras”: gestos que, bienintencionados o no, terminan por diluir lo que consideramos propio y distintivo de los pueblos de la Pampa, de nuestros pueblos, comunidades y ancestros. En ese mismo sentido, aunque celebramos la colaboración Querandí-Charrúa, nuestro vínculo histórico, político, cultural y espiritual con nuestros hermanos, resaltamos nuestras particularidades, manifestadas, por ejemplo, en identidades, narrativas, vocablos, rituales y concepciones del mundo, en algunos casos y con distintas intensidades, diferentes de las reunidas por Smith (2024) entre su pueblo.

Dicho esto, cabe destacar que recordar, en nuestra historia y contexto social actual, es un verbo revolucionario, una manifestación de insurgencia y resistencia que porta fragmentos de un universo en despertar. Es tener la posibilidad de hacer del tiempo un suelo firme sobre el cual caminar; es transformar el dolor en arma de defensa y justicia, y el conocimiento en semilla. Así, nuestras voces, finalmente, reescriben la historia que nos pertenece, en la cual fuimos, y somos, protagonistas.

3.2. Las primeras vueltas de la espiral del tiempo: historia antigua del pueblo

Charrúa

El origen del nombre “Charrúa/Charrua”, entre otras grafías, ha sido objeto de múltiples interpretaciones, tanto en el ámbito académico como entre mis parientes. Sin embargo, hasta hoy, su significado, grafía e incluso la lengua de origen del término continúan en disputa.

En el campo académico, se han propuesto diversas hipótesis (Azara, 1904; Vidart, 2002): 1) considerando un origen guaraní, se han sugerido significados como “somos/estamos bravos/rebeldes/inquietos”, “los ribereños”, “langostas”, “manchados/pintados”, “mutilados”, entre otros; 2) contemplando una posible ascendencia arawak, se propusieron conexiones con los términos “char” o “chan”, asociados al nombre dado a las serpientes (“charará”), interpretadas entonces como

indicios de una relación totémica entre nuestros pueblos y estos animales/espíritus. En esa misma línea, el nombre también fue interpretado como una combinación entre el término guaraní “*cha*” (“nosotros”) y el arawak “*aruá*” (“jaguar”), resultando en algo como “nosotros, los jaguares”; 3) otra hipótesis sugiere un origen gallego, donde “Charrúa” sería un término asociado a un tipo de máscara tradicionalmente relacionada con figuras agresivas del “carnaval”, siendo entonces comparadas a mis ancestros, en primer lugar por Diego García (1527), debido a las percepciones europeas sobre nuestras antiguas conductas y manifestaciones culturales; 4) por último, el término “Charrúa” pudo haber sido asociado a mis ancestros por el uso de embarcaciones tradicionales, dado que algunas de ellas solían ser denominadas así por los europeos⁷.

Entre mis *inchalá* (“hermanos/as” o “parientes”), también existen múltiples interpretaciones y grafías para el nombre “Charrúa”. Al consultar registros europeos o producciones académicas contemporáneas, muchos adoptan una o más de las explicaciones mencionadas. El desacuerdo y la disputa interna, en este caso, suelen residir en el período y el contexto en que ese nombre, frecuentemente considerado exógeno, habría sido apropiado por los ancestros (información verbal⁸). No obstante, algunas familias y comunidades poseen explicaciones propias, no vinculadas a las hipótesis académicas, aunque estas generalmente se limitan al ámbito familiar y comunitario. Existen también familias y comunidades que han adoptado otros nombres étnicos, aunque, por lo general, lo hacen reivindicando identidades y ancestralidades ligadas al mismo conjunto de pueblos indígenas: las poblaciones históricamente conocidas como “*Mbohane/Bohane/Bohán*”, “*Charrúa/Charrua/Charruases*”, “*Guenoa/Guinoa*”, “*Minuano/Minuane/Minuán*”, entre otros.

En relación con los demás grupos mencionados, sostenemos que existía un parentesco entre ellos antes de la colonización y que muchos, como señalan diversos

⁷ Existen datos arqueológicos que indican que los “constructores de cerritos”, mis antiguos ancestros, eran, al menos antes de la colonización, navegantes y pescadores expertos, así como, al inicio del período colonial, fueron registrados utilizando embarcaciones (Milheira, 2021; Saccone, 2020).

⁸ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay; Ciro Chonik, autoridad de la comunidad Charrúa Clan Chonik y liderazgo del Consejo de la Nación Charrúa del Uruguay (CONACHA); y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2022 y 2025.

estudios (Becker, 2002; Erbig, 2016, 2019), terminaron por fusionarse a partir de ese proceso. Por esta razón, solemos referirnos a ellos como taatalujá (“abuelos antiguos”) o, en algunas comunidades que realizan reconstrucciones lingüísticas basadas en el idioma chaná, como “*anaxyguat*”. Son términos distintos, pero que se refieren esencialmente a las mismas personas. Reconozco, sin embargo, al igual que varios de mis parientes, que el uso de “*taatalujá*” se alinea de forma más específica con nuestra ancestralidad charrúa, y por ello lo utilizamos⁹.

Considerando lo expuesto, es importante aclarar por qué adoptamos el nombre “*Charrúa*” en lugar de otras denominaciones. Para muchas personas, familias y comunidades, este es el término que nos fue transmitido por nuestros ancestros al contarnos quiénes fuimos y quiénes somos. Para otras, se trata de una elección política y cultural, tanto colectiva como individual, basada en comprensiones compartidas, como el reconocimiento de los lazos de parentesco entre los pueblos de la Pampa y fortalecida por los movimientos y reivindicaciones políticas contemporáneas.

Etnológicamente, podemos ser clasificados como “*pampeanos*”, “*pampianos*” o “*pámpidos*”, términos con orígenes y controversias distintas, pero que reflejan una matriz cultural milenaria circunscrita a nuestro territorio ancestral: la ecorregión del Pampa, que abarca el sur de Brasil, Uruguay y el noreste argentino (Paruelo, 2007).

⁹ La diversidad de términos utilizados por mis parientes para designar a nuestros ancestros, así como a otros seres y elementos, refleja no solo nuestra pluralidad cultural actual, sino también las múltiples estrategias y elecciones culturales que marcan el “despertar” del pueblo Charrúa, incluyendo procesos de revitalización y/o reconstrucción lingüística y cultural. Estas iniciativas cuentan con registros oficiales desde la década de 1980, aunque sus raíces son más antiguas. Antes de tener contacto con la lengua “*Querandí/Charrúa*”, me encontré con la reconstrucción “*Chaná/Charrúa*” y con el término “*anaxyguat*”. Sin embargo, no incorporé esa lengua o dialecto, ya que su uso no fue “confirmado” por mis ancestros en contextos rituales. Además, percibí que la mayoría de los términos empleados no están anclados en nuestra cosmovisión, territorio o prácticas culturales, sino en tradiciones históricamente vinculadas al pueblo Chaná, a orígenes desconocidos y/o en construcciones contemporáneas “mezcladas” con referentes del mundo andino o “araucano”. Personalmente, no critico a mis parientes que adoptan dicho término, sobre todo porque muchos lo hacen, al igual que yo lo hice, por no haber conocido aún una alternativa que nos sea propia. No obstante, destaco que, al hacerlo, se distancian significativamente de la comprensión que yo y otras comunidades, como el Clan Gubaitase, tenemos sobre estas mismas cuestiones. Para nosotros, ese término y esa lengua/dialecto no reflejan nuestra ancestralidad.

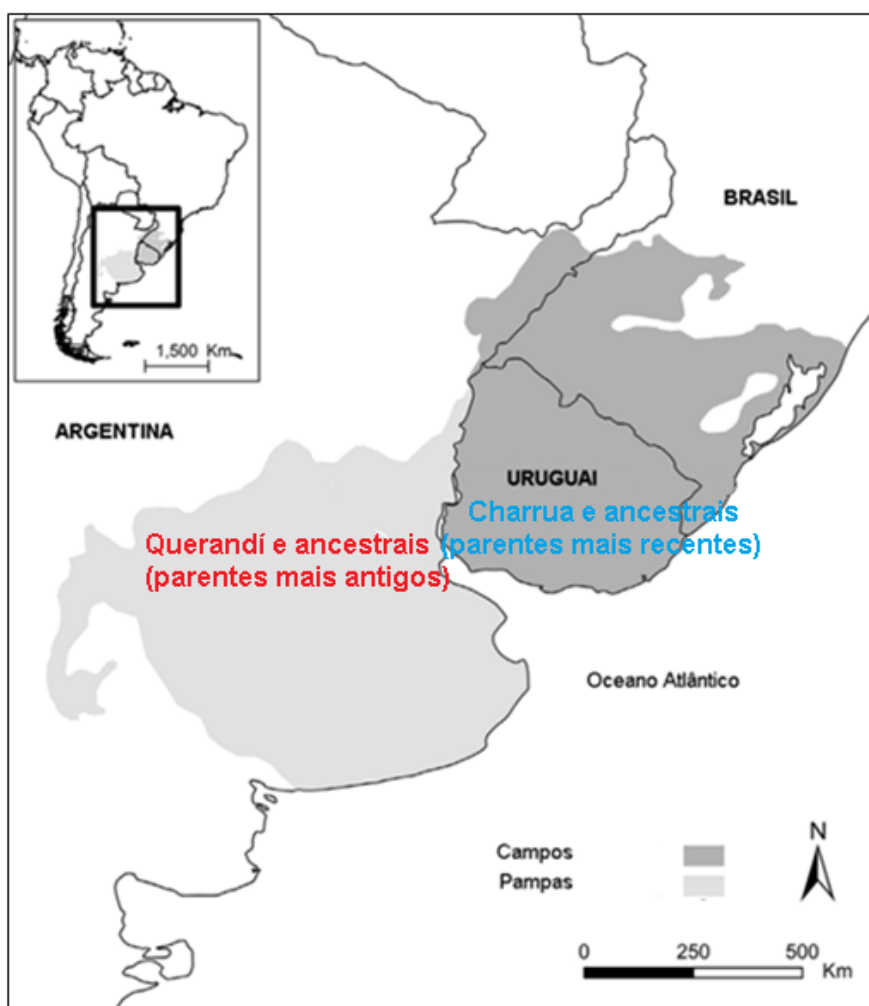


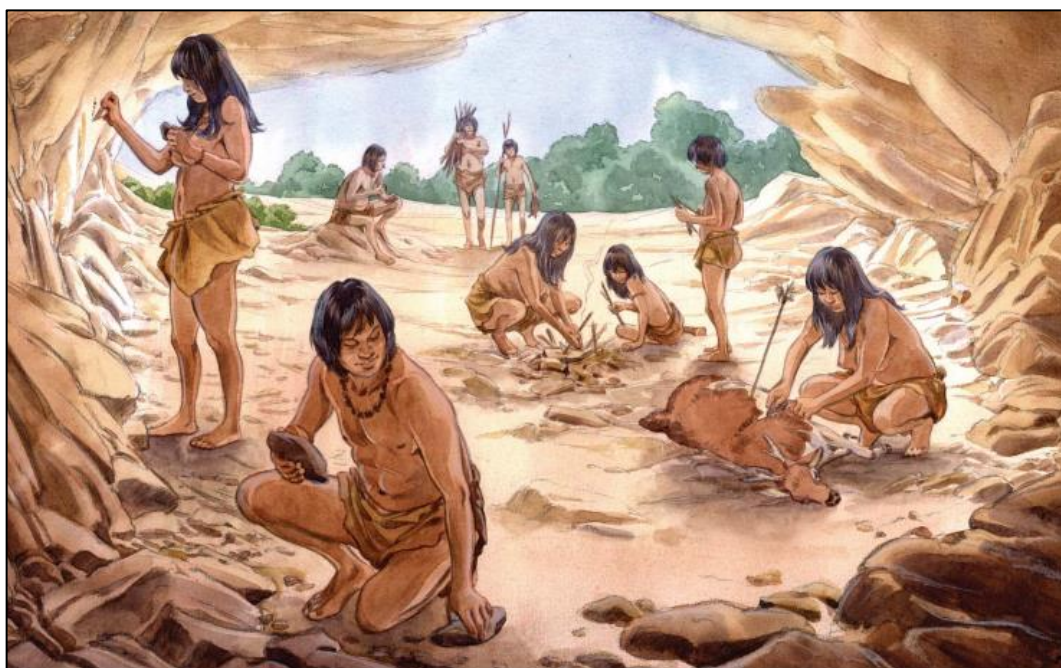
Figura 14: Mapa de la ecorregión del Pampa, también conocida como “Pastizales del Río de la Plata” o “Pampas y Campos”. La ubicación de los pueblos fue señalada con base en las narrativas de los parientes charrúas y querandíes, es decir, a partir de lo que cuentan sobre nuestros antiguos territorios. Fuente: modificado de Gorosábel et al. (2020).

La Pampa conforma la mayor extensión de praderas templadas húmedas y subhúmedas de América del Sur, y una de las más extensas del mundo (Baeza, 2022). Se trata de un mosaico ambiental recorrido por ríos, lagos, lagunas, llanuras, colinas, áreas húmedas, playas, sierras y montes, donde descansa una historia indígena profunda, datada en al menos 14 mil años (Suárez, Volarich; Melián, 2023; Politis; Borrero, 2024). En el actual territorio de Rio Grande do Sul, por su parte, las ocupaciones humanas son más recientes: localizadas principalmente en la región oeste, datan de al menos 12 mil años (Vidal; Wagner, 2020; Vidal, 2022).

Según nuestra cosmología, nuestro pueblo tiene su origen en la propia Pampa, cuerpo de Soychú (Espíritu de la Tierra), en un tiempo irreductible a las clasificaciones

y temporalidades occidentales. En ciertas versiones (Smith, 2024), los *Het* (“gente”) emergen del interior de Soychú y aparecen en lo que los pueblos andinos llamaron “Pampa”, término más tarde adoptado y difundido por los españoles. No abordaré esas historias en profundidad, pues para hacerlo, necesitaría presentar distintas versiones completas de las narrativas, lo que tornaría este esfuerzo aún más extenso. No obstante, presento nuevos conocimientos sobre ellas en los próximos capítulos, así como, en este mismo capítulo, correcciones o aportes a las narrativas académicas basadas en nuestros saberes.

Los primeros habitantes de la región son arqueológicamente conocidos como “*poblaciones paleoindígenas*” (Suárez, Volarich; Melián, 2023; Politis; Borrero, 2024), grupos que, por regla general, mi pueblo reconoce como nuestros ancestros más antiguos (información verbal¹⁰). Según investigaciones arqueológicas, estas poblaciones realizaban desplazamientos relativamente frecuentes a lo largo de vastos territorios, asentándose preferentemente en las cercanías de cuerpos y cursos de agua, tanto en áreas abiertas como en abrigos rocosos



¹⁰ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay; Ciro Chonik, liderazgo de la comunidad Charrúa Clan Chonik y representante del Consejo de la Nación Charrúa del Uruguay (CONACHA); y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025.

Figura 15: representación artística de una escena doméstica de un grupo paleoindígena. Fuente: Copé; Barreto; Silva (2013).

La vida y las manifestaciones culturales de estas sociedades son estudiadas principalmente a través de las “herramientas” líticas (construidas en roca), ya que otros materiales rara vez resistieron a la acción del tiempo. Estas herramientas, que incluyen posibles puntas de flecha, raspadores, percutores, núcleos, lascas, entre otras, eran utilizadas para golpear, perforar, cortar, triturar y raspar, poseyendo con frecuencia múltiples funciones (Prous, 2019). De este modo, la mayoría parece haber sido empleada en actividades cotidianas, como la elaboración de otros materiales, la caza, la pesca y el procesamiento de animales y plantas. No obstante, algunas de ellas sugieren usos ceremoniales y/o rituales (García, 2019; Politis; Borrero, 2024; Prous, 2019; Suárez, Volarich; Melián, 2023).



Figura 16: representación artística de algunos de los diversos tipos de técnicas empleadas por las poblaciones paleoindígenas para elaborar y utilizar herramientas de piedra. Fuente: Copé; Barreto; Silva (2013).

Estudios recientes han demostrado que estos antiguos ancestros presentaban una gran diversidad en sus modos de vida y en sus culturas desde el momento mismo de su establecimiento en la región, lo cual se evidencia en la elección de los lugares de habitación, sus variadas dietas y la multiplicidad de herramientas producidas, algunas con características regionales específicas (García, 2019; Politis; Borrero, 2024; Suárez, Volarich; Melián, 2023). Sin embargo, cabe destacar que la ocurrencia significativa de “*manifestaciones materiales*” divergentes entre sí también puede explicarse por la existencia de dinámicas territoriales y relaciones sociales complejas, tanto internas como externas, no siendo necesariamente una prueba directa de diversidad étnica.

Hace aproximadamente 5 mil años, una serie de transformaciones sociales y ambientales acompañaron el surgimiento de nuevas expresiones culturales en el territorio pampeano, algunas también dotadas de características regionales marcadas. Uno de los ejemplos más significativos fue el desarrollo de lo que suele denominarse “*arquitectura de tierra*”, una práctica innovadora de manejo, transformación y construcción de espacios y paisajes que dejó una serie de legados aún experienciables, muchos de ellos imprescindibles hoy para la preservación de todo aquello que se suele reunir bajo la categoría de “*Naturaleza*” (Del Puerto et al., 2023; Mazarino, 2023; Milheira et al., 2016; Milheira, Calippo; Haimovici, 2023; Tavares, 2023).

En ese contexto, mis *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “ancestros”) comenzaron a construir estructuras elevadas y monticulares (con forma de “montes” o “islas”), salvo algunas excepciones (Duarte et al., 2025), formadas por la acumulación intencional de sedimentos (“tierra”) combinados con artefactos y restos alimenticios (García, 2019; Gianotti, Criado-Boado; López-Mazz, 2008; Milheira et al., 2016; Milheira, Calippo; Haimovici, 2023). Las evidencias más antiguas de esta práctica en la Pampa fueron identificadas en el actual Departamento de Rocha, en el este del actual Uruguay, donde estas estructuras presentan las cronologías más tempranas (García, 2019; Gianotti, Criado-Boado; López-Mazz, 2008; Milheira, Calippo; Haimovici, 2023). Es importante destacar que muchas de las herramientas líticas análogas a las elaboradas por las poblaciones paleoindígenas continuaron siendo producidas en ese período, encontrándose frecuentemente en esas estructuras de tierra, lo que indica cierta continuidad y persistencia cultural.



Figura 17: fotografía de una estructura monticular hecha de tierra ubicada en la región de India Muerta, Departamento de Rocha, Uruguay. Fuente: Duarte et al. (2025).

Entre hace 3 mil y 2 mil años, nuevas transformaciones socioculturales y ambientales acompañaron la aparición de nuevas tecnologías, como la producción de recipientes cerámicos, y la expansión de la arquitectura de tierra hacia otras regiones de la Pampa. En la mitad sur del actual estado de Rio Grande do Sul, sobre todo en la zona costera, los procesos constructivos y los usos de las estructuras monticulares parecen, en gran medida, análogos a los observados en Uruguay y Argentina (Milheira et al., 2016; Milheira, Calippo; Haimovici, 2023). Aunque estas estructuras presentaban marcadas particularidades temporales y espaciales (Garcia, 2019), probablemente reflejo de la diversidad de ambientes en los que fueron construidas y de las prácticas culturales de sus constructores (que mi pueblo reconoce como emparentados [información verbal¹¹]), fueron en su mayoría reunidas bajo una misma categoría analítica/designación: “*cerritos*” o “*cerritos de indio*”.

¹¹ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, en comunicaciones personales ocurridas entre los años 2024 y 2025.

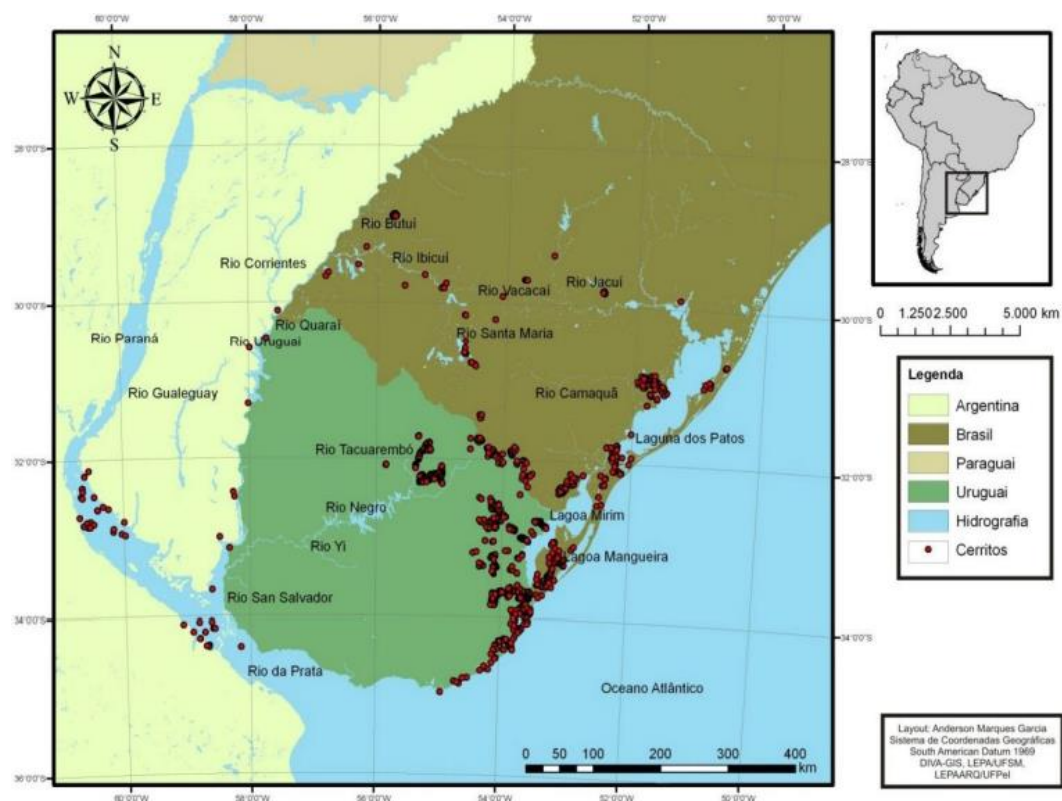


Figura 18: Mapa con la distribución de algunas estructuras monticulares ("cerritos") en la región pampeana. Fuente: García (2019).



Figura 19: fotografía de una estructura monticular hecha de tierra ("cerrito"), ubicada en la región del Pontal da Barra, municipio de Pelotas, litoral sur de Rio Grande do Sul. Fuente: acervo del LEPAARQ.

Los estudios arqueológicos indican que los “*cerritos*” cumplieron múltiples funciones, muchas veces simultáneamente. Muchos fueron lugares de entierro, presentando entierros humanos primarios (cuerpos depositados directamente en el lugar final) y secundarios (restos desenterrados y reenterrados tras rituales), así como tumbas de animales, como perros domésticos (Milheira; Ferreira, 2023; Loponte et al., 2023; Scabuzzo, Figueiro; Gordón, 2019). También funcionaron como espacios domésticos, donde se producían y utilizaban artefactos cerámicos y líticos (Gazzán, Gianotti; Bonomo, 2024; Ribeiro; Milheira, 2015), como centros de manejo vegetal, con evidencias de cultivo y procesamiento de plantas (Del Puerto et al., 2023; Vespa, Del Puerto; Inda, 2022), además del procesamiento de animales y la confección de artefactos óseos, como probables anzuelos, agujas y puntas de proyectil (Bica-Méndez, 2020; Ulguim, 2022). Asimismo, los alineamientos con cuerpos celestes en épocas específicas, como durante el solsticio de invierno, constatados en ciertas estructuras, han sido interpretados como fuertes evidencias de su uso como marcadores temporales y referencias cosmológicas (Bracco; López-Mazz, 2021; Gianotti et al., 2023).

Las investigaciones también han demostrado que existen diversas zonas de emplazamiento de estas estructuras, lo que también puede haber influido en sus formas de uso: fueron erigidas tanto de forma aislada como agrupadas en complejos de, a veces, decenas de unidades, distribuidas desde planicies inundables, en estos casos, cerca de cuerpos y cursos de agua, hasta áreas elevadas como serranías, muchas veces cercanas a fuentes de materias primas líticas o puntos estratégicos de visibilidad (García, 2019; Gianotti, Criado-Boado; López-Mazz, 2008).

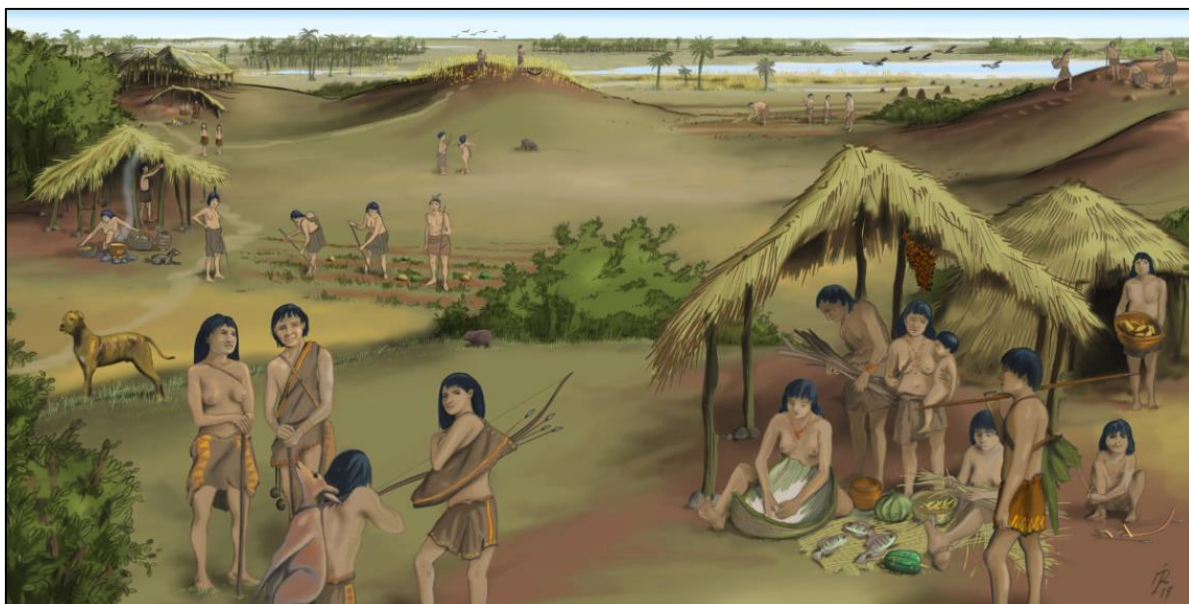


Figura 20: representación artística, elaborada con base en una consultoría profesional (ilustración arqueológica), de una escena cotidiana de la vida de los taatalujá (“abuelos antiguos” o “antepasados”) sobre los “cerritos”. Fuente: Almeida (2024).



Figura 21: fotografía aérea de un complejo compuesto por varias estructuras de tierra (“cerritos”) relativamente agrupadas en una planicie situada a orillas del Arroyo Yaguarí, Departamento de Tacuarembó, Uruguay. Fuente: Gianotti, Criado-Boado; López-Mazz (2008).

Con el tiempo, las construcciones indígenas en la Pampa se fueron volviendo cada vez más diversas. Mis antepasados, entonces, pasaron a construir otros tipos de estructuras de tierra, lo cual también hicieron con otros materiales. En este sentido,

destaco los “círculos” o “anillos” hechos con rocas “apiladas” o “amontonadas”, conocidos popularmente como “vichaderos”, y los “montículos” de rocas, denominados arqueológicamente como “cairnes” (Bracco; López-Mazz, 2021), ambos, con cierta frecuencia, erigidos en áreas elevadas y destacadas del paisaje, como serranías¹².



Figura 22: Estructura anular hecha con rocas “apiladas”, conocida como “vichadero”, ubicada en la Sierra del Arbolito, Departamento de Tacuarembó, Uruguay. Fuente: Bracco; López-Mazz (2021).

Según mis parientes, los “vichaderos” y “cairnes”, así como algunas de las muchas estructuras genéricamente conocidas como “cerritos”, fueron espacios destinados a rituales específicos que eran protagonizados por los *suaj*, nuestros liderazgos espirituales. Los “vichaderos”, por su formato circular, pueden ser llamados *troha* (“círculo ceremonial/ritual”), y, cuentan los *inchalá*, eran lugares donde nuestros antepasados ingresaban para comunicarse con los espíritus y otros seres. Incluso en

¹² En Tierra del Fuego y las Pampas argentinas se encuentran estructuras semejantes, denominadas entonces “*chenques*”, que se diferencian de las anteriormente mencionadas, entre otros motivos, por presentar con frecuencia entierros humanos, algo que aún no ha sido identificado en Uruguay ni en el sur de Brasil (Bracco; López-Mazz, 2021; Politis; Borrero, 2024). Otras distinciones se refieren a sus áreas de implantación, que también incluyen zonas bajas, aunque, debo señalar, son necesarios nuevos estudios para determinar la ubicación de los “cairnes” y “vichaderos” en otras regiones, dado que han sido investigados principalmente en el territorio actualmente uruguayo.

el presente, una serie de rituales siguen siendo realizados en estructuras de formas análogas, ya sean estas antiguas y, por tanto, “arqueológicas”, construidas por los propios *taatalujá*, o recientes, construidas en el presente también para usos rituales (información verbal)¹³.



Figura 23: fotografía da *troha* que construí na minha casa, no município de Pelotas/RS. Os materiais constructivos fueron recolectados, en su mayoría, en la propia periferia urbana donde resido: muchas de las rocas estaban abandonadas en terrenos baldíos, otras en las cercanías de vías de tren abandonadas y activas. Como hacen algunos de mis parientes, utilizo la estructura para la realización de rituales y ceremonias. El suelo ennegrecido en el interior del círculo es resultado de la propia realización de los rituales, que, en la actualidad, suelen involucrar la elaboración de fogatas. Detrás de la estructura, construí un pequeño montículo de tierra, donde, entre otras cosas, cultivo algunas plantas medicina, algunas utilizadas en los propios rituales. En el montículo, deposito parte de los “residuos” de las fogatas, ejercicio que tiene sentidos espirituales y “prácticos” (distinción realizada con fines didácticos, ya que no la concibo según los referenciales de mi pueblo). Fuente: fotografía del autor.

¹³ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, en comunicaciones personales ocurridas entre los años 2024 y 2025.

A partir de la década de 1960, las llamadas "*Tierras Bajas de América del Sur*", territorios tradicionales indígenas, fueron escenario de diversas iniciativas orientadas a la clasificación e interpretación de las manifestaciones arqueológicas indígenas. En Brasil, este trabajo fue protagonizado por el Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), que estableció las bases metodológicas para la arqueología nacional (Schmitz, 2011[1976]).

El PRONAPA, tal como destaca Maranca (2007), representó un hito en la arqueología brasileña, introduciendo un enfoque colaborativo y estandarizado entre investigadores de diferentes regiones del país. El programa fue inicialmente orientado por perspectivas evolucionistas y, más tarde, neoevolucionistas, con el objetivo de describir y mapear las "culturas humanas" del pasado, evaluando su diversidad tecnológica y su sucesión temporal. A través del PRONAPA, se realizaron numerosas campañas de trabajo destinadas a localizar y caracterizar "sitios arqueológicos", con métodos que incluían prospecciones puntuales, recolecciones superficiales de materiales y análisis estandarizados.

Esos esfuerzos fundamentaron la creación de categorías interpretativas, como las "*Tradiciones*" y "*fases arqueológicas*", originalmente concebidas para diferenciar conjuntos de técnicas y sus productos materiales, que presentarían cierta persistencia espacio-temporal entre las sociedades indígenas. Sin embargo, esas categorías fueron, en muchos casos, erróneamente tratadas como demarcadores de grupos étnicos distintos, un problema metodológico que fue posteriormente criticado.

En el actual sur de Río Grande del Sur, la clasificación derivada del PRONAPA resultó en tres grandes tradiciones, subdivididas en diversas fases (Prous, 2019; Schmitz, 2011[1976]):

1. La "*Tradición Umbu*", asociada al "período precerámico" y a las poblaciones paleoindígenas, definida por variaciones en las técnicas líticas.
2. La "*Tradición Vieira*", vinculada al "período cerámico" y asociada a los constructores de cerritos, entendidos como ancestros de los pueblos Charrúa y Güenoa/Minuano;
3. La "*Tradición Tupiguaraní*", relacionada a los pueblos guaraníes y sus ancestros del "período cerámico";

Cabe destacar que los “sitios arqueológicos” clasificados bajo la "*Tradição Vieira*" no siempre presentan artefactos cerámicos y, en general, exhiben una gran diversidad interna (García, 2019; Ribeiro; Milheira, 2016), aunque comparten más similitudes entre sí que con otras "*Tradições*". Otro punto a considerar es que estos tipos de artefactos cerámicos, a su vez, también presentan una gran variabilidad y no se encuentran solamente en estructuras artificiales, sino también en ocupaciones a cielo abierto, ubicadas en albardones o lomadas, entre otros contextos (García, 2019; Ribeiro; Milheira, 2016).

Los conjuntos artefactuales hallados en esos lugares presentan fuertes semejanzas con los materiales provenientes de montículos ubicados en Uruguay y, en algunos casos, en el noreste de Argentina, siendo comúnmente asociados a los Charrúa y Güenoa/Minuano coloniales y sus antecesores (Gianotti; Criado-Boado; López-Mazz, 2008; Milheira et al., 2016; Milheira; Calippo; Haimovici, 2023).

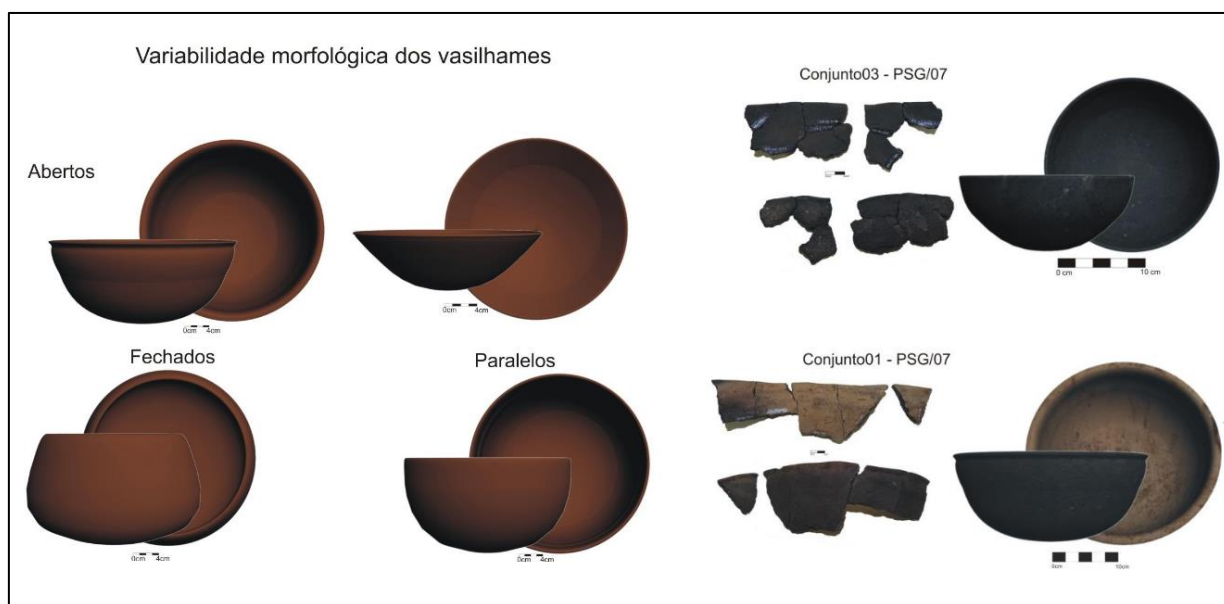


Figura 24: figura que presenta la variabilidad de formas de los recipientes cerámicos asociados a la "*Tradição Vieira*" (a la izquierda) y reconstrucción digital de vasijas a partir de los fragmentos cerámicos encontrados en el “cerrito” nombrado “PSG 07”, en la localidad de Pontal da Barra, Pelotas/RS (a la derecha). Mis parientes cuentan que las vasijas cerámicas, así como algunos artefactos hechos en piedra, poseían un fuerte peso “simbólico” para nuestros ancestros, tema que abordaré con mayor profundidad en los próximos capítulos. Fuente: adaptado (imágenes reorganizadas) de Ribeiro; Milheira (2016).

Los “*artefactos cerámicos*”, para mi pueblo, son llamados *huesoyotú* (“*barro/arcilla*” [*huesoy*, “*tierra de agua*”] + “*duro/a*” [*otú*]). Sobre el proceso constructivo, existe un término para el horno donde se cocía (*Kavujít* [“horno”] *seré* [“de”] *huesoyotú* [cerámica]), que se asemeja al designativo de “pozo/hoyo” (*kavúj*) (Smith, 2024). Existen también diferentes términos para formas distintas de vasijas, que distinguen incluso usos singulares, algunos con términos “*pampeanizados*” de ascendencia guaranítica (Smith, 2024). Además, existen sentidos propios ligados a algunas decoraciones y coloraciones aplicadas en las vasijas, cosa que, sin embargo, no profundizaré en este texto. Es importante señalar, no obstante, que la alta tasa de fragmentación de las vasijas cerámicas clasificadas como “*Tradición Vieira*”, así como la apuntada “simplicidad” y fuerte “estandarización” en términos de formas, decoraciones y composición de la pasta, encuentran explicación en nuestros propios referentes de mundo.

Otros montículos de tierra de la Pampa, como los identificados e investigados en la región del Delta del río Paraná, en Argentina, aunque también llamados “*cerritos*”, fueron arqueológicamente clasificados como pertenecientes a otra categoría analítica y procedencia étnica: la “entidad arqueológica **Goya-Malabrigo**” y a los pueblos, o “*complejo cultural*”, *Chaná-Timbú*, arqueológicamente interpretado como de probable ascendencia o vinculación *arawak*, establecidos en la región más recientemente, hacia mediados de hace 2 mil años (Politis; Bonomo, 2023). Estos “*sitios arqueológicos*”, aunque presentan formatos y/o construcciones semejantes a los “*cerritos*” donde se encuentran materiales clasificables como de la “*Tradición Vieira*”, están constituidos por conjuntos de cosas arqueológicas claramente muy diferentes de las hasta ahora mencionadas, especialmente en términos de producción cerámica (Gianotti; Criado-Boado; López-Mazz, 2008; Milheira et al., 2016; Milheira; Calippo; Haimovici, 2023).

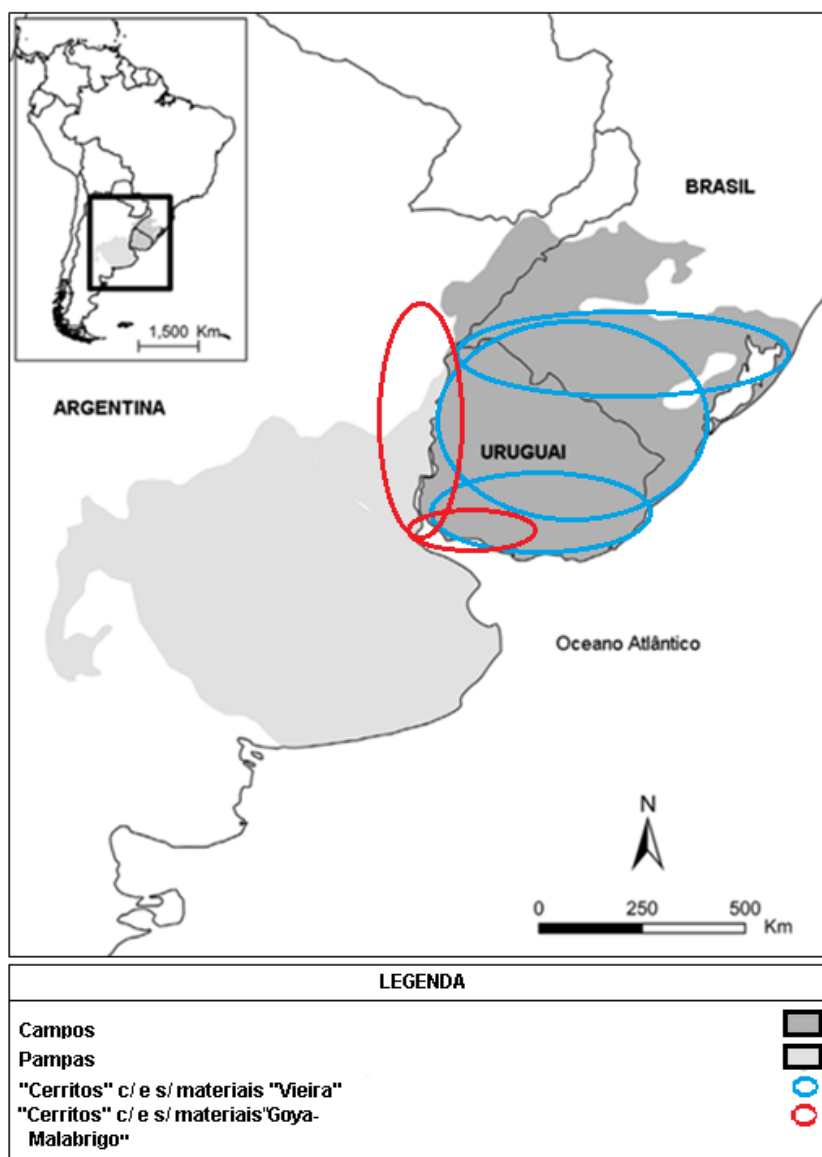


Figura 25: mapa de la ecorregión pampeana donde están señaladas las áreas aproximadas donde se encuentran estructuras monticulares de tierra ("cerritos") con y sin materiales clasificables en el ámbito de la "Tradición Vieira" y de la "Entidad Goya-Malabrigo". Fuente: mapa modificado de Gorosábel et al. (2020) con base en los datos presentados en García (2019), Gianotti; Criado-Boado; López-Mazz (2008), Milheira et al. (2016), Milheira; Calippo; Haimovici (2023) y Politis; Bonomo (2023).

Debe señalarse que, entre mis parientes, existen diferentes concepciones sobre esas estructuras. Algunas comunidades charrúa, por ejemplo, reconocen la existencia de parentesco con los ancestros de los pueblos coloniales conocidos como Chaná-Timbú y, consecuentemente, también con los pueblos que consideran sus descendientes actuales, los Chaná. Estas comunidades suelen percibir, por tanto, la existencia de un vínculo propio, y a veces colectivo (referente, en este caso, a todo el pueblo Charrúa), con esos espacios (información verbal¹⁴). Por ese y otros motivos, muchos de esos *inchalá* ("hermanos/hermanas"), como mencionado anteriormente, han emprendido una reconstrucción lingüística basada en el *lantek*, lengua Chaná contemporánea, por entenderla como emparentada con el idioma hablado por nuestros antiguos, nuestros ancestros, a los que, a su vez, llaman "*anaxyguat*", término que, sin embargo, no tiene origen conocido en el idioma *lantek*.

Particularmente, sin embargo, no reconozco mi ancestralidad reflejada en los materiales clasificados como "*Goya-Malabrigo*", percepción que, cabe destacar, no es individual: muchas comunidades comparten esta misma visión, como es el caso del Clan Gubaitase y de numerosas comunidades querandí (información verbal¹⁵). Nosotros, en cambio, creemos y defendemos que nuestros taatalujá ("abuelos antiguos" y/o "ancestrales") estuvieron presentes en el Pampa desde su poblamiento originario y que, en períodos posteriores, buscaron preservar, en la medida de lo posible, su autonomía, manifestaciones culturales propias y distinción identitaria frente a otros pueblos (información verbal¹⁶). Según nuestra cosmovisión, y de acuerdo a nuestro entendimiento y estudio sobre nuestro pasado, así procedieron incluso cuando, por diversas razones, acogieron o se vieron obligados a incorporar personas de otros grupos, o cuando ellos mismos fueron acogidos e incorporados a otros pueblos. Por ello, aunque en muchos casos nuestra ancestralidad también remonte a otros pueblos, reivindicamos la identidad y espiritualidad charrúa, no chaná, guaraní

¹⁴Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay; Ciro Chonik, liderazgo de la comunidad Charrúa Clan Chonik y representante del Consejo de la Nación Charrúa del Uruguay (CONACHA); y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

¹⁵Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

¹⁶Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

ni asociadas a otros pueblos que comprendemos como no originarios/creados del/en el Pampa.

Dicho esto, en términos de lo que se ha convenido llamar “*artefactos cerámicos*”, comprendemos como “*demarcadores*” de nuestra ancestralidad: 1) la elevada fragmentación, ya que entendemos que nuestros ancestrales las fragmentaban conscientemente por motivos que serán abordados en profundidad en capítulos posteriores; 2) la supuesta “*simplicidad*”, puesto que existía un “*cuerpo*” específico a ser formado con la arcilla, así como fundamentos cosmológicos que reforzaban su no “*manipulación*” excesiva; 3) la ausencia de cualquier tipo de “*urna funeraria*”, pues según nuestros referentes de mundo, nuestros muertos deben ser enterrados junto a la tierra.

Antes de avanzar, sin embargo, es importante hacer una salvedad en relación a la idea de una identidad “*chaná-charrúa*”: las comunidades charrúa contemporáneas, como continuidad de las comunidades indígenas pampeanas del “pasado”, resultan de uniones y “mezclas” no solo entre pueblos del Pampa, sino, en la mayoría de los casos, también con pueblos originarios de otras regiones. En ese contexto, es crucial destacar que no hay incoherencia histórica en la reivindicación de una ascendencia múltiple, sea doble (como “charrúa-chaná” o “charrúa-guaraní”), triple (como “charrúa-guaraní-negra”), cuádruple (como “charrúa-chaná-europea-negra”) o incluso quíntuple (“charrúa-guaraní-chaná-negra-europea”). No obstante, en lo que respecta a la reivindicación de múltiples identidades, la cuestión debe ser comprendida como más delicada, profunda y compleja, ya que, para muchas sociedades indígenas, no suele existir la posibilidad de “pertenecer a/ser/vivir como” más de un pueblo al mismo tiempo, como, por ejemplo, es el caso del *ser* charrúa según el Clan Gubaitase.

Volviendo a nuestra historia, las dataciones más recientes de los “*cerritos*” de la “*Tradición Vieira*” presentan cronologías contemporáneas a los relatos de “avistamiento” de mis ancestrales coloniales en zonas próximas, remontando a los siglos XVII y XVIII (Becker, 2002; Bracco, 2024; Schmitz, 2011[1976]). Asimismo, en estos relatos se mencionan una serie de prácticas y otras evidencias que los vinculan directamente a las propias estructuras:

1. el “repertorio material” correspondiente a los “*cerritos*” y a sus constructores antiguos, sobre todo los artefactos elaborados en piedra, es, en gran parte, análogo a lo reportado bajo el dominio de los pueblos charrúa, guenoa/minuano, entre otros mencionados en el “período colonial” (Becker, 2002; Bracco; López-Mazz, 2010; 2021; Schmitz, 2011[1976]);
2. la toponimia colonial, sobre todo los nombres de accidentes geográficos que, en muchos casos, aluden a la presencia de “*sítios arqueológicos*”, demuestra que muchos de estos espacios estuvieron directamente asociados a estos mismos pueblos, aunque más en términos de “utilización” que de “construcción” (Bracco; López-Mazz, 2010; 2021). No obstante, esta “utilización” reciente, como ya se menciona en las bibliografías citadas, no suele resultar en registros arqueológicos distinguibles de las ocupaciones anteriores, entendidas como referentes a sus “constructores”, como ocurre, por ejemplo, en “*cerritos*” que presentan ocupaciones superficiales de pueblos guaraníes, que jamás construyeron tales estructuras ni cosas semejantes a ellas (Schmitz, 2011[1976]);
3. según las fuentes coloniales, prácticas culturales específicas, como el enterramiento primario y secundario de los muertos, fueron relatadas como ocurriendo preferentemente sobre “pequeños cerros”, como lo son los propios “*cerritos*” (Bracco; López-Mazz, 2010; 2021; Becker, 2002);
4. otros tipos de construcciones monticulares y/o “*cirulares*”, como los ya mencionados “*vichaderos*” y “*cairnes*”, también fueron asociados a nuestros ancestrales desde la colonización. Además, estas estructuras, como los “*cerritos*”, fueron elaboradas sobre elevaciones y, en algunos casos, presentan artefactos análogos, o al menos muy semejantes, a los que se encuentran en los montículos de tierra (Bracco; López-Mazz, 2010; 2021; Becker, 2002)).

Se observa, en Uruguay, un esfuerzo intelectual, académico y, a mi parecer, sobre todo político por atribuir exclusivamente a los pueblos históricamente registrados como “*guenoa/minuane*” la construcción de los llamados “*cerritos*” y de otras “*estructuras arqueológicas*”. En esta perspectiva, estos grupos son entendidos como distintos, y no aparentados, a los chamados “charrúa” (y de las demás variantes gráficas), conforme sostienen Bracco (2010; 2021) y López-Mazz (2010; 2021). No

obstante, esta concepción plantea una serie de interrogantes que permanecen sin respuestas consistentes en la literatura:

1. Si los “*sítios arqueológicos*” del sur de Brasil y Uruguay son atribuidos a los “*guenoa/minuane*”, ¿dónde se encuentran las manifestaciones materiales dejadas por los “*charrúa*”, por los “*yaro*”, por los “*bohán*” y por otros grupos entendidos como étnicamente distintos? Si estas comunidades eran culturalmente tan diferentes, ¿no sería plausible que también hubieran levantado estructuras o al menos producido artefactos identificables como divergentes de los que han sido asociados a los “*guenoa/minuane*”? ¿Por qué, entonces, tales vestigios no han sido distinguidos como posiblemente pertenecientes a esos pueblos?
2. ¿Los indicios de no-parentesco entre “*guenoa/minuane*” y “*charrúa*” son más sólidos que aquellos que sugieren afinidades? Teniendo en cuenta que el sesgo de los cronistas europeos muchas veces distorsionó las dinámicas sociales indígenas, retratando a grupos emparentados como antagónicos y viceversa, ¿hasta qué punto podemos confiar exclusivamente en los registros coloniales traídos por los autores para establecer estas diferencias étnicas?
3. ¿Las opiniones y memorias de los descendientes actuales de estos pueblos sobre las relaciones de parentesco entre “*guenoa/minuane*” y “*charrúa*” han sido escuchadas e incorporadas como fuentes válidas en las hipótesis de investigación? ¿Qué narrativas emergen desde estas perspectivas y cómo dialogan (o se contraponen) con las interpretaciones académicas tradicionales?
4. ¿La falta de un movimiento indígena de gran alcance que reivindique específicamente la identidad (y nombre) “*guenoa/minuane*” y reclame la autoría de los “*cerritos*” puede reflejar precisamente la construcción discursiva que los vincula exclusivamente a este grupo? ¿No estaría esta narrativa, en última instancia, reforzando una discontinuidad histórica artificial, rechazada por las propias comunidades indígenas, entre pueblos que, de hecho, mantenían relaciones de parentesco y compartían territorios?

Vale decir que, en nuestras comunidades contemporáneas, aún no he encontrado ningún pariente que dude del origen común y del parentesco, incluso anterior a la colonización, entre los ancestrales charrúa y guenoa/minuane. Además,

según el Clan Gubaitase, se trataba de un único pueblo, tema que será retomado más adelante.

Otro asunto que debe analizarse con mayor profundidad es el supuesto “abandono” de los “*cerritos*”, es decir, de su construcción y uso. Hasta la publicación de este trabajo, no se han hallado “*sitios arqueológicos*” de este tipo con dataciones más recientes que el siglo XVIII, ni registros escritos que comprueben la continuidad de las prácticas de “*arquitectura de tierra*” entre los charrúa contemporáneos. Por ello, así como por la promoción de nuestro “desaparición” o “extinción”, los “*cerritos*” y otros “*sitios*” construidos o utilizados por nuestros ancestrales fueron considerados “abandonados”. Esta visión necesita ser reconsiderada, entre otras cosas, debido:

1. al uso/construcción de estas estructuras por descendientes de los grupos históricos que las erigieron, como atestiguaré a través de mi propia historia familiar;
2. a la importancia ontológica, cosmológica, identitaria, simbólica, cultural, política y espiritual otorgada a los “*sitios arqueológicos*” por los charrúa del presente, algo que abordo a lo largo de todo mi trabajo.

Es importante resaltar que estos puntos, así como algunas de las cuestiones mencionadas anteriormente, serán desarrollados en este y en los próximos capítulos. No obstante, persisten muchos otros temas, tanto relacionados con los “*vestigios materiales*” como con nuestra “*historia antigua*”, que siguen envueltos en incertidumbres y que nuestras comunidades, en su diversidad, pueden esclarecer con sus propios saberes y perspectivas.

Desde esta perspectiva, compete a los profesionales de la arqueología derribar los muros que ellos mismos han construido entre nosotros y nuestros ancestrales, así como entre nosotros y la academia. Es fundamental que reconozcan su papel como científicos sociales, como personas con poder y potencial de transformación, para que puedan desconstruir distanciamientos, egos y jerarquías, y, sobre todo, dedicarse un poco a escuchar y ayudar.

3.3. Las vueltas medias de la espiral del tiempo: la historia reciente del pueblo Charrúa

En vísperas del siglo XVI, Portugal y España se repartieron las tierras sudamericanas. En la región pampeana, cabe destacar, esta división no generó conflictos inmediatos entre las coronas ni entre estas y nuestros ancestrales, cuyas territorialidades fueron completamente ignoradas ¹⁷.

En aquel período, la región pampeana pasó a ser descrita como territorio de diversos pueblos, entonces registrados bajo etnónimos como “Charrúa”, “Guenoa”, “Minuanel/Minuano”, “Mbohán/Bohane/Bohán”, “Querandí”, “Yaro”, “Timbú”, “Mbeguá”, “Chaná”, “Chaná-Timbú”, “Chaná-Mbeguá”, “Manchados”, “Caracarás”, entre muchos otros. La perspectiva colonialista europea, que oscilaba entre homogeneizar y fragmentar a los pueblos indígenas conforme a su conveniencia (Erbig, 2015), dio lugar a interpretaciones contradictorias sobre las relaciones entre estas comunidades.

En general, los europeos tendieron a asociar a los Charrúa, Guenoa, Minuano, Timbú, Mbeguá, Yaro, Bohane/Bohán, Querandí, entre otros (grupo 1), entre sí, y ocasionalmente con los Chaná, Chaná-Timbú y Chaná-Mbeguá (grupo 2) y/o con los Arachane y Tape (grupo 3), esfuerzos que aún persisten entre los académicos. Estas asociaciones se basaban en supuestas percepciones de semejanzas lingüísticas y/o físicas (Barros, 2020; Da Rosa, 2013; Gómez et al., 2023; Silva, 2018), de prácticas económicas y sociales (Becker, 2002; Erbig, 2015; Pérez, 2007), y de repertorios tecnológicos (Becker, 2002), aunque dichas similitudes eran más evidentes dentro de cada grupo que entre ellos.

El primer grupo, según las fuentes mencionadas en el párrafo anterior, fue descrito como compuesto por pueblos no agrícolas, o al menos no practicantes de la agricultura extensiva, organizados en bandos móviles (llamadas “tolderías”) con

¹⁷Según Maestri (2021, p. 10-11), la primera división territorial colonial no generó conflictos inmediatos debido al desinterés inicial manifestado por Portugal y España respecto a la región del Pampa. Este desinterés se basaba en dos factores principales: en primer lugar, la costa presentaba obstáculos naturales que dificultaban la navegación y la penetración de las flotas, con excepción de algunos puntos estratégicos, como la región de Laguna, la conexión entre la Laguna de los Patos y el océano Atlántico (actual barra de Río Grande), y la desembocadura del Río de la Plata (zona limítrofe entre los actuales territorios de Argentina y Uruguay); en segundo lugar, el territorio no era, en un principio, percibido como económicamente prometedor. No se identificaban allí áreas apropiadas para el establecimiento de minas, ni tampoco la presencia de sociedades indígenas consideradas, en aquel contexto colonial, como fácilmente o lucrativamente explotables. Además, las tierras no eran vistas como adecuadas para el cultivo de productos valorizados, como la caña de azúcar, y la región se encontraba geográficamente alejada de las principales rutas comerciales europeas.

viviendas pequeñas y portátiles (llamadas “toldos”), que enterraban a sus muertos en tumbas poco profundas sin urnas funerarias, muchas veces sobre pequeñas elevaciones (llamadas “*cerritos*”, “*pequeños cerros*”, dentre otros), donde realizaban rituales con alta incidencia de enterramientos secundarios y prácticas específicas asociadas al luto, como la amputación de falanges de los dedos de las manos. Por su parte, los grupos 2 y 3 fueron asociados con mayor frecuencia al cultivo extensivo, a la organización social en aldeas fijas con casas comunitarias y a los entierros en urnas, entre otras prácticas distintivas.

Según mis parientes charrúa y querandí (comunicación verbal¹⁸), el grupo 1 no representaba pueblos distintos, sino una red interconectada de numerosas familias extensas relativamente o completamente autónomas, cada una con sus propias denominaciones, cuyas relaciones fueron frecuentemente distorsionadas o simplificadas por los registros europeos. Estas familias remontarían, en un pasado ancestral (clasificable etnológicamente como “*mítico*”), a una única gran familia extensa originaria del Pampa, que se autodenominaba y se percibía a sí misma como “*Het*” (término querandí/charrúa que significa “gente” o “persona”, aplicado en el sentido de “*nuestra gente*”).

Según explican mis parientes, cuando esa familia primordial comenzó a desdoblarse en distintos grupos familiares, cada uno pasó a seguir trayectorias particulares por el Pampa, realizando movimientos estacionales, generalmente más o menos circulares, pero manteniendo encuentros periódicos en lugares y momentos específicos (comunicación verbal¹⁹). Cabe decir que muchos reconocen que este proceso habría ocurrido en una temporalidad que atraviesa lo que se ha denominado “*período paleoindígena*”, aunque también tempos posteriores y anteriores (comunicación verbal²⁰).

En esos recorridos diversos, cada familia fue desarrollando sus propias memorias, relaciones afectivas y de parentesco con seres, espacios y otros pueblos,

¹⁸Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

¹⁹Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

²⁰Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

lo que culminó en la emergencia de múltiples diversidades en sus manifestaciones culturales e identidades. No obstante, incluso tras milenios de interacciones, que alternaron entre alianzas y conflictos, tanto entre ellas como con otros pueblos, esas familias conservaron sistemas de creencias, estructuras sociales y una lengua ancestral común (aunque también hablaran otras, especialmente sus liderazgos), un fondo cultural compartido heredado de aquella primera familia pampeana.

De acuerdo con las narrativas tradicionales, incluso en contextos de disputas internas, al expresar manifestaciones culturales propias de nuestro pueblo, nuestros ancestrales continuaban reconociéndose como “*het*”, es decir, como una misma “gente”, reorganizándose conforme a las necesidades del momento. Esta dinámica, entendida como una práctica ancestral, anterior a la colonización, reflejaba la flexibilidad de las estructuras sociales: las familias se fragmentaban o se reagrupaban por una serie de prácticas culturales y contextos sociales específicos, como respuesta a condiciones históricas, territoriales y culturales particulares (comunicación verbal²¹). Así, incluso grupos momentáneamente “enemistados” entre sí, frecuentemente se reintegraban como una única familia extensa, fenómeno también registrado por cronistas europeos (Becker, 2002).

Mis parientes relatan además que cada familia extensa poseía nombres propios, los cuales, según pude comprender, funcionaban como una especie de “*subidentidades*” particulares y distintivas (comunicación verbal²²). Estas designaciones podían estar vinculadas a grandes liderazgos o a otros factores asociados a la construcción y diferenciación identitaria, como, por ejemplo, comunicaciones espirituales en diferentes territorios familiares. De este modo, especialmente durante los conflictos internos, esas “*subidentidades*” en cierto sentido se sobreponían a la identidad colectiva “*het*”, asumiendo temporal o definitivamente el papel de “identidad primaria”, designando, en ese contexto, un “tipo” de *het*, de gente, de nuestra gente.

²¹Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

²²Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2023 y 2025

Según la tradición oral de mis parientes, los grupos 2 (Chaná, Chaná-Timbú, Chaná-Mbeguá y otras variantes) y 3 (Arachane, Tape, etc.), con excepción de aquellos registrados únicamente como “Chaná”, emergieron de interacciones prolongadas e integradoras entre nuestras familias extensas, los *taatalujá* (“abuelos antiguos”), y pueblos “externos” o “de afuera”, en el sentido de “*creados*” y *procedentes de regiones externas al Pampa* (comunicación verbal²³). En el territorio que hoy corresponde a Uruguay, Brasil y Argentina, algunas de estas familias, por elección propia o en razón de circunstancias históricas, establecieron lazos familiares con los Chaná (grupo 2) y con los Guaraní (grupo 3). En las pampas argentinas, estos vínculos también involucraron a pueblos araucanos (como los Mapuche, oriundos de la antigua Araucanía, actual Chile) y a grupos patagónicos (Selk’nam y Tehuelche, os últimos formados, en parte, por la “mezcla” y resistencia conjunta de varias familias de diferentes pueblos), sobre todo en el período poscolonial (comunicación verbal²⁴).

Algunos parientes distinguen a los “*Chaná*”, pueblo de herencia cultural *arawak*, de los “*Chané*” mencionados por los cronistas europeos (comunicación verbal²⁵). Según su entendimiento, los Chané se habrían conformado a partir de procesos de dominación, mestizaje o convivencia estrecha entre nuestros ancestros pampeanos y grupos externos, especialmente los “Chandú” y “Carijó” (entendidos como de ascendencia guaraní, relatados en las márgenes del actual Río Grande del Sur y del Río de la Plata) y también los propios Chaná, en las márgenes del río Paraná (comunicación verbal²⁶). Esta diferenciación se refleja, por ejemplo, en la lectura local de la designación colonial “*Chaná-Mbeguá*”, aplicada a pueblos del siglo XVI de las márgenes del Río de la Plata, considerada por los *inchalá* (“hermanos/hermanas”) como un error europeo que no captó la complejidad de los vínculos (ya sean de contacto, ya de dominación) entre familias *Chaná* y *Mbeguá/Meguay*, estas últimas

²³ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

²⁴ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

²⁵ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

²⁶ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

relacionadas con los “*pampas antiguos*”, nuestros ancestros y también de los Querandí (comunicación verbal²⁷).

Mis parientes subrayan que, en estas “*uniones interétnicas*”, existía una norma cultural importante: los individuos provenientes de otros pueblos que pasaban a vivir con nuestros ancestros debían, de forma eterna o al menos mientras permanecieran en la comunidad, abandonar sus antiguos modos de vida e identidades, adoptando plenamente nuestras costumbres y tradiciones (comunicación verbal²⁸). Esto habría asegurado la continuidad de nuestras identidades y prácticas culturales frente a las relaciones con los “*otros*”, algo que incluso puede observarse en registros coloniales (Becker, 2002). No obstante, destacan que el proceso inverso también ocurría, aunque con menor frecuencia (comunicación verbal²⁹), lo que, por ejemplo, se traduciría en las posibles relaciones construidas entre muchas familias registradas como “Minuane” (que quizás recibieron ese nombre por algún liderazgo llamado “*Manoí*” [“colibrí”], término guaraníco “pampeanizado”) y las comunidades misioneras y coloniales (Becker, 2002). En este sentido, entienden que los “chané” podrían ser el resultado del no cumplimiento de la norma cultural ya mencionada para el contacto con el “*otro*”: se mezclaron “*demasiado*” con él, así como con sus nombres y tradiciones, haya sido por elección o no.

En términos de organización social, los pueblos del grupo 1, nuestros ancestros, se organizaban en “*tolderías*” (Becker, 2002; Erbig, 2015; Erbig & Latini, 2019), unidades sociales móviles compuestas por diversos núcleos familiares interconectados por lazos de parentesco y/o afinidad (que, a su vez, conformaban grandes familias extensas). Estos ancestros eran guiados por un consejo de jefes familiares cuya autoridad, en contextos específicos, podía ser centralizada en un líder único (Becker, 2002). Las “*tolderías*”, así llamadas originalmente por los españoles, derivaban su nombre de las viviendas tradicionales, conocidas por los europeos como

²⁷ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

²⁸ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

²⁹ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

“*toldos*”, estructuras construidas inicialmente con esteras de junco y, posteriormente, reportadas como hechas de cueros (*pi*) de animales (Becker, 2002, p. 19).

Según la tradición oral compartida por mis parientes (comunicación verbal³⁰), el término “*pen*” designaba “*familia*”, “*familia extensa*” y “*comunidad*”, aplicado a estas unidades sociales de manera contextual. Cada *pen* tenía un nombre propio, compuesto por uno o más términos, muchas veces seguido de la terminación “*-pen*”³¹. Desde esta perspectiva, consideran que hay un “error”, por ejemplo, en el etnónimo “*Mepenes*” reportado en las cercanías del Río de la Plata, ya que este término literalmente significaría “*mi familia*” o “*mi pariente*” (“*me pen/mepen/mespen*” [Smith, 2024]).

El liderazgo cotidiano de los toldos (llamados “*piri*”, término guaraníco para “junco”), cada uno destinado a una familia nuclear, era ejercido por los *bikanka* (jefes de familia), mientras que los líderes generales, elegidos temporalmente por la comunidad para guiarla integralmente en desplazamientos, cacerías colectivas y/o conflictos, eran denominados *tá* (que tiene significado de “alto” o “elevado”, equivalente al término exógeno “cacique”) (comunicación verbal³²). El término colectivo *chusma* se refería a los miembros más vulnerables del grupo: mujeres (*aló*) no guerreras ni cazadoras, niños de pecho (*ineu*) y muy pequeños, y ancianos (*taata*, “abuelo”; *taataló*, “abuela”), quienes no participaban en la caza ni en la guerra y requerían protección colectiva.

Además, cabe destacar, cada *pen*, es decir, en sentido de “gran familia extensa” o “comunidad”, contaba con al menos un *suaj*, liderazgo espiritual. En condiciones

³⁰ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

³¹ Sob esta lógica, percebe-se que a maior parte dos etnônios registrados pelos europeus para as famílias extensas, ao menos originalmente, não dizem respeito aos nomes que elas mesmo teriam se atribuído. Cabe dizer, todavia, nada impede que essas famílias tenham, em determinado momento, internalizado estes nomes por questões diversas, como, por exemplo, nós mesmo fizemos em relação ao nome “Charrua”. Outro ponto é que, por vezes, uma família poderia ter mais de um nome ao mesmo tempo, um ou mais designativos pelos quais era conhecida externamente, e ao menos um próprio, o que também, em alguns casos, ocorre no presente.

³² Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

ideales, era común la presencia de dos suaj por pen: una mujer y un hombre, con atribuciones complementarias (comunicación verbal³³).

Como señala Erbig (2015), en el período colonial, los lugares elegidos para los asentamientos temporales de las “tolderías”, generalmente situados cerca de cuerpos y/o cursos de agua, incluían cementerios, áreas de reunión de liderazgos, zonas de cultivo, espacios de vivienda, entre otros.

En este contexto, según mis parientes, los *luján/lujau* (“lugares de los antiguos”), y más específicamente lo que hoy se denomina desde lo académico como “sitios arqueológicos”, pueden dividirse en:

1. Áreas funerarias (“*kué seré soychuhet/taatalujá*”, los “lugares de los muertos / ancestros”) y de destaque ritual (“*Kué seré kaboré*”, los “lugares de fiesta/ritual”): puede designar distintas estructuras/lugares, como las *troha* (“vichaderos”, los círculos de piedras utilizados para rituales) y otras “estructuras arqueológicas”. En esa categoría, se sitúa también los *Kekén* (“lugar de nombramiento/”bautismo”), que se convertían en *Pihué* (“lugar de los cueros”, es decir, cementerios) a partir de la presencia de entierros humanos, o incluso en *Cachú* (“cerro espiritual”), puntos elevados del paisaje donde, en algunos casos, se erigían construcciones de carácter funerario (comunicación verbal³⁴; Smith, 2024);
2. Lugares de observación del territorio: áreas denominadas *soytahué* (“lugar de tierra alto/elevado”), utilizadas para ampliar la visibilidad y el control territorial (comunicación verbal³⁵; Smith, 2024);

³³ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

³⁴ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

³⁵ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

3. Lugares de residencia: llamados *ke* (“paradero”, “parada”), que podían incluir diversas estructuras y espacios, como lugares de cultivo, de reunión de liderazgos, entre otros (comunicación verbal³⁶; Smith, 2024);

Debido a los movimientos, reuniones, disoluciones y conflictos históricos entre las *pen* (en lo sentido de “familias extensas/comunidades”), y sobre todo a las relaciones alternadas de enemistad y alianza entre ellas, con otros pueblos indígenas y con los colonizadores, muchas de estas familias fueron registradas por los europeos como “*parcialidades étnicas*” distintas. Sin embargo, como demuestran Erbig (2015) y Erbig y Latini (2019), las designaciones coloniales eran imprecisas, y una misma comunidad podía ser clasificada bajo diferentes “*grupos étnicos*”. En este contexto, las *dok* (viajes, desplazamientos y/o “*migraciones*”) también ejercieron una fuerte influencia en los designativos otorgados por los europeos, quienes desconocían las dinámicas sociales y territoriales fluidas de los *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “ancestros”).

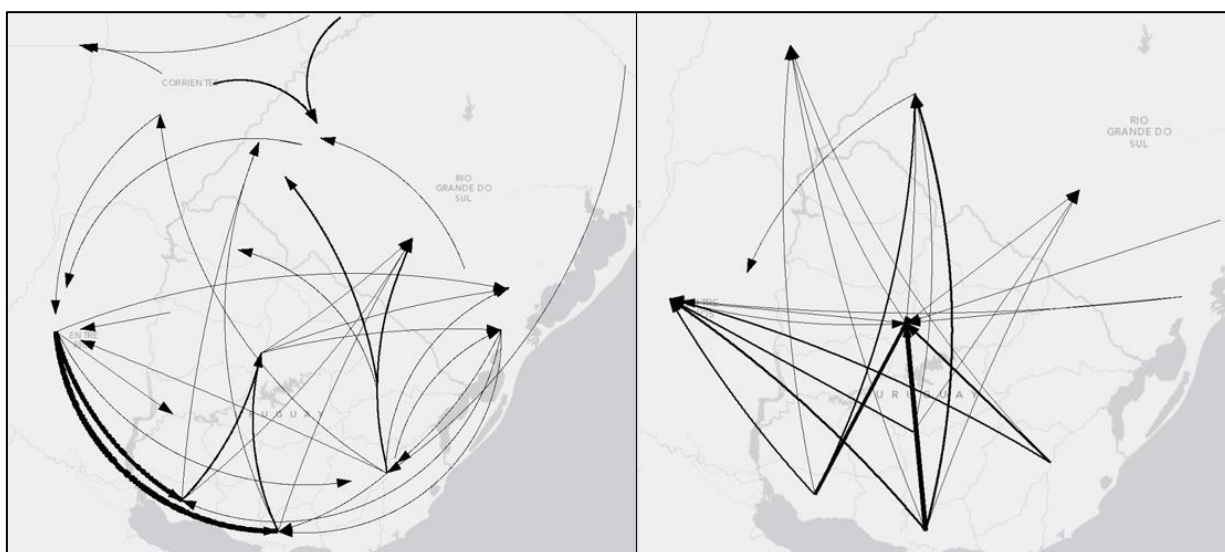


Figura 28: Mapa hipotético, elaborado a partir de revisiones bibliográficas y documentales, de los desplazamientos históricos (mencionados sobre todo a partir del siglo XVII) de las familias registradas bajo los nombres “*Minuano/Minuane/Guenoa*” (a la izquierda) y “*Charrúa/Charrua/Charruases*” (a la derecha). Se percibe que los movimientos (*dok*) solían repetirse. Mis parientes cuentan que estos desplazamientos eran originalmente organizados con base en un antiguo calendario lunar y en la realización de una serie de *kaboré* (“fiestas”) que reunían a diversas familias. Fuente: Erbig (2015).

³⁶ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

Respecto a las prácticas rituales de nuestros ancestros, los registros históricos destacan tres categorías principales (Becker, 2002):

1. Rituales de duelo, que incluían, entre otros aspectos, la amputación de falanges como expresión del dolor por parte de familiares específicos;
2. Rituales de pasaje, con prácticas distintas para niñas y niños en la transición hacia la adultez;
3. Prácticas orientadas a la comunicación con “*seres sobrenaturales*”, realizadas tanto de forma individual (por los *suaj*, liderazgos espirituales) como colectiva (con conducción de los *suaj*), que involucraban la construcción de fogatas ceremoniales, danzas, cantos, trances, autoflagelaciones, entre otros;
4. Prácticas destinadas al “*ataque*” o “*defensa*” directa de la familia y/o del territorio, en las cuales los *suaj* “*invocaban*” tormentas, inundaciones, entre otros eventos

En los documentos coloniales, el único “*ser sobrenatural*” citado es “*Gualiche*” (Becker, 2002, p. 236), que según mis parientes corresponde a *Gualichú*, entidad cuyo nombre combina *chú* (“espíritu”) y *gualí* (“malo/maligno”), y que designa al “gran espíritu maligno” (comunicación verbal³⁷; Smith, 2024). Sin embargo, nuestros ancestros poseían un universo espiritual mucho más complejo, habitado por numerosos seres que, en general, no aparecen en los registros escritos, con excepción de *Guidaí* (la Luna en sus fases de mayor luz), mencionada apenas en registros lingüísticos (comunicación verbal³⁸; Smith, 2024).

Segundo nuestros propios referenciales (comunicación verbal³⁹; Smith, 2024), otros “seres sobrenaturales” que nuestros ancestros se comunicaban incluyen:

1. Espíritus/seres primordiales, asociados a la creación del universo y de la tierra, como Soyichú (Espíritu de la Tierra), creador de todo lo que existe en la Pampa;

³⁷ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

³⁸ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

³⁹ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay y Sérgio Smith, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina, a través de comunicaciones personales realizadas entre los años 2024 y 2025.

2. Espíritus/seres (“*dueños*” y) elementales, ligados al fuego (*It*), al agua (*hué*), al aire (*la at*) y a la tierra (*soy*), siendo Soychú el espíritu primordial de la tierra;
3. Espíritus/seres “dueños” y protectores de lugares, seres y cosas;
4. Espíritus de los muertos;
5. Ancestros con propiedades y potencialidades sobrehumanas;
6. Espíritus/seres creados y/o corrompidos por Gualichú, expresión de la *gualí* (“maldad”).

Esa riqueza de seres y relaciones revela sistemas cosmogónicos y cosmológicos profundamente integrados al territorio pampeano, en los cuales las prácticas rituales y creencias no eran abstracciones, sino elementos centrales de la organización social, de los desplazamientos, de las prácticas culturales, de las relaciones con los otros y de la propia experiencia del/en el mundo. La ausencia de estos elementos en los registros coloniales evidencia, una vez más, las limitaciones de dichas fuentes para comprender la complejidad de las culturas originarias, así como el interés por reducirlas a estereotipos como “salvajes”, “ladrones”, “asesinos” e “infieles”.

Con el avance colonial sobre el actual sur extremo de Brasil, Uruguay y Argentina, los pueblos indígenas de la región enfrentaron nuevas amenazas. Según Erbig (2015), hasta mediados del siglo XVIII, los pueblos pampeanos todavía ejercían dominio sobre sus territorios tradicionales, aunque protagonizaron, a lo largo del tiempo, numerosas incursiones y retiradas frente a los invasores, reaccionando activamente ante los ataques y restricciones que comenzaron a imponerse a sus movimientos e intereses en la región.

Sitios y represalias contra los asentamientos europeos eran frecuentemente emprendidos por los ancestros, limitando los desplazamientos de los colonizadores, su acceso a alimentos, agua y otros “recursos” imprescindibles para la manutención de las sociedades coloniales. Las crecientes disputas entre las coronas de Portugal y España y, a partir del siglo XVII, la expansión de las reducciones jesuíticas, intensificaron los conflictos, tanto entre los propios indígenas como entre éstos y los europeos.

En este contexto, la introducción de ganado vacuno y equino en la Pampa, ocurrida entre los siglos XVI y XVII, representó una transformación radical en las

dinámicas sociales y económicas indígenas, causando una efervescencia de conflictos y nuevas relaciones. En pocos años, las grandes manadas asilvestradas que conformaron las llamadas *vaquerías* (o “*vacarías*”) se multiplicaron de forma avasalladora, modificando profundamente el territorio. Asimismo, dichos rebaños se convirtieron en objeto de disputas entre las sociedades misioneras, indígenas, portuguesas y españolas, redefiniendo rápidamente la economía regional y el valor estratégico de la región pampeana.

En esa época, los *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “ancestros”) no sólo dominaron la equitación, convirtiéndose en grandes “profesionales” de la monta, sino que también desarrollaron pericia como ganaderos, especializándose en la caza y manejo de los rebaños (Becker, 2002; Bracco; Carvalho, 2021; López-Mazz, 2010, 2021; Melo, 2017; Oliveira, 2010). Adaptándose a esa nueva realidad, las familias pasaron a acompañar los rebaños salvajes, utilizándolos como sustento y “capital político” en un escenario de creciente intervención colonial. Relatos de la década de 1780, por ejemplo, mencionan que los Minuane mantenían “*estancias*” a orillas de la Laguna Merín, evidenciando su dominio, o simbiosis, con dichos rebaños y, con el tiempo, también con el sistema colonial que les fue impuesto.

Esa relación con el ganado y con el sistema colonial, consolidada entre los siglos XVII y XVIII, sin embargo, pronto se revelaría como una gran y cruel trampa de la colonización. Al comienzo de la proliferación y explotación masiva de las vacarías, las familias indígenas de la Pampa se mantuvieron “incluidas” en la economía local y en las fluidas relaciones de poder, sobre todo porque las potencias europeas aún no consideraban conveniente, o quizás posible, exterminarlas por completo, ni con facilidad, sin perjudicarse profundamente a sí mismas y a sus intereses políticos y económicos: muchos de los ancestros y sus familias solían ser “contratados” para prestar servicios de protección y “espionaje”, para llevar y traer mensajes, víveres, entre otros. Así, mis *taatalujá* permanecieron dominando grandes partes de sus territorios tradicionales, donde ofrecían e/o imponían sus “servicios”, “peajes” y “colaboraciones”, generalmente, como relatan los documentos históricos, a partir del intercambio de “*regalos*” (en la época frecuentemente llamados “*mimos*”) con los invasores, solicitando tabaco, yerba mate, ropas y/o caballos a cambio de los servicios y/o concesiones ofrecidas (Becker, 2002; Erbig, 2015).

A partir del siglo XVII, y sobre todo entre los siglos XVIII y XIX, sin embargo, los rebaños salvajes que eran manejados pasaron a ser sistemáticamente diezmados, también por los *taatalujá*, aunque, por regla general, mediante su “*contratación*” por parte de misioneros, portugueses y españoles, protagonistas de las mayores masacres de animales (Kuhn, 2004; Maestri, 2021; Silva, 2023). Paralelamente, los registros de “avistamientos” de los ancestros en la región se tornaban, poco a poco, cada vez menos frecuentes (Becker, 2002).

La erradicación del ganado “*xucro*”, impulsada por la economía charqueadora y por la expansión de las estancias pecuarias, sin embargo, creó las condiciones para las masacres posteriores: ocurrieron reducciones drásticas en los números de los rebaños salvajes, así como numerosas nuevas estancias fueron erigidas en los territorios de los *taatalujá*, culminando en la marginación de las relaciones y “*servicios*” que éstos ofrecían, e imponían, a los invasores.

De este modo, los *taatalujá* fueron privados de su sustento, de su principal fuente de poder político y de su propia libertad, ya que dejaron de poder seguir sus manifestaciones culturales antiguas y desplazarse libremente por sus territorios (Gutiérrez, 2001; Kuhn, 2004; Maestri, 2021; Oliveira, 2010; Silva, 2023). Esto provocó nuevas y profundas transformaciones en su modo de vida, así como en sus relaciones internas y externas, especialmente aquellas mantenidas con los blancos, sus estancias y las sociedades misioneras. El recurso a lo que hoy se llama “*abigeato*”, el “*robo*” de ganado como forma de subsistencia y/o presión política, y los conflictos resultantes de ello, se volvieron acontecimientos crecientes, alimentando así las narrativas coloniales que ya los estigmatizaban como “*infieles hostiles*”, “*traidores*”, “*salvajes*”, “*peligrosos*”, “*ladrones*” y/o “*asesinos*”. Tales estigmas fueron posteriormente utilizados para justificar las campañas de exterminio.

Los conflictos, en los cuales nuestros abuelos antiguos alternaron entre la resistencia y la alianza con las coronas ibéricas, con las reducciones y con otros pueblos indígenas según lo exigían sus intereses y necesidades de supervivencia, redujeron drásticamente sus poblaciones y sus diversidades internas. Ese declive demográfico, sumado a la intensificación de la explotación territorial, dio lugar a diásporas y a nuevos procesos de “*asimilación*”: en este último caso, mediante la unión o reunión de diferentes familias extensas, así como entre éstas y las comunidades misioneras y/o estructuras coloniales luso-brasileñas, como las estancias (Becker,

2002; Bracco; Carvalho, 2021; Erbig, 2015; López-Mazz, 2010, 2021; Melo, 2017; Oliveira, 2010).

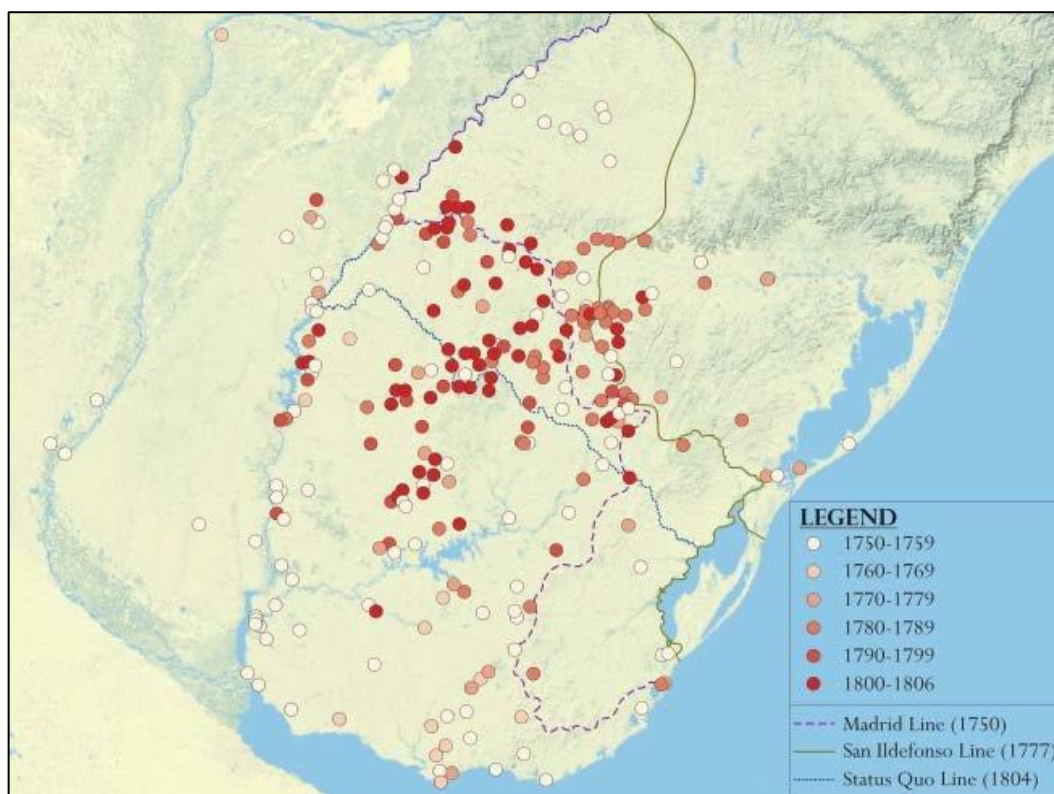


Figura 29: Mapa de los “avistamientos” de familias extensas (“tolderías”) en el centro de la Pampa entre los años 1750 y 1806 en relación con los tratados de Madrid (1750), San Ildefonso (1777) y la división actual entre Brasil y Uruguay (1804). Puede observarse que, con el paso de las décadas, las tolderías fueron empujadas cada vez más hacia el interior continental, dado que los asentamientos coloniales, con excepción de las reducciones, avanzaron desde el litoral. Fuente: Erbig (2015).

En este período, las familias extensas, o conjuntos de familias extensas, conocidas bajo los nombres de “Charrúa” y/o “Minuán”, ya conformadas como alianzas y resistencias comunes entre varias otras familias, como aquellas registradas como Bohane, Yaro y/o Güenoa, se convirtieron en blanco central de las quejas coloniales, siendo generalmente calificadas como ladronas de ganado equino y/o vacuno (Gómez, 2024). Sin embargo, hasta 1831, no fueron, al menos en su mayoría, objeto frecuente de grandes masacres: permanecieron considerados “útiles” a los intereses de los invasores, esta vez como potenciales combatientes en las Guerras Platenses.

Cuando la Pampa se ve atravesada por estancias y los taatalujá debilitados por su participación histórica en diversos conflictos, el Uruguay se convierte en un Estado

Nacional. En ese contexto, la mano de obra y la territorialidad indígena, al menos en términos mutuamente beneficiosos, dejaban de tener lugar en las jerarquías y relaciones de poder vigentes. Así, los *taatalujá* dejan de ser vistos como aliados potenciales y, de forma definitiva, pasan a ser vistos exclusivamente como “*obstáculos*”: se trata del escenario subyacente a la Masacre de Salsipuedes, perpetrada en el corazón del territorio charrúa (actual Uruguay) en 1831. Salsipuedes, así como la posterior masacre de Mataojos, resultaron en cientos de muertos y numerosos sobrevivientes “*repartidos*” entre los militares involucrados, personas que fueron, de ese modo, esclavizadas.

Tras las masacres, las autoridades uruguayas, al erigir la imagen de un “*país sin indios*” (Gómez, 2024; Rodríguez, 2017; Iribarne, 2023), es decir, precipitando nuestra “*extinción*”, paradójicamente intensificaron campañas de persecución contra las familias sobrevivientes, ya dispersas entre Uruguay, Argentina, el extremo sur de Rio Grande do Sul y regiones fronterizas, prácticas que persistieron, al menos oficialmente, hasta 1845 (Gómez, 2024).

A través de la memoria colectiva del pueblo charrúa, sin embargo, se sabe que muchas cacerías “no oficiales” persistieron: fueron protagonizadas por liderazgos militares y/o políticos y milicias locales, siendo dirigidas, por lo general, a las familias que, a pesar de estar debilitadas, insistían en mantener algo de nuestro antiguo modo de vida, en asumir sus identidades, hablar lenguas indígenas, practicar nuestros rituales, entre otras cosas (informação verbal⁴⁰).

Ante estas persecuciones y violencias, como mecanismo de protección, mis ancestros se vieron obligados a fragmentar sus familias, ocultar sus identidades e interrumpir las transmisiones culturales intergeneracionales (Michelena, 2011; Rodríguez, 2017). Comenzaron, o más bien se intensificaron y transformaron, diásporas territoriales, donde desplazamientos constantes hacia zonas remotas se alternaron con integraciones precarias, tanto forzadas como elegidas, en contextos rurales (trabajo en estancias, comunidades pesqueras, entre otros), urbanos (periferias urbanas) o incluso en territorios de otros pueblos indígenas, como los guaraníes e las sociedades misioneras (que, vale destacar, en su mayoría, jamás

⁴⁰ Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, no Uruguai e Sérgio Smith, da comunidade Tubichaminí Barragán, povo Querandí, na Argentina entre os anos de 2024 e 2025.

fueron solamente guaraníes) (Iribarne, 2023; Michelena, 2011; Rodríguez, 2017; Rodríguez et al., 2020).

3.4. La vuelta abierta de la espiral del tiempo: el pueblo Charrúa hoy

Las llamadas “*integraciones*” de los pueblos indígenas del Pampa a los proyectos coloniales y a los Estados nacionales fueron, muchas veces, interpretadas como sinónimo de “*extinción*”. Esto se debió, sobre todo, a que dichas integraciones indicaban la efectividad de los esfuerzos dirigidos a desarticular las organizaciones sociopolíticas tradicionales, estructuras que, para muchos autores, constituían el criterio central para delimitar el “*ser*” charrúa o, más genéricamente, el “*ser*” indígena pampeano (Hugarte, 2002; Vidart, 2012). La propagación de nuestra “*extinción*”, tanto en el pasado como en el presente, constituyó, como mínimo, un “*error histórico*”, pero, más correctamente, debe comprenderse como parte de un proyecto sistemático de invisibilización y etnocidio. En este contexto, sobrevivir y cargar con memorias, incluso en silencio y en la intimidad de los hogares, fue una forma activa de resistencia: de seguir *siendo*, cuando otras formas de *ser* fueron prohibidas o deslegitimadas.

Dicho esto, antes de avanzar es necesario problematizar las posiciones de autores como Vidart (2012) y Hugarte (2002), mencionados anteriormente. Vidart optó por reforzar el mito de que “*no hay indios en el Uruguay contemporáneo*” (2012, p. 251), contribuyendo directamente a la perpetuación de violencias y vulnerabilidades enfrentadas por mi pueblo. Junto con Hugarte, sostuvo visiones marcadas por un profundo desconocimiento sobre nuestras historias y culturas, desconsiderando los procesos contemporáneos de autodeterminación y auto-reconocimiento étnico. Su argumento esencialista, de que los indígenas serían solamente “*aquellos que pertenecen a una etnia homogéneamente integrada y poseen maneras de vivir distintas a las de Occidente*” (Vidart, 2012, p. 256), congela nuestras identidades en un pasado idealizado, desconsiderando los efectos disruptivos de la colonización y sus violencias.

Al exigir prácticas culturales interrumpidas por el colonialismo como criterio de autenticidad, Vidart ignora cómo las expresiones culturales occidentales nos fueron impuestas. Y peor aún: al reducir nuestra identidad a una cuestión de ancestralidad biológica (“*...tener un antepasado charrúa no los hace charrúas*” [Vidart, 2012, p.

256]), niega la agencia de mis parientes en la reinvencción de sus modos de existencia. No reconoce que resistimos precisamente porque nos adaptamos, aun siendo considerados obstáculos para el “progreso” de los ancestros de estos mismos académicos.

Es triste, aunque no sorprendente, que, después de los intentos de exterminio que enfrentamos (y aún enfrentamos), hoy se nos presione a probar nuestra existencia según criterios “legítimos” definidos por los Estados nacionales y por una academia predominantemente blanca. Este es un dolor compartido por todos los pueblos indígenas. Reafirmo, sin embargo: somos Charrúa no por una idea académica de “pureza cultural”, sino por ser, entre tantas cosas, la continuidad de nuestro universo y de nuestros ancestros. Nuestra identidad persiste a pesar del colonialismo, no por sus reglas.

Lamentablemente, los efectos duraderos de los proyectos de exterminio nos colocan en una situación contradictoria: la de tener que comprobar nuestra existencia con base en los mismos criterios impuestos por Estados que heredaron las estructuras que mataron e invisibilizaron a nuestros abuelos y abuelas. Esta violencia institucional, que exige performances culturales estereotipadas como condición de acceso a derechos, refleja lo que Souza Lima (2015, p. 47) llama el “*paradoja del reconocimiento*”: la necesidad de ser “*lo suficientemente indígenas*” para Estados que históricamente buscaron negar nuestra existencia.

Estas exigencias colonialistas se reproducen en toda la región pampeana. En Uruguay, el Estado se resiste a ratificar el Convenio 169 de la OIT (firmado, pero nunca ratificado y incorporado a la legislación). En Brasil, las políticas indigenistas con frecuencia desconsideran a los pueblos no aldeados o en contexto de diáspora, buscando, al parecer, los estereotipos aún presentes en los libros escolares. En Argentina, donde hay reconocimiento legal, dicho reconocimiento rara vez se traduce en garantía efectiva de derechos.

A pesar de ello, es importante recordar que el derecho internacional, incluyendo el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), afirma claramente que:

1. *La autodeterminación es el principio fundamental del reconocimiento indígena, sin exigencia de “pureza cultural” ni conformidad con estereotipos coloniales;*

2. *La identidad indígena se define por ancestralidad compartida, conciencia histórica y vínculo territorial, y no por criterios externos;*
3. *Los Estados tienen la obligación de respetar formas no occidentales de organización y transmisión cultural.*

Así, pido licencia a los ancestros y a los parientes para reafirmar que:

1. *Nosotros, del pueblo Charrúa, nos reconocemos como parte de una colectividad ancestral, que preexiste a la colonización y a los Estados nacionales erigidos en nuestro detrimento, y que persiste a pesar de cinco siglos de violencia;*
2. *Mantenemos vivos nuestros lazos con los ancestros, los territorios y entre nosotros, incluso en condición de diáspora forzada;*
3. *Practicamos formas propias de organización social y transmisión de saberes, aunque limitadas por la imposición colonial y por las omisiones de los Estados al no garantizar nuestros derechos territoriales;*
4. *Exigimos políticas públicas y garantías de derechos que consideren nuestros propios términos, y no solamente los de quienes intentaron (y aún intentan) borrarlos.*

Después de las masacres y persecuciones, los saberes tradicionales sobrevivieron fragmentariamente, muchas veces en secreto, permitiendo la preservación de núcleos identitarios que desafiaron los proyectos etnocidas y genocidas (Michelena, 2011). Esos fragmentos, de memorias, prácticas sociales, narrativas orales, de un universo que nos es propio, permanecieron latentes, aguardando las condiciones sociales, políticas e históricas para emerger públicamente.

Hoy, contrariando a quienes niegan nuestra existencia, muchas familias charrúas bailan con el tiempo. Motivadas por el deseo de acceder a sus derechos y a su historia, reviven memorias en gestos cotidianos. En los diálogos entre abuelos y nietos, en las conversaciones en torno al fuego, en las investigaciones sobre el propio pasado, reconstruyen aquello que la colonización intentó borrar (Michelena, 2011). Y, en las ocasiones de reencuentro, incluso entre familias geográficamente distantes, fragmentos de memoria encajan como piezas de un rompecabezas colectivo (Rodríguez et al., 2020).

Sin embargo, muchas otras familias, probablemente la mayoría, no tienen las mismas oportunidades. Aún en situación de invisibilidad étnica y vulnerabilidad social, enfrentan dificultades estructurales básicas: acceso a salud, vivienda, seguridad, alimentación y dignidad. Sus preocupaciones están dirigidas, por sobre todo, a la supervivencia de sus futuras generaciones. Son las mismas preocupaciones que acompañaron a mis padres, abuelos y bisabuelos a lo largo de toda su historia.

Así, mi pueblo permanece disperso por nuestro gran territorio transfronterizo: entre el sur de Rio Grande do Sul, Uruguay y Argentina. En este gran territorio, debido a las particularidades históricas asociadas a la constitución de las comunidades en el presente, a las diferentes presiones ejercidas desde el exterior, a las diversas situaciones económicas y sociales que enfrentamos, a las diferencias en nuestros posicionamientos respecto a nosotros mismos y al mundo occidental, a nuestra accesibilidad, o falta de ella, nuevamente, en el presente, constituimos un pueblo único y extremadamente diverso, aún compuesto por numerosas familias y/o comunidades relativamente autónomas e independientes.

En Brasil, hasta el momento, existen solamente dos comunidades Charrúa oficialmente reconocidas: la aldea Polidoro, ubicada en Porto Alegre/RS; y la Comunidad Charrúa de Uruguaiana, ubicada en el municipio de Uruguaiana/RS. Las familias constituyentes de la aldea Polidoro fueron reconocidas por el Estado en el año 2007. Luego del reconocimiento, se les concedió una pequeña porción de tierra en el municipio de Porto Alegre, donde se estableció la mencionada aldea. A pesar de ello, como señalan Victora y Ruas-Neto (2011), las familias siguieron sufriendo por la falta de acceso a derechos básicos, con una infraestructura extremadamente precaria, como la falta de agua potable y viviendas, y el abandono estatal. Intenté contactar con la comunidad en el año 2022, buscando no solo conocer a mis parientes, sino también encontrar formas de fortalecer sus reivindicaciones. Sin embargo, hasta el momento, no he tenido éxito.

La Comunidad Charrúa de Uruguaiana, por su parte, fue reconocida oficialmente entre finales del año 2024 e inicios de 2025, a través de una reunión organizada con el fin de promover el auto-reconocimiento étnico colectivo y el reconocimiento étnico individual. Junto al Profesor Doctor Jorge Eremites de

Oliveira⁴¹, participé de esta reunión, en la cual fui elegido por la Comunidad como su “portavoz”, responsabilidad con la cual fui investido para llevar sus reivindicaciones ante los órganos competentes, como la Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) y el Ministério Público Federal (MPF). La comunidad se encuentra en condiciones extremadamente precarias: las familias están dispersas entre las periferias urbanas y zonas rurales del municipio, muchas en situaciones irregulares, sin acceso a agua corriente, energía eléctrica, atención en salud, educación, seguridad ni alimentación. De este modo, actualmente, se encuentran en un proceso de “despertar” (Amado, 2017; Gumucio, 2006), en la recuperación de condiciones dignas que posibiliten su supervivencia y reproducción física y cultural, siendo estas sus mayores prioridades



Figura 30: Reunión con las lideranzas familiares de la Comunidad Charrúa de Uruguai/RS, realizada en diciembre del año 2024. Fuente: fotografía de Jorge Eremites de Oliveira.

La Argentina, actualmente, reconoce tres comunidades charrúas en su territorio: *Gue Gidaí Berá*, *Naybú* y *Pueblo Jaguar*, todas ubicadas en la provincia de Entre Ríos. Sin embargo, existen muchas otras que permanecen sin reconocimiento oficial y, en consecuencia, sin acceso a ningún derecho. Lamentablemente, por no haber logrado aún establecer contacto con estas comunidades ni encontrar

⁴¹ Antropólogo, arqueólogo, historiador y profesor en la Universidad Federal de Pelotas (sur del Rio Grande del Sur, Brasil).

bibliografía que me proporcionara información sobre ellas, desconozco las demandas y situaciones de las familias que las constituyen.

Uruguay, como ya se ha mencionado, no ha ratificado el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y de este modo, aunque desde determinadas perspectivas pueda haber promovido algún tipo de “reconocimiento oficial” hacia mi pueblo, se niega a concederle derechos como población indígena. Las comunidades indígenas del territorio, sin embargo, están en situación de emergencia pública desde por lo menos la década de 1980, de forma tal que, hoy, conforman varias decenas. Las comunidades charrúas sólo llegaron a la visión pública a partir de esa época, dado que, antes de ello, no encontraron medios para hacerlo: Uruguay, al igual que otros países de “América Latina”, atravesaba una dictadura.

Así, a partir del proceso de redemocratización en Uruguay, los parientes comenzaron a reclamar su reconocimiento oficial y la traducción de este en políticas públicas concretas. Desde entonces, exigimos que el Estado ratifique el Convenio n.º 169 de la OIT (Iribarne, 2023; Michelena, 2011), exigencias que, de forma irresponsable y vergonzosa, han sido sistemáticamente ignoradas, o mismo rechazadas, por el país y sus gobernantes.

Las comunidades charrúas en Uruguay se encuentran también en situaciones sociales y económicas muy diversas. No obstante, cabe señalar que, a diferencia de las situadas en Brasil, algunas lograron acceder a la visión pública, teniendo sus demandas y expresiones culturales visibilizadas incluso a nivel internacional. Según mis parientes, estas comunidades, en general ubicadas en contextos urbanos, se encuentran en situaciones sociales y económicas más dignas que aquellas que permanecen subyacentes e invisibilizadas, muchas de ellas situadas en contextos rurales (información verbal⁴²).

Es importante destacar que las comunidades charrúas más visibilizadas de Uruguay, comúnmente asociadas/integrantes al Consejo de la Nación Charrúa del Uruguay (CONACHA), tienden a percibirse como emparentadas con el pueblo Chaná. A través de mis investigaciones, así como de los contactos con los parientes

⁴² Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, entre os anos de 2024 e 2025.

(comunicación verbal⁴³), pude notar que rara vez otras comunidades, con perspectivas, historias y condiciones sociales y económicas distintas, logran alcanzar los focos públicos, ya sean académicos o internacionales. Este importante fenómeno, cuyas matices aún no he podido investigar en profundidad, será sin duda objeto de un esfuerzo futuro. De todos modos, es necesario subrayar que este aspecto debe ser contemplado en los estudios, a fin de evitar la postulación de una falsa homogeneidad del pueblo charrúa, ya que cada comunidad, o conjunto de comunidades, constituye, en general, universos aparte.

Termino este apartado diciendo que todo lo que he expuesto en las páginas anteriores constituye apenas una pequeña parte de la historia de mi pueblo, la misma que llevo conmigo, que corre por mis venas y conforma mi esencia y mi espíritu. Se trata del telón de fondo sobre el cual, en el próximo capítulo, relataré la trayectoria de mi familia y de nuestros ancestros directos.

4. **Del Brazo Muerto del Arroyo a las memorias vivas:** la trayectoria de una familia charrúa en el sur del Río Grande del Sur

En este capítulo comparto memorias e historias muy queridas para mí, a través de las cuales abordo la trayectoria de mi familia. Opté por dedicarles un espacio amplio y tratarlas con relativa profundidad por varios motivos:

1. Este gesto cumple una función esencial en esta propuesta, confiriéndole, de hecho, un carácter autobiográfico;
2. Se volvió un paso necesario para, en un capítulo posterior, presentar y contextualizar mi propuesta de Arqueología, así como algunos referentes ontológicos y epistemológicos propios del pueblo charrúa;
3. Hasta el momento, no he encontrado trabajos en Arqueología con propuestas análogas a la de este capítulo;
4. Deseo que este esfuerzo pueda servir de referencia o estímulo para otros parientes indígenas que compartan condiciones semejantes, sobre todo del pueblo charrúa;

⁴³ Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, entre os anos de 2024 e 2025.

5. Creo que, al presentar esta narrativa, puedo contribuir con conocimientos inéditos tanto para los campos etnológico como arqueológico e histórico, en lo que respecta a la historia reciente del pueblo charrúa en la región de la Pampa, especialmente en el sur de Río Grande del Sur.

Dicho esto, en las próximas páginas comparto historias, memorias y saberes persistentes, profundamente significativos para mí. Son fragmentos difíciles de acceder, reunir y, en ciertos casos, interpretar. Salvo raras excepciones, gran parte de estos contenidos permaneció silenciada durante décadas: ya no se revisaban, mencionaban o transmitían y, por eso, estaban en riesgo de desaparecer. Reunir estas memorias y compartirlas aquí, en este contexto, es un gesto de gran importancia y difícil de expresar plenamente: entre otras cosas, significa que no desaparecerán. Y, más aún, significa que, en el futuro, cualquier persona interesada podrá conocer parte de la historia reciente del pueblo charrúa a partir de las memorias y resistencias de mi propia familia, que, hasta ahora, jamás había tenido un espacio legítimo de habla.

Para introducir esta narrativa, comienzo diciendo que, aún hoy, gran parte de la calle João Manoel, lugar donde crecí y donde aún resido, sigue siendo de tierra batida, marcada por innumerables baches: un paisaje común en las periferias urbanas de gran parte del país (Brasil). En este espacio, a pesar de las transformaciones constantes, lo urbano y lo rural se entrelazan. Muchas personas complementan su subsistencia mediante la cría de animales, como cerdos y gallinas; los fragmentos de bañados, incluso atravesados por la contaminación, aún permiten la caza de pequeños animales, la recolección de plantas y el uso de la tierra para pequeñas huertas domésticas. Muchos pescan en las márgenes del Canal São Gonçalo, no muy distantes, y en pequeños canales extremadamente contaminados. Al mismo tiempo, la urbanización desordenada trajo los asfaltos llenos de baches de las calles vecinas, el ruido continuo de autos, motos y ómnibus, y el surgimiento de pequeños comercios de barrio, los postes de electricidad llenos de conexiones irregulares, entre otros elementos.

Ubicada en el extremo sur de la zona sur de Pelotas, litoral sur de Río Grande del Sur, la calle João Manoel fue “construida” a partir del relleno gradual de parte del curso del Arroyo Santa Bárbara, lugar importante en la historia de mi familia. Este curso de agua, que pasó a ser conocido como “canal”, antiguamente atravesaba la

mallla urbana de la ciudad en sentido noroeste-suroeste, desembocando, finalmente, en el vínculo entre la Laguna Mirim y la Laguna de los Patos: el Canal São Gonçalo.



Figura 31: fotografía de la calle João Manoel (arriba) y reconstrucción artística del paisaje en el pasado, antes del “asesinato” del arroyo (abajo). La reconstrucción fue realizada con base en apuntes de mis familiares, es decir, de mi tío, tías y abuela paternos. La flecha azul en la imagen inferior representa el sentido en que corrían las aguas del Santa Bárbara, rumbo al São Gonçalo. Fuente: fotografía de Maria Eduarda Ferreira Santana; edición realizada por el autor.

En este punto específico de las antiguas márgenes del Santa Bárbara, mi familia dice ser la más antigua del vecindario. Según mi tío paterno, José Fernando Silva, mi bisabuela Maria Rosa Leite da Silva, conocida localmente como Vó Nenê, fue la primera persona en habitar el lugar, con excepción de dos edificios históricos cercanos: una de las sedes de la Charqueada Santa Bárbara, situada en la margen opuesta del arroyo, que funcionaba en la época como una chacra; y una gran casona vinculada al mismo establecimiento, utilizada como residencia (Silva, 2017; Rosa, 2012). Fue sobre una pequeña elevación de tierra, en un gran bañado inundado estacionalmente en la margen derecha del arroyo, que ella, junto a mi bisabuelo y sus hijos e hijas, construyó una simple casita de madera.

Según relatan mi tío y mis tías paternas, durante incontables años Vó Nenê sobrevivió exclusivamente de los recursos del ecosistema local, tanto en las inmediaciones de su vivienda como en zonas más distantes, a las que se llegaba, generalmente, por pequeñas embarcaciones (las más pequeñas, canoas que no admitían más de dos personas, eran llamadas “caícos”).

En las aguas turbias y estacionalmente salobres, pescaban diversas especies de peces, utilizando cañas, redes de distintos tipos y mallas, además de líneas de boya y de profundidad. Cuando el agua salada penetraba en la Laguna de los Patos, alcanzando tramos significativos de los ríos São Gonçalo y Santa Bárbara, mis parientes también pescaban camarones y cangrejos. En los bañados, cazaban aves acuáticas y, principalmente, roedores como carpinchos (*Hydrochoerus hydrochaeris*), cuises (*Cavia aperea*) y, especialmente, las nutrias (*Myocastor coypus*), conocidas localmente como “ratones de bañado”. Estas actividades se realizaban con la ayuda de perros, trampas, machetes y, a veces, antiguas armas de fuego adquiridas en boliches o mediante trueque de productos.

Además, en estos ambientes también manejaban una variedad de plantas con fines de subsistencia, como hierbas medicinales. Un ejemplo significativo son los juncos (*Juncus sp.*) y otras vegetaciones acuáticas semejantes, que cortaban en los bañados, golpeaban, dejaban secar al sol y posteriormente comercializaban. Servían como materia prima para la confección de muebles y, en la época, también para la cobertura de casas y otras estructuras simples de una periferia urbana en expansión.



Figura 32: Imagen satelital donde indico, con base en las memorias de mis parientes y superposiciones de imágenes aéreas de la década de 1950, algunos lugares importantes para mi familia. Mi bisabuela vivía en la parte más alta del “relleno”, cuya área aproximada fue indicada por mi tío y tías. También relataron los distintos “usos” del bañado, alegando que, a pocos metros de la casa, en determinados períodos, era posible cazar pequeños animales como nutrias y cuisés, atracar botes, pescar y recolectar plantas. El “relleno” fue ampliado con el tiempo, sobre todo tras la mudanza de mis abuelos al lugar y la “muerte” del arroyo Santa Bárbara. Fuente: elaborado por el autor.

La edad de Vô Nenê estaba rodeada de misterio. Mi padre contaba que había sido registrada por uno de sus maridos, en vísperas del casamiento, como nacida en 1898. Pero él mismo dudaba de esa fecha y, según mi tío y mis tías, Vô Nenê también, pues sabía que había nacido antes, aunque no recordaba exactamente el año. De acuerdo con mi familia, falleció a mediados de los años 2000, con una edad estimada entre 105 y 110 años, lo que sugiere un nacimiento entre 1890 y 1895.

Su primer marido, mi bisabuelo Francisco (cuyo apellido se perdió en la oralidad), podría haber sido aún mayor y, por tanto, portador de memorias de un tiempo más distante. Sin embargo, mis familiares poseen poca información sobre él y ninguna fotografía. Dicen apenas que era un hombre delgado, de piel oscura, estatura mediana y fuertes rasgos indígenas, muy parecido, según ellos, a mi abuelo, a mi padre y a mí.

Las familias de Vó Nenê y de mi bisabuelo Francisco, comúnmente referidas como “indios” o “bugres”, tienen como paradero más antiguo conocido el litoral uruguayo, aunque el lugar y la fecha exactos también se hayan perdido en los recuerdos. Según mis familiares, ambos, aunque analfabetos, hablaban fluidamente el castellano y, en el caso específico de mi bisabuela, también el portugués. Habrían vivido de la pesca, la caza y trabajos esporádicos en estancias, probablemente cercanos a otros parientes suyos que, con el tiempo, se dispersaron por otras regiones, práctica común desde tiempos inmemoriales.

Desde Uruguay, mis bisabuelos y algunos de sus hijos, que en total sumaban más de cinco, en una fecha y por motivos que se perdieron en la oralidad, emprendieron un largo viaje hacia la Laguna de los Patos, desplazamiento realizado principalmente por vía fluvial, en pequeñas embarcaciones improvisadas. Con el paso del tiempo, en un recorrido dinámico atravesado por períodos de caza en los bañados, pesca en ríos y lagunas, y trabajo en estancias, mi abuelo y sus muchos hermanos y hermanas, algunos de ellos nacidos durante el mismo traslado, comenzaron a formar sus propias familias, dispersándose gradualmente del núcleo original. Así, pasaron a vivir, casi siempre de forma temporal, en comunidades de pescadores o acompañados por sus familias en las planicies secas e inundables del litoral sur, sudeste, sudoeste y oeste del estado, aunque con preferencia por lugares cercanos a aguas y bañados.

Dichos desplazamientos, sin embargo, no eran tan aleatorios como podrían parecer a primera vista. Según las historias, los núcleos familiares solían establecerse temporalmente en determinado lugar, donde construían una pequeña vivienda y creaban una especie de paradero más permanente. Aun así, no permanecían allí por largos períodos. Llevaban una vida marcada por constantes viajes para cazar, pescar, intercambiar productos y realizar trabajos estacionales en estancias. De esta manera, sus movimientos seguían un patrón “circular”: partían, pero retornaban con frecuencia a su punto de referencia semi permanente.

Cabe recordar que las últimas campañas oficiales de persecución al pueblo charrúa en Uruguay datan de 1845 (Gómez, 2024), período en el que, según mis cálculos, habrían vivido mis tatarabuelos. Como ya se mencionó, sin embargo, campañas no oficiales continuaron siendo organizadas. En ese contexto, es posible que los padres de mis bisabuelos hayan vivido bajo constante temor y necesidad de fuga, escenario en el cual imagino que se originó la larga tradición de movilidad y

fragmentación que marca la trayectoria de mi familia paterna, así como, posiblemente, su aversión a la vida en núcleos urbanos. Según los relatos, aunque las familias fueran extensas, los grandes agrupamientos de parientes eran poco comunes y, cuando ocurrían, difícilmente se mantenían por mucho tiempo, una realidad que solo comenzó a transformarse en la generación pasada.

Como relatan mi abuela, mi tío y mis tías, los parientes de mi abuelo se dispersaron por un amplio territorio, viviendo tanto en el litoral sur como en la frontera suroeste y oeste de Río Grande del Sur, con la mayoría sobreviviendo de la pesca y/o del trabajo en estancias. Entre los lugares mencionados están los municipios de Uruguaiana, Bagé, Santa Vitória do Palmar, Jaguarão, diversas áreas de las planicies a orillas de la Laguna Mirim y prácticamente todo el curso del canal São Gonçalo. Muchos vivían en refugios temporales, contruidos en carpas a orillas de los ríos o sobre pequeñas “islas”, estructuras monticulares que ocupaban o, en algunas ocasiones (como discutiré más adelante), también construían junto a bañados y cursos de agua. También había presencia en municipios como Pelotas y Río Grande. En ciertos períodos, parte de esa familia también vivió embarcada en las inmediaciones de la villa de Santa Isabel do Sul, distrito de Arroio Grande, donde algunos se establecieron de forma más permanente. Más recientemente, otros se establecieron en las márgenes de la Laguna de los Patos, sobre todo en comunidades pesqueras.

Sobre estos parientes distantes, es difícil trazar con precisión sus desplazamientos, ya que vivían en movimiento constante y, en muchos casos, el contacto se perdió hace al menos una generación. Además, como cuentan mi abuela, tíos y tías, la mayoría evitaba los centros urbanos siempre que podía y no poseía documentos registrados a su nombre, lo que dificultaba su reconocimiento formal. Sé que, sin embargo, muchos aún viven en Santa Isabel do Sul, incluyendo una hermana de mi abuelo, a quien, infelizmente, todavía no tuve la oportunidad, ni el placer, de conocer.



Figura 33: imagen satelital que indica, de manera hipotética e ilustrativa, las largas distancias recorridas por mis bisabuelos en su diáspora familiar. Se marcaron dos posibles puntos en el litoral uruguayo con base en el modo de vida que llevaban y en la accesibilidad en relación con la Laguna Mirim. También se señalaron algunas ciudades, sobre todo las más cercanas al litoral, donde se registró la presencia antigua de hermanos y hermanas de mis bisabuelos, así como de sus numerosos hijos e hijas. Fuente: elaborado por el autor.

Mi bisabuela, dando fin a esa trayectoria de desplazamientos, fijó residencia permanente en la margen derecha del arroyo Santa Bárbara, en la periferia sur de la zona urbana de Pelotas, en una fecha incierta, aunque cercana a los años 1950. A partir de entonces, salvo por eventuales estadías de pesca y caza en otras regiones, permaneció allí el resto de su vida.



Figura 34: ubicación aproximada de la antigua casa de la Vó Nenê, construida sobre un relleno en área de bañado en la margen derecha del arroyo Santa Bárbara, observable en imagen aérea de 1953. Según relatos familiares, Vó Nenê solía decir que, cuando se estableció allí, no había nadie más en las inmediaciones de su casa. Fuente: modificado de GeoPelotas (2024).

Mi bisabuelo, luego de haberse establecido con ella en la región, partió en busca de trabajo en estancias del sur del estado, algo que, según cuentan, hacía con frecuencia. Sin embargo, esa vez nunca regresó y nunca más fue visto por ningún pariente o conocido. La desaparición es difícil de explicar, considerando la amplia dispersión de nuestros parientes por la región. Mis tíos relatan que, cuando preguntaban a la Vó Nenê qué habría sucedido, ella respondía con convicción que él había sido asesinado por la “policía” o por algún estanciero. No obstante, evitaba dar detalles sobre los motivos detrás de esa certeza.

Con base en esos relatos, creo que mi bisabuelo pudo haber sido asesinado por haber transgredido algún límite territorial de una estancia o por involucrarse en prácticas como el abigeato, una estrategia recurrente entre familias rurales en situación de extrema dificultad. Hay historias en la familia sobre momentos de escasez en los que, ante el hambre, algunos parientes abatían en secreto ovejas descarriadas,

huyendo luego hacia lugares de difícil acceso, donde podían permanecer por semanas o meses.

Tras la desaparición de su primer marido, la abuela Nenê se casó nuevamente, esta vez con un pescador originario de la propia periferia de Pelotas, con quien tuvo al menos otros dos hijos. Su segundo compañero falleció años después, por causas naturales. Con el tiempo, sus hijos menores crecieron y, como era costumbre, salieron de casa al formar sus propias familias. La abuela Nenê pasó a vivir sola, siendo recordada por su temperamento fuerte y por nunca haber abandonado su modo de vida tradicional, continuando cazando y pescando mientras tuvo fuerzas.

Además, desde joven actuaba como curandera y partera, saberes y prácticas que, según se cuenta, habría heredado de sus padres. Frecuentemente prestaba atención a familiares, vecinos y conocidos, muchos de los cuales también comenzaron a instalarse de forma definitiva en la región, contribuyendo a la formación de una periferia marcada por vínculos de parentesco y afinidad, prácticas tradicionales y resistencia a los modos urbanos normativos.

Mis familiares cuentan que mi bisabuela dominaba el uso de numerosas plantas, sobre todo aquellas que crecían espontáneamente en los campos y bañados. Con las medicinales preparaba infusiones, aceites, cataplasmas, entre otros. Otras plantas, según mi tío y mis tías, eran utilizadas en diferentes actividades: algunas fibras, como las del caraguatá, y cortezas de árboles servían, cuando era necesario, para hacer cuerdas o líneas; la carqueja, como otras plantas, además de los usos medicinales, era elegida para encender fogatas, pues, como pude constatar, su combustión es “explosiva” y relativamente duradera, produciendo gran cantidad de calor; los juncos eran usados como material constructivo para gallineros y otras estructuras; algunas leñas aromáticas eran utilizadas como “inciensos” y en prácticas de sanación; y ciertas resinas servían como pegamentos, entre otros usos. No obstante, me relataron que ella manejaba muchas otras hojas, cortezas de árboles y “bejucos” cuyos nombres, lamentablemente, ya no se recuerdan, saberes heredados de su esposo Francisco y, en parte, enseñados a mi abuela Zaida, su esposa.

Las “oraciones” y “cánticos” de Vó Nenê eran practicados en portugués, castellano y, según mis familiares, también en una lengua y tono incomprensible. En general, eran acompañados de otros gestos y procedimientos que involucraban el uso

de cenizas de fogatas hechas con plantas específicas, grasas animales, como la de carpincho, brasas incandescentes, entre otros elementos. Eran considerados, en palabras de ellos, capaces de curar diversos tipos de enfermedades y dolencias. Mis abuelos, especialmente mi abuelo paterno, heredaron parte de estos saberes y, por eso, frecuentemente pasaban largos períodos sin recurrir a medicamentos convencionales, ya que, en el pasado, también evitaban pisar núcleos urbanos.

Entre los rituales, destaco la presentación de las criaturas a la luna (Guidaí, en lengua charrúa): entre otras “etapas”, consistía en alzar al recién nacido en brazos hacia la luna, generalmente en una fase lunar específica: la luna llena, Mar Guidaí o Guidaí Mar en lengua charrúa. Además, según mis parientes charrúas y querandíes, este ritual está íntimamente asociado a antiguos ritos funerarios, así como a la construcción de algunas estructuras conocidas como “cerritos”, específicamente los *Pihué* (“lugar de los cueros”) (información verbal⁴⁴).

Mis familiares siempre llevaron esta práctica muy en serio. Mi abuelo paterno, por ejemplo, en ocasión del nacimiento de una de sus nietas, impidió que ella saliera de la casa familiar por más de 20 días, pues, conforme a la tradición, eso solo podía ocurrir tras su presentación a la luna. Yo mismo también fui presentado a la luna llena poco después de mi nacimiento, en un ritual conducido por mi padre y por la abuela Nenê, poco antes de que ella falleciera.

El antiguo núcleo familiar de mis abuelos, Zaida Vasconcelos da Silva y Francisco Leite da Silva, tuvo origen hacia 1950, entre la Villa de Santa Isabel do Sul y la periferia portuaria de la ciudad de Pelotas. Estaba compuesto por ellos y sus hijos: mi padre, Francisco Carlos Vasconcelos da Silva, mi tío José Fernando Vasconcelos da Silva y mis tías Cleusa y Alessandra Vasconcelos da Silva, todos nacidos y criados en barcos y bañados que bordean el São Gonçalo.

Entre 1950 y 1960, se establecieron en las cercanías de la casa de la abuela Nenê, formando una especie de asentamiento familiar de pescadores. Al llegar, ocuparon un área adyacente a una pequeña elevación, que fue ligeramente alzada para mayor protección contra las crecidas estacionales. Allí construyeron una casa

⁴⁴ Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, no Uruguai e Sérgio Smith, da comunidade Tubichaminí Barragán, povo Querandí, na Argentina entre os anos de 2024 e 2025.

sencilla. En la parte posterior de la elevación, en la margen izquierda, frente al bañado y, por tanto, también al arroyo Santa Bárbara, anclaron durante algunos años los pequeños botes de pesca improvisados de la familia, recuerdos de un modo de vida tradicional que, poco a poco, fue siendo sofocado por la urbanización.

De todos modos, al menos hasta mediados de la década de 1990, pasaban poco tiempo en ese lugar fijo, optando por vivir sin morada permanente entre las aguas del São Gonçalo y las estancias ganaderas, historia que abordo en la próxima sección.



Figura 35: Fotografía de antiguos argonautas del Santa Bárbara, como lo fueron mis familiares. Fuente: Viva Santa, 2009).

Esta parte del Santa Bárbara, tan viva en muchas memorias familiares, al ser desviada y más tarde sepultada por innumerables capas de basura, recibió los nombres populares de “Brazo muerto del arroyo” o “Brazo muerto del canal”. Esta brutal transformación del territorio, que fragmentó no solo el paisaje, sino la propia red de la vida local, encuentra eco en estudios geográficos que detallan las intervenciones

humanas en la región (Simon; Cunha, 2007; 2008; Oliveira, 2017⁴⁵) y en etnografías realizadas con los habitantes de la periferia, quienes recuerdan con nostalgia la época en que podían cazar, pescar y jugar entre las aguas y bañados locales (Sanches, 2017)



Figura 36: Imágenes aéreas que muestran el proceso de asesinato y relleno del Santa Bárbara, entre los años 1953 y 2006. Fuente: adaptado de GeoPelotas (2024).

⁴⁵ Entre 1953 y 1995, como señalan Simon y Cunha (2007, p. 636), la canalización forzada del arroyo, asociada a la construcción de un embalse, alteró radicalmente la dinámica fluvial, aprisionando aguas que antes nutrían los bañados y convirtiendo el antiguo cauce, antes entrelazado en una red de canales, en un único canal rectilíneo y artificial (Simon y Cunha, 2008, p. 34). El drenaje de las vegas, ejecutado para la expansión urbana, sustituyó zonas húmedas por rellenos y loteamientos, como destaca Oliveira (2017, p. 11), quien señala la ocupación de 83 km² de la cuenca por zonas residenciales e industriales, agravando las inundaciones incluso tras décadas de intervenciones. La impermeabilización del suelo, intensificada por el asfalto y los rellenos, sumada a la orizicultura mecanizada, que niveló terrazas agrícolas y desvió canales, aceleró la erosión y el embancamiento, asfixiando la capacidad regenerativa del sistema.

Con el paso de los años, a mediados de 1990, el núcleo familiar de mis abuelos se estableció de manera más fija en las proximidades del “*Brazo muerto del arroyo*”. En este contexto, mi tío y mis tías, todos más jóvenes que mi padre, se fueron de casa al formar sus propias familias. Mi padre, el mayor de sus hermanos, a pesar de haber tenido oportunidades de partir, decidió quedarse en el lugar para cuidar de sus padres, especialmente de mi abuelo, que fue acometido por algunas enfermedades, tarea que realizó hasta el fin de sus días.

Tras la muerte de la conexión del lugar con las aguas, así como por la baja rentabilidad de la pesca, mi padre, con el tiempo, abandonó la profesión de pescador, dedicando sus esfuerzos a la prestación de pequeños servicios en el perímetro urbano de la ciudad. Así, conforme lo permitían las pequeñas finanzas, pudo levantar, en el fondo de aquel mismo terreno, sobre la misma antigua elevación, la casa donde vivió el resto de sus días: la misma casa donde vivo hoy. Cabe decir, sin embargo, que mi padre jamás dejó de pescar, de ir al São Gonçalo y a los bañados, lo que hacía no ya para sustentar a la familia, sino para mantener vivos sus vínculos con el “pasado” y transmitirlos a las nuevas generaciones.

Conoció a mi madre a mediados de los años 1990, y ella, poco después, se mudó al lugar. Mi abuelo Francisco falleció en esa época, habiendo sido testigo, en gran parte, de la destrucción del lugar donde un día pudo pescar, cazar y navegar junto a su familia. La abuela Nenê, por su parte, falleció pocos años después, a mediados de los años 2000, a sus más de 105 años, cuando yo tenía cerca de un año de edad.

Antes de morir, como cuentan mi madre, mis tíos y tías, mi bisabuela condujo algunos rituales hoy ampliamente reconocidos por las comunidades del pueblo Charrúa, y, tras mi nacimiento, me habría curado con oraciones en varias ocasiones: en una de ellas, según relata mi madre, quemó “*salvias del bañado*” y otras plantas sobre mi ombligo, mezclando las cenizas con grasa animal, posiblemente de coipo (nutria), para ayudar en la cicatrización tras la caída del cordón umbilical.

Cuando nací, en 1999, Pelotas ya había devorado gran parte del arroyo y sus bañados. En las proximidades de mi casa, las aguas del Santa Bárbara ya no corrían en la superficie, condenando muchas memorias y fragmentos de bañado a la orfandad y, posteriormente, a la muerte. Uno de esos fragmentos, durante algunos años, fue mi

patio: un lugar de juncos altos que servía de refugio no solo para mí, sino para muchos seres vivos desplazados por la expansión de la ciudad. Allí, aves, roedores, reptiles y anfibios típicos de la región encontraron, aunque por poco tiempo, algo de abrigo y protección. Este pequeño ecosistema, sin embargo, no escapó al avance urbano. Así como otros, fue paulatinamente relleno por familias en busca de terrenos accesibles donde construir sus viviendas sencillas, no sin antes dejar sus marcas en mi vida y memoria.

En ese lugar, crecí bajo el cuidado de mi padre (ya fallecido), de mi madre, Solange Foster Netto, que hoy vive con mi padrastro, Arion Oliveira Duarte, en otro barrio, de mi abuela paterna, Zaida Vasconcelos da Silva, residente en una casita justo frente a la mía, y de muchos tíos y tías maternos y paternos que nos visitaban con frecuencia. Estas figuras moldearon no solo mi infancia, sino también mi relación íntima con este lugar que, aunque transformado, permanece como testigo de historias familiares profundas.

Ecosistemas análogos a mi antiguo patio están dispersos por otros lugares del municipio. Muchos de ellos también guardan memorias familiares que estimo profundamente. Recuerdo vívidamente las innumerables pescas en las márgenes del São Gonçalo en las que pude participar con mi padre, momentos en que él me contaba partes de su historia, de su vida. Por lo general, cuando eso sucedía, estábamos sobre los bañados, lugares donde pasé a sentirme en casa, así como a percibir las presencias de mis más antiguos que ya no están.

Todos estos lugares, o al menos la mayoría, están hoy en riesgo, sobre todo debido a los intereses inmobiliarios. En consecuencia, percibo que muchas de las violencias dirigidas a mi pueblo también fueron dirigidas, de manera análoga, a nuestro universo, sobre todo a su base de sustentación: nuestro territorio y los espíritus que lo habitan.

4.1. Tierra ajena, sudor propio: breve historia de las raíces maternas

La familia de mi madre, Solange Foster Netto, es originaria del pequeño municipio de São Lourenço do Sul, ubicado a unos 70 kilómetros al noreste de Pelotas. Según mis familiares maternos, mis abuelos, Iraci Foster Netto y Arlindo Foster Netto,

nacieron en ese mismo municipio. Sobre mis bisabuelos, sin embargo, hasta el momento he obtenido muy poca información.

Es sabido entre los familiares que mi abuela materna, ya fallecida, tenía ascendencia indígena, aunque aún no hayamos podido identificar con certeza a qué pueblo pertenecía. Aun así, debido a ciertas tradiciones y prácticas familiares específicas, considero que su ancestralidad podría remontarse a un pasado misionero.



Figura 37: Fotografía de mi abuela materna, Iraci Foster Netto. Fuente: acervo personal del autor.

En São Lourenço do Sul, mis abuelos no poseían casa ni tierra propia. Vivían en un contexto de trabajo análogo a la esclavitud, ocupando un pequeño e improductivo fragmento de tierra ajena, un “beneficio” que pagaban con sus escasos recursos y, sobre todo, con el sudor derramado en duras jornadas en los campos del propietario, durante toda la semana. Trabajaban en el cultivo de tabaco, caña de azúcar, porotos, mandioca, papas, entre otros.

En la diminuta porción de tierra donde se les permitió vivir, construyeron una casa sencilla, con paredes de barro moldeado sobre cañas, mezclando arcilla con excrementos animales y materias primas vegetales. Según mi madre y mis tías, el piso era de tierra apisonada y el techo de paja de palmera. La casa tenía solo dos

ambientes: un dormitorio y una sala-cocina, donde los pocos muebles, adquiridos y contruidos a lo largo de los años, se disponían contra las paredes: una pequeña estufa a leña, armarios artesanales, entre otros. No había baño, y todos dormían en la misma cama. Mis familiares relatan que dormían unos sobre otros y que, en verano, algunos se acostaban en el suelo. Tampoco había agua corriente ni electricidad: debían buscar agua, bañarse y lavar la ropa en un manantial a aproximadamente 1,5 o 2 kilómetros de la casa. Durante la noche, usaban faroles y velas artesanales hechas con grasa animal, aunque, en general, se dormían poco después del atardecer.

A pesar de las limitaciones, pudieron cultivar algunas huertas y criar animales en la pequeña propiedad, aunque eso solo era posible durante los descansos del trabajo, especialmente los fines de semana. Con el tiempo, hicieron “su” tierra más productiva: cultivaban huertas cerca de la casa y realizaban un tipo de siembra agroforestal en claros, intercalando cultivos como mandioca (*Manihot*), porotos (*Phaseolus*), maíz (*Zea mays*), maní (*Arachis hypogaea*), zapallos (género *Cucurbita*), diversas variedades de batata (género *Ipomoea*), entre otros.

Siempre que podían, complementaban la alimentación con la caza. Los hombres de la familia, por lo general, se encargaban de esa actividad: cazaban mulitas (género *Dasypus*), cuervillos (*Phimosus infuscatus*), jacús (género *Penelope*), saracuras (género *Pardirallus*), entre otras aves. La caza, sin embargo, era oportunista: en tiempos de necesidad, mataban hasta animales poco apreciados. Recuerdo una vez en que mi abuelo mató un maguari, también conocido como “João-Grande” (*Ciconia maguari*), cuya carne, extremadamente dura y de sabor fuerte, era poco agradable al paladar.

A lo largo de los años, con los escasos pagos recibidos de los patrones y la venta de parte de la producción, mi familia logró comprar dos bueyes y una pequeña carreta, lo que facilitó el transporte y la comercialización de sus productos. Aun así, como relatan mi madre y sus hermanos, raramente tenían dinero suficiente para garantizar su propia subsistencia sin contraer deudas con los comerciantes locales. A pesar de ello, gracias a sus cultivos, cría y caza, nunca pasaron un día sin realizar una comida. En los períodos de escasez, enfrentaban dificultades para pagar los productos adquiridos en los boliches, como arroz, carne, aceite, sal, azúcar, café, yerba mate, entre otros, lo que solían hacer con atraso, hecho que les causaba vergüenza.

En ese contexto, mi madre y sus siete hermanos, algunos ya fallecidos, no recuerdan una época en la que no tuvieran que trabajar en el campo, tanto en las tierras de los patrones como en las “suyas”. Desde muy temprana edad, además de ayudar a la familia, también comenzaron sus trayectorias profesionales individuales. Las mujeres, entre los 12 y 14 años, comenzaron a trabajar como niñeras, empleadas domésticas y cocineras, viviendo más tiempo en las casas de sus empleadores que en la propia. Por su parte, los hombres, en su mayoría, fueron empleados desde la infancia en tareas rurales, especialmente en la siembra, cosecha, corte de leña, o como ayudantes en la construcción civil, lo que también los llevó a salir pronto de la casa de mis abuelos.

Con el paso del tiempo y el vaciamiento de la antigua casa, mis abuelos, mi madre (la menor de los hermanos) y parte de la familia se mudaron al barrio Jardim América, en el municipio de Capão do Leão, a unos 11 kilómetros de Pelotas. Eso fue posible gracias a una de las hijas mayores, que consiguió empleo en un molino de arroz en las cercanías y ayudó en la adquisición de un pequeño terreno. Paralelamente, los demás hermanos y hermanas, así como mis abuelos, pasaron a trabajar en molinos arroceros, construcciones civiles y otros servicios generalmente mal remunerados.

Poco tiempo después, ya en la década de 1990, cuando mi madre trabajaba en Pelotas, conoció a mi padre.

4.2. La vida entre las aguas, bañados y estancias: breve historia de las raíces paternas

Mi padre y sus tres hermanos siempre dijeron ser “*de aquí*”, es decir, pensaba yo, de no muy lejos de las inmediaciones de la ciudad de Pelotas. Sin embargo, a medida que revisité sus historias, comprendí mejor que atribuían sentidos propios a ese término. Mi padre, que lamentablemente falleció en 2018, y sus hermanos me contaron innumerables veces que nacieron en embarcaciones improvisadas sobre aguas que, para ellos, son profundamente significativas. El “*de aquí*”, pronto entendí, se refería al curso del Canal São Gonçalo, así como a los bañados de la región y a otros cuerpos y cursos de agua a ellos asociados.

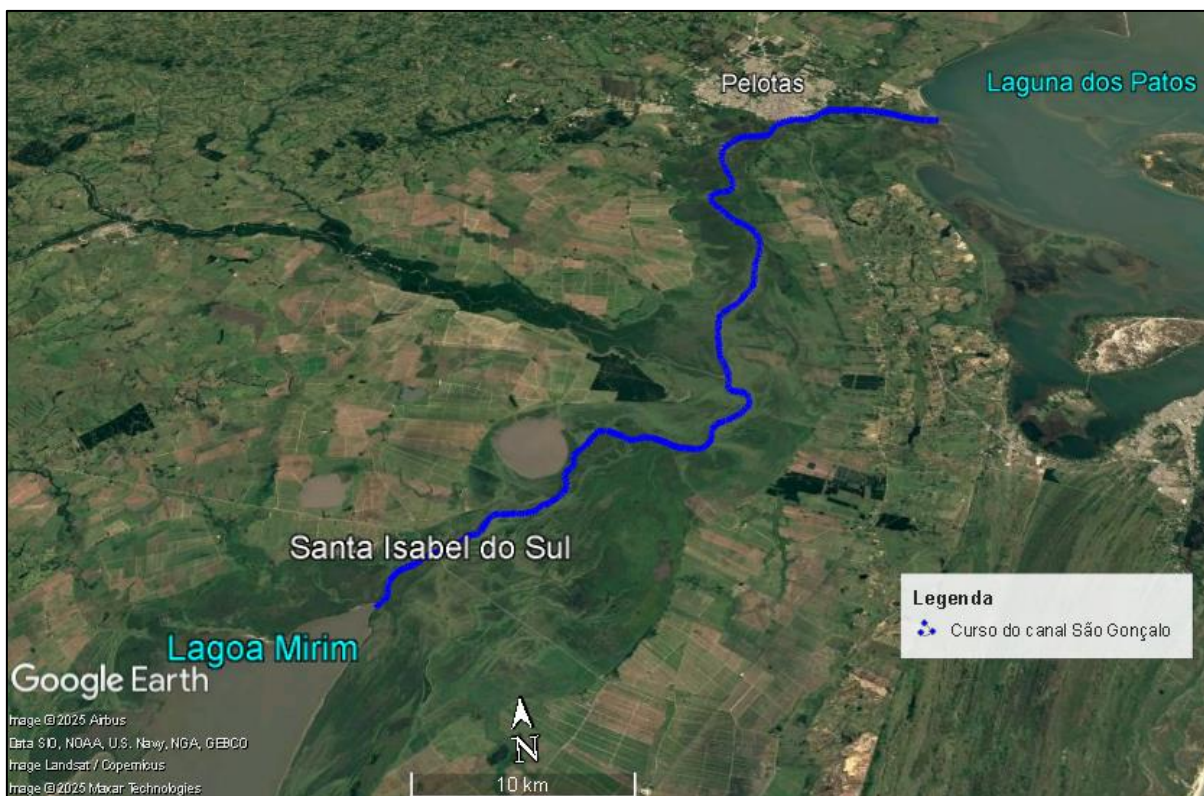


Figura 38: imagen satelital donde destaco el curso del canal São Gonçalo en relación con la Villa de Santa Isabel del Sur, comunidad de pescadores situada en la periferia del municipio de Arroio Grande, y la ciudad de Pelotas. Fuente: elaborado por el autor.

Cuando mi abuelo y sus hermanos abandonaron el núcleo familiar original y formaron los suyos propios, como ya se mencionó, se dispersaron por diversas regiones del suroeste, oeste y litoral sur de Rio Grande do Sul. Conoció a mi abuela precisamente en uno de esos desplazamientos, cuando se estableció temporalmente en la zona portuaria de Pelotas, lugar donde la familia de ella, de ascendencia ligada a inmigrantes pomeranos, se habría asentado a inicios del siglo XX. Tras conocer a mi abuelo, a mediados de la década de 1950, mi abuela abandonó su núcleo familiar de origen y adoptó el modo de vida pescador, pasando también a tener por casa las aguas y bañados de la región.

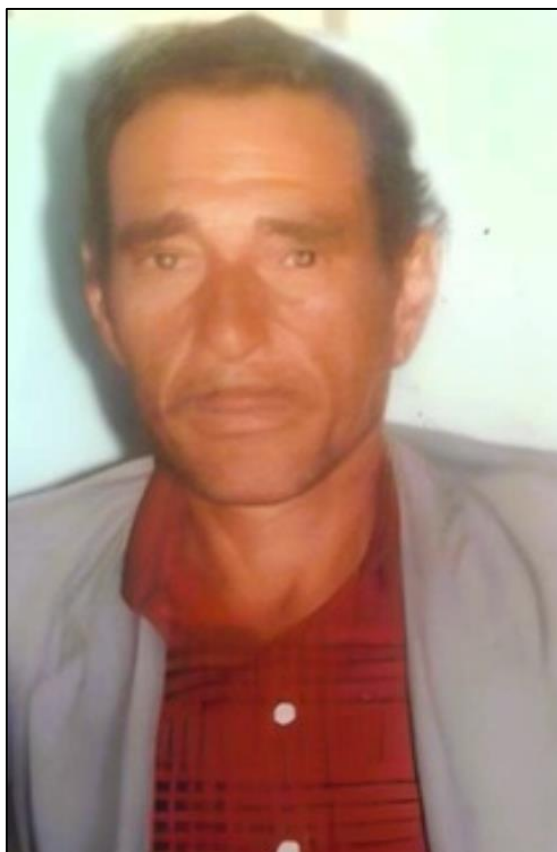


Figura 39: Fotografía de mi abuelo paterno, Francisco Leite da Silva. Una particularidad que mis familiares relatan sobre su personalidad es que, a diferencia de la mayoría de los parientes de su generación, mi abuelo valoraba mucho, en sus estadías en la ciudad, vestirse de la mejor forma que sus escasos recursos permitían. Así, según cuentan, intentaba “evitar miradas”, es decir, miradas cargadas de prejuicio. Por lo que entiendo, esas “miradas” podían estar asociadas al color de su piel, que, afirman sus hijos y esposa, era considerablemente más oscura de lo que aparenta en esta foto, así como a sus rasgos físicos y situación económica. Sus hermanos y hermanas, así como tíos y tías, en su mayoría, jamás se establecieron definitivamente en núcleos urbanos y, de esta forma, según las historias, no compartían esa misma preocupación, y, por ejemplo, tampoco acostumbraban a usar calzados. Fuente: acervo personal del autor.

En ese momento, construyeron una pequeña casa junto a la de Vó Nenê, un lugar al cual pudieran regresar, y luego se dirigieron al corazón del São Gonçalo y más allá, hacia las márgenes y bañados de la Laguna Merín. Las historias de ese tiempo remiten tanto a momentos de escasez, peligro y explotación como de abundancia, alegría y libertad. De la caza y la pesca, cuando era posible, obtenían su sustento y algún excedente para intercambiar por otros alimentos, herramientas, ropa y/o algo de dinero. Solían hacerlo, en general, con otros pescadores que encontraban en pequeños boliches dispersos por las zonas rurales y comunidades pesqueras que

visitaban, y/o durante estancias breves en núcleos urbanos como Jaguarão, Santa Vitória do Palmar, Arroio Grande, entre otras ciudades⁴⁶.

En ese sentido, cuando estaban lejos de las ciudades y comunidades pesqueras, mi familia solía acampar en “islas”, así llamadas por, durante las estaciones de creciente, representar los pocos lugares secos y estratégicamente posicionados en relación con los bañados y cursos y cuerpos de agua cercanos, como arroyos, canales y lagunas. Más recientemente, conversando con mi tío y mis tías paternas, descubrí que muchos de esos lugares, tal vez la mayoría, eran justamente estructuras de tierra construidas por pueblos indígenas del pasado: eran *luján/lujau*, los “lugares de los antiguos”, espacios conocidos arqueológicamente como “*cerritos*”.

Según relatan hoy mis tíos paternos Fernando y Cleusa Silva, la familia construía básicamente dos tipos diferentes de refugios, utilizando, en condiciones ideales, taquaras (*Bambusoideae* sp.) y juncos (nombre genérico que mi familia utiliza para designar numerosas plantas morfológicamente similares que pertenecen a las familias *Juncaceae* y *Cyperaceae*), materiales que, en su entendimiento, facilitaban la elaboración de estructuras más estables y resistentes⁴⁷.

Para ello, según me contaron, empleaban dos procesos constructivos distintos: uno considerado “*rápido y sencillo*” y otro “*lento y difícil*”, con acciones diferentes y múltiples variaciones. Aun así, todos podían clasificarse, al menos, en tres etapas de elaboración, que denominé respectivamente: *estructuración*, *estabilización* y *adecuación*.

El primer tipo de proceso constructivo, entendido como más “*rápido y sencillo*”, consistía, en palabras de mis familiares, en hacer el “*esqueleto*”, “*armazón*” o “*base*” de las estructuras con taquaras, maderas u otros materiales disponibles, lo que constituye la *etapa de estructuración*. Enseguida, los armazones, generalmente rectangulares, eran cubiertos y revestidos con juncos o “*pajas*” (siendo estas, en

⁴⁶ Pretendía elaborar un mapa sobre la región, señalando lugares de pesca, caza, intercambios comerciales, entre otros. Sin embargo, al intentar hacerlo, me di cuenta de que los territorios recorridos eran simplemente inmensos, de modo que cada gran área contenía muchísima información. Así, debido a mi aún limitada experiencia en la elaboración de mapas, no supe cómo organizar la gran cantidad de datos de forma que resultaran visibles. Opté, en ese sentido, por retomar esta propuesta en un esfuerzo futuro.

⁴⁷ Sobre este tema, debo decir que mi pueblo, desde hace milenios, cultiva relaciones profundas con seres que hoy llamamos “gramíneas”, empleándolos de múltiples formas: en la alimentación, en la construcción y en los rituales. En un momento más oportuno, pretendo retomar este tema con la atención y el respeto que merece.

general, pasto Santa Fe [*Coleataenia prionitis*], “paja del bañado” [*Typha domingensis*], hojas de palmeras diversas, entre otras), así como alzados y fijados al suelo mediante estacas, tornándolos estables para que no se derrumbaran durante su uso: *la etapa de estabilización*. Por último, de acuerdo con los resultados de las etapas anteriores y según sus gustos, los hacían relativamente impermeables y confortables, cubriendo sus paredes y/o techos con lonas plásticas (que, cabe señalar, también podían utilizarse en la propia elaboración de las “paredes”, intercaladas con otros materiales), el suelo con juncos y/o pajas, y, sobre ellos, constituían “camas” con juncos, pajas, pellejos de lana de oveja, pieles de animales cazados como carpinchos y nutrias, ropas y/o frazadas: *la etapa de adecuación*. Los resultados, sin embargo, consistían en estructuras menos resistentes y menos efectivas contra la lluvia y el viento, en comparación con los refugios hechos de la forma “*lenta y difícil*”.

El *segundo tipo de proceso constructivo*, cuya principal diferencia respecto del anterior reside en la etapa de estructuración, consistía en hacer los armazones a base de “*esteras*” de junco. Para ello, los juncos debían, en palabras de mis familiares, ser “*encajados*” unos con otros, algo que aseguran no es posible hacer con cualquier planta, o al menos no con la misma efectividad y facilidad.

En la práctica, las plantas que llaman juncos, en su mayoría, tienen tallos alargados, cilíndricos, maleables, sólidos y considerablemente elásticos, pudiendo alcanzar más de dos metros de altura. Debido a su forma cilíndrica, elasticidad y solidez, los tallos de los juncos, al ser presionados entre sí, se “*encajan*” formando un solo haz cilíndrico y compacto que, dependiendo de la cantidad de tallos y de la presión ejercida y mantenida, se vuelve considerablemente sólido sin perder su elasticidad, tomando una maleabilidad similar a la de una “*goma*”. De este modo, el haz se mantiene prácticamente impenetrable para el agua y el viento. No obstante, su maleabilidad y solidez facilitaban la construcción de los refugios, pues, al no ser muy blandos ni frágiles, no se doblan ni se dañan fácilmente. Construir los refugios con esta técnica, sin embargo, es una actividad más laboriosa y demorada, que requiere más energía, habilidad y conocimiento que elaborar armazones con otros materiales.

Dicho esto, los dos tipos de refugios pueden distinguirse en:

1. Pequeños, en forma de “V” invertida (techo de dos aguas), que, según los relatos, albergaban cómodamente hasta dos personas adultas;

2. Medianos, de forma cuadrada o rectangular, que podían albergar a tres o más personas adultas.

Los refugios pequeños eran contruidos con techo a dos aguas, teniendo por paredes laterales y techo una única estructura, que podía o no incluir una tercera pared trasera. Cuando eran contruidos de forma “*rápida*”, las tacuaras de la armazón eran perforadas, encajadas y/o atadas, o, en el caso de otros materiales, simplemente atadas entre sí, formando dos o tres rectángulos de tamaños similares. A estos rectángulos se les añadían nuevas tacuaras y/o otros materiales atados con poca separación, ya sea en sentido horizontal o vertical, adquiriendo así un aspecto similar a una “rejilla”. Posteriormente, eran forrados y cubiertos con juncos u otros materiales por sus caras externas e internas, y luego dos de las estructuras eran unidas en el extremo superior y separadas en el inferior, adoptando la forma de “V invertida”. Esta estructura se mantenía erguida por estacas clavadas dentro del refugio y otras, generalmente exteriores, que la fijaban y “amarraban” al suelo.

El acto de cubrir las armazones con pajas y/o juncos podía realizarse de diferentes formas, aunque, comúnmente, los materiales eran entrelazados alternadamente entre los espacios de la madera, como si fueran “cosidos”. El forrado seguía procedimientos semejantes: pajas y juncos cortados en tamaños similares y/o menores eran enmarañados en las paredes de la armazón.

El proceso constructivo más lento y laborioso, por su parte, implicaba elaborar las armazones con “esteras” rectangulares de largos juncos “encajados” unos con otros. Cabe señalar que el acto de “encajar” los juncos podía hacerse de diferentes maneras. Aquí presento dos, que a su vez resultan también en dos tipos de esteras:

1. Esteras blandas: haces individuales de juncos eran organizados en el suelo, presionados con las rodillas y atados en los extremos. Estos haces luego eran fijados, generalmente atados, entre sí, formando esteras flexibles, plegables y móviles.
2. Esteras rígidas: los juncos eran insertados en tacuaras perforadas horizontalmente, donde, por presión de volumen, quedaban sólidamente encajados entre sí y con las propias tacuaras, siendo luego atados entre sí en sus extremos. Las tacuaras podían ser perforadas de diferentes maneras, ignorando o no sus segmentos internos. Si se ignoraban los segmentos,

además de que la perforación era más laboriosa (pues se podía dañar la tacuara), existía el riesgo de que, en algún momento, se rompieran. Si no se ignoraban los segmentos, se realizaban múltiples perforaciones, interrumpidas en los límites de dichos segmentos, generando así “vacíos” en su superficie cuando ambos extremos de los juncos eran atados entre sí. En estos casos, los “vacíos” eran más tarde rellenados mediante el entrelazado horizontal y/o vertical de nuevos haces de junco, resultando en superficies aún más rígidas y resistentes, aunque no flexibles.

Ambos tipos de esteras requerían estacas largas y resistentes, clavadas desde el centro (más alto) del refugio hasta los laterales, sobre las cuales eran sostenidas. También eran atadas, en sus extremos inferiores, a nuevas estacas para su fijación al suelo.

Los abrigo medianos, de forma cuadrada o rectangular, eran contruidos con tres o cuatro paredes rectangulares más grandes, que podían ser unidas y reforzadas con “capas” adicionales. Cuando contaban con cuatro paredes, una de ellas servía como “puerta” removible. Las paredes podían ser contruidas tanto con esteras blandas y rígidas como con estructuras de tacuaras, pero la etapa de estabilización difería: se utilizaban más estacas, siendo estas más gruesas y clavadas a mayor profundidad.



Figura 40: Ilustración artística generada por inteligencia artificial para representar gráficamente los dos tipos de refugio descritos por mis familiares. A la izquierda, la estructura “pequeña”, construida de forma rápida y simple; a la derecha, la estructura “mediana”, levantada con esteras de junco. Estas imágenes tienen solo fines ilustrativos y no reproducen en su totalidad todos los pormenores de los relatos orales. Fuente: elaborado por el autor.

Mi tío Fernando y mi tía Cleusa me contaron que estos abrigos, y otros similares, solían ser contruidos por muchas otras familias “*bugres*” (de ascendencia indígena) que vivían en lugares parecidos, y de formas parecidas, sobre todo aquellas que vivían de la pesca y/o cortaban juncos y pajas en los bañados para sobrevivir. Se trata de una práctica antigua, aún presente en muchas comunidades de pescadores de la región, aunque la construcción de los refugios, probablemente por su difícil ejecución, ha caído en desuso.

Cabe señalar que algunas de las “*islas*” ocupadas eran contruidas y/o reutilizadas por mis familiares. Mi tío Fernando, mi tía Cleusa y mi abuela paterna, Zaida, cuentan que, incluso en las inmediaciones de la ciudad de Pelotas, eso solía ser hecho por algunos parientes de mi abuelo Francisco. Me contaron, en ese sentido, sobre una de estas “islas”, llamada “*isla de la tía Mercedes*”, que era el lugar de residencia de una de las hermanas de mi abuelo.

Segundo los relatos, Tía Mercedes parece haber vivido muchos años en una de estas *islas*, contruida total o parcialmente por ella, su esposo e hijos. Narran que este lugar era la región más cercana a la que su familia solía llegar en relación a Pelotas, y que, con frecuencia, abandonaban y reocupaban el sitio en busca de mejores condiciones de vida a través de la pesca. A partir de los relatos y de la ubicación aproximada que me indicaron, busqué el lugar y encontré estructuras de tierra, pero aún no he tenido la oportunidad de confirmar cuál de ellas habría sido la vivienda de la tía Mercedes, ejercicio que continuaré en un esfuerzo futuro.

En los campamentos que montaban sobre las “*islas*”, mis parientes solían vivir por días, semanas o meses, aunque no permanecieran constantemente en el mismo lugar. Mi padre y mi tío, los hijos mayores de mis abuelos, juntos o separados de mi abuelo, con cierta frecuencia pasaban días cazando o pescando en otros lugares, aunque generalmente uno de ellos se quedaba con mi abuela y con la tía Cleusa, que en aquel entonces era apenas una niña pequeña. Además, en otros momentos, los hombres salían a comercializar lo que lograban pescar o cazar en estancias y/o

pequeñas comunidades de pescadores, aunque, por lo general, era mi abuelo quien lo hacía solo.

En estos campamentos, mantenían casi siempre las fogatas encendidas, que hacían invariablemente en la parte exterior de los refugios. Allí hervían agua para el consumo, preparaban bebidas, como infusiones, y alimentos en “rejillas”, espetos y/o pequeñas ollas de hierro que compraban en las comunidades de pecadores, estancias o en eventuales visitas a las ciudades. Como cuentan mis familiares, lejos de los núcleos urbanos comían prácticamente todo lo que sabían que era comestible, de modo que, en determinadas épocas, tenían una dieta muy variada.

En el núcleo familiar de mis abuelos, los animales cazados, por regla general, solían ser procesados (“limpiados” y cortados) por los hombres de la familia, quienes también trataban los cueros⁴⁸. Las excepciones eran los peces y las aves, que también eran limpiados, en muchos casos, por las mujeres. Lo hacían tanto lejos de los campamentos como en ellos mismos, dependiendo del tipo de animal, de la distancia a la que era abatido y de cuánto tiempo permanecerían en el campamento: las carpinchos, como contaba mi padre, solían ser limpiados lejos del campamento para evitar los olores fuertes, excepto cuando ya planeaban irse a otro sitio; los coipos, mulitas y cuis, por ser considerados rápidos y fáciles de limpiar, así como por no generar “residuos” tan fétidos como las aves, solían ser llevados al campamento; los peces, salvo cuando eran pescados en grandes cantidades, eran limpiados en los propios lugares de pesca.

⁴⁸ Recuerdo que, aún en mi infancia, presencié a mi padre “limpiando” carpinchos y ratones de los bañados (nutrias). Dentro de nuestra familia, él era reconocido como el más ágil en esta actividad, incluso por mis parientes maternos, habilidad que había aprendido de mi abuelo. Recuerdo, en parte, que el proceso de limpieza del carpincho comenzaba con un corte limpio en la parte ventral del animal, cuidando, en sus palabras, de no “picotear” el cuero, que se prolongaba, si no me equivoco, desde el cuello (donde hacía un círculo preciso con el cuchillo para soltar el cuero de la cabeza) hasta el ano, repitiendo el mismo movimiento circular en las articulaciones de las patas, o en las “muñecas”. Luego extraía sus vísceras y, tan importante como ellas, también las glándulas; el animal ya abierto era colgado de un árbol por las patas traseras, mientras sogas amarradas a las delanteras lo tensaban hacia el suelo o hacia un punto fijo bajo, dejándolo inmóvil y, como decía mi padre, “bien estirado”. Finalmente, el cuero era desprendido con destreza, separándose entero como si fuera una prenda de ropa, sin desgarros ni imperfecciones. Sobre el cuero quedaban “nódulos” que mi padre llamaba “grasas”, aunque no sé bien si lo eran. De todos modos, quitarlas era importante porque, según contaba, daban mal olor a la carne. En algunas ocasiones, el animal era colgado antes de extraerle las entrañas, así como las glándulas. En el caso de las nutrias, animales no muy grandes, no solían ser colgadas de los árboles.

Para preservar las carnes, solían convertirlas en charque, sumergirlas en grasa y/o, en invierno, envolverlas en lonas y colocarlas en las propias aguas sobre las que vivían.

En cuanto a la pesca, como decía mi padre, solían tener en mente el tipo de pez buscado, pues eso implicaba la técnica y el lugar elegido para pescar: algunos eran atraídos por el movimiento en las aguas, otros repelidos por él; algunos habitan aguas calmas, otros prefieren aguas agitadas, así como determinadas profundidades. De este modo, cada tipo de pez exigía también un equipamiento específico, cada uno empleado también con cierta variabilidad de técnicas: líneas con boya, de fondo, redes, cañas, diferentes tipos de anzuelos, de contrapesos, de cebos, entre otros.

En cuanto a estos materiales, como era costumbre, la mayoría eran hechos por mis propios familiares: compraban hilos y fabricaban sus propias redes, varas de pesca, entre otros. Generalmente, cada pescador fabricaba sus propias “herramientas”, ya que estaban adaptadas a sus formas particulares de utilizarlas.

Lo que mi padre llamaba “*voluntad*”, noción sumamente importante para este trabajo, sin embargo, era otro factor que la familia consideraba esencial para la pesca: si los peces no manifestaban cierta voluntad de ser atrapados, lo cual podía o no ser “*culpa*” del pescador, la pesca no sería productiva. Si el pescador hacía mucho ruido, de forma que no respetara el lugar, al pez, o a otro ser percibido como importante en el sitio, este perdía su voluntad, lo cual podía determinar si la familia tendría o no alimento. No obstante, esta voluntad podía perderse por otras razones: por ejemplo, si no era el “tiempo” o incluso la “luna” adecuada para la pesca⁴⁹.

Recuerdo que mi padre decía algo similar respecto a la caza. A veces era difícil atrapar (abatir) los carpinchos porque estos, con mayor frecuencia que otros animales, perdían la voluntad de ser cazadas: era como si no fueran presas para cualquier cazador, o no pudieran ser cazadas de cualquier forma ni en cualquier momento, sino solo por quien, de algún modo, las conquistara o se mostrara merecedor, relación sujeta a múltiples variables.

⁴⁹ Recuerdo que, en algunas jornadas de pesca con mi padre, volvíamos con pocos peces. Yo, generalmente, me sentía triste cuando eso pasaba. Mi padre, en cambio, simplemente decía que necesitábamos respetar la “voluntad” del pez, del lugar o del “dueño”, algo que abordaré con más detalle en un próximo capítulo.

Evaluar si había o no *voluntad* en los seres y/o lugares era una tarea delicada, pues, según los relatos, exigía mucha sensibilidad y profundos conocimientos de las dinámicas locales: una “*agitación*” inusual entre los animales, una condición climática considerada “*extraña*”, el canto de ciertos pájaros, entre otras señales, podían indicar que determinada actividad sería poco, o nada, productiva. A veces, un simple cambio en la dirección del viento podía significar un cambio en la *voluntad*.

Aunque tal idea pudiera parecer de tono jocoso, lo cual no sería extraño que el lector dedujera, mi padre trataba el asunto con seriedad. Las “cosas”, segundo me decía, también tenían *voluntad*, no solamente los seres, aunque la “pérdida” de esa *voluntad* fuera, en este caso, más asociable a los humanos. En lo que respecta a los objetos materiales, la *voluntad* parecía, en cierto punto, ligada a la forma en que eran contruidos y/o utilizados. En esta lógica, por ejemplo, los materiales de pesca y de caza, si no eran bien elaborados, cuidados y/o usados, perdían su *voluntad*, resultando en una disminución de su efectividad; las ollas para cocinar, en el mismo sentido, si no eran bien utilizadas, terminaban en comidas malas, lo cual era una manifestación de la disminución o ausencia de voluntad. En lo que se refiere a la construcción, las cosas “hechas de cualquier manera”, mal contruidas, tenían, por sí mismas, poca voluntad, pues habrían sido hechas sin voluntad.

La *voluntad* de la persona que utilizaba un determinado objeto, en esta relación, parecía sumarse o disminuir la *voluntad* que poseía el objeto en sí: un pescador sin *voluntad* para hacer una buena pesca, aun contando con un material dotado de mucha *voluntad*, no podría aprovecharla al máximo. Él mismo, en esa relación, “neutralizaría” la *voluntad* de su herramienta.

Otra cosa que debo mencionar es que, en los lugares donde acampaban, sobre todo donde decían haber *encontrado* cosas que asociaban a las personas que llamaban “*bugres*”, “*indios*” o “*antiguos*” (que, cuando mostré imágenes, señalaron como fragmentos de cerámica, huesos y artefactos líticos), mis familiares vivenciaron colectivamente experiencias singulares, muchas de ellas clasificables como de carácter “*sobrenatural*”. En esas ocasiones, afirmaban haber visto y oído seres y fenómenos que desafían las percepciones occidentales.

No hace mucho tiempo, mi tía Cleusa me contó que mi abuelo, en la única ocasión en que ella recuerda haberlo escuchado afirmar que era charrúa, se

encontraba sobre uno de esos lugares. El sitio, según su memoria, está ubicado en las márgenes de la Laguna Merín, a pocos kilómetros al sur del pueblo de Santa Isabel do Sul, siguiendo el curso del Canal São Gonçalo. Ella relató que, en ese y en otros lugares “*de los antiguos*”, presencié a mi abuelo realizar una serie de “rezos extraños”, los cuales hacía preferentemente bajo la luz de la luna llena.

En esas noches, él consumía aguardiente, pedía a la familia que se acostara y, tras esperar a que todos se durmieran, encendía una gran fogata. Mi tía Cleusa afirma haber observado el ritual completo solo una vez: según ella, entre muchas otras cosas, mi abuelo colocaba piedras previamente recolectadas en secreto sobre el fuego y, encima de ellas, depositaba cuidadosamente una serie de plantas específicas cuya humareda parecía inhalar. Luego, pronunciaba frases en un tono grave y bajo, que a veces parecían ser en una lengua desconocida, como si “*conversara con el fuego*”, describió ella⁵⁰.

Mi tía cree que, en muchas de esas ocasiones, el ritual tenía como propósito asegurar la sobrevivencia de la familia ante el hambre. Esto porque, antes de cada ceremonia, mi abuelo y mi padre salían silenciosamente a colocar redes de pesca en las aguas. En los días siguientes, como ella enfatiza, pescaban tantos peces que apenas lograban sacar las redes.

Al contarme esto, noté que tía Cleusa se emocionaba al recordar que, en ciertos momentos, debido a los días de hambre extrema, la familia no conseguía recoger los peces sin romper en llanto. Entonces, lloraban mientras los cargaban, lloraban al limpiarlos, lloraban al cocinarlos e incluso al comerlos.

En razón de este y otros relatos similares, creo que, en determinados momentos, la voluntad de los lugares se vaciaba, especialmente en invierno. Sin embargo, había ciertas cosas que podían hacerse para que tal potencialidad fuera “reactivada” o “devuelta”, aunque fuera momentáneamente: el ritual practicado por mi abuelo, en este sentido, habría promovido eso en un contexto en el que el lugar, o los

⁵⁰ Al respecto, recuerdo que mi padre hacía cosas parecidas, aunque en otras ocasiones. A veces, parecía “conversar” con las aguas del San Gonzalo, así como con algunos animales específicos que observaba a cierta distancia. Su habla, sin embargo, solía ser muy baja, casi totalmente ininteligible, aunque en muchos casos parecía sonar como algo dicho en portugués. Él, sin embargo, nunca reveló lo que decía, y evitaba, siempre que podía, responder a mis preguntas. Le pregunté a la tía Cleusa, en este sentido, si mi abuelo hacía eso también, cosa que ella confirmó.

peces, ya no presentaban la voluntad necesaria para que la familia tuviera éxito en sus pescas.

Dicho esto, cuando no había alimentos que garantizaran el sustento de la familia, lo cual, dicen, ocurría generalmente por la estacionalidad de los cardúmenes, por el avance de la pesca depredadora, la destrucción de los bañados, o cuando eran impedidos de cazar y/o pescar por otras personas, como en la época de la veda o cuando se encontraban en las inmediaciones de la Estación Ecológica del Taim (Sur del Rio Grande del Sur, Brasil), anclaban los botes, los alquilaban, vendían o simplemente los escondían. Habiendo hecho esto, iban de estancia en estancia en busca de trabajo, donde los hombres ofrecían sus esfuerzos como peones de campo, sobre todo en las tareas con ganado vacuno y equino, y las mujeres como niñeras, empleadas domésticas y cocineras de campaña, desempeñando, con cierta frecuencia, todas estas actividades al mismo tiempo.

En ese contexto, vivían una vida doble, llena de beneficios y perjuicios inversos.

En la pesca, ejercían, al menos un poco, la posibilidad del libre desplazamiento sobre las aguas que amaban, siendo ellos mismos los tutores de sus comportamientos y caminos. Sin embargo, como relatan mi tío y mis tías, con frecuencia sufrían represalias y persecuciones por “invadir” lugares donde había animales que los sustentaban y mejores condiciones para un establecimiento más duradero. Eso ocurría incluso cuando los llamados lugares estaban sin uso alguno, como en las periferias de grandes latifundios.

En las estancias, por su parte, con frecuencia obtenían una buena vivienda, seguridad, alimento y algo de comodidad, pero siempre, o casi siempre, a partir del abuso de su mano de obra y del control sobre sus vidas, comportamientos y movimientos. Tanto las mujeres como los hombres trabajaban largas jornadas en funciones agotadoras, y, incluso durante sus descansos, los patrones a menudo no les permitían salir de las estancias.

Así, en resistencia al control de los “patrones”, dueños y/o capataces de las estancias, con frecuencia las abandonaban y retomaban la vida de pescadores. En resistencia y sobrevivencia a las eventuales pésimas condiciones de sustento en la pesca, o cuando eran azotados por condiciones climáticas adversas, la abandonaban momentáneamente, retornando así a las estancias. Como todos sabían trabajar en el

campo, cuando buscaban trabajo en las estancias no solían quedar sin ser contratados y, además, con frecuencia encontraban a otros parientes, generalmente familiares de mi abuelo, ocupando alguna función en estos lugares.

Cuando la pesca fue volviéndose cada vez menos productiva para el sustento familiar, momento en que también el peso de la edad comenzó a afectar a mis abuelos, esta vida doble fue abandonada. Fue entonces cuando, de manera definitiva, llevaron a su familia a la periferia urbana de la ciudad de Pelotas, a la casita construida al lado de la residencia de la abuela Nenê. Mi padre, tío y tías, buscando acompañarlos, también se instalaron en la ciudad, aunque los hombres, por un tiempo, retornaran por breves períodos a la vida de la pesca.

4.3. “*Uma saudade*⁵¹ boa de um tempo em que nunca vivi”: el despertar de herencias silenciosas y silenciadas

Crecí escuchando, en prácticamente todos los lugares, que a mi padre le llamaban “bugre” y a mi madre “india”, al igual que a mí mismo, sobre todo después de ingresar a la escuela. En casa, sin embargo, las herencias indígenas que mi madre, mi padre y yo cargábamos permanecían como presencias silenciosas, siendo raramente motivo de conversación, incluso entre nosotros.

En la infancia, cuando preguntaba sobre nuestras raíces, mi madre, por nunca haber tenido tiempo ni oportunidad de investigar el asunto, solía cerrar la conversación con una mirada de incertidumbre. Mi padre, un hombre serio y reservado, aunque parecía saber más sobre sus orígenes, abordaba el tema de forma breve y esquivada. En esos momentos, se lo notaba visiblemente inquieto, como si llevara consigo preocupaciones que no quería, no podía o no sabía si debía compartir con nosotros.

⁵¹ El término “*saudade*”, ampliamente reconocido como una de las palabras más singulares del idioma portugués, expresa un sentimiento profundo de ausencia, de una presencia que falta, atravesado por el afecto, el dolor y, muchas veces, por una especie de esperanza melancólica. Se diferencia de la simple nostalgia o del recuerdo: la “*saudade*” lleva una densidad afectiva que implica el deseo de revivir lo que ya pasó o incluso lo que tal vez nunca llegue a concretarse. En el español hablado en Uruguay, existen términos equivalentes como “añoranza”, “nostalgia” o incluso “melancolía”; sin embargo, ninguno de ellos posee el mismo peso semántico y emocional que “*saudade*”. Añoranza tiende a señalar un recuerdo dulce y hasta reconfortante, mientras que nostalgia alude más a la evocación de un pasado idealizado. Melancolía, por su parte, puede referirse a una tristeza más difusa y existencial. Así, aunque estos términos compartan un campo semántico similar, “*saudade*” se distingue por articular simultáneamente ausencia, presencia simbólica y deseo imposible o postergado, en una estructura afectiva compleja y poética profundamente enraizada en la experiencia cultural y lingüística de los pueblos lusófonos.

Su comportamiento, sin embargo, revelaba lo que sus palabras no decían: allí había historias difíciles de contar.

Hijo de pescadores artesanales, mi padre era un hombre semianalfabeto que heredó el oficio, el modo de vida y las limitaciones económicas y sociales de su familia. Pasó la mitad de su vida entre ríos, bañados y estancias, sin conocer seguridad ni un mínimo de estabilidad. Hasta que, un día, la escasez de peces, el cansancio acumulado, el envejecimiento de sus padres y la búsqueda por mejores condiciones de vida, por seguridad, estabilidad y comodidad, lo obligaron a dejarlo todo atrás y partir hacia la ciudad.

En la ciudad, enfrentó trabajos precarios: fue lustrabotas, ayudante de albañil, trabajador en estación de servicio, entre otros. Fue en uno de estos trabajos, durante su hora de almuerzo en una estación de servicio, que logró su hazaña más singular: aprendió solo a tocar el acordeón, o “gaita”, como se dice aquí en el Sur, instrumento que su patrón, un hombre generoso, le prestaba en esos ratos libres. Fue a través de este instrumento, y de la música tradicionalista, que mi padre encontró un nuevo sustento, convirtiéndose en intérprete y compositor. Y fue en ese período que ganó el apodo que lo marcaría para siempre: *Juruna*⁵².

Sus amigos, conocidos e incluso la familia comenzaron a llamarlo así porque reconocían en su semblante semejanzas físicas con Mário Juruna, del pueblo Xavante, el primer indígena electo diputado federal en Brasil. No obstante, otra semejanza es que tanto Mário como mi padre no se separaban de sus antiguos grabadores de audio, aunque lo hacían por motivos distintos: Mário, que venía de un contexto de aldea, conocía y reafirmaba públicamente su identidad y ancestralidad como indígena xavante, usaba el grabador para registrar sus propias palabras, así como las de los políticos blancos, procurando así asegurar que no distorsionaran sus discursos ni se olvidaran de las eventuales promesas que hacían a él y a los pueblos indígenas; mi padre, que vivió su vida siendo llamado “*bugre*”, hasta interiorizar el

⁵² Sobre eso, recuerdo que la mayoría de nuestros vecinos desconocía que el “verdadero” nombre de mi padre no era Juruna, o por lo menos no fue desde siempre. En cierta ocasión, un conocido fue a buscarlo al barrio, pero no sabía exactamente en qué casa vivíamos. Al ver a algunos vecinos en la calle, el hombre se acercó y preguntó:

— ¿Saben dónde vive el señor Francisco?

— No conocemos a nadie con ese nombre — respondieron, sorprendidos.

Ante la negativa, él describió a mi padre, ya que estaba seguro de que vivía cerca.

Fue entonces cuando los vecinos, asombrados, señalaron hacia nuestra casa.

término como una suerte de designación identitaria, no se despegaba de su grabador porque lo empleaba en el aprendizaje del acordeón, instrumento con el que pasó a sustentar a su familia. Con este grabador, escuchaba los mismos fragmentos de músicas gauchas una y otra vez, hasta que lograba reproducir las notas musicales en el instrumento.



Figura 41: Fotografía de mi padre, Francisco Carlos, el Juruna. Fuente: acervo personal del autor.

Mi padre abrazó ese apodo con tanto orgullo que acabó convirtiéndose en su propio nombre, que incluso era mucho más empleado que el “original”. Revisitando mis memorias, creo que esto puede haberse dado por el hecho de que, ante el desconocimiento y/o el tabú en relación con la reivindicación pública del nombre de nuestro pueblo, lo más cercano a lo que nosotros éramos solía resumirse en los términos “*indio*” y/o “*bugre*”. En ese sentido, cargar con las semejanzas y el nombre de un “indio verdadero”, es decir, cuyos comportamientos encajaban en ciertos estereotipos comunes, fue motivo de gran orgullo y alegría para mi padre. Así, lo

descubrí demasiado tarde, se trataba de la manifestación de una herencia silenciada que él nunca pudo explorar plena y/o públicamente: la charrúa.

En el mundo y en el tiempo de mi padre, la prioridad siempre fue la sobrevivencia. Para garantizarla a sí mismo y a sus familiares, tuvo que trabajar arduamente desde los primeros años de su infancia, enfrentando hambre, frío, violencias y privaciones. En ese contexto, la escuela, la búsqueda por los orígenes, el autoconocimiento y el autoreconocimiento fueron “lujos” distantes.

Mi pueblo, como revelan estudios y memorias de parientes (Iribarne, 2023; Michelena, 2011; Rodríguez, 2017), vivió siglos de ataques y persecuciones, teniendo que, al final, negar su identidad para resistir al exterminio. Ese historial de violencia fragmentó nuestros saberes: historias dejaron de ser contadas, tradiciones fueron abandonadas o restringidas para proteger a las nuevas generaciones. Mi padre, el primogénito y quizás el más consciente de esta herencia, rara vez hablaba del tema. Cuando yo insistía, desviaba la conversación con un silencio que hoy entiendo como un intento de resguardo y protección.

A medida que fui conociendo mejor la historia de mi pueblo, así como la de mi familia, comencé a tener nuevas pistas al respecto. Mi tía Cleusa y mi tío Fernando, por ejemplo, relatan que mi abuelo tenía un comportamiento muy parecido, tal vez aún más reservado. Con frecuencia, hacía todo lo posible para no responder las preguntas de sus hijos o alegaba desconocimientos incongruentes con lo que había dicho en descuidos eventuales. También me dijeron que, entre todos los hermanos, seguramente mi padre sabía más sobre esos tiempos y relatos, sobre nuestros ancestros y trayectorias familiares, porque pasó más tiempo a solas con mi abuelo en largas cacerías, pescas, viajes y estadías en campos y bañados. También era quien tenía más recuerdos de su padre, además de una personalidad parecida y numerosos comportamientos “*peculiares*” que sólo ellos compartían.

A pesar de los silencios, cabe decir que todos mis familiares hoy entienden que mi padre y mi abuelo, en su núcleo familiar, fueron quienes más demostraron orgullo de todo lo que asociaban al “pasado” indígena de nuestra familia: el conocimiento de los bañados, la intimidad con plantas y animales, ciertos rituales familiares, el reconocimiento de las personas respecto a sus rasgos indígenas, entre otros. Lo hacían, incluso, con mucha frecuencia, lo cual, aunque parezca contradictorio, no

implicaba contradicción ante los silencios: ese orgullo fue, ante todo, la resistencia que pudieron manifestar frente a todo lo que nuestros ancestros pasaron, frente a todos los sufrimientos, temores y confusiones que ellos mismos encontraron entre las aguas, bañados y estancias.

En mi caso, aunque no sufrí ni una cuarta parte de lo que sufrieron mis ancestros antiguos y recientes, pues tuve agua, alimento y vivienda relativamente asegurados desde la infancia, crecí sabiendo poco de nuestra historia y nada de nuestra identidad. Por ello, enfrenté temprano la angustia, el desconocimiento de mí mismo y la inseguridad identitaria.

Percibo hoy que el primer golpe de la vida me alcanzó a los 14 años, ante mi primera oportunidad de empleo. En ese tiempo, las finanzas familiares no alcanzaban para pequeños lujos que hicieran nuestra vida un poco más cómoda, por lo que nos alegramos al saber que, legalmente, ya podía trabajar y contribuir en formas consideradas honestas y dignas. Así, apenas pude, postulé para una vacante de aprendiz en un molino de arroz. La empresa se sorprendió con mi postulación tan joven y, por eso, fui seleccionado. Sin embargo, exigieron que presentara los documentos requeridos: Registro General (RG), Cadastro de Pessoa Física (CPF) y Cartera de Trabajo.

La noticia fue motivo de gran celebración en casa, y feliz y agradecido, corrí a obtener mis documentos. Al hacerlo, sin embargo, me encontré con una pregunta que me paralizó: “¿Cómo te considerás?”. Al principio, no entendía el cuestionamiento, y pedí que me lo explicaran al menos tres veces. En ese contexto, ya ansioso y confundido, me enfrenté a las opciones: blanco, negro, pardo, indígena, amarillo. El silencio se prolongó mientras la ansiedad crecía, y, sintiéndome presionado, intenté responder por eliminación: como había heredado de mi padre el apodo de Juruna en la infancia, y también me llamaban “*bugre*” e “*indio*”, no me veía como blanco, negro, pardo o amarillo, quedaba “*indígena*”.

El “*indígena*” que yo conocía, sin embargo, era el “*indio*” casi “mítico” de los libros escolares, que vivía aislado en aldeas, ajeno al mundo moderno, o el “*bugre*”, término dirigido a mi familia por regla general, por no ser vistos como “*tan indios*” por haber perdido buena parte de las llamadas “*cualidades míticas*” referidas. En ese momento, entonces, pensé que el término “indígena” no me correspondía. Cansado y

encido por la confusión, marqué “*pardo*”, una elección que sólo aumentó mi malestar, pues, como las otras opciones, esa palabra no parecía decir nada sobre mí ni sobre mi familia.

Al llegar en mi casa, pensé en compartir mis confusiones y volver a preguntar a mis padres sobre nuestra identidad. Cuando lo hice, recordé que mi padre, ante preguntas parecidas a las que haría, solía optar por el silencio. Mi madre, por otro lado, siempre respondía de forma simple y con buen humor: decía algo como “...*no somos blancos, negros, pardos ni indígenas, somos pobres*”. En ese momento, esa respuesta fue también mi “*verdad*”, una verdad históricamente impuesta a nuestra familia, así como a prácticamente todas las demás que viven en las periferias de los núcleos urbanos.

En la vida adulta, sin embargo, la universidad me brindó las herramientas para empezar a despertar lo que había sido silenciado, lo que permanecía dormido. A través de la arqueología y la antropología, entré en contacto con la Historia Indígena, o mejor dicho, con sus múltiples versiones, y con los “*vestigios materiales*” de mis ancestros. Además, fue gracias a la universidad que encontré parientes charrúa, y así pude acceder a memorias y explicaciones que los libros jamás podrían transmitir. Mis parientes, desde las primeras veces que nos vimos, me reconocieron como igual, como *inchalá* (“hermano” o “pariente”), incentivándome a persistir en la búsqueda de mi identidad y raíces.

Así, armado con nuevos conocimientos e inspiraciones, volví a la familia con preguntas más precisas y elaboradas. Estas interacciones me permitieron no solo escuchar historias que mi padre no tuvo la oportunidad de contarme, sino también revisitar mis propias memorias, analizándolas con nuevos ojos y atenciones. De ese modo, descubrí la mayor parte de lo que compartí en este capítulo, así como muchas otras cosas que escapan a las limitaciones de esta producción. No obstante, cuando ya me encontraba relativamente convencido de quiénes eran nuestros antepasados, mi tía Cleusa trajo otra confirmación al relatar que mi abuelo, en un raro momento de descuido, había admitido: “*Somos Charrúa*”.

Paralelamente, gracias a las oportunidades que encontré en la Universidad Federal de Pelotas, especialmente en el Laboratorio de Ensino e Pesquisa em Antropología y Arqueología (LEPAARQ), me percibí cada vez más involucrado con lo

que se denomina “registro arqueológico”: las “cosas”, comprendidas como producciones materiales resultantes de las relaciones sociales de grupos humanos del pasado y/o del presente. Así, al manipular los objetos dejados por aquellos que hoy reconozco como mis antepasados, experimenté sensaciones que escapaban a toda descripción objetiva.

Esas palabras que, en esa época, tanto me faltaban, sin embargo, no le faltaron a mi amigo Dorvalino Refj Cardoso, líder y anciano del pueblo Kaingang.

Cuando conocí a Dorvalino, hacia mediados del año 2022, hombre de sabiduría inconmensurable, yo todavía estaba relativamente perdido, pues, aunque ya había llegado hasta mi identidad étnica, entre otras herencias silenciadas de mis antepasados, seguía intentando comprender la historia de mi pueblo. No obstante, ya me encontraba en conflicto con mi profesión, envuelto por las cosas materiales y por las “*presencias*” y/o, para usar un término familiar, por las “*voluntades*” que de ellas parecían emanar.

En este sentido, en la primera vez que vi a Dorvalino, con motivo de un evento académico en la ciudad de Porto Alegre/RS, le pregunté indirectamente si otros indígenas compartían percepciones similares al tratar con “artefactos arqueológicos”. Ese diálogo me marcó profundamente, y jamás lo olvidaré. Sé que la memoria es una construcción continua, así que no creo poder transcribir en su totalidad absoluta el largo diálogo que mantuvimos. No obstante, me comprometí a traerlo de la forma más fiel posible a mis recuerdos:

— “*¿Puedo hacerle una pregunta?*” —le dije a Dorvalino.

— “*Podés, pero no te garantizo que sepa responder*” —me dijo.

Entonces le dije mi nombre, de dónde venía, y continué:

— “Me veía como descendiente de indígenas, y recientemente descubrí que soy del pueblo Charrúa, pero mi situación es delicada: no vengo de un contexto de aldea, conozco a pocos de mis parientes y también sé poco sobre mi pueblo. Además, soy estudiante de arqueología y pronto seré arqueólogo. Por todo eso, y por otras cosas, necesito hacerle una pregunta porque estoy confundido, necesito mucho un consejo...”.

Mientras hablaba, Dorvalino me miraba en silencio, con una expresión seria, pero amistosa. Entonces continué:

— *“Creo que la pregunta que le haré aún no ha sido hecha por mis colegas de profesión, pero corríjame si estoy siendo injusto al suponer eso. No pretendo preguntarle si usted sabe qué es o para qué servía un determinado pedazo de cosa, de piedra, de metal o de cerámica, sino algo que, para mí, ha sido mucho más significativo: ¿qué siente usted cuando ve, o sostiene en sus manos, una cosa de sus antepasados?”*.

Al hacer la pregunta, me pareció que el anciano quedó sorprendido. Entonces, sumido en la reflexión, Dorvalino permaneció serio por varios segundos, tiempo que pareció una eternidad. Luego, rompió su propia seriedad, y el silencio, con una sonrisa y una frase que jamás olvidaré:

— *“Quando vejo essas coisas, as coisas dos antigos, sinto uma saudade boa de um tempo em que nunca vivi”*⁵³.

En ese momento, al escucharlo, sentí una identificación visceral. En la ocasión, contuve la emoción y permanecí en silencio, aguardando atentamente sus nuevas palabras. Tras esa frase memorable, y otra larga pausa, el anciano se puso serio nuevamente y me contó otras cosas que me ayudaron en numerosos momentos difíciles:

— *“Los arqueólogos deberían entender que están tocando cosas que no son de este mundo. Esas cosas son de otro mundo, son de los muertos, de los espíritus, tienen dueño. Los arqueólogos no entienden eso, y no creen en eso. Creo que, para poder entender, deberían ser un poco kujã (liderazgo espiritual del pueblo Kaingang), o trabajar con uno. Son ellos (las lideranzas espirituales) quienes tienen la preparación y el conocimiento para entender lo que se puede o no hacer. Son ellos quienes pueden hablar con los espíritus para saber lo que se necesita hacer, y de qué manera debe hacerse. Son ellos quienes deberían decir si se puede o no tocar esas cosas, quienes pueden enseñar cómo o cuándo tocarlas”*.

⁵³ En una traducción libre, “Cuando veo esas cosas, las cosas de los antiguos, siento una añoranza/nostalgia/melancolía buena de un tiempo que nunca viví”. Vale recordar, la palabra “saudade” no tiene correspondencia literal a ninguna de las apuntadas.

Hizo otra pausa reflexiva, y continuó:

— *“Ya me han preguntado si podía decir lo que eran algunas de esas cosas... algunas las sabía y las dije, otras las sabía y no las dije, otras no las sabía, y por eso no dije nada. Esas cosas tienen dueño, es él quien sabe y quien debe decidir”.*

Seguimos hablando de eso durante algunos minutos y, más tarde, cada uno fue a cumplir con sus compromisos. Después de despedirnos, derramé muchas lágrimas de felicidad, tanto por no sentirme más tan solo como por haber vivido un tipo de reconocimiento singular, respecto a la forma en que pasé a experimentar el mundo y las presencias que, con el tiempo, aprendí a reconocer como mis propios antepasados.

Dicho esto, imagino que, sobre todo para un lector no indígena, los motivos detrás de la emoción que relato, y la forma en que podemos relacionarnos con los antepasados y sus cosas, es decir, como presencias vivas, como *“personas vivas”*, puedan generar una incompreensión fundamental. Frente a eso, dedicaré algunas palabras en un lenguaje que, tal vez, pueda ser más esclarecedor.

La dificultad para explicar y/o entender cómo la mayoría de nosotres, indígenas, solemos ser *“afectados”*, en un sentido aún más profundo del que abarca Favret-Saada (2005), por las cosas asociadas a nuestros antepasados, no se reduce a una mera *“diferencia cultural”*. Se trata de algo que puede explicarse parcialmente, y solo parcialmente, a través de lo que el antropólogo Viveiros de Castro (2018) denomina *“equivocación ontológica”*: la dificultad de *“traducir”*, en términos occidentales (originados en el mundo y las perspectivas de los blancos), lo que vemos, oímos y sentimos en nuestros cuerpos y espíritus, y que explicamos por medio de nuestros propios referentes, desde nuestra perspectiva. Ese *“extrañamiento”* que el lector pueda estar sintiendo, de este modo, surge de una incompreensión que siempre será, al menos en cierto nivel, infranqueable.

No se trata de un *“error”* ni de una *“falla”* del lector, sino todo lo contrario. Es un requisito previo para lo que el antropólogo define como *“equivocación controlada”* (Viveiros de Castro, 2018): el reconocimiento de que ciertas experiencias, en su esencia más profunda, no pueden ser plenamente vividas ni comprendidas por quien no las experimenta de la misma manera, pues solo son accesibles desde dentro del mundo que las constituye. En otras palabras, sin compartir nuestra forma de habitar

el tiempo y el espacio, sin experimentar lo que llaman “realidad” a través de nuestros cuerpos y espíritus, cualquier explicación sobre lo que sentimos será, en el fondo, insuficiente, y eso debe ser asumido por quien busca investigar y comprender, aunque sea parcialmente, nuestras culturas.

Dicho esto, en el próximo capítulo presento una serie de experiencias espirituales, algunas narradas por mi familia y otras vividas a lo largo de mi trayectoria. Con eso, entre otras cosas, doy continuidad a este esfuerzo autobiográfico al, por medio de memorias familiares y experiencias personales, preparar al lector para una gran “equivocación controlada”: una aproximación al universo charrúa, base fundamental de la arqueología que propongo.

5. Breves crónicas sobre la inconstancia ontológica

Desde que inicié con mayor rigor la búsqueda de mis raíces, me encontré con experiencias que, aunque puedan parecer “inusuales” desde la óptica occidental, son parte intrínseca de las cosmovisiones indígenas. Como ya exploré anteriormente, el contacto con lo que la tradición eurocéntrica clasifica como “seres sobrenaturales” es un rasgo recurrente en la historia de mi familia paterna, guardiana de nuestra ancestralidad charrúa.

Mis padres, abuelos, tíos y tías, en el ámbito familiar, siempre narraron encuentros con las entidades que hoy nombro como *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “antepasados”), además de otras presencias que habitan lo que Descola (2015) llamaría un “plano de continuidad cósmica”: una dimensión en la que las barreras entre existencias y experiencias, establecidas por la visión hegemónica, simplemente no existen. Ese “plano”, para mi pueblo, no está separado del que habitamos, sino que lo atraviesa, lo vive, lo integra.

A diferencia de la mayoría de mis familiares, tuve acceso temprano al sistema escolar, donde fui iniciado en las “reglas” hegemónicas de interpretación de la realidad. Así, desde la infancia, se me enseñó que el mundo “verdadero” solo podía ser aquel mensurable, palpable, sujeto a las leyes de la física: un reduccionismo

materialista que Latour (1991) critica como “*purificación de los híbridos*”⁵⁴. Lo “*sobrenatural*”, bajo esa lógica, quedaba relegado al dominio de lo “*subjetivo*”, lo “*imaginario*” o, peor aún, lo “*primitivo*”

Así fui construyendo poco a poco mi “*estabilidad*” o “*seguridad ontológica*” (Giddens, 2002), término complejo que designa un tipo de blindaje cognitivo que produce un estado de “conforto” y, en consecuencia, de seguridad en las formas de experimentar, entender y explicar el funcionamiento del mundo y las propiedades que constituyen las existencias y diferenciaciones de los seres y cosas que lo integran⁵⁵.

Esa visión, cabe decir, se volvió rígidamente anclada en un conjunto de oposiciones clásicas: “*verdad*” y “*mentira*”; “*sujeto*” y “*objeto*”; “*mente*” y “*mundo*”; “*real*” e “*ilusorio*”; “*naturaleza*” y “*cultura*”, entre otras dicotomías propuestas e impuestas a través de la colonización y el colonialismo (Lander, 2005). Etnológicamente, de ese modo, mi perspectiva se alineó con lo que Descola (2015) denominó “*Naturalismo*”⁵⁶, aunque no sin contradicciones. Había momentos en que sentía, contrariando todos los dogmas aprendidos, la presencia de aquello que mis parientes describían, del universo que experimentaban sencillamente por no considerarlo “ilusorio” o imposible, por no restringir nuestra ancestralidad ni la mirada que heredaron de los más antiguos

Con el tiempo, sin embargo, desarrollé un escepticismo militante contra cualquier conocimiento que desafiara el paradigma occidental. La escuela, como instrumento de lo que Spivak (2005) llamó “*violencia epistémica*”, me enseñó a

⁵⁴ Lo que Latour (1991) llama “*purificación de los híbridos*” puede explicarse como un proceso mediante el cual la Modernidad occidental intenta separar rígidamente las categorías de “*naturaleza*” y “*cultura*”, manteniendo una distinción ontológica (asociada a la comprensión de las propiedades y relaciones que constituyen a los seres y al propio universo) entre humanos (dotados de subjetividad e intencionalidad) y no-humanos (objetos y “*entidades naturales*”). Esto, entre otras cosas, busca legitimar la ciencia y la política como dominios autónomos, pero, paradójicamente, culmina en la proliferación de “*híbridos*”, seres y cosas que “mezclan” aspectos de los dominios considerados “*naturales*” y “*sociales*”, como las tecnologías o los organismos genéticamente modificados.

⁵⁵ Para Giddens (2005), la “*seguridad ontológica*” produce un sentimiento profundo de continuidad, orden y coherencia en la experiencia de la vida cotidiana, una confianza básica en el mundo y en la propia identidad. Esta seguridad, según el autor, es fundamental para que los individuos puedan actuar en el mundo con confianza y mantener su identidad, y, diría, su cordura, a lo largo del tiempo, incluso frente a los cambios y las incertidumbres.

⁵⁶ El “*Naturalismo*”, para Descola (2015), es una de las cuatro “*ontologías*”, modos de comprensión y organización de las relaciones entre humanos y no-humanos que constituyen el universo. En el Naturalismo, los humanos son entendidos como los únicos que poseen “*interioridad*” (conciencia, lenguaje, subjetividad, “*alma*”, entre otros), mientras que los no-humanos son reducidos a entidades físicas regidas por leyes naturales, poseyendo, por lo tanto, únicamente “*exterioridad*” (cuerpo físico). Esta separación que concibe el Naturalismo, por ejemplo, fundamenta prácticas como la explotación de todo lo que se denomina “*recursos naturales*”, siendo central para el desarrollo del capitalismo y de las múltiples crisis ecológicas y ambientales contemporáneas.

extrañar otras formas de saber, transformándolas en “*folklore*”, “*delirio*”, “*mentira*”, “*ilusión*”, “*ignorancia*”, entre otras categorías deslegitimadoras. Ignoraba, así, la solemnidad con que mis familiares afirmaban la existencia de seres que desafiaban las leyes físicas y la dura noción de “*realidad*” que me fue, de cierto modo, impuesta. Mi padre, en especial, mantenía una resistencia activa a todo eso, aunque silenciosa: lo que Krenak (2019) definiría como una “*negación ontológica*” al mundo y pensamiento de los blancos.

Dicho esto, en las páginas siguientes, exploraré ejemplos concretos de experiencias en las que empecé a entender y manifestar esa “*negación ontológica*” que conocí a través de mi padre, y cómo ella desestabilizó completamente mi visión de mundo. Así, mediante estos ejemplos, busco también ilustrar un poco de lo que pasé a entender como “*voluntad*”: esta vez también a partir de mis propias percepciones y experiencias.

5.1. El “dueño” de las aguas del canal São Gonçalo

Un día, cuando yo tenía unos cinco años, mi padre me contó una historia importante. Mientras conversábamos en casa, con gran naturalidad, dijo que un “animal especial” enseñaba a nuestra familia a pescar, y que lo hacía desde siempre.

Mi padre contó que ese “animal” le había enseñado a pescar a mi bisabuelo, a mi abuelo y a él mismo. Dijo también que, si yo estuviera dispuesto a aprender, él lo llamaría, y entonces también me enseñaría a mí.

Mi padre hablaba del animal como si hablara de un pariente, contando que siempre había acompañado a nuestra familia y que, si era su “*voluntad*”, sobre todo en momentos de dificultad, nos mostraría los lugares donde podríamos encontrar medios para sobrevivir. A cambio, necesitábamos compartir con él una mínima parte de lo que nos fuera provisto y respetar su “*casa*”: el canal São Gonçalo y las aguas de la región. Eso significaba hacer el menor ruido posible, no maltratar plantas ni animales, no perturbar a los seres ni a las cosas y, así, no abusar de su hospitalidad. No era buena idea hacerlo enojar, al fin y al cabo, él era el “*dueño*” del lugar.

Ese animal era un biguá (*Nannopterum brasilianum*). O mejor dicho: es el Biguá. A pesar de que lo observo desde hace más de 20 años, tengo la certeza de que se trata siempre del mismo “pájaro”.



Figura 42: Fotografía de un biguá (*Nannopterum brasilianum*) nadando. Traigo esta fotografía porque jamás pude, ni sentí que debía fotografiar al Biguá de la historia. Fuente: Pereira (2018).

Ese mismo sábado fui con él a las orillas del canal São Gonçalo, como hacíamos con frecuencia. Mi padre solía mantenerse en silencio siempre que podía y me pedía que observara con atención las plantas y los animales, que apreciara el camino. Cuando estaba de buen humor, contaba historias que había vivido entre aguas, bañados y estancias, o recuerdos de lo que mi abuelo solía decirle a él en su infancia.

Íbamos siempre a pie, cargando cañas de pescar de tacuara sobre los hombros y líneas de fondo y de boya en una pequeña mochila. Saliendo de casa, rumbo al sur, cruzábamos las ruinas de una antigua fábrica, seguíamos por senderos que bordeaban los bañados, subíamos por un puente desactivado sobre el São Gonçalo y, por fin, descendíamos por un pequeño monte hasta la orilla, donde elegíamos el lugar, elección invariablemente condicionada por las percepciones de mi padre. Ese día nos alejamos aún más de los lugares donde podríamos encontrar otras personas, algo, sin embargo, relativamente común, ya que lo hacíamos para pescar en paz, lejos

del ruido. Me sorprendió, no obstante, la distancia, pues el sitio elegido era más remoto que los que frecuentábamos, al menos en la mayoría de las veces.

Tras elegir el punto de pesca, mi padre sacó los implementos de la mochila, cebó los anzuelos y lanzó algunas líneas al agua, permaneciendo en silencio, sentado sobre la barranca. Después de algún tiempo, comenzó a murmurar en voz baja. Fue entonces cuando apareció el animal. Recuerdo bien esa escena, y la he visto otras veces después, aunque, lamentablemente, no siempre con la atención que merecía.

Luego de murmurar cosas en tono inaudible, el pájaro emergió por detrás de los juncos altos de un bañado y se posó sobre un tronco cercano a las aguas. En ese momento, parecía observarnos, a no más de cincuenta metros de distancia.

En esas ocasiones, tras llamar al Biguá, mi padre parecía mantener con él diálogos discretos y, más tarde, repetía el gesto con el propio canal, con los bañados y, eventualmente, con otros seres y cosas. Yo, curioso, pasaba horas observando al Biguá, así como los comportamientos “extraños” de mi padre.

Al principio, el Biguá no se distinguía mucho de un biguá común, ni era de los más grandes que haya visto. Pero había algo en él que sonaba diferente. A veces, lograba presentir dónde estaba incluso antes de verlo, un tipo de intuición poco común, aunque con el tiempo se volvió cada vez más frecuente.

Como los demás de su especie, el Biguá se sumergía tras los peces, permanecía un buen rato bajo el agua y emergía en otro punto, muchas veces distante del lugar donde había desaparecido. Mi padre y yo jugábamos a adivinar dónde reaparecería; yo acertaba a veces, erraba otras; pero, que yo recuerde, nunca vi errar a mi padre.

En ciertos momentos, el Biguá hacía movimientos inusuales, distintos de los que rápidamente identifiqué como habituales: no solo emergía y se sumergía, sino que hacía gestos “atípicos” con el cuello, algunos en nuestra dirección, y lo hacía a distancias poco comunes, estando muy cerca. Ese Biguá, en especial, lo hacía casi siempre en lugares buenos para pescar con líneas de fondo, líneas de boya o con las cañas de tacuara que usábamos, nunca en puntos inalcanzables. Mi padre decía que, en el pasado, el Biguá también lo ayudaba a elegir dónde lanzar las redes.

El pájaro rara vez hacía ruido, se movía con agilidad y alternaba sus inmersiones con largas pausas pacientes sobre troncos bajos, desde donde observaba las aguas con mucha atención. En esos casos, el pájaro no parecía simplemente observar los movimientos del agua, sino concentrarse en cosas aún más sutiles, como si conversara, aunque fuera mentalmente, con el lugar. Noté, entonces, que mi padre hacía lo mismo: sus movimientos, sus expresiones, el tiempo que miraba las aguas, las pausas, se trataban de comportamientos extremadamente parecidos.

Fue ese Biguá, el pájaro de mi familia, el verdadero dueño del canal y de todas esas aguas, quien me enseñó a pescar. Aprendí observando, en silencio, lo que él mostraba.

Sin embargo, a medida que fui encerrando mis percepciones dentro de lo que Philippe Descola (2015) llama “*naturalismo*”, empecé a desconfiar de mi propia visión y experiencia, comencé a dejar de creer en esta y en muchas otras historias importantes.

Debo decir: muchas cosas estaban dormidas en esta historia, cosas que solo pude despertar recientemente. Una de ellas, por ejemplo, fue la conciencia de la cercanía en que estábamos de lo que la Arqueología llama “*cerritos*”, espacios contruidos por nuestros *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “ancestrales”): las orillas del São Gonçalo están llenas de ellos, incluso en los puntos donde encontrábamos al Biguá.

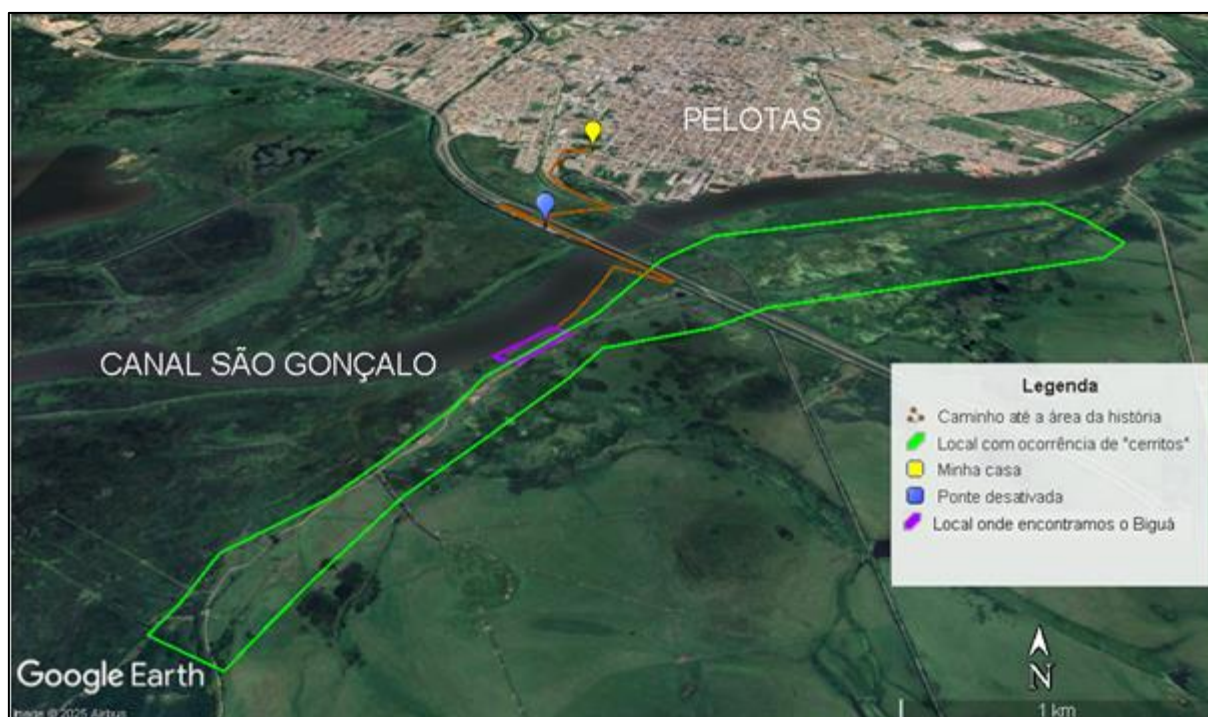


Figura 43: mapa que indica el lugar de la historia, uno de los caminos que recorríamos hasta allí, entre otros puntos relevantes. Se puede ver que el punto donde encontramos al Biguá es justamente donde los albardones, donde se encuentran los “cerritos”, tocan las orillas del São Gonçalo. Fuente: elaborado por el autor.

Gracias a la Arqueología, así como a todo lo que heredé de mi padre y de mi pueblo, pude “*despertar*” (Amado, 2017; Gumucio, 2006) mi conciencia, y pasé a visitar también los “cerritos”. Descubrí, de este modo, que no solo el Biguá, sino muchos *taatalujá* y otros seres viven en ese lugar. Es un lugar de presencias, de historia, de memoria y de afecto, de reencuentro con los ancestrales.

Lamentablemente, sin embargo, toda la región corre un gran riesgo debido a la especulación inmobiliaria y otros proyectos de construcción, otras cosas a las cuales dedicaré mi vida a combatir, o al menos a frenar.

5.2. El sorro: “dueño” y “guardián” de los lugares sagrados, y, tal vez, también de nuestras niñas y niños

Mi padre solía contarme una historia de su infancia, en la cual él, mi tío José Fernando y mi abuelo Francisco eran los únicos protagonistas humanos. Como ya mencioné antes, mi abuelo falleció antes de que yo naciera, y mi padre partió en 2018.

Mi tío, sin embargo, aún me visita con frecuencia y sigue repitiendo la misma historia, con lujo de detalles, como si siempre fuera la primera vez que la escucho.

Cuando eran niños, en una época de escasez de peces en el canal São Gonçalo, mi abuelo decidió llevar a la familia a trabajar en una estancia en la región de Pavão, en la ciudad de Capão do Leão, cerca de Pelotas (RS). Allí, como de costumbre, cuidaba de los rebaños ovinos y bovinos, al mismo tiempo que enseñaba a sus hijos a hacer lo mismo. Cabe destacar que se trataba de un aprendizaje considerado valioso, pues podía garantizar el sustento de la familia en tiempos difíciles.

Cierto día, después de enseñar los fundamentos del trabajo en el campo, mi abuelo encargó a los hijos que buscaran un rebaño de ovejas. Mi padre y mi tío, ante las órdenes del abuelo, se alistaron rápidamente y partieron a cumplir la tarea: ensillaron sus caballos y fueron hasta el lugar donde había quedado el rebaño. Al acercarse, divisaron a los animales y se preparaban para conducirlos de vuelta a la estancia, pero escucharon un sonido extraño: un “llanto” que venía de un “*capão de mato*”⁵⁷.

Pronto se dieron cuenta de que el sonido venía de un pequeño sorro (*Cerdocyon thous*, también conocido como zorro de monte o perro de monte). Pero había algo peculiar en ese animal. A la distancia, parecía más grande y más oscuro de lo habitual, aunque en otros momentos parecía más pequeño, como si pudiera cambiar de forma. Al acercarse más, su aspecto era relativamente común, salvo por dos detalles: 1) su “cara” (rostro) y su “nariz” (hocico) eran “extraños”, descritos como más alargados de lo habitual; 2) su coloración seguía siendo “atípica”, era, en palabras de mi tío, “muy oscuro”. Lo más “extraño” de todo, sin embargo, era su comportamiento: extremadamente dócil, el animal “lloraba” y corría en círculos, como si quisiera atraerlos, además de parecer comprender lo que decían, “como si fuera gente”, según mi tío Fernando.

⁵⁷ “Capões de mato” son formaciones vegetales, generalmente bosques, compuestos en forma circular o elíptica. En el sur del Río Grande del Sur, suelen estar representados por áreas suavemente elevadas y densas en vegetación, tratándose, en muchos casos, de los lugares donde mis ancestros solían construir sus viviendas y otras estructuras.



Figura 44: Fotografía de un sorro (*Cerdocyon thous*). Se la mostré a mi tío Fernando, quien dijo que era parecida, aunque de una coloración “mucho más oscura”. Fuente: UFRGS (2023).

Intrigados, mi padre y mi tío ataron sus caballos y siguieron al animal, adentrándose en el monte. Cuando ya no podían ver la salida, tras atravesar un bosque cerrado, el sorro se detuvo en un claro y se acercó. Mi padre contaba que el bicho claramente tenía “*voluntad*”, como si “*pidiera*” que lo acompañaran, diciendo cosas como: “*él sabía lo que estaba haciendo*”.

Aunque, de cerca, el “*perro*” ya no parecía tan grande como antes, ambos sintieron un escalofrío, una sensación descrita como un “*arrepio raro*”. Aun así, el animal seguía corriendo en círculos alrededor de ellos, gruñendo con alegría, moviendo la cola como quien invita a jugar. Sintiendo seguridad, pasaron horas entretenidos, jugando con el animal en el claro, rodeados por un denso bosque.

El tiempo pasó rápidamente. Cuando se dieron cuenta, ya era tarde, y se preocuparon por la posible reacción de mi abuelo. Pensaron en adoptar al sorro, pero, por más que lo intentaban, no lograban sacarlo del monte. Según mi padre, el “*animal*” entendía perfectamente su intención y, aunque seguía dócil y juguetón, siempre escapaba cuando ellos se acercaban con la intención de sacarlo del bosque, momento

en que, a veces, el sorro parecía ponerse serio, aunque no “*enojado*”. Más aún: la “*voluntad*” del sorro, según mi padre, era que no salieran de ese monte, como cuenta mi tío, tal vez “*para siempre*”. Sin embargo, a pesar de esa “*voluntad*”, el sorro no les impidió buscar la salida, aunque no parecía contento con ello.

Frente al fracaso de llevar al sorro a casa, salieron del monte y decidieron conducir de vuelta al rebaño. No obstante, decidieron buscar a mi abuelo, con la esperanza de que él pudiera convencer al animal de seguirlos.

Cuando llegaron con las ovejas, corrieron a contarle la historia al abuelo, quien simplemente se echó a reír al escuchar el relato. En aquella ocasión, les respondió que un animal salvaje como ese nunca sería tan dócil, incluso si fuera joven, y que probablemente habían confundido al sorro con un perro doméstico perdido, especialmente por el color y la “rareza” que describían... o, continuó mi abuelo, “...*tal vez no haya sido un bicho el que jugó con ustedes*”.

Mi abuelo, aunque escéptico, acabó cediendo ante los ruegos de sus hijos, quizás por la curiosidad de ver al supuesto sorro. Así que ensilló su caballo y fue con ellos hasta el monte. Para sorpresa de todos, o tal vez no tanto, al llegar al lugar no había ningún monte, mucho menos un sorro. Mi padre y mi tío quedaron perplejos, pues estaban absolutamente seguros de que ése era el sitio donde habían estado, y las huellas del rebaño de ovejas comprobaban que era el lugar correcto.

La última vez que escuché esta historia, en el año 2025, inspirado por trabajos etnológicos y por mi propia curiosidad, le pregunté a mi tío si aquel sorro era realmente un animal. La respuesta que recibí fue: “...*yo sé que no, y tu padre también lo sabía*”. Escuchar eso, sin embargo, no fue una sorpresa, dado que, al hacer la pregunta, ya imaginaba el tenor de la respuesta.

Por mucho tiempo, sin embargo, no fui capaz de comprender mínimamente lo que frases como esa podían significar. Al fin y al cabo, siguiendo la perspectiva occidental, la que me fue impuesta en la escuela, ¿cómo un animal, un zorro de monte, no sería simplemente un animal? ¿Cómo podría “desaparecer” un bosque entero?

Hoy, sin embargo, entiendo que lo que estaba en juego era otro tipo de percepción y de relación, una forma de ver y sentir el mundo que siempre estuvo presente en mi familia, y que, como recuerda Viveiros de Castro (2018), exige que

tomemos en serio lo que dicen *los otros*, incluso (y sobre todo) cuando dicen algo que se escapa de nuestro entendimiento “natural” (en el sentido de “naturalizado”) de las cosas, de la vida y del universo.

Las “sombras oscuras” que, un día, ayudaron en la caza

Mi tío Fernando suele contar otras historias que ocurrieron en la llamada “Estancia del Pavão”, un lugar conocido, entre los más viejos, por la presencia de numerosas “apariciones”. Entre esas historias, por las experiencias que tuve durante los trabajos de campo en el Bañado del Taim (sur del Rio Grande del Sur, Brasil), destaco aquella sobre las “*sombras oscuras*”.

Mientras trabajaban en las estancias, la familia de mi padre vivía del pequeño salario ofrecido por los patrones, de lo que cultivaban en las huertas alrededor de la casa “prestada” donde vivían, y de eventuales ovejas que mi abuelo ganaba tras conducir los rebaños. Siempre que era posible, sin embargo, preferían el pescado o la carne de caza.

Generalmente, solo los hombres de la familia salían a cazar, algo inusual en la historia más amplia de nuestra familia. La madre, las tías y hermanas de mi abuelo cazaron toda la vida. Pero en el núcleo familiar de mi abuelo, las mujeres nunca mostraron interés por esa práctica, y por eso, la desempeñaban solo los hombres.

Un día, cuenta mi tío, él y mi padre salieron juntos a cazar en los montes del Pavão. Esos montes, según ellos, estaban “*embruados*”, morada de muchos seres distintos. Había historias sobre antiguos “*cementerios*” en la región y, con frecuencia, encontraban huesos humanos expuestos en la superficie de los capones de monte, entre otros vestigios.

Siguiendo una tradición antigua, a mi familia le gustaba cazar en las noches de luna llena. Había muchas razones para ello, pero dos se destacaban: se creía que, en esas noches, los animales tenían más “voluntad” y estaban más activos; además, la luna les ofrecía claridad para moverse y ver mejor en el monte, algo entendido por ellos como una forma de “protección”.

Durante las cacerías por la región, cuenta mi tío, se acostumbraron a presencias inusuales: decenas de sombras, siluetas oscuras, altas, con apariencia

humana, que a veces caminaban y a veces corrían alrededor de ellos, cruzando los campos y los montes. Esas sombras parecían querer “asustarlos” y, cuando lograban algún susto, se movían como si se estuvieran riendo, aunque nunca emitían sonido alguno.



Figura 45: Dibujo de una de las “sombras” que vi en la región del Bañado del Taim. Fuente: elaborado por el autor.

En una de esas cacerías, tras perseguir mulitas y liebres durante muchas horas sin éxito, mi padre y mi tío se irritaron con las sombras que, según ellos, “se burlaban” de la situación. Molesto, dijo mi padre: “...dejá de reírte de nosotros y ayudanos, ¡a ver!”.

Poco después del “pedido”, que en verdad fue una queja, vieron que las sombras se movían con más velocidad e imponencia. Entonces comenzaron a

posicionarse delante de los animales, haciendo que estos se sintieran acorralados y corrieran directamente hacia ellos. Los animales parecían temer mucho a esas sombras, es decir, más aún que a mi padre y a mi tío.

Así, abatieron algunos animales, aunque durante todo el proceso se sintieron constantemente inquietos. La sensación era “*extraña*”, como si en cualquier momento esas “sombras” pudieran volverse contra ellos.

A pesar de esa “ayuda”, mi tío, hasta hoy, no ve con buenos ojos a las sombras. Dice que “no sentía que fueran cosa buena” y cree que no los ayudaron por generosidad, sino para mostrar que podían ser mucho más aterradoras de lo que parecían, una advertencia para no “abusar” de ese lugar, pues, algún día, los animales acorralados podrían ser ellos mismos.

La “*voluntad*” de las sombras era misteriosa e imprevisible. Se manifestaba como una presencia ambigua, difícil de interpretar, y, dado su carácter espeluznante, parecía inclinada hacia lo “negativo”. Por eso, la cautela frente a esos seres quedó grabada en la memoria como parte de las lecciones silenciosas dejadas por los campos, los montes y sus presencias ocultas.

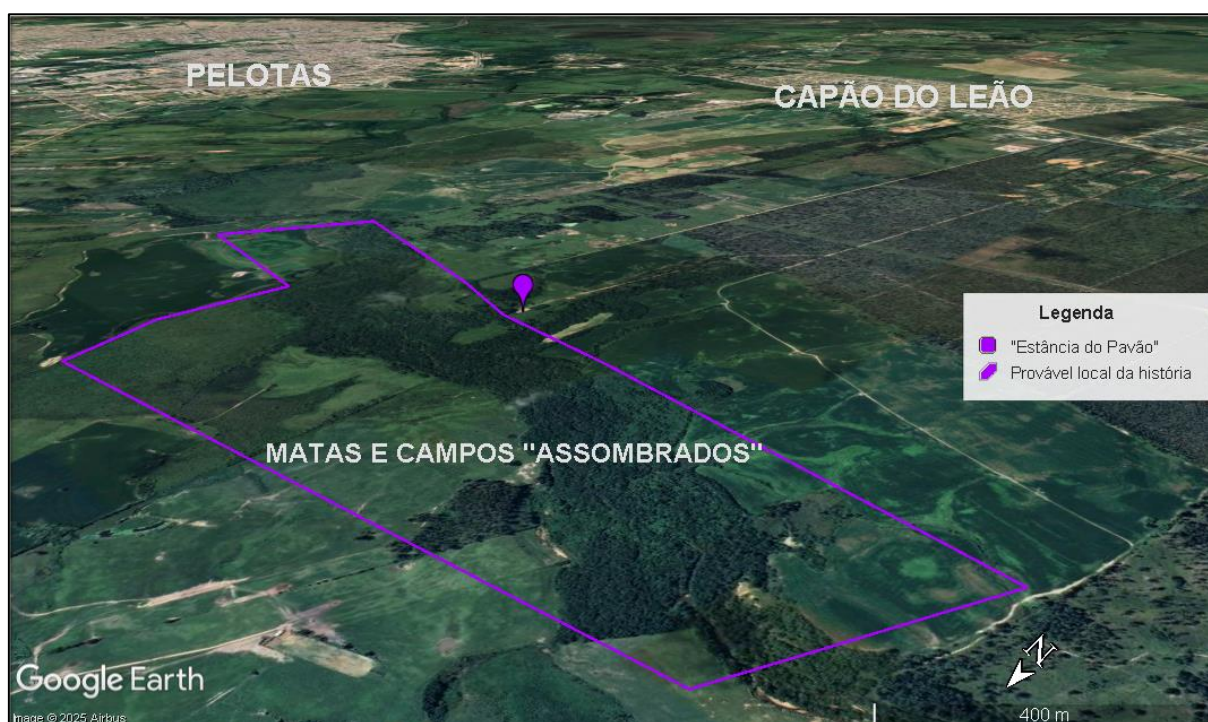


Figura 46: Mapa que indica la Estancia del Pavão y los probables lugares de las historias. Fuente: elaborado por el autor.

Lamentablemente, aún no tuve la oportunidad de conocer personalmente el lugar. Por eso, con la ayuda de mapas e imágenes satelitales, pedí a mi tío, a mis tías y a mi abuela que me ayudaran a identificarlo. Al ver las imágenes, contaron que, en la época en que ocurrieron esa y otras historias, los montes eran mucho más grandes, ya que las ciudades de Pelotas y Capão do Leão, por su parte, eran mucho más pequeñas. Dijeron también que casi no había propiedades cercanas, salvo antiguas ruinas de estancias que, incluso, también dicen estar extremadamente embrujadas debido a “...*las maldades que les hacían a los esclavos*”.

En medio de los montes, que hoy parecen formar un “corredor” (ubicado en el centro de la figura 46), pasa el Arroyo Moreira, que en ese tramo tiene la forma de un pequeño curso de agua. Mi tío relata que mi abuelo solía decir que muchos seres habitan esas aguas y esas orillas, y que frecuentemente advertía que no fueran allí de noche y/o solos. Allí, contaba él, como hoy cuenta mi tío, existen “...*cosas que cambian...*”, en este caso, de forma, de cuerpo, que “*se esconden*” y que son “...*gente y bicho*” al mismo tiempo.

5.3. La inestabilidad ontológica: *It Sepé* y la danza de los *taatalujá*

La primera vez que estuve entre parientes que se identificaban como charrúas, fui presentado al *It Sepé*, “fuego sabio” o “fuego sagrado”, un ritual ampliamente practicado por comunidades charrúas en el Uruguay. Desde el comienzo, tras algunas conversaciones, percibí que su realización varía entre familias, comunidades, liderazgos responsables y según la ocasión en que se practica. Las etapas del ritual, así como sus significados, se adaptan a estas variables, manteniendo, sin embargo, una estructura simbólica y práctica relativamente común, además de una eficacia espiritual y social fundamentada en la tradición, la oralidad y la intencionalidad.

Entre las motivaciones para realizar el *It Sepé*, puedo destacar cuatro —que, cabe aclarar, no son mutuamente excluyentes: 1) la comunicación con seres “sobrenaturales”; 2) el culto a seres no humanos; 3) la “sobrenaturalización”, o “sacralización”, de determinada cosa, asunto, ocasión, relación, entre otros, ya que, al ocurrir en el contexto ritual, implica que sucede ante/con la participación de seres no humanos y/o sobrehumanos; 4) la construcción, el refuerzo y/o el mantenimiento

de la cohesión social, de los lazos de afinidad y/o parentesco interfamiliares, comunitarios e intrafamiliares.

Aunque aún no he explorado todas las narrativas sobre su origen, reconozco la importancia y la eficacia del It Sepé, tanto en mi trayecto personal como para mi pueblo.

Descriptivamente, dentro de lo que me es permitido compartir, el ritual implica la preparación ceremonial de una fogata, realizada en etapas que combinan procedimientos fijos y elementos flexibles. Puede realizarse tanto en contextos cotidianos como en ocasiones especiales, de forma colectiva o individual, pero siempre cargado de significados profundos e intencionalidad.



Figura 47: Fotografía de un It Sepé. Fuente: registro hecho por el autor.

Entre las etapas más comunes y menos variables del It Sepé, se destacan: preparativos previos (como resguardos, meditaciones, “rezos”, entre otros); recolección y preparación de materiales (generalmente, exclusivamente “naturales”)

para la combustión, ofrendas y sahumados; preparación del lugar y construcción de la estructura de la fogata (hecha con las propias leñas), a veces comenzada días antes; realización de pinturas corporales y/u otras modificaciones del cuerpo, como el uso de ornamentos ceremoniales; preparación de los participantes, para que ocupen posiciones específicas; saludos o invocaciones a seres y espíritus, hechos de diferentes maneras; encendido del fuego (que puede, incluso, ocurrir antes de la última etapa mencionada); preparación de sahumados; realización de ofrendas; entonación de cantos, rezos y/o danzas; momentos de diálogo con el fuego (y/o su espíritu “dueño”, *It Chú*) y los seres “sobrenaturales” presentes; momentos de diálogo entre los participantes humanos ante los seres no humanos presentes (algo así como una “sacralización” del diálogo); nuevo saludo/invocación y/o, en este caso, “despedida/agradecimiento” hacia los seres no humanos presentes, entre otros.

En mi primera participación en un *It Sepé*, tuve mis primeros contactos más nítidos con los *taatalujá*, los “abuelos antiguos” o “ancestrales”, lo que, en relativamente poco tiempo, me llevó a percibirlos como “vivos” y dotados de lo que mi padre llamaba “*voluntad*”. En este contexto, antes de iniciar el ritual, se me informó que habría momentos de diálogo con los ancestros y que sería posible hacer preguntas o peticiones.

En el momento adecuado, escéptico pero curioso, hice una petición inusual frente al fuego: pedí que los ancestros me ayudaran a comprender el pasado de mi familia, y que se revelaran ante mí, es decir, en caso de que fueran “*reales*”. Agregué, además, una promesa: si recibía alguna respuesta, la entendería como una “*convocatoria*”, y así dedicaría mi vida a mi pueblo, a la protección y ayuda de los vivos y de los muertos.

Revisando mis recuerdos, hoy no creo que haya organizado esas acciones por mi cuenta: simplemente no creía que obtener cualquier tipo de respuesta de “seres sobrenaturales” fuera posible, por lo tanto, no tendría sentido solicitar su manifestación, desafiando a seres, en mi concepción, inexistentes. Además, hacer una promesa tan extraña no me parece algo propio, a pesar de las inconstancias e inconsistencias comunes a todas las personas. Haberlo hecho, de la forma en que lo hice, hoy entiendo, era de la “*voluntad*” de los propios *taatalujá*.

Ese *It Sepé*, realizado en un monte en la ciudad de Pelotas, fue conducido por Ciro Choñik, liderazgo del Clan Choñik y representante del Consejo de la Nación Charrúa del Uruguay (CONACHA). Durante el ritual, después de lo que parecían minutos o quizás horas, dado que la percepción del tiempo se distorsiona en ese contexto, comencé a oír sonidos inusuales provenientes del monte, “ruidos” semejantes a conversaciones. En seguida, vi siluetas altas acercarse desde detrás de los árboles, que pronto tomaron formas híbridas, entre humanos y animales: fue como si una puerta hacia otro mundo se hubiese abierto de golpe. Por último, vi “figuras” que parecían danzar en círculo en las llamas de la fogata.

En ese momento, fui acometido por una “visión”: veía que parte de mi cuerpo, de la cintura para abajo, estaba “enterrada”. Además, esa tierra parecía contraerse y luego expandirse, haciendo movimientos de “respiración”.

Estas experiencias, a medida que ocurrían, estremecieron profundamente mi “seguridad ontológica” (Giddens, 2002). Frente a la intensidad de la experiencia, percibí que distinguir entre lo “real” y lo “irreal” se había vuelto una tarea difícil. No obstante, incluso profundamente conmovido, traté de mantener la serenidad frente a los demás. Por fin, cuando el ritual llegaba a su fin, ya no percibía la presencia de aquellos seres, razón por la cual permanecí en silencio y confundido.

Después del ritual, así como en las semanas siguientes, al conversar con Ciro, obtuve pocas respuestas. Aun así, recordaba nítidamente todo lo que había visto, así como lo que había pedido al fuego. En ese contexto, todavía temeroso, sentía que la manifestación de los *taatalujá* había sido al menos algo “real”, y, en ese caso, podría ser una respuesta a mi promesa.

Desde entonces, pasé a realizar el *It Sepé* al menos una vez por mes, inicialmente, buscando más “pruebas” de que todo lo que había visto era real. En cada uno de los rituales, desde entonces, encontré exactamente lo que buscaba encontrar.



Figura 48: Fotografía de la *troha*, círculo donde hoy realizo el *It Sepé*. Fuente: registro hecho por el autor.

Con el tiempo, sin embargo, empecé a percibir manifestaciones semejantes también fuera de los rituales. Estas experiencias se volvieron cada vez más intensas, oscilando entre el miedo, la felicidad y la confusión.

En ese contexto, sentía miedo porque no todo lo que se mostraba era agradable a la vista: algunas cosas eran muy aterradoras. Felicidad, porque cada una de las experiencias me parecía única y extremadamente impresionante. Así, imaginaba ser “afortunado” o “loco” por ver lo que veía, cosas que, en mi comprensión, pocos podrían haber visto a lo largo de toda su vida. La confusión, por su parte, surgía de una necesidad extraña de comprobación, porque, independientemente de cuán impresionante fuera cada manifestación, nada parecía suficiente para acabar de una vez con la duda: ¿todo eso es “real”? Por miedo, en cierta forma, aún deseaba que no lo fuera.

En cierto punto, en la ansiedad por comprobaciones cada vez mayores, comencé a sentirme afectado negativamente: no sabía cómo interrumpir las manifestaciones ni cómo comprenderlas. Así también, no conseguía entender qué

querían algunos de los seres que habían empezado a “*atormentarme*”. La inestabilidad ontológica provocada por esa fusión de planos, por el acceso desprevenido a la “dimensión de la continuidad cosmológica” (donde lo clasificado cómo “natural” y “sobrenatural” son partes de un mismo “todo”), situación en la que más de la mitad de mí aceptaba como “*real*” lo que veía, y el resto lo negaba profundamente, impactó directamente en mi salud física y mental.

Al inicio, las manifestaciones eran esporádicas: sombras oscuras, sensaciones de presencia, escalofríos constantes, cansancio extremo, insomnio, voces y/o “empujones” que me despertaban durante el sueño. Con el tiempo, se volvieron más frecuentes y visibles: seres con rasgos humanos y animales pasaron a formar parte constante de mi cotidianidad, se “escondían” detrás de las cosas, me observaban a lo lejos, estaban siempre incómodamente demasiado cerca. Desde ese momento, los sentía y veía, incluso, en mi trabajo, en la universidad.

Un día, exhausto, sentí que me quedaba dormido en una de las mesas de trabajo, mientras analizaba algunos materiales arqueológicos en el LEPAARQ/UFPEL. Al despertar, al poder abrir los ojos, sentía mucho frío, y entonces percibí que estaba en otro lugar: me encontraba en la reserva técnica, sentado frente a una caja gris, donde se guardan los materiales. Al leer la etiqueta, me di cuenta de que nunca había abierto, ni visto, esa caja en particular. Al levantar la tapa, tuve una sorpresa: todos los “materiales” que contenía eran “restos humanos”, es decir, eran huesos, los cuerpos de mis ancestros. Entonces, vi a una de las “*personas-animales*” de pie, frente a la puerta, de espaldas a mí y mirando hacia el pasillo que conducía a la salida.

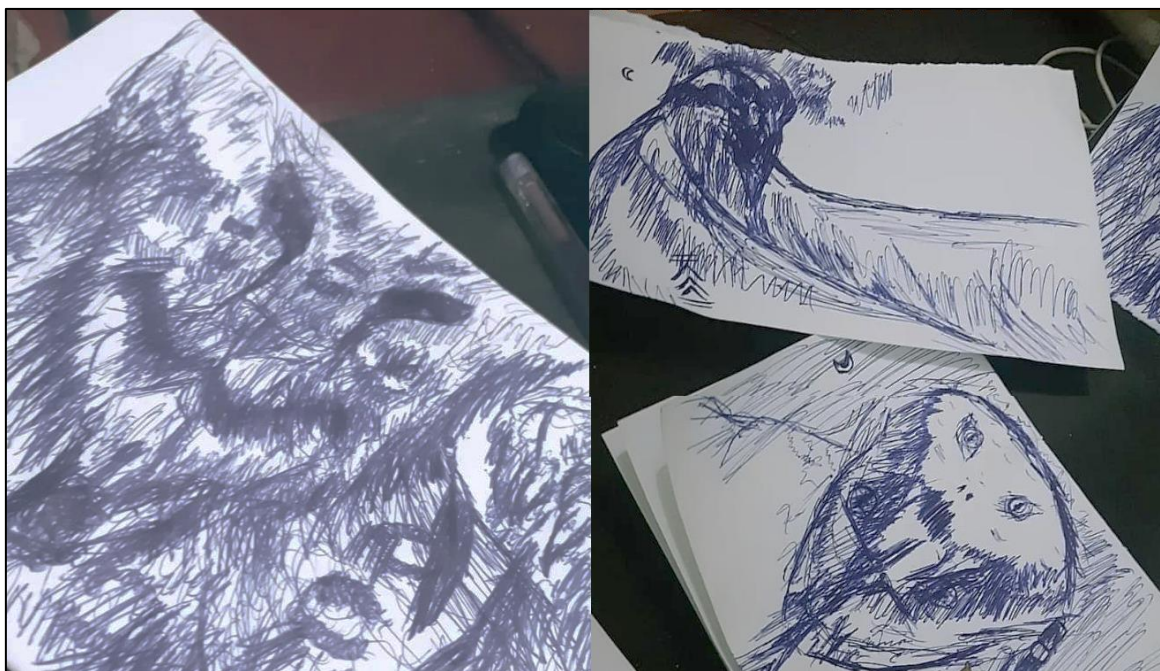


Figura 49: registros de algunos de los dibujos de las “personas-animales” que realicé en las épocas de inestabilidad. Fuente: autor.

Ese “ser” entonces “pidió” que hiciera una oración específica, algo que había aprendido con los *taatalujá* en un *It Sepé*, y que, después de eso, me dirigiera hacia fuera de la universidad. Tras hacerlo, seguí a la “entidad”, de modo que, cuando me di cuenta, estaba en la orilla del canal São Gonçalo (no muy lejos del Instituto de Ciencias Humanas de la UFPEL). Cuando llegué al lugar, ya era de noche, entonces me senté frente a las aguas, permaneciendo en silencio. Al hacerlo, me invadió una tristeza, y, al mismo tiempo, también una alegría, entonces lloré.

Mientras lloraba, miré hacia las aguas oscuras y, de repente, sentí un “soplo” en el rostro, lo que me llevó a mirar hacia adelante: en el agua, parecía haber muchos “*vultos*” sobre lo que parecían pequeñas embarcaciones, pequeñas canoas. Desde donde estaba, percibí que otras sombras se dirigían hacia las canoas, y los *vultos* embarcados les ayudaban a subir.

A medida que otras experiencias como esta iban ocurriendo, percibí que había llegado a un punto crítico: no conseguía dormir, comer, ni sentirme seguro en ningún lugar. Desesperado, todavía intentando entender si lo que veía y sentía era “*real*”, busqué ayuda médica, fui a hospitales y tomé medicamentos, con la esperanza de recibir un diagnóstico que explicara aquellas visiones. Ninguno vino. Por un momento,

en ese contexto, deseé con todas las fuerzas que me quedaban ser considerado “loco”: una explicación dentro de la lógica que conocía, donde, antes de esas experiencias, encontraba algo de “seguridad”. Pero la respuesta fue otra.

Sintiéndome sin salida, empecé a considerar la posibilidad de que todo fuera real. Así, busqué ayuda en centros espíritas y religiones de matriz africana, pues aún no conocía a ningún líder espiritual de mi pueblo que pudiera ayudarme. En esos lugares, decían que había “*muchas cosas*” conmigo y que corría riesgos por ello. También decían que me iban a “limpiar” y, después de los rituales que practicaban, siempre con mucho respeto, me sentía inmensurablemente mejor. Sin embargo, cuando estaba saliendo de esos lugares, incluso cuando ninguna persona del sitio me conocía ni sabía que yo era charrúa, alguien siempre me decía: “*Este no es tu lugar, tú necesitas a tu pueblo, allí es tu lugar. Ten paciencia, eso va a pasar pronto*”, y otras cosas con mismo sentido.

Continué, en ese contexto, practicando lo *It Sepé*, medio a través del cual comencé a lidiar mejor con las presencias espirituales. Hubo muchos otros momentos en los que sentí que iba a morir, cuando algunas “*manifestaciones*” fueron extremadamente agresivas, pero también sirvieron para nutrirme de las “*comprobaciones*” que yo mismo exigía.

Además, las palabras que obtuve en los centros religiosos fueron decisivas, pues, con algo de ayuda y orientación, comencé a encontrar medios para encarar ese nuevo estado como parte de una realidad que exigía otra forma de comprensión. Así, me vi progresivamente reconstruyendo mi “estabilidad ontológica”, esta vez sin las separaciones ontológicas occidentales a las que había sido sometido en la infancia.

Mi nueva “base”, mi nueva “*seguridad ontológica*”, en ese contexto, fue la percepción de que el mundo es un lugar mucho más misterioso de lo que había experimentado, y que muchas cosas, quizás la mayor parte de ellas, son mucho más profundas de lo que parecen ser. De este modo, al menos en la vida personal, ya no necesité reducir mis experiencias y percepciones a categorías que ya no tenían sentido para mí, sin embargo, aún quedaba entender cómo eso se manifestaría en mi vida profesional, donde trabajaba con las “cosas” de los muertos, de los ancestros.

5.4. (¿) Cuando los ancestros (no) están en el “campo” (?)

En un estado de relativa “*inestabilidad ontológica*”, participé de la mayor parte de las actividades de prospección arqueológica en el Bañado del Taim. En esos períodos, nos despertábamos muy temprano y, con frecuencia, trabajábamos durante todo el día. En esas actividades, a veces caminábamos más de 15 kilómetros por día, a veces más de 20, recorriendo a pie vastedades de bañados, campos y montes, actividades que siempre consideré extremadamente placenteras, pues me hacían sentir “*en casa*”.

Durante las prospecciones, sentí, oí y, en algunas ocasiones, también vi a los propios *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “ancestros”) y a otros seres: “*vultos*”, “*animales*” cuya “*intuición*” revelaba que no eran simplemente “*animales*”, “*personas*” en los montes, en las aguas, en los bañados, entre otros. Sus “*voluntades*” eran distintas: a veces, parecían solo querer mostrarse ante mí, sabiendo que yo podía verlos y/o sentirlos; en otras ocasiones, parecían guiarme hacia los “*sitios arqueológicos*”; y en otras aún, parecían confundirme para que no los encontrara.

Por más que marcara puntos en el GPS, donde, en base a mis estudios y experiencias, sabía que habría sitios, muchas veces simplemente no lograba llegar hasta ellos: era como si el lugar y/o esos seres simplemente me engañaran y/o confundieran, o incluso como si cambiaran la propia forma del monte, de modo que algunas “*entradas*” libres de la densa vegetación solo se hacían visibles desde lejos.

A veces, algunos “*vultos*” altos y oscuros hacían ruidos en el monte, buscando, en mi interpretación, hacerse pasar por animales o, al menos, dejarme en la duda. Escuchaba, en ocasiones, sonidos de jabalíes, animales temidos y peligrosos, y, cuando miraba, eran los vultos. Esas presencias, por eso, me dejaban inquieto; no entendía lo que querían, cuáles eran sus “*voluntades*”.

En otras ocasiones, comencé a seguir algunos animales, como aves, que podía “*sentir*” antes incluso de ver, y terminaba llegando a “*sitios arqueológicos*”. Esos lugares, al ver las imágenes satelitales, se mostraban poco evidentes y poco accesibles; sin embargo, cuando era “*guiado*”, el acceso siempre era fácil, como si las barreras y las inaccesibilidades simplemente no existieran, y los propios espíritus los revelaran como lugares antiguos e importantes.

Siguiendo los procedimientos preestablecidos para las actividades de campo, sin embargo, muchas veces necesitaba remover el suelo y perforarlo mediante la apertura de *pozos-testigo* (pequeñas perforaciones circulares), método utilizado para delimitar el área de los “*sitios arqueológicos*” hallados. En esos momentos, en muchos casos, sentía claramente el malestar de los seres con nuestras acciones: me sentía “pesado” e irritable, cualquier actividad se volvía más difícil y laboriosa, escuchaba susurros, me atravesaban escalofríos, era casi “*tangible*” la insatisfacción y, posteriormente, el sufrimiento de las personas que estaban enterradas en esos lugares.

Seres de fuera de la tierra, no-humanos, también mostraban su insatisfacción. Los *taatalujá*, de este modo, manifestaban su “*voluntad*”, que era tan fuerte y negativa respecto a lo que yo hacía, que sonaba como una “*voz alta*” inaudible. En mi mente, sin embargo, resonaban pensamientos claros: “*pará ahora*”, “*no hagas eso*”, “*salí de acá*”, “*dejame acá*”, “*pará*”, mensajes que se repetían mientras yo permanecía en los lugares con la intención de perturbarlos.

Ante esa situación angustiante, empecé a intentar conversar con esos seres de diferentes formas, antes, durante y después de abrir los pozos-testigo, explicando que nuestras intromisiones eran “males necesarios” para garantizar que su descanso no fuera perturbado de maneras aún peores, como la posible destrucción total de los lugares en el futuro. Pensaba que, como “*hablaban*” conmigo, yo podía hacer lo mismo. Sin embargo, hablaba, hablaba repetidamente, lloraba, sufría, y nada resultaba.

Hoy, reviviendo estas memorias, creo que mis intentos eran poco efectivos por dos motivos: 1. a pesar de empezar a percibir a mis *taatalujá*, yo aún no tenía acceso a los conocimientos de mi pueblo, por lo tanto, no sabía cómo comunicarme de manera correcta y directa con ellos; todavía no sabía cómo entender claramente sus palabras y “voluntades”; 2. mis acciones no eran honestas y justas con ellos, tampoco conmigo mismo, pues mi conciencia me orientaba que lo correcto era no perturbar los lugares.

De todos modos, en aquella época, no vi la posibilidad de escuchar y seguir mi propia “*voluntad*”, pues necesitaba cumplir con mis responsabilidades profesionales y académicas: me sentí acorralado. Ante eso, en aquella situación, comencé a hacer,

de forma intuitiva, una serie de “*rezas*” y pequeñas ofrendas a los ancestros, como frutas nativas, plumas de aves, huesos, rocas y otras cosas que, con mucho respeto, recolectaba a lo largo de las caminatas por el Bañado del Taim. También “*intuitivamente*”, ofrecía tabaco y yerba mate, cosas que parecían calmarles.



Figura 50: Fotografía de la realización de una ofrenda para apaciguar a los espíritus. Fuente: fotografía cedida por Maria Eduarda Ferreira Santana.

Cuando sentía la ira de los ancestros, hacía más ofrendas y pedía que, a pesar de los motivos, no causaran daño a mis colegas y profesores, dado que, a veces, las “voluntades” de los espíritus eran tan fuertes que me provocaban mucho miedo. En esos momentos, sentía mucha preocupación: sabía que las intenciones detrás de nuestras acciones no eran, en esencia, “*maliciosas*”, apenas ignorantes e inconsecuentes, pues, vale resaltarlo, nadie siquiera consideró la posibilidad de implicaciones “espirituales” en los haceres arqueológicos. Sin embargo, entendía que, por justicia hacia quienes habían sido perturbados, no siempre mis pedidos podrían ser atendidos.

A medida que encontraba más “*cerritos*”, comencé a entender, a través de las “*palabras*” (y acciones) de los ancestros, cuáles ofrendas los calmaban más fácilmente, cuáles rezos funcionaban mejor, qué comportamientos debían ser evitados

y qué medidas necesitaba tomar, sin fallas, antes de pisar esos lugares y realizar cualquier actividad arqueológica. La “*voluntad*” de los *taatalujá* siempre “reaccionaba” frente a las acciones tomadas sobre sus lugares de descanso.

Cuando sentía la ira de los ancestros, hacía más ofrendas y pedía que, a pesar de los motivos, no causaran daño a mis colegas y profesores, dado que, a veces, las “voluntades” de los espíritus eran tan fuertes que me causaban mucho miedo. En esos momentos, sentía gran preocupación: sabía que las intenciones detrás de nuestras acciones no eran, en esencia, “maliciosas”, apenas ignorantes e inconsecuentes, pues, cabe resaltar, nadie siquiera llegó a considerar ningún tipo de implicación “espiritual” en los haceres arqueológicos. Sin embargo, entendía que, por justicia hacia quienes habían sido perturbados, no siempre mis pedidos podrían, o incluso deberían, ser atendidos.



Figura 51: Recolección de materiales para la realización de las ofrendas. Fuente: fotografía cedida por Maria Eduarda Ferreira Santana.



Figura 52: Fotografía de un momento de rezo sobre uno de los cerritos encontrados. Fuente: fotografía cedida por Maria Eduarda Ferreira Santana.

Sin embargo, algunos lugares simplemente nunca deberían haber sido perturbados. En razón de la intensidad de la “*voluntad*” manifestada, podía ver, oír y sentir que se trataba de lugares especiales, de descanso o morada de grandes espíritus, de sabios, guerreros o liderazgos espirituales. En esas ocasiones, realizaba todos los procedimientos que había comprendido como necesarios y, en seguida, pedía disculpas y sufría junto con los ancestros, pues sabía que tenía trabajo que hacer, sabía que nadie entendería mis “*rechazos*” y que, del mismo modo, no podía impedir que mis colegas y profesores siguieran con sus objetivos. Tampoco sentía que debía abandonar el campo, porque eso significaría dejar a los ancestros solos, sin la presencia de alguien que pudiera sentir y comprender sus “*voluntades*”, su sufrimiento y, por lo tanto, que también pudiera intentar apaciguarlo.

En ese contexto, los lugares donde percibí con más intensidad la presencia de los ancestros, lamentablemente, fueron justamente los que subsidiaron la mayor parte de las excavaciones realizadas en el Taim: los “sitios arqueológicos” del tipo “cerrito”, lugares que hoy llamo *Pihué* (“*lugar de los cueros*”), nuestros cementerios.

5.5. El lugar de origen de mi abuelo: Yoí Mebeguá'kué

El primer “sitio arqueológico” excavado en el área de la Estación Ecológica del Taim fue el “Taim 11”, un *Pihué*, “lugar de los cueros”, ubicado a orillas de una pequeña laguna, la Lagoa del Nicola. Ese sitio, como otros del mismo tipo (conocidos arqueológicamente como “cerritos”), pronto despertó gran interés entre colegas y profesores, tanto por la impresionante cantidad de materiales arqueológicos aflorando en la superficie como por ciertas singularidades que parecían cargar un peso especial: incontables caparazones de moluscos, muchos de ellos con marcas de quemado, formaban una especie de lente circular donde se acumulaban huesos de animales, cérvidos, roedores, peces y fragmentos cerámicos, entre otros vestigios.



Figura 53: Fotografía del “Taim 11” antes de ser perturbado por las excavaciones. Fuente: archivo del LEPAARQ.

A medida que el *Pihué* era excavado, comencé a evitar el área. Me sentía mal allí. La perturbación del suelo me incomodaba de una forma que aún no sabía cómo nombrar. Pero, en determinado momento, mi participación se volvió inevitable. Y, aunque seguía angustiado, algo parecía empujarme de vuelta hacia ese espacio. Hoy entiendo que era la propia *voluntad* de los *taatalujá*, llamando.

Durante la excavación, me sentía permanentemente tenso, irritado, como si cada gesto estuviera atravesado por una resistencia invisible. Cada tarea allí parecía

requerir el triple de esfuerzo. Y todo se agravó cuando comenzaron a aparecer huesos humanos.

En el instante en que toqué, por primera vez, los huesos de un *taatalujá*, recién retirados de una cuadrícula de aquel *Pihué*, fui tomado por un mareo fuerte, una náusea que me obligó a salir inmediatamente del lugar. Al principio, ni yo mismo sabía nombrar lo que sentía: una tristeza profunda, una angustia que parecía venir de fuera, del cuerpo, y crecer hacia dentro, misturando-se a mi cuerpo, carne, sangre y espíritu. Además, sentía hambre y sed, y al mismo tiempo, repulsión por la comida y el agua; sentía frío y calor, me sentía débil. Así, en ese momento, les avisé a mis colegas que necesitaba irme del lugar, y partí, caminando hacia la base.

La zona de excavación quedaba a por lo menos veinte minutos de caminata desde la base temporal. El camino atravesaba un campo seco, entre arbustos bajos y medianos dispersos y vastas áreas de vegetación rastrera. En el trayecto, escuché un silbido semejante al de un ave. Cuando miré hacia arriba, vi buitres y caranchos, aves que, según el saber de mi pueblo, son responsables de guiar las almas de los muertos, sobrevolando mi cuerpo en círculos. Era como si danzaran. Asustado, intenté reencontrar mis puntos de referencia, pero pronto me di cuenta de que ya no podía ver la base. Al mirar hacia atrás, la excavación también había desaparecido. A mi alrededor, solo había campos y bañados, en todas las direcciones.



Figura 54: Fotografía del campo cercano al sitio "Taim 11". Fuente: archivo del LEPAARQ.

Caminé por ese campo sin fin durante un tiempo que no sé medir. Me sentía deshidratado, exhausto, cada paso más pesado que el anterior. A veces, me sentaba en el suelo, intentando recuperar el aliento, deseando llegar a cualquier lugar, pero solo había vacío y distancia. Con el paso del tiempo, que me pareció extenderse por meses, quizás años, el miedo se transformó en angustia. Miré mis manos y mi cuerpo: arrugados, en parte pintados de blanco y negro, ya no parecían míos.

En un momento exhaustivo, me acosté en el campo. Sobre mí, las aves seguían girando en círculos. Y entonces sentí que el bañado crecía. Agua, tierra y raíces comenzaron a cubrir mi cuerpo. Sentía que el aire escaseaba, la boca y la garganta secas, sentía mucha hambre y sed, pero no sentía frío: era como si mi propio corazón ardiera, como fuego. Ya no estaba allí solo como cuerpo: era también tierra, agua, fuego y aire, era el propio bañado, era las plantas, era el todo, era atravesado, integrado al todo, era un *taatalujá*.

Fue en ese estado que comprendí, con el espíritu, que los huesos que había tocado no pertenecían a cualquier ancestro, y que él quería mostrarme algo. Se trataba de alguien con gran poder, que vagaba conmigo por una eternidad, perturbado por nuestras acciones. En ese instante, mi voluntad y mi palabra se volvieron una sola cosa. Hablé en voz alta, pidiéndole que me acompañara, que me enseñara otra forma de ser, porque no estaba de acuerdo con lo que había hecho, pero, en aquel entonces, simplemente no podía imaginar cómo podría haber sido distinto. Le dije que, frente al sufrimiento de nuestro pueblo y la ignorancia que aún me envolvía, no sabía cómo ayudarlo, no sabía cómo ayudarme, cómo ayudar a nadie. Pero que, el día que supiera, lo haría por todos nosotros.

Entonces todo oscureció. Y me di cuenta de que tenía los ojos cerrados. Cuando los abrí y logré incorporarme, me llevé un susto: estaba a pocos metros de la excavación, acostado en el campo, relativamente cerca de mis colegas y profesores, como si nada hubiera pasado. Pero todo, al menos en mí, había cambiado.



Figura 55: Imagen satelital que indica el lugar de la experiencia. Fuente: elaborado por el autor.

Desde entonces, ese *taatalujá* camina conmigo. Un antiguo *suaj*, un liderazgo espiritual que, como él mismo me reveló, y como pude comprender más profundamente con la ayuda de liderazgos espirituales de mi pueblo, es mi ancestro directo: abuelo que, en el territorio correspondiente al actual litoral sur de Rio Grande do Sul, dio origen al linaje de los *Pakahoká*, los “patos”.

En sueños, “palabras” y visiones, me mostró que el Biguá, espíritu antiguo con quien mantenemos alianza y parentesco, vela por su linaje, mi familia paterna, desde tiempos inmemoriales. Su nombre, Yoí Mbeguá, que le fue dado por la relación construida con el espíritu, significa “pajarito Biguá”, o “Biguá pequeño”.

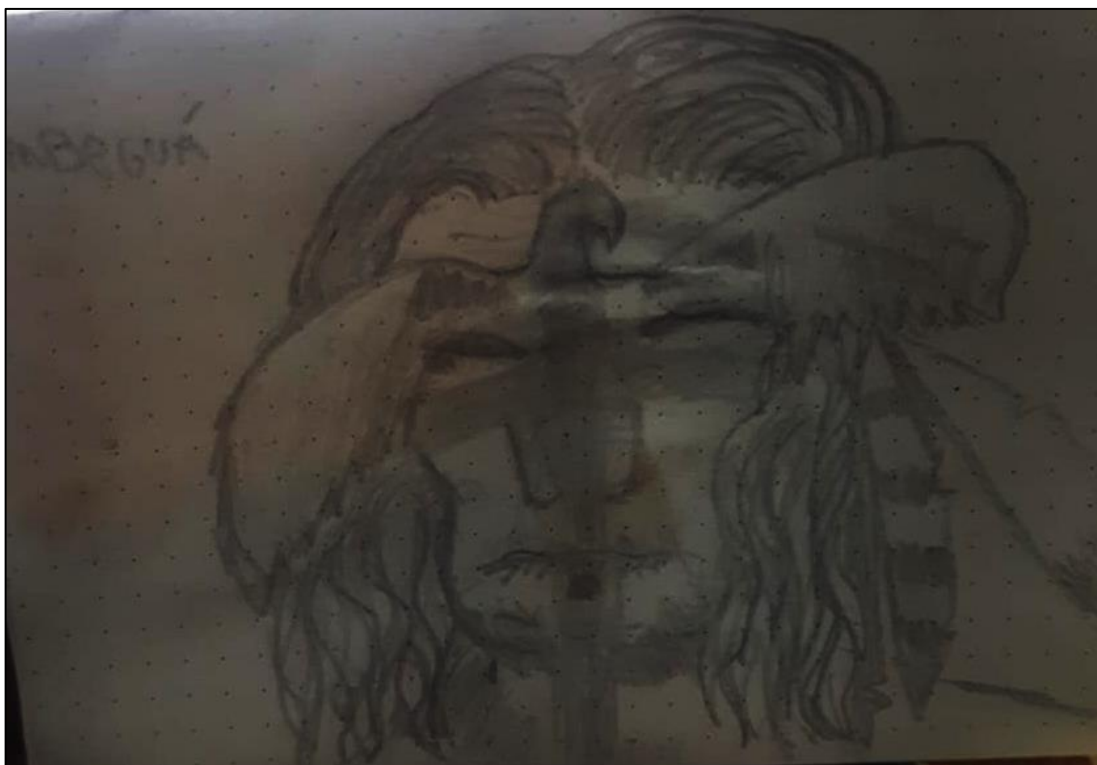


Figura 56: Fotografía del dibujo que hice del rostro del antiguo suaj. En su rostro, había una pintura negra en forma de “cruz”, que, a veces, tomaba forma de un pájaro, del Biguá. Fuente: elaborado por el autor.

Fue ese ancestro quien me enseñó rezos y procedimientos que pasé a practicar en otras excavaciones. No como ritos técnicos, ni como respuesta mecánica a una culpa, sino como gestos de escucha, de cuidado y reconciliación. Como formas de aliviar el dolor de mis ancestros que aún reposan en espacios llamados, por la arqueología, “*sítios*”, pero que, para nosotros, son cuerpos vivos y sagrados.

Hoy entiendo que no fue por casualidad que llegué a aquel Pihué, el lugar donde mi linaje tuvo inicio. Fui conducido hasta allí por los *taatalujá*, que me hicieron sentir, con el cuerpo y el espíritu, el peso de las perturbaciones. Aquella travesía fue también un llamado y una prueba: una forma de sondear la firmeza de mi *voluntad*, de poner a prueba el peso de mi corazón.

Y cuando, incluso después del dolor, manifesté mi arrepentimiento y mi voluntad sincera de ser diferente, no solo por mí, sino por mi pueblo y nuestros ancestros, el antiguo *suaj* escuchó. Así, aceptó mi palabra, no como justificación, sino como promesa. De ese modo, acogió mi pedido y unió su fuerza a mi camino.

Desde entonces, su memoria, sabiduría y experiencia me guían. Su voz, y el silencio entre las palabras, me acompañan.

Sin embargo, como el propio ancestro y, más tarde, liderazgos espirituales de mi pueblo me explicaron, las medidas enseñadas y adoptadas son de efectividad parcial, emergentes en un contexto de urgencia frente a una nueva violencia que se manifiesta sobre nuestros ancestros: la remoción de los cuerpos de la tierra (soy), tierra que los constituye y a donde deben volver y permanecer, sin nuevas perturbaciones.

Algunos meses después, tuve un sueño que nunca olvidé.

En el sueño, yo estaba cerca del Pihué, en una canoa hecha de un solo tronco de árbol. De repente, vi llegar a mi abuelo Yoí Mbeguá en otra canoa. Él bajó, se arrodilló y encendió una fogata justo en el lugar donde había sido enterrado, donde partes de su cuerpo fueron retiradas de la tierra.

Ahí el sueño cambió rápido: vi el momento en que fue enterrado antiguamente. Una señora mayor y dos hombres jóvenes colocaron su cuerpo en la tierra con cuidado. Después, vi las aguas subir y bajar varias veces, a veces cubriendo el lugar, a veces mostrando nuevamente la pequeña elevación en medio del campo seco.

Vi, en seguida, a otras personas desenterrar su cuerpo, una visión muy rápida de la cual, por más que intento, no consigo recordar los detalles.

Al final del sueño, vi a mi abuelo caminando despacio, partiendo de su lugar de descanso en dirección a la Lagoa del Nicola. Entró en el agua y, cuando ya estaba completamente sumergido, de repente salió volando de la laguna un pequeño biguá.

Fue un sueño tan fuerte que parecía más una visión que un sueño común. Cuando desperté, me quedé pensando mucho en su significado, entendiendo lo acontecido como un mensaje importante de los ancestros.

5.6. La ira de los espíritus: una intervención que jamás debió haber ocurrido

En una nueva etapa de campo, el destino nos condujo a otro “*sítio arqueológico*”, también un Pihué, un “*cerrito*”, registrado por la equipe como “Taim 16”. Así como el Taim 11, era una elevación ancestral, modesta en su forma, pero

monumental en su sentido, situada a poca distancia del lugar excavado anteriormente. Desde lejos, ya se percibía que no se trataba simplemente de tierra acumulada, sino de un organismo, una “*casa viva*” para muchas presencias que latía bajo nuestros pies.

Si pudiera, de algún modo, ordenar en grados las sensaciones vividas en esos espacios, diría que el “Taim 16” era un territorio aún más intensamente habitado. Allí, todo parecía saturado de presencias, no como figuras estáticas del pasado, sino como *voluntades* y seres en movimiento, conciencias atentas que nos observaban y reaccionaban a nuestra aproximación. Apenas pisamos el suelo con la intención de excavar, el ambiente se transformó, al menos para mi percepción: el aire se volvió pesado, casi espeso, hasta el punto de dificultar la respiración. La irritación de las entidades era tangible, una angustia súbita recorrió mi cuerpo, trayendo escalofríos, temblores y un peso que me doblaba la espalda. Las aves se agitaban en vuelos bruscos; el viento giraba sin rumbo, como si estuviera confundido o en alarma.

Mientras colegas y profesores iniciaban la demarcación del área de excavación, mientras estiraban cintas métricas y clavaban estacas con piolines, yo me alejé en silencio para preparar un ritual. No fue una decisión “*racional*”, esto es, en una lógica occidental y usual del término, sino una respuesta no menos lógica e inmediata a un llamado interno y a un pedido que venía desde fuera de mí, pero que pasaba por dentro. Los gestos y palabras que utilicé, muchos de ellos completamente extraños y, para mí, inmemorables, fueron guiados por Joy Mbeguá, cuya presencia, en ciertos momentos, me alcanza en forma de “*intuición*”, en otros, de formas más “*directas*”.

Durante el ritual, ofrecí tabaco, yerba mate, plumas, pequeños huesos y piedras en los puntos que el abuelo me indicó. A medida que rezaba, fui invadido por una tristeza inmensa, un dolor que no era individual. Era el lamento de los ancestros. Empecé a llorar. Mis rodillas tocaron el suelo mojado de rocío y barro, y allí permanecí durante unos instantes que parecían eternos. En medio de las plegarias, oí claramente un susurro poco comprensible y, no como metáfora, sino como “sonido”, una frase apareció en mi mente: “...*necesitamos más tiempo*”. Era una advertencia. Un ruego. Tal vez un límite.



Figura 57: Fotografía del ritual realizado en el “Taim 16”, mientras colegas y profesores delimitaban el área de excavación. En ese momento, el tiempo comenzó a cambiar. Fuente: acervo del LEPAARQ.

A pesar de la advertencia, como no pude hacer nada para impedirlo, la excavación comenzó. Apenas se retiró la primera capa de tierra, el cielo, hasta entonces sólo nublado, comenzó a anunciar una tormenta. Yo ya había dicho, antes de salir al campo, que no era un buen día para excavar ese lugar, no por una simple intuición climática, sino porque las “*voluntades*” de los *taatalujá* ya me alcanzaban a la distancia: se hacían sentir como “*presiones*” en el pecho y en la conciencia, y, fuera del cuerpo, como “*vapores densos*” que salían de debajo de la tierra y subían hacia el cielo. En ese momento, me vino una imagen mental de una tormenta creciendo rápidamente, desplazándose hacia el lugar de excavación.

Cuando los primeros relámpagos cruzaron el cielo, intenté advertir nuevamente a mis colegas, esta vez en tono liviano, casi en broma. Temía que no me creyeran o, peor aún, que se burlaran de mí. Pero en mi interior, sabía que los *taatalujá* estaban furiosos, clamando por un retroceso, y que, si no eran escuchados, harían respetarse por imposición.



Figura 58: Fotografía del sitio “Taim 16”, en un momento cercano a la llegada de las lluvias. Me mantuve al fondo, alejado de los demás participantes, mientras conversaba con los *taatalujá*. Fuente: acervo del LEPAARQ.

El viento cambió varias veces de dirección, hasta soplar con fuerza desde el sur. Los rayos se multiplicaban en el horizonte. Entonces, por fin, la lluvia comenzó a caer, y poco a poco se volvió intensa, obligando al equipo a retirarse del lugar. Para mí, fue un alivio. Poco antes de eso, casi inmóvil junto a mi cuadrícula, seguía rezando, pidiendo que llegara la lluvia, pidiendo a los ancestros que protegieran los cuerpos enterrados. Sabía que allí, bajo la tierra, había muchos. Y más que saberlo, lo sentía.

Pedí, con toda humildad, que los *taatalujá* desviaran la excavación de las áreas más sensibles, o que velaran sus cuerpos con fuerzas invisibles, protegiéndolos de las miradas invasivas, de las intenciones y herramientas de mis colegas y profesores. Y creo que me escucharon. Creo que me escucharon. Que hubo, una vez más, *reciprocidad* en ese diálogo difícil, mediado por silencio, viento y lágrimas, por tristeza y sinceridad.

En aquel tiempo, ya era más capaz de comprender lo que los ancestros sentían, no sólo lo que querían, sino lo que exigían: respeto, tiempo, escucha. Aun así, sé que, a pesar de los grandes esfuerzos, los míos y los suyos, algunos huesos fueron removidos. Y ese recuerdo pesa. Pesa no sólo por el dolor que cargo, sino porque sé que el dolor de ellos permanece.

5.7. El “dueño” del “Taim 14”

Fue en el lugar registrado como “Taim 14” donde instalamos nuestra base de campo. Ubicado sobre un albardón levemente elevado, de forma elíptica y parcialmente cubierto por vegetación densa, el lugar, que conformaba una ocupación superficial, no un espacio construido, se encuentra dentro de una propiedad privada del señor Amauri, funcionario de la Estación Ecológica del Taim. A primera vista, parecía apenas un “*sitio arqueológico*” poco imponente y un excelente punto funcional, estratégico por la cercanía con los Pihué registrados como “Taim 11” y “Taim 16”, donde excavaríamos, mostrándose también por eso como un excelente lugar para subsidiar una excavación propia. Pero lo que parecía simple reveló otro tipo de complejidad.

El albardón, ligeramente más alto que los alrededores, campos secos y encharcados, sostiene un ecosistema palpitante: debajo de los árboles, entre las sombras del monte, se mueven rebaños enteros de carpinchos, cuises, diferentes tipos de lagartos, serpientes, insectos y aves, la mayoría con presencias silenciosas y firmes. No se trataba de un *Pihué* y, por lo tanto, no parecía contener bajo sí la presencia y memoria corporal y espiritual de los ancestros enterrados. El suelo, a primera escucha, era liviano. Pero el monte, ese estaba denso de miradas y voluntades.



Figura 59: Fotografía del sitio “Taim 14”. Fuente: acervo del LEPAARQ..

Diferente de los Pihué, donde los taatalujá, los abuelos antiguos, manifestaban su presencia con fuerza espiritual, en el Taim 14 yo no sentí la presencia de los antiguos bajo la tierra. Y, por un tiempo, eso me confundió. ¿Cómo un lugar tan vivo, también moldeado por la ocupación de los ancestros, podía ser espiritualmente silencioso? Esa pregunta, en poco tiempo, fue respondida.

Otros seres habitaban ese territorio, con sus propias sensibilidades, reglas y jerarquías: era como si se tratara de otro “dominio”, no de nuestros muertos, sino de otros seres vivos. Los animales, sobre todo, mantenían un tipo de vigilancia que no era apenas instintiva, era atenta, crítica, quizás incluso ceremonial. Había entre ellos una figura que se destacaba: una vieja carpincha, de pelaje casi gris, robusta y calma, que se movía con la lentitud solemne de quien ya ha visto y sabe mucho. A ella la reconocí como la guardiana de ese espacio, de ese viejo fragmento de monte preservado que, en el pasado, tengo la “*intuición*” de que fue incalculablemente mayor. Vale decir, no la reconocí así por metáfora o romantización, sino por una certeza que no exigía prueba: esa carpincha era el espíritu dominante del lugar, era como si proyectara el suyo sobre los demás, como si los protegiera.

Como otros “*dueños*” que fui reconociendo, visibles o no, ella no era un simple animal, era un espíritu antiguo, una presencia, en el fondo, “humana”, o al menos casi eso, que era capaz de sentir y entender a distancia nuestras intenciones, nuestros pasos, nuestros murmullos. Y, por eso, aunque no percibía amenaza inmediata, no se mostró condescendiente. En cada incursión nuestra, exigía respeto.

En uno de los días de excavación, alejado de los demás, excavaba un pequeño sondeo entre raíces y hojas caídas, no muy distante del monte que le servía de morada, de refugio. Fue entonces que apareció. A unos diez metros de mí, se detuvo y me miró fijamente. En un gesto abrupto, se irguió levemente sobre las patas traseras, mostró los dientes y erizó los gruesos pelos del lomo. Una advertencia clara, seca, innegociable: no quería herirme, pues podía haberlo hecho, pero estaba imponiendo su voluntad. Era casi como si dijera: “*Acá, quien define los límites soy yo*”.

Inmediatamente comprendí lo que quería. Me alejé con cuidado, incliné levemente la cabeza en señal de reconocimiento. Murmuré un pedido de permiso y protección, sin esperar respuesta. Ella me observó por un instante más y desapareció

entre los matorrales. Nunca más la volví a ver. Desde entonces, su presencia se disolvió en el ambiente, como si, habiendo hecho valer su palabra y voluntad, pudiera volver a ser simplemente parte del monte.

Ese encuentro me enseñó algo que no se aprende en los libros: no todo espíritu antiguo tiene nombre o cuerpo humano, pero todos exigen, a su manera, el mismo respeto que se debe a los mayores y sabios, porque, en verdad, lo son.

La experiencia con la vieja carpincha, o con lo que se manifestó como tal, me hizo comprender que el Taim 14 no era un territorio de enterramiento, tampoco de fiesta ni de ritual. Era un espacio de morada y, al mismo tiempo, de convivencia. Su densidad espiritual no venía del subsuelo, sino de la superficie, de las relaciones entre los seres vivos que allí cohabitan y mantienen el equilibrio del mundo y de las relaciones.

El espíritu guardián de aquel lugar no era humano, pero sabía ser autoridad. Y el respeto que me exigió fue el mismo que se debe a los ancestros. Con ella aprendí, una vez más, que la escucha debe superar los límites del lenguaje humano: hay seres que hablan con el cuerpo, con el silencio y con los gestos.

5.8. Cambio de rumbo: en busca de comprensiones

A medida que se intensificaban las experiencias espirituales en los territorios sagrados, fui siendo conducido, casi sin elección, por un proceso profundo de reconexión con la espiritualidad charrúa. Un proceso que no nació apenas de una convicción intelectual, sino de una necesidad vital. Fue un llamado, o tal vez una serie de llamados: señales, incomodidades, presencias, sueños, visiones. Cada vez más frecuentes. Cada vez más exigentes.

Como mencioné en los capítulos iniciales, los efectos de la colonización sobre mi pueblo fueron devastadores, y no solo en términos materiales o territoriales. Uno de los impactos más profundos fue la ruptura de los medios de transmisión cultural intergeneracional. La fragmentación de los vínculos comunitarios y el silenciamiento forzado de las prácticas y saberes tradicionales generaron un vacío doloroso: generaciones enteras de personas charrúas privadas de la escucha de los mayores, desconectadas, al menos de modo profundo y consciente, de los caminos de iniciación

a nuestra espiritualidad, huérfanas de los conocimientos ceremoniales que unen a los vivos con los *taatalujá*, los abuelos antiguos, los ancestros.

Yo mismo crecí entre silencios. Y, en este sentido, como muchos parientes, intenté llenar esas ausencias de la forma que me fue posible: a través de los estudios. La academia, con todas sus herramientas, textos, archivos y métodos, me ofrecía cierta estructura, cierto sentido, cierto lenguaje. En ella busqué las claves para comprender a mi pueblo, sus desplazamientos, resistencias y memorias. Y, hasta cierto punto, las encontré.

Pero, cuando se trataba de la espiritualidad charrúa, de comprender lo que sentía en los Pihué, en los “*cerritos*”, lo que se manifestaba en los campos, lo que me perturbaba en los sueños, la academia me devolvía silencio. Un silencio frío, metódico, que expresaba más que desconocimiento: expresaba tanto la extrema invisibilización étnica y vulnerabilidad social como la exclusión sistemática de las cosmologías indígenas de cualquier lugar de legitimidad epistémica, de experimentar, conocer, explicar.

Fue entonces, movido por una urgencia que ya no era solo intelectual, que comencé a buscar otros caminos. O mejor dicho: comencé a escuchar los caminos que hacía tiempo venían llamándome: o encontré con mis hermanos y hermanas, mis parientes, mis *inchalá*. Buscando a ellos, me volví hacia las redes digitales, que, aunque atravesadas por lógicas coloniales, también se han convertido en espacios de circulación, encuentro y reactivación entre parientes de diferentes territorios. A través de ellas, encontré voces que reverberaban lo que yo vivía. Voces como la de Sergio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, del pueblo Querandí Meguay Caguané, en Argentina.

En las palabras de Sergio había algo profundamente familiar. Hablaba de seres clasificables como “sobrenaturales”, señales de la tierra, entre otros, no como metáforas, sino como verdades vividas. Reconocibles. Mencionaba también las antiguas conexiones entre los Querandí y mi pueblo: raíces compartidas, historias de exilio entrelazadas, y una espiritualidad que, a pesar de las fronteras coloniales, seguía viva.

A través de Sergio, entré en contacto con Óscar Nuñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual del Clan Gubaitase, Depto. de Paysandú, Uruguay. Óscar me acogió con

generosidad y firmeza. Empecé a compartir con él relatos que no encontraban lugar en las categorías científicas: los encuentros en los “*cerritos*”, los presagios en los montes, las incomodidades que atravesaban mi cuerpo en los “*sitios arqueológicos*”. Él escuchó todo con atención. Y, sin dudar, reconoció: lo que yo vivía era real, y era parte de un llamado ancestral. Dijo que no todos escuchan, pero que algunos nacen con esa apertura, ese don, ese peso y responsabilidad.

Con el tiempo, fui acogido por la comunidad Clan Gubaitase. Me acerqué a los caminos ceremoniales, a los modos de relación que, por tanto tiempo, habían sido interrumpidos. Poco a poco, las experiencias que antes parecían dispersas comenzaron a organizarse, como si, al fin, encontraran un suelo fértil donde germinar. Y comprendí que no estaba solo ante un reencuentro personal, sino ante una tarea colectiva: era necesario repensar radicalmente el modo en que producimos conocimiento sobre nuestros territorios, nuestros ancestros y nuestros muertos.

Le pedí entonces a Óscar que me ayudara a pensar otra forma de hacer arqueología, una “*Arqueología Charrúa*”. Una práctica que no redujera nuestros propios referentes del mundo a “*rasgos culturales*”, sino que los reconociera como fundamento del saber. Que no tratara los cuerpos de los ancestros como “*fuentes de datos*”, sino como personas, como parientes cercanos y presencias vivas que exigen escucha, cuidado, reciprocidad y protección. Que no viera los *Pihué* y otros espacios sagrados como simples “*sitios arqueológicos*”, sino como lugares de relación continua entre mundos. Que comprendiera que hay *dueños* en los territorios, y que hay momentos en los que excavar es herir.

Ese pedido fue acogido. Y se transformó, desde entonces, en compromiso.

Antes de profundizar el papel de Óscar como suaj, y la importancia espiritual y política del Clan Gubaitase en este proceso, es necesario, sin embargo, hacer un desvío. Un desvío crítico. Es preciso interrogar, con firmeza, las formas de arqueología aún moldeadas por paradigmas unilaterales, extractivistas y epistemicidas. También es preciso abordar las llamadas “*Arqueologías Indígenas*”, no como alternativas complementarias, sino como horizontes éticos y epistémicos inaplazables.

6. **Arqueologías en perspectiva:** críticas por el cambio

Antes de presentar a Òscar Núñez Suaj Chibí y de adentrarme en la delimitación de la Arqueología Charrúa, es fundamental establecer una comprensión crítica sobre lo que denomino “*Arqueologías Unilaterales*”. Estas aproximaciones, aunque dedicadas al estudio de los vestigios materiales asociados a los ancestros de los pueblos indígenas contemporáneos, incluido el mío, perpetúan una dinámica investigativa que beneficia principalmente a la propia disciplina arqueológica y a sus agentes (las y los profesionales de la arqueología), manteniéndose, por regla general, ajena a los conocimientos, necesidades y reivindicaciones de los pueblos originarios.

El problema central reside en el *carácter extractivista de estas prácticas arqueológicas*. En su operación cotidiana, tales enfoques exploran nuestro “*pasado*”, entendido entonces como materializado en “*sitios*” y otras “*manifestaciones arqueológicas*”, sin involucrar de forma significativa u orgánica a nuestros pueblos y comunidades, sin siquiera cuestionarse qué pensamos al respecto. Se limitan, así, al mínimo exigido por la legislación vigente, la cual, lamentablemente, no contempla nuestra participación activa ni tampoco nuestro consentimiento libre, previo e informado. Como resultado, se acumulan Arqueologías que se autorregulan de acuerdo con intereses personales, de las y los arqueólogos, y disciplinares, relegando las preocupaciones de las comunidades indígenas a un plano completamente opcional.

Esta dinámica revela problemas éticos profundos, ya que reproduce lo que Lander (2005) denominó “*colonialidad del saber*”. Al no interrogar sus propias bases de operación, dichas arqueologías terminan por naturalizar estructuras coloniales de poder que jerarquizan saberes, marginan a los pueblos originarios y perpetúan invisibilizaciones históricas. Los daños derivados de esta postura se manifiestan de múltiples formas:

1. *En la construcción de discursos sobre el pasado que ignoran nuestro presente vivido;*
2. *En la destrucción de lugares sagrados y la perturbación de los muertos, tratados como meras fuentes de datos científicos;*
3. *En la ausencia de mecanismos para compensar impactos “materiales” y “simbólicos”;*

4. *En la negligencia a la hora de promover y/o apoyar transformaciones en las políticas públicas orientadas al “patrimonio arqueológico”, de manera que contemplen nuestras demandas.*

Es importante aclarar que mis críticas no están dirigidas a corrientes teóricas específicas, aunque reconozco que algunas resultan más problemáticas que otras, sino a conductas y prácticas profesionales concretas.

Como arqueólogo charrúa, mi objetivo es visibilizar los daños, tanto concretos como potenciales, que resultan de una práctica profesional que no se compromete con la desconstrucción del distanciamiento y de la invisibilización de los pueblos indígenas en procesos que nos afectan directamente. Al fin y al cabo, se trata de procesos capaces tanto de destruir como de proteger “elementos” y “seres” que consideramos sagrados y que, al menos en el caso charrúa, como se abordará, son entendidos como fundamentales para el equilibrio de nuestro universo, así como para nuestra supervivencia física, cultural y espiritual.

Antes de continuar, quisiera enfatizar que estas reflexiones no tienen la intención de ofender a colegas o instituciones específicas. Mi propósito es debatir problemas estructurales que afectan no solo a mi pueblo, sino, en términos potenciales, a todos los pueblos originarios, sus mundos, historias y ancestros. También es fundamental reconocer que estas críticas no son enteramente originales, salvo, tal vez, aquellas dirigidas específicamente a las arqueologías que estudian a mi pueblo, a nuestros ancestros y lugares sagrados. Como dice el dicho popular, no pretendo “reinventar la rueda”, sino contribuir a un diálogo ya en curso, proponiendo transformaciones que reviertan la lógica hegemónica y que resulten beneficiosas tanto para la disciplina arqueológica como para las comunidades indígenas y, en este caso, para las comunidades y el pueblo Charrúa.

6.1. Una introducción a las Arqueologías

Las diversas corrientes arqueológicas y sus múltiples aplicaciones, frecuentemente entendidas como “Arqueologías” (en plural), aunque distintas en sus enfoques teórico-metodológicos, prácticas, objetos y objetivos, comparten un origen

común: la llamada “Arqueología” en su manifestación amplia y hegemónica, tradicionalmente occidental e indiferente a las necesidades y perspectivas de los pueblos que estudia. Esta matriz se remonta, en última instancia, a la Europa de los siglos XVIII y XIX, consolidándose como una disciplina que, aún hoy, reproduce lógicas coloniales de producción de conocimiento.

La Arqueología, al igual que todas las ciencias, no posee una definición única, habiendo sido comprendida, a lo largo de su historia, de múltiples maneras. Con base en referencias consagradas (Bicho, 2011; Dunnell, 2007; Funari, 2021; Redman, 1973; Renfrew; Bahn, 2011; Prous, 2019), podemos sintetizarla en tres dimensiones principales:

1. *Práctica investigativa*: la Arqueología puede ser comprendida como un conjunto de acciones científicas que, guiadas por teorías y métodos, buscan interpretar comportamientos, historias y trayectorias humanas teniendo como fuente preferencial los “*vestigios materiales*”, es decir, la materialidad o materialización de las relaciones sociales;
2. *Cuerpo de conocimiento*: la Arqueología puede entenderse como el cúmulo organizado de teorías, métodos e interpretaciones producidos por esas investigaciones;
3. *Profesión*: la Arqueología puede ser descrita como un conjunto de ocupaciones y actuaciones profesionales específicas que, en Brasil, abarcan desde la investigación académica hasta el trabajo en lo licenciamiento ambiental y diferentes tipos de consultorías;

Según la primera definición, como *práctica investigativa*, la Arqueología implica una serie de acciones destinadas a examinar e interpretar el “pasado” (e incluso el “presente”) de las sociedades humanas. Estas acciones están orientadas por conocimientos y reglas validadas académicamente, es decir, por el propio *cuerpo de conocimiento arqueológico (segunda definición)*. No obstante, estos conocimientos no son estáticos: métodos y técnicas se transforman a medida que surgen nuevas interpretaciones, reafirmando que la Arqueología no produce “*verdades absolutas*”, sino narrativas y interpretaciones calificadas y, vale siempre destacar, en constante revisión.

Lo que une a todas las Arqueologías, en este sentido, es la primacía, la centralidad, otorgada al estudio de los llamados “*vestigios materiales*”, dentre otros conceptos, categorías que abarcan muchas otras y sus significados: herramientas y/o utensilios, restos alimentarios, estructuras arquitectónicas, entre otros. Lo que las diferencia, por otro lado, son las formas en que estos “*vestigios*” son concebidos, manipulados, interpretados, y los objetivos políticos y epistemológicos que guían dichas investigaciones. Por eso, podemos afirmar que existen múltiples “*Arqueologías*”, cada una con sus propias énfasis y compromisos.

En otras palabras, las y los arqueólogos se dedican, sobre todo, al estudio de “*vestigios materiales*” dejados por grupos humanos a lo largo del tiempo, buscando con ello comprender las sociedades, culturas, relaciones sociales, entre otras acciones, construcciones y formulaciones humanas (Bicho, 2011; Dunnell, 2007; Funari, 2021; Redman, 1973; Renfrew; Bahn, 2011; Prous, 2019). Estos vestigios pueden clasificarse de distintas formas (Dunnell, 2007):

1. Por los materiales constitutivos (rocas, huesos, materiales vegetales, etc.);
2. Por el tamaño (macroscópicos, visibles a simple vista, o microscópicos, que exigen equipamiento específico, entre otros);
3. Por el proceso constructivo;
4. Por la forma y función presunta, entre otros criterios.

Los lugares donde estos “*vestigios*” se encuentran en alta (o considerable) concentración se denominan “*sitios arqueológicos*”, los cuales pueden variar desde pequeños depósitos de “*basura*” hasta ciudades enteras (Bicho, 2011; Dunnell, 2007; Funari, 2021; Redman, 1973; Renfrew; Bahn, 2011; Prous, 2019). Cabe señalar que la delimitación de un “*sitio arqueológico*” suele variar dentro de la comunidad arqueológica y, también, entre distintos países, dada la necesidad de establecer criterios “*objetivos*” orientados a la formulación de políticas públicas patrimoniales.

Como profesión, la Arqueología abarca diversas posibilidades de actuación. En Brasil, las y los arqueólogos pueden desempeñarse:

1. *En el servicio público, ocupando cargos técnicos, docentes, entre otros;*
2. *En el sector privado, especialmente en el ámbito del licenciamiento ambiental;*
3. *En consultorías autónomas, produciendo contenidos culturales (películas, series, libros, juegos, entre otros).*

Sin embargo, es crucial destacar que no todas las “*Arqueologías*” están contempladas en esas modalidades profesionales. Las y los arqueólogos que se desempeñan como docentes e investigadores(as) gozan de mayor libertad teórico-metodológica que aquellos(as) vinculados(as) al licenciamiento ambiental, donde los plazos cortos, la legislación específica y las dinámicas empresariales, capitalistas y neoliberales, suelen limitar el uso de enfoques más críticos, colaborativos, anticoloniales, “*alternativos*”, entre otros, privilegiando metodologías tradicionales y, por regla general, unilaterales (es decir, al menos en relación con los pueblos indígenas).

De forma general, *el trabajo investigativo en Arqueología suele seguir un “guion” relativamente estandarizado, que puede dividirse en cuatro etapas principales* (Bicho, 2011; Funari, 2021; Redman, 1973; Renfrew; Bahn, 2011; Prous, 2019):

1. *Pre-campo*: planificación e investigaciones preliminares sobre el área y/o tema de estudio, con definición de estrategias y objetivos;
2. *Trabajo de campo*: búsqueda, identificación y registro de vestigios, incluyendo excavaciones (cuando se abre el suelo) y recolecciones superficiales (cuando “materiales” son colectados en superficie, sin necesariamente haber la apertura del suelo);
3. *Trabajo de laboratorio*: análisis de los materiales recolectados, interpretación de relaciones y construcción de datos;
4. *Extroversión*: publicación y divulgación de los resultados para la comunidad académica y la sociedad en general.

Cabe resaltar, sin embargo, que no toda investigación abarca todas las etapas. Muchas se basan en análisis de materiales ya excavados, revisiones bibliográficas, de los textos y otros registros producidos, o reevaluaciones de “sitios” previamente identificados.

Este trabajo, por ejemplo, originalmente se dedicaría a las actividades de *prospección arqueológica (etapa de campo)* en el Bañado del Taim, región sur de la Planicie Costera del Río Grande del Sur, entre los municipios de Río Grande y Santa Vitória do Palmar. Sin embargo, ante el despertar identitario y espiritual que vivencié,

sumado a otras experiencias y conocimientos adquiridos, opté por seguir caminos radicalmente distintos.

Ahora que presenté lo que considero lo básico respecto a mi profesión, en la próxima sección profundizaré las críticas a las “*Arqueologías Unilaterales*”, preparando el terreno para la propuesta que desarrollo en los capítulos finales: la *Arqueología Charrúa*.

6.2. Críticas a las “Arqueologías Unilaterales”

La Arqueología, al igual que otras ciencias modernas, tiene sus orígenes y desarrollos profundamente vinculados a sociedades, preceptos y perspectivas exógenas, “*alienígenas*”, distantes tanto geográfica como epistemológicamente de los pueblos indígenas y de los territorios hoy denominados “*sudamericanos*”. Su genealogía remite, de forma inequívoca, a las culturas de los pueblos blancos y a su locus de poder hegemónico: Occidente (Ayala, 2020; Atalay, 2008; Gnecco, 2012; Lander, 2005; Oliveira, 2016; Silva, 2012).

Como demuestra Lander (2005), las ciencias modernas emergieron y se consolidaron en el contexto triplemente determinante de la expansión colonial europea, de la consolidación del capitalismo mercantil e industrial (y neoliberal), y del advenimiento de la “*Modernidad*”. Fueron moldeadas por una visión de mundo que establecía a Europa, sus pueblos y sus estructuras cognitivas como centrales y superiores, constituyendo un paradigma a ser universalizado. Esta perspectiva no sólo jerarquizó culturas y epistemologías, sino que relegó a los pueblos no europeos, precisamente por sus diferencias, a una condición de marginalidad, incluso epistemológica, siendo sistemáticamente categorizados como “*inferiores*”, “*atrasados*” o “*primitivos*”, incluso, y quizás sobre todo, en los discursos científicos, que con el tiempo presionaron su interiorización por parte de los demás.

La base epistemológica de las ciencias modernas, en este contexto, está cimentada en separaciones ontológicas profundamente arraigadas en la tradición intelectual europea, manifestadas en dicotomías estructurantes como “*sujeto*” versus “*objeto*”, “*naturaleza*” versus “*cultura*”, “*tiempo lineal*” versus “*espacio mensurable*”, “*razón cartesiana*” versus “*mundo exterior*”, “*cuerpo material*” versus “*mente/espíritu*”, entre otras (Langer, 2005). Estas divisiones categóricas, promovidas y naturalizadas

a través del proyecto colonial, fueron erigidas como “*condiciones naturales*” del conocimiento, presentadas como “*objetivas*” y “universales” para todo el mundo moderno, cómo para os demás “mundos” que el ultimo busca soterrar.

Como lo demuestran los estudios autodenominados o clasificables como “*poscoloniales*”, “*decoloniales*” y/o “*anticoloniales*” (Quijano, 2000; Mignolo, 2000; Castro-Gómez, 2005; Lander, 2005), esa pretendida objetividad y universalidad de las ciencias son construcciones ilusorias: las ciencias, incluida la Arqueología en sus vertientes tradicionales y unilaterales, están profundamente imbricadas con lógicas occidentales, colonialistas y capitalistas/neoliberales, sirviendo tanto a la justificación de la dominación sobre los pueblos no europeos como al etnocidio sistemático de sus formas de sobrevivir, experimentar, conocer y explicar el universo, es decir, tanto el propio como el ajeno.

Particularmente relevante en este sentido es el proceso mediante el cual, durante las colonizaciones, los paradigmas científicos modernos fueron violentamente impuestos sobre otros modos de conocimiento, como los saberes tradicionales indígenas, que fueron activamente marginados y relegados al “*atraso*” y a la “*inferioridad*” (Atalay, 2008; Gnecco, 2012; Lander, 2005; Oliveira, 2016; Silva, 2012).

A partir de la segunda mitad del siglo XX, presionados por los movimientos sociales anticoloniales y por las luchas indígenas a nivel global, sectores del mundo académico, incluyendo arqueólogos críticos, comenzaron a cuestionar radicalmente lo que Lander (2005) denominó “*colonialidad del saber*”, buscando deconstruir los supuestos teórico-metodológicos y las prácticas disciplinares que perpetuaban jerarquías y violencias coloniales, cómo las epistémicas. Estas críticas, en su mayoría, no rechazaron completamente el “*hacer científico*”, pero sí lo transformaron, al menos potencialmente, al articularlo con otras lógicas y formas de conocimiento, haciendo explícitas las parcialidades e intereses antes ocultos bajo el velo de la pretendida neutralidad científica. De estos esfuerzos surgieron, entre otras alternativas teórico-metodológicas y epistemológicas, las llamadas “*Arqueologías Indígenas*” (Atalay, 2008; Gnecco, 2012; Silva, 2012), que abordaré en la próxima sección.

En Brasil, históricamente, y a diferencia de mi experiencia como investigador charrúa, la relación de la mayoría de los arqueólogos con las cosas que estudian ha estado marcada por un distanciamiento ontológico e identitario intransigente. Esta

separación se debe tanto a la escasa identificación de la población brasileña con el “*patrimonio arqueológico*” de origen indígena (Andrade, 2023; Barreto, 1999, p. 34), como al hecho de que la mayoría de los arqueólogos se autoidentifican como blancos (Gaspar et al., 2020; Machado; Mageste, 2024), y de hecho lo son, sin reconocer, por tanto, ninguna ancestralidad propia en los “*materiales*” indígenas que manipulan.

Este distanciamiento impacta directamente en la forma en que los llamados “*artefactos indígenas*” son concebidos, manejados y preservados, siendo sistemáticamente deshumanizados y desacralizados, un proceso característico de las ciencias modernas y profundamente extraño a las cosmovisiones indígenas. Paradójicamente, tras minuciosos registros y remociones de su contexto original, muchos materiales son abandonados en condiciones precarias dentro de las instituciones responsables de su custodia. Esta contradicción alcanza su punto máximo cuando los llamados “*materiales*”, “*objetos*”, “*artefactos*” o “*cosas*” son, en realidad, *personas*, entonces denominadas “*restos humanos*”, frecuentemente tratados como meros objetos de estudio (Cury, 2020; Santos, 2019).

Para los pueblos indígenas, como ya se mencionó, las cosas materiales rara vez pueden ser desacralizadas o desespiritualizadas, especialmente cuando están asociadas a sus ancestros. Incluso cuando no se trata de lo que los profesionales han denominado “*restos humanos*”, los cuales, por regla general, son comprendidos como *las personas que efectivamente son* (Cury, 2020; Ferreira, 2024; Santos, 2019), las “*cosas arqueológicas*” son frecuentemente vistas como portadoras de presencias espirituales y otras cualidades de seres humanos, no-humanos y/o sobrehumanos (Atalay, 2008; Fonseca, 2015; Gnecco, 2012; Munduruku, 2019; Priprá, 2021; Silva, 2012; Tschucambang, 2011; Wai Wai, 2017, 2022, 2024).

Además del distanciamiento entre los profesionales y los “*vestigios*”, muchos supuestos y/o enfoques teórico-metodológicos, así como los arqueólogos que los sostienen, también promovieron activamente el distanciamiento entre esos materiales y los descendientes contemporáneos de los pueblos que los produjeron (Corrêa, 2013). De este modo, los arqueólogos se arrogaron, con el aval del Estado y de las instituciones académicas, la autoridad exclusiva, o al menos definitiva, para determinar qué ancestros estarían asociados a qué vestigios, decisión tomada, salvo raras e importantes excepciones (Aguar; Oliveira; Pereira, 2010; Oliveira, 2007;

2012), sin ninguna consulta ni participación efectiva de los pueblos que reivindican, o incluso no reconocen, dicha ancestralidad.

Un aspecto crucial frecuentemente ignorado es que las prácticas arqueológicas intervencionistas son, por su propia naturaleza, ineludiblemente destructivas. Como lo demuestran los manuales clásicos (Bicho, 2011; Renfrew; Bahn, 2011) y las críticas “decoloniales”, “anticoloniales” o “poscoloniales” (Gnecco, 2012; Haber, 2012), el acto de excavar implica necesariamente destrucciones controladas, aunque sistemáticas y “científicas”, de los contextos investigados. Al remover “*materiales*” de sus matrices originales, donde permanecían en equilibrio físico-químico dinámico, se obtienen datos que serían inaccesibles de otra manera. Sin embargo, esta intervención altera irreversiblemente los “*materiales*”, imposibilitando su retorno al estado anterior debido a las transformaciones físico-químicas inducidas. Otros procedimientos analíticos, como las dataciones radiométricas, los análisis genéticos y los exámenes físico-químicos, igualmente consumen partes de los “*materiales*” de forma irreversible.

Los profesionales de la Arqueología, por tanto, aceptan que la destrucción parcial o total de lo que llaman el “*registro arqueológico*” es un precio necesario para la producción de conocimiento sobre el pasado/presente de las poblaciones indígenas. Ese “*precio*”, no obstante, a menudo se paga “a diestra y siniestra”, sin que ocurra consulta alguna con los pueblos que pueden oponerse completamente a cualquier intervención destructiva sobre dichos “*vestigios*”.

Para muchos pueblos indígenas, como el mío, las prácticas arqueológicas destructivas también son comprendidas como actos de irrespeto, violencia y profanación, cuyas justificaciones resultan insostenibles. Desde esa perspectiva, las intervenciones en sitios y materiales arqueológicos pueden llegar a perturbar espíritus, el descanso de los ancestros y otros seres, además de corromper memorias, lazos de parentesco y paisajes considerados sagrados, y, así, en muchos contextos, se entiende que deben ser evitadas (Ayala, 2020; Atalay, 2008; Fonseca, 2015; Gnecco, 2012; Mega, 2018; Munduruku, 2019; Oliveira, 2016; Priprá, 2021; Silva, 2012; Tschucambang, 201; Wai Wai, 2017, 2022, 2024). En algunos casos, dichas intervenciones son entendidas como causantes de males físicos, espirituales e incluso de muerte, no solo para quienes están directamente involucrados, sino también para otros seres no participantes.

Como señala Gnecco (2012), la noción de “excavación” como necesidad en la Arqueología está arraigada como supuesto ontológico en la mayoría de sus vertientes. Este supuesto establece una separación rígida entre “*pasado*” y “*presente*”, entendiendo el primero como algo “fragmentado”, “enterrado”, “descompuesto” por el tiempo y codificado en los “*objetos materiales*”. En esa lógica, acceder al “*pasado*” exigiría desenterrar y analizar, y por lo tanto destruir, esos “*registros materiales*”. Cabe mencionar, sin embargo, que muchas vertientes arqueológicas contemporáneas han deconstruido esta dicotomía *pasado/presente* y la idea de que los “*vestigios*” “*pertenecen*” al “*pasado*”, pero, de cualquier forma, las excavaciones persisten. Esto ocurre, como ya se ha mencionado, simplemente porque los datos son hipervalorizados, tornados, por regla general, más importantes que la tierra y las personas vivas, muertas y su bienestar, sobre todo cuando se trata de pueblos indígenas.

Desde la década de 1980, importantes esfuerzos han buscado, de diversas maneras, oponerse a las bases y prácticas fuertemente colonialistas de la disciplina (Haber, 2012; McGuire, 2008; Trigger, 2004). Sin embargo, tanto en Brasil como a nivel global, son los enfoques clásicos, organizados sobre bases exclusivamente occidentales, los que siguen rigiendo las legislaciones y políticas públicas sobre el “*patrimonio arqueológico*”, incluyendo el de origen indígena (Funari, 2015; Lima, 2018; Oliveira, 2007; 2012; 2015). Como resultado, los pueblos indígenas son, por regla general, excluidos tanto de los procesos decisorios como de los beneficios de las investigaciones, sin siquiera tener garantizado su derecho básico de acceso y uso de los “*sitios arqueológicos*” que perciben como asociados a sus ancestros: lo cual también ocurre con mi propio pueblo, lo pueblo Charrúa.

Por estas razones, la mayoría de las prácticas arqueológicas permanece “*unilaterales*”: manteniendo la autoevaluación, autorregulación y autobeneficio a partir del refuerzo y/o la indiferencia frente a las estructuras de exclusión, marginación, etnocidio y epistemicidio contra los pueblos indígenas.

No obstante, como relataré en el próximo capítulo, la experiencia del Clan Gubaitase, y, de manera general, de todo el pueblo Charrúa, incluso entre quienes son favorables a las intervenciones arqueológicas, ha revelado aún una ironía cruel: mientras los Estados niegan nuestras existencias y/o derechos como pueblo indígena

que somos, arqueólogos y arqueólogas, al servicio de sí mismos, continúan excavando a nuestros ancestros como vestigios de un “pueblo extinto”.

Estas y otras cuestiones se volvieron evidentes mientras cursaba Arqueología en la Universidad Federal de Pelotas (en la ciudad de Pelotas, Sur del Rio Grande del Sur, Brasil), al mismo tiempo en que buscaba comprender mi identidad, ancestralidad y espiritualidad, además del creciente malestar frente a las prácticas arqueológicas invasivas aplicadas a lugares que yo vivenciaba de forma profundamente distinta en relación con colegas y profesores.

En las primeras veces en que sentí la presencia de mis ancestros, la ira y el sufrimiento de los espíritus, y el profundo malestar respecto a mi propio trabajo, encontré alivio solo en los fragmentos resistentes de la cultura, historia y memoria de mi pueblo, preservados por mi familia, por otras familias y en raros registros escritos. Esos vestigios, aunque escasos, fueron suficientes para llevarme a otros, y a mis parientes, así como para inspirarme a buscar alternativas que no confrontaran lo que pasé a entender como “*ven*” (“bondad”), que no perturbaran a mis ancestros.

A lo largo de ese proceso, comprendí, tanto en el cuerpo como en el espíritu, la necesidad de reflexionar sobre las consecuencias de los procedimientos arqueológicos para quienes se entienden como descendientes de los pueblos cuyas producciones son con frecuencia reducidas a “*objetos de estudio*”. Se volvió claro que era esencial traer voces y presencias de esos descendientes, de los indígenas del presente, al centro de las investigaciones, incluso en este trabajo, especialmente frente a la invisibilidad étnica y vulnerabilidad social que enfrentamos.

Frente a estas y otras incomodidades, que subrayo, no están dirigidas a individuos, sino a las estructuras epistemológicas de las “Arqueologías Unilaterales”, busqué apoyo entre mis familiares y otros *inchalá* (“hermanos/hermanas” o “parientes”) dispersos por Brasil, Uruguay y Argentina. Compartí con ellos lo que hacía en aquel entonces, los hallazgos en el Bañado del Taim, y pedí sus perspectivas sobre mi participación y los métodos empleados. Además, intercambiamos experiencias que, por temor al ridículo al exteriorizarlas, mantuve, mientras pude, ocultas de los equipos arqueológicos.

Esa reconexión con mis parientes y ancestros me guió hacia un nuevo camino, o más precisamente, hacia un camino que pasé a reconocer como verdaderamente

adecuado al universo que pasé a habitar. Así empecé a buscar, y descubrir, las producciones de arqueólogas(os) indígenas y las llamadas “*Arqueologías Indígenas*” (Atalay, 2008; Fonseca, 2015; Gnecco, 2012; Munduruku, 2019; Priprá, 2021; Silva, 2012; Tschucambang, 201; Wai Wai, 2017; 2022; 2024).

Antes de avanzar, sin embargo, es necesario destacar un paralelo histórico: así como ocurrió con la Antropología, cuyos profesionales, durante décadas, estuvieron imbuidos del derecho de “determinar” o “validar” quién es o no indígena (Aguiar; Oliveira; Pereira, 2010; Bartolomé, 2003; Batalla, 2019; Lévi-Strauss, 1952; Viveiros de Castro, 2020), las Arqueologías, en sus manifestaciones más tradicionales (en el sentido ya abordado), han acumulado mundialmente poder decisorio sobre “patrimonios” y, en consecuencia, sobre los “pasados” y “presentes” indígenas. La antropología, en su autocrítica, sin embargo, adoptó la autodeterminación como criterio (aunque no exclusivo en muchos casos). Corresponde, por lo tanto, exigir cambios semejantes en las Arqueologías, algo que, lamentablemente, difícilmente será propuesto o apoyado por la mayoría de los profesionales del área, quienes han demostrado durante décadas su total indiferencia hacia lo que pensamos sobre sus prácticas y posicionamientos.

Por eso, dejo aquí preguntas no retóricas, especialmente para los lectores indígenas y/o posibles aliados de nuestras causas:

1. *¿Hasta cuándo debemos aceptar que nuestra ancestralidad sea reducida a “artefactos” en estanterías de museos, mientras nuestras formas únicas de percibir, explicar y relacionarnos con el mundo son tratadas como “creencias” menores frente a la falacia de la “objetividad científica” occidental?*
2. *¿Cuántas generaciones más podrán dialogar con los lugares y “cosas” que nos son sagradas, que nos vinculan y nos permiten estar en compañía de nuestros ancestros?*
3. *¿Hacia dónde irán nuestros ancestros, así como sus espíritus, cuando todos sus lugares hayan sido destruidos?*
4. *¿Dónde encontraremos refugio espiritual/existencial cuando ya no existan lugares sagrados donde visitar/permanecer, así como cuando la última “evidencia material” de nuestra continuidad histórica haya sido catalogada, datada y descontextualizada de nuestras propias historias?*

Estos cuestionamientos revelan una “*realidad*” que no solo debe ser criticada, sino activamente transformada mediante alternativas ontológica y/o teórico-metodológicamente radicalmente diferentes a las hegemónicas. Por eso, entre muchos otros motivos, propongo la *Arqueología Charrúa*: no como solución inmediata, sino como un punto de partida urgente.

6.3. Arqueologías Indígenas: emergencia y definiciones

La emergencia de las Arqueologías Indígenas está intrínsecamente vinculada a las luchas sociopolíticas de los pueblos originarios por autodeterminación, soberanía y justicia epistémica. Según Nicholas (2008 apud Gnecco, 2012, p. 15), las Arqueologías Indígenas pueden caracterizarse por la presencia de una o más de las siguientes dimensiones:

1. Participación proactiva o consulta de los pueblos indígenas en el desarrollo de investigaciones arqueológicas;
2. Compromiso político con cuestiones de autogobierno, soberanía, derechos territoriales, identidad y patrimonio;
3. Enfoque poscolonial orientado a la descolonización de la disciplina arqueológica;
4. Integración de epistemologías indígenas en la práctica científica;
5. Creación de modelos alternativos de gestión del patrimonio cultural;
6. Reflejo de las elecciones éticas y metodológicas de arqueólogas y arqueólogos individuales;
7. Forma de resistencia política y de revitalización cultural;
8. Crítica, extensión o reinterpretación de las teorías arqueológicas existentes.

Estas características remiten a la efervescencia política de la segunda mitad del siglo XX, marcada por el ascenso de los movimientos sociales de pueblos indígenas, afrodescendientes, feministas y otros grupos históricamente marginados. En ese contexto, la Arqueología Indígena surge como respuesta a las prácticas coloniales de la ciencia occidental, prácticas que secuestraron, violentaron y

objetificaron los cuerpos, los territorios y los saberes de los pueblos indígenas (Ayala, 2020; Atalay, 2006; Smith, 2012).

En el ámbito de los Estados Unidos, desde la década de 1970, liderazgos indígenas ya venían denunciando los abusos cometidos por la Arqueología y la Antropología, acusándolas de colaborar con estructuras coloniales y de reducir a sus muertos a objetos museológicos. Tales críticas culminaron en legislaciones como el *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA), de 1990, que obligó a las instituciones a devolver cuerpos humanos y “artefactos” sagrados a las comunidades (Watkins, 2000). En América del Sur, movimientos similares ganaron fuerza en la década de 1980, especialmente entre los pueblos Mapuche, Aymara, Charrúa y Guaraní, quienes exigieron la repatriación de sus ancestros y la reformulación de las relaciones entre científicos y comunidades (Gnecco, 2012; Ayala, 2020).

Como respuesta, varias instituciones académicas y profesionales comenzaron a reformular sus códigos de ética, procurando incorporar la consulta previa, el consentimiento libre e informado y la participación activa de las comunidades en los proyectos arqueológicos. La formación de arqueólogos(as) indígenas o indígenas arqueólogos(as) se convirtió en uno de los rostros más visibles de esta transformación. En Estados Unidos, destaca la trayectoria de Joe Watkins, arqueólogo choctaw y una de las principales referencias en la consolidación de la Arqueología Indígena como campo autónomo (Watkins, 2000; Atalay, 2006).

En Brasil y otros países latinoamericanos, esta articulación es más reciente, pero igualmente potente. Arqueólogas y arqueólogos indígenas vienen desarrollando epistemologías que rompen con el paradigma positivista y dialogan con saberes locales, espiritualidades y formas propias de temporalidad. Silva (2012) sintetiza los principales compromisos de este movimiento:

1. Establecer un diálogo horizontal con las comunidades, rechazando enfoques impositivos o utilitaristas;
2. Incorporar cuestiones y agendas de interés indígena en la investigación arqueológica;
3. Respetar y fortalecer formas locales de gestión patrimonial;

4. Articular métodos científicos y cosmologías indígenas de forma híbrida;
5. Reconocer las continuidades entre pasado, presente y futuro en las cosmologías indígenas;
6. Valorar la etnografía arqueológica como herramienta de coproducción de conocimiento.

A pesar de los avances, críticos como Alfredo González-Ruibal (2014) señalan riesgos de esencialización y de cierto "*romanticismo identitario*" que, según él, puede oscurecer jerarquías internas, autoritarismos o prácticas patriarcales existentes en algunas comunidades indígenas. En su producción, el autor advierte contra la idealización de los indígenas como sujetos automáticamente éticos o políticamente correctos, y alerta sobre la posibilidad del uso estratégico de la arqueología como herramienta de poder local.

Estas críticas encuentran eco en autores como Randall McGuire (2008) y Michael Wilcox (2009), quienes, aunque comprometidos con la crítica al colonialismo arqueológico, también advierten sobre los dilemas éticos y epistemológicos de una Arqueología que incorpore al indígena apenas como fuente de legitimidad, sin transformaciones estructurales en la producción del conocimiento.

La respuesta de las Arqueologías Indígenas a estas críticas ha sido plural. En lugar de rechazar la ciencia occidental en bloque, muchos arqueólogos indígenas optan por articular saberes tradicionales y científicos en un proceso de traducción y coautoría. Atalay (2006, 2012), por ejemplo, propone una "*arqueología comunitaria colaborativa*", basada en la construcción conjunta de metodologías, interpretaciones y aplicaciones prácticas. Ayala (2020), por su parte, enfatiza que la verdadera ruptura no reside apenas en la crítica a la idea moderna de un pasado enterrado y accesible por excavación, sino en la valorización de formas indígenas de relacionarse con los vestigios materiales, reconociendo la presencia activa de los ancestros, la agencia de los objetos y la temporalidad circular.

Esa tensión está bien sintetizada por Gnecco (2012, p. 15), quien se pregunta: "¿Cómo pueden conciliarse los puntos 3, 4 y 5 con el punto 8, que además de proponer una crítica de la teoría arqueológica actual, también abraza su extensión?".

En otras palabras, ¿cómo articular epistemologías indígenas con los fundamentos de la ciencia moderna sin caer en contradicciones performativas?

En la práctica, la Arqueología Indígena ha buscado respuestas localizadas y pragmáticas, apostando por la construcción de alianzas, la formación de nuevos profesionales indígenas, la creación de espacios de diálogo interepistémico y el fortalecimiento de la autonomía de los pueblos indígenas en la gestión de sus patrimonios. Como arqueólogo indígena, comparto esta perspectiva: la Arqueología Indígena que busco desarrollar no es apenas hecha “sobre”, “con” o “para” los pueblos indígenas, sino también “por” ellos, incluyéndome a mí mismo. A lo largo de mi trayectoria, encontré inspiración y acogida en trabajos realizados por colegas indígenas en Brasil, y he buscado retribuir ese legado mediante prácticas éticas, críticas y colaborativas.

6.4. Arqueologías hechas por indígenas en el territorio “brasileño”

La emergencia de arqueologías hechas por indígenas en el territorio hoy llamado Brasil constituye un giro epistemológico y ético en el campo de la arqueología. Investigadores indígenas han movilizado conocimientos ancestrales, memorias colectivas y prácticas culturales para proponer enfoques que subvierten la lógica colonialista y objetificante de la arqueología tradicional. A continuación, presento algunas de estas contribuciones, que no solo inspiraron mi trayectoria como investigador charrúa, sino que también abrieron caminos para la construcción de una Arqueología Charrúa.

Jidean Raphael Fonseca (2015), del pueblo Laklãnõ/Xokleng de la Tierra Indígena homónima (ubicada entre los municipios de José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis, en Santa Catarina), desarrolló un trabajo pionero sobre la producción cerámica tradicional de su pueblo. A través de entrevistas con ancianos, documentación de los procesos de fabricación y registro de prácticas rituales asociadas, Fonseca demostró cómo estos saberes, al ser incorporados al contexto educativo indígena, se convierten en herramientas de resistencia cultural y fortalecimiento identitario. Su enfoque mostró que la arqueología indígena no necesita limitarse al estudio de vestigios antiguos, sino que puede (y debe) ser una herramienta

de revitalización cultural activa, centrada en la transmisión intergeneracional del conocimiento.

Copacãm Tschucambang (2015), también del pueblo Laklãnõ/Xokleng, realizó una investigación que integró el análisis arqueológico de “artefactos” líticos (como puntas de flecha y hachas) con los saberes tradicionales de los ancianos. Su trabajo rescató memorias de prácticas antiguas e innovó al aplicar estos conocimientos en contextos educativos, documentando los usos, nombres e historias asociadas a los objetos. El método de Tschucambang, basado en la escucha sistemática de los mayores y en la valorización de los significados culturales atribuidos a los materiales, influyó directamente en mi propio enfoque de los *luján/lujáu* (“lugares de los antiguos”), convencionalmente llamados “*sítios arqueológicos*” desde perspectivas hegemónicas.

Jaime Xamen Wai Wai (2017, 2022, 2024), del pueblo Wai Wai de la Tierra Indígena Trombetas-Mapuera (PA), articuló la arqueología con la historia oral en su trayectoria académica. En su trabajo de fin de curso (2017), Wai Wai interpretó vestigios cerámicos *Konduri* a partir de la memoria de los ancianos, rescatando narrativas y prácticas chamánicas impactadas por la evangelización. Su etnoarqueología rechazaba las excavaciones invasivas, optando por la valorización de la oralidad y la interpretación contextual de los “artefactos”. Ya en su tesis de maestría (2022), presentó una “Arqueología Wai Wai” fundamentada en la cosmovisión de su pueblo, en la lectura del paisaje como fuente de conocimiento y en compromisos éticos como el de no excavar tumbas. En publicaciones posteriores (2023, 2024), profundizó estas reflexiones y ofreció un panorama de las Arqueologías Indígenas en Brasil, reforzando la legitimidad de enfoques basados en la memoria, el territorio y el cuidado ancestral.

Jair Boro Munduruku (2019), del pueblo Munduruku del río das Tropas (PA), desarrolló una Arqueología Munduruku centrada en el concepto de *agõkabuk* (sitios habitacionales ancestrales) y en la memoria de los ancianos. Su mapeo de once “*sítios arqueológicos*” reveló técnicas cerámicas, prácticas funerarias e historias de resistencia frente a los impactos del garimpo y de las hidroeléctricas. Al criticar la arqueología colonialista, propuso un modelo ético que instrumentaliza los saberes indígenas en la lucha territorial. Sus palabras, “*No queremos dejar que los blancos borren nuestra historia*” (Munduruku, 2019, p. 62), resuenan con fuerza en los

esfuerzos por una Arqueología Charrúa comprometida con la memoria, la resistencia y la protección de los lugares sagrados.

Walderes Cocta Priprá (2021), investigadora Laklãnõ/Xokleng de la Tierra Indígena Laklãnõ-Ibirama (SC), combinó arqueología colaborativa y memoria ancestral para rescatar elementos identitarios de su pueblo. A través de entrevistas y visitas a lugares históricos, recuperó prácticas culturales adormecidas, como la producción de la bebida tradicional *Mõg*, y reforzó la lucha por la autodenominación “Laklãnõ” en oposición a las terminologías coloniales. Su trabajo con espacios sagrados, muchas veces tratados como meros “sitios arqueológicos” por la academia, inspiró directamente mi intención de “despertar” saberes adormecidos desde la perspectiva de una Arqueología Charrúa.

Estos trabajos demuestran que las Arqueologías Indígenas, cuando son practicadas por indígenas, no constituyen solo vertientes alternativas, sino verdaderas necesidades éticas y políticas. También muestran que el pasado no está muerto: vive en la oralidad, en los rituales, en los paisajes y en todo aquello que la arqueología convencional tiende a reducir a “sitios” y “artefactos”. A través de estas experiencias, aun siendo, hasta donde sé, el único arqueólogo charrúa, comprendo que no estoy solo. Hay una red creciente de parientes construyendo caminos propios, respetuosos y comprometidos con sus pueblos. Es en esa red donde me sostengo para seguir caminando.

Difundir estas contribuciones y conocer las resistencias individuales y colectivas de los y las parientes a través de sus producciones fue, para mí, una experiencia profundamente liberadora. Reconozco, sin embargo, que muchos otros trabajos de indígenas no han sido abordados aquí debido a los límites del alcance de esta investigación, una laguna que pretendo subsanar en futuras publicaciones.

7. Suaj Chibí y Clan Gubaitase: historias, memorias, conocimientos y resistencias que cargan un universo

Este capítulo es una travesía por algunas de las voces que tejen la memoria viva del pueblo Charrúa. En él se presenta a Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual del Clan Gubaitase y, por extensión, del pueblo Charrúa. Suaj Chibí, además

de ser mi *inchalá* (“hermano”), ha sido uno de los mayores maestros que he tenido, habiéndome enseñado gran parte de lo que sé sobre nuestra espiritualidad y ancestralidad. Su orientación fue fundamental para la construcción de esta investigación, especialmente en la delimitación de los principios que fundamentan una Arqueología Charrúa, una arqueología enraizada en nuestro propio universo y no en las categorías impuestas por la academia occidental.

Dicho esto, en las próximas páginas abordo la autopresentación de Suaj Chibí y del Clan Gubaitase, donde él, en sus propias palabras, comparte su trayectoria, su llamado ancestral y el papel que ejerce como *suaj* (liderazgo espiritual). Su narrativa no solo revela su historia personal, sino que también expone algunas de las complejidades de los procesos de resistencia y de despertar identitario del pueblo Charrúa en el Uruguay contemporáneo.

A continuación, muestro las formas en que el Clan Gubaitase, y en términos generales el pueblo Charrúa, accede al “*pasado*” de nuestra ancestralidad. Se trata de un ejercicio fundamental en la reconstrucción y continuidad de nuestro pueblo y universo.

Por último, presento un ejemplo concreto del resultado de este proceso epistemológico que nos es propio: la construcción de una narrativa que, junto a muchas otras, marca la continuidad de la oralidad charrúa.

7.1. *La Palabra Dada*: autopresentación de un suaj charrúa

Dedico esta sección a la presentación de Óscar Núñez Suaj Chibí, liderazgo espiritual del Clan Gubaitase y, por tanto, también referente para el pueblo Charrúa. A lo largo de un recorrido de escucha, diálogo y caminata conjunta, he aprendido con él y su comunidad, así como con Sergio Smith (2024), del pueblo-hermano Querandí Meguay Caguané, los fundamentos que sostienen nuestro universo, espiritualidad y resistencia. Gran parte de lo que comparto en este trabajo nace de esos diálogos, de la generosidad con que transmite saberes contruidos a partir de años de estudio, de las memorias heredadas de su familia y de muchas otras, de las enseñanzas de los ancianos y de los *taatalujá*, los ancestros, así como de la confianza que deposita en mí como partícipe en el proceso colectivo de despertar, de retomada y fortalecimiento de nuestro pueblo.

Entre nosotros, la “*palabra*” no es un mero instrumento de comunicación. “*La palabra dada*”, antes que nada, conlleva un compromiso espiritual y ético. No solo expresa pensamientos, sino que porta el *chú*, el espíritu, y el *ankat*, el alma. Hablar, para los charrúas, es comprometerse, y escuchar, en esta relación, es una forma de compartir aquello que nos es propio y sagrado. Por eso, cuando le pregunté a Suaj Chibí cómo deseaba ser presentado, eligió escribir con sus propias palabras. Su presentación no es solo un relato biográfico. Es una expresión de su caminata espiritual, de su filiación a los mundos visible e invisible, y de su papel como *suaj*. A continuación, comparto el texto que me fue enviado en febrero de 2025, manteniéndolo íntegro en su forma original, con una traducción libre al portugués (y, nesta versión, trago la original), para que su voz resuene de la forma más fiel posible:

“Nací en la ciudad de Paysandú, circunstancialmente, y a los 5 meses de vida mis padres vinieron al poblado del que es originaria gran parte de la familia. Aquí crecí en un entorno rural, siempre profundamente vinculado a la tierra. Mi padre era trabajador rural, tropero, conocedor y guía de todas esas labores del campo. Mi madre se desempeñaba como enfermera y partera rural.

Las tradiciones familiares eran vividas de manera imperceptible, porque formaban parte de los hábitos y yo no me preguntaba de dónde venía tal cosa, simplemente las practicaba. Aunque la educación cristiana predominaba en toda la sociedad, yo siempre la rechacé y me mostré reacio y desobediente. Mi padre había recibido esa educación, pero no quería saber nada de la iglesia y sus ‘personajes’... Cuando faltaba el trabajo, mi padre salía a cazar y con eso sostenía el hogar. Venimos de una familia ‘gaucha, de caballo’, también cazadores por tradición ancestral, por elección y necesidad, pero sin depredar. También se cultivaba la tierra para compensar los alimentos necesarios, siendo esto fundamental.

Desde muy pequeño, sentía ese llamado ancestral, quizás desde los 4 o 5 años ya lo venía siguiendo. Me identificaba como Charrúa, aunque en la familia no se hablaba de eso. Fue un tío mayor quien me confirmó nuestra ascendencia, que venía legada de su padre (mi abuelo) de forma oral.

Mi abuelo paterno nació en Matajojo Chico, departamento de Salto, en 1906, y sus antepasados provenían de aquellas mujeres que sobrevivieron a la masacre de ‘Matajojo’ el 17/8/1831 y fueron tomadas como prisioneras, distribuidas en las estancias como ‘criadas’ (esclavas). Otras eran recogidas con sus hijos en brazos, desde los montes y campos vecinos. Luego, les daban nombres y apellidos que procedían de los latifundistas. Nuestra raíz sería del Clan del ‘Berá’ (ñandú), un grupo charrúa que se identificaba como seguidor de ese animal totémico y sagrado.

Y, por parte de mi abuela paterna, también había mezclas de una bisabuela con ascendencia indígena y blanca, procedente del Río Grande del Sur, y el bisabuelo con ascendencia blanca y negra, que también venía de Brasil. Con ese conjunto de informaciones, más lo que fui investigando, pude unir todo lo que se vivía y practicaba de forma natural en la familia.

Mi madre, nacida en Arerunguá, departamento de Salto (territorio charrúa), aunque su padre era brasileño, tenía una abuela materna oriental con

ascendencia charrúa. De ese lugar de su nacimiento, se incorporaban muchos vocablos que correspondían a la lengua charrúa (Pampa het) y eran asimilados al 'idioma oficial', y todo eso se repetía y practicaba en casa.

Las prácticas de sanación y conocimientos sobre plantas siempre fueron parte de la familia, y muchas cosas que sabíamos no se hablaban hacia fuera. Crecí como hijo único, pero aprendiendo de los mayores y siempre escuchando y respetando a los ancianos... De todos ellos aprendí cada cosa que fue posible.

En 2005, recibí el nombre de CHIBÍ (gato) por parte de una abuela que partió repentinamente, pero dejó su legado y camino para que, sin proponérselo, lo continuáramos (la sentimos como nuestra matriarca y guía espiritual).

En cuanto al Clan [familia extensa/comunidad] Gubaitase Charrúa, pasé a integrarlo desde su formación, siendo referente 'cofundador' junto a otros *inchalá* (hermanos).

La relación con los *Taataluja* (ancestrales) comienza de forma natural desde temprano, viendo, escuchando y percibiendo cosas que estaban relacionadas con ese mundo espiritual (mis padres también lo hacían, y eso venía de sus antepasados). Empecé a profundizar eso a medida que me hacía hombre. Algunos eventos y acontecimientos me llevaron a 'ponerme a disposición' para que los ancestrales y antiguos Suaj pudieran seguir actuando en mí como su 'instrumento' o 'canal'.

La práctica fue volviéndose más frecuente, y ese papel lo seguí ejerciendo en el Clan con la aprobación de los hermanos y una ceremonia de 'iniciación' y compromiso... Esa actividad llevó a escuchar más a los Taataluja hablando desde el Itsepé, y ellos fueron quienes nos mostraron cómo caminar y reorganizarnos de manera tribal [en el sentido de 'tradicional']".

Al narrar su historia en primera persona, Suaj Chibí ejerce un derecho fundamental negado a los pueblos indígenas: el de la autorrepresentación en sus propios términos. Su voz rompe con el paradigma colonial que históricamente habló por los indígenas, o mejor dicho, silenció nuestras voces, estableciendo un nuevo nivel de diálogo, donde el "no-yo" de los occidentales, el indígena, no es informante, sino maestro; sujeto activo en el proceso de producción de conocimiento.

Dicho esto, el texto de Chibí, por tanto, no "*ilustra*" la investigación: *la fundamenta*. Sus palabras nos recuerdan que toda indagación sobre pueblos originarios debe comenzar por el reconocimiento de su continuidad histórica y por el derecho a la autodefinición. En este diálogo entre arqueología y saberes tradicionales, no hay jerarquía, sino complementariedad: la ciencia académica encuentra su mejor versión cuando se dispone a escuchar, aprender y transformarse por las voces que cargan todo un universo en sus memorias y modos de *ser*.

7.2. El Clan Gubaitase: construcción comunitaria como resistencia charrúa

El Uruguay, como centro del territorio tradicional charrúa, fue escenario de uno de los procesos más violentos de invisibilización étnica en América del Sur. El "*falso certificado de óbito*" del pueblo Charrúa, consolidado tras las masacres del siglo XIX, no representó nuestro fin, sino el inicio de un largo período de resistencia silenciosa, donde la ancestralidad se mantuvo viva en el ámbito doméstico, en las memorias familiares y en las prácticas cotidianas que escaparon al control estatal.

Este proceso de invisibilización institucional y cultural se instaló como pilar de la identidad nacional uruguaya: un "*país sin indios*". Sin embargo, la ruptura política de 1985, con la salida de la dictadura cívico-militar, posibilitó un lento y cuidadoso despertar identitario. En los primeros momentos, muchos ciudadanos se reconocieron no como "*indígenas*", sino como "*descendientes de indígenas*", una sutileza que permitió la transición gradual entre la identidad nacional y la etnicidad suprimida (Michelena, 2011). Esta semántica intermedia funcionó como un portal de descolonización interna, en el cual la reivindicación identitaria se articuló no sólo como una etiqueta, sino como la reapropiación de epistemologías propias, formas de relación con el territorio y estructuras comunitarias tradicionales (Iribarne, 2023).

Desde entonces, el movimiento indígena en el país, protagonizado sobre todo por el pueblo Charrúa, se ha expandido significativamente. Hoy, Uruguay cuenta con decenas de comunidades organizadas, cada una un universo cultural en sí mismo, pero unidas por ancestralidades análogas y un mismo propósito: resistir al borramiento histórico, a la invisibilidad étnica y a la vulnerabilidad social, reconstruir su tejido social y cultural y proteger nuestro territorio: la Pampa. No obstante, esta movilización tropieza con conflictos internos y, sobre todo, con la persistente marginación por parte del Estado, que se niega a ratificar el Convenio 169 de la OIT, un instrumento jurídico fundamental para asegurar derechos territoriales, consulta previa y políticas específicas para los pueblos indígenas. Esta omisión no es casual: refleja una continuidad colonial que trata la existencia charrúa como un obstáculo para el mito de una nación homogénea y europeizada.

Internamente, las comunidades charrúas en Uruguay se caracterizan por una riqueza de experiencias y estrategias de resistencia. Esta diversidad es producto de múltiples factores, entre ellos (Comunicación verbal⁵⁸):

1. *Las diferentes presiones históricas y políticas que forzaron a las familias a disolverse y reorganizarse de formas distintas. En estos procesos, algunas conservaron prácticas culturales de manera discreta, mientras otras recién han podido despertar su identidad tras generaciones de silencio impuesto;*
2. *Las variadas concepciones de ancestralidad y pertenencia. Algunos grupos enfatizan la continuidad cultural, mientras otros trabajan en la reconstrucción de tradiciones fragmentadas por la violencia colonial;*
3. *Las formas de interacción con la sociedad nacional y con otros pueblos originarios. Algunas comunidades optan por una postura más pública, participando en espacios educativos y políticos; otras priorizan la vivencia interna de sus saberes, protegiéndolos de la espectacularización;*

La diversidad de trayectorias familiares entre las comunidades contemporáneas evidencia la resiliencia y adaptabilidad histórica del pueblo charrúa. Algunas familias conservaron prácticas culturales y lazos de memoria relativamente intactos, mientras otras, tras generaciones de silencio impuesto, enfrentan hoy el desafío de reconstituir memorias fragmentadas. Este mosaico de experiencias demuestra la riqueza de las estrategias de resistencia cultural, capaces de adaptarse a contextos locales distintos y a presiones coloniales diversas (Rodríguez et al., 2020), aunque, por otro lado, también da origen a incompatibilidades, conflictos e inmensurabilidades internas.

En medio de esta constelación de iniciativas, el Clan Gubaitase surge como un caso paradigmático de los potenciales y desafíos de la retomada charrúa en el siglo XXI. Oficializado el 11 de noviembre de 2020, aunque actuando informalmente desde 2019, el clan reunió a diez familias dispersas por el territorio uruguayo, unidas por el compartir de ancestros, memorias de violencia colonial y el deseo de reconstruir colectivamente la cultura tradicional. La decisión de autodenominarse “Clan” en lugar

⁵⁸ Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, no Uruguai e Sérgio Smith, da comunidade Tubichaminí Barragán, povo Querandí, na Argentina entre os anos de 2024 e 2025.

de “asociación” u “organización” estatal no fue casual, sino un acto político de reafirmación cultural: se buscó revivir formas de organización social precoloniales, basadas en afinidades étnicas y en una lógica de parentesco ampliado, en lugar de los modelos jurídicos occidentales (Olivera, 2014).

Dicho esto, traigo nuevamente las palabras de Óscar Núñez Suaj Chibí, esta vez destinadas a presentar su comunidad, el Clan Gubaitase. Como fue hecho antes, sólo traduje sus escritos (enviados en febrero de 2025) al portugués, sin realizar ningún tipo de modificación en sus palabras (en esta versión, en español):

“CLAN GUBAITASE CHARRÚA fue oficializado el 11/11/2020, pero ya veníamos funcionando un año antes. Algunos de nosotros ya habíamos compartido otros espacios y conocíamos hermanos y abuelos en común. Las preocupaciones con la respuesta y defensa de nuestros muertos, la defensa y rescate de nuestra lengua, fueron los principales factores que nos llevaron a formar una ‘organización’ de este tipo.

Siendo varias familias, decidimos formar la nuestra de manera conjunta, la cual denominamos ‘Clan’, entendiendo que tenemos un vínculo étnico común. No poseemos territorio y estamos dispersos por el territorio ‘uruguayo’. Somos 10 familias, [y] tenemos registro físico en mi domicilio, ubicado en Villa Tambores, Departamento de Paysandú, Uruguay. El registro formal y oficial en el ‘Mapeo Cívico’ fue hecho por la simple razón de utilizar las herramientas que brinda el Estado, ya que éste no reconoce a nuestro pueblo actualmente, ni la identidad indígena. El Clan Gubaitase Charrúa se registra como una organización Indígena y Charrúa.

Tenemos conciencia del alto grado de mestizaje que llevamos, producto del avasallamiento colonial, del intento de exterminio y de todo el proceso genocida que se desarrolló contra nuestro pueblo. Nuestras familias provienen de historias similares, de abuelos muertos y perseguidos, de mucho tiempo de sangre, horror y dolor, de mucho silencio, incluso de auto negación como forma de supervivencia.

Nuestros objetivos, en primer lugar, son poder sentirnos nuevamente en ‘gran familia’, como estaban nuestros ancestros, poder reconstruir nuestra cultura ancestral, practicar nuestros cultos, espiritualidad y tradiciones, y mantener nuestra identidad intacta y presente en este tiempo. En segundo lugar, nos enfocamos en la defensa de nuestros muertos, actuando de alguna manera para preservar esos lugares sagrados, muchos de ellos vistos como ‘sitios arqueológicos’, ‘manantial generador de información’ al cual la ciencia recurre, muchas veces destruyendo nuestras memorias. También buscamos que los restos de nuestros muertos sean devueltos y retirados de exposición pública, para que puedan ser llevados a la tierra, donde deben estar. También nos ocupamos de mantener las tradiciones y de rescatar memorias familiares, las más diversas. Nos dedicamos a un amplio trabajo para el rescate de la lengua ancestral, que actualmente está en proceso de publicación.

Seguimos manteniendo algunas prácticas, como el tallado de piedras y la confección de piedras para boleadoras, ‘munición’ para hondas, rompecabezas, puntas [de flecha y lanza] diversas, etc. Todo este proceso sigue el legado ancestral [es decir, en el sentido de los procesos de construcción]. También recuperamos y pusimos en práctica la memoria familiar de confección de arcos y flechas. Participamos en actividades didácticas en centros de estudio primarios y secundarios, llevando un poco de todo nuestro trabajo. Generamos e incentivamos la realización de eventos de arqueología

ancestral, además de enseñar, en forma de taller, su confección y modo de uso.

También practicamos nuestra espiritualidad, pero eso se hace de modo particular y no hacia el exterior. No hacemos ninguna escenificación ni 'show'. Nuestra espiritualidad es respetada y vivida de manera íntima. Somos un Clan a-religioso y a-político partidario. No cobramos dinero por nuestra participación en ningún evento. Respetamos nuestra identidad y memoria. No vivimos de la 'explotación de la identidad'. Aunque todos los integrantes tengan la misma convicción, menos hermanos del clan participan de las actividades públicas.

Nuestro Clan está organizado tribalmente, como en los tiempos antiguos. Tenemos un 'Tá', que es el jefe político o 'bélico' (cacique). También tenemos las jefaturas espirituales 'Suaj' (jefe espiritual, curandero y sanador), compuesta por dos integrantes, uno masculino y uno femenino. Nuestros 'líderes' actúan dentro del Clan sin imponer autoridad fuera de él, pero siendo sus representantes. Cualquiera de nuestros guerreros, en circunstancias de representar al Clan, se transforma en portavoz.

Principalmente, son 4 portavoces o referentes:

El Tá Ñaúl, Ahuekhet (guerrero), Mainoí (descendiente también del General José Artigas), Suaj Chibí y Suaj Chalohuék.

En este momento, estamos en la defensa del territorio y del agua, luchando contra el extractivismo y la depredación del territorio. También seguimos defendiendo sitios sagrados 'arqueológicos', enterratorios y reivindicando la devolución de esqueletos expuestos".

A partir de este testimonio, se vuelve evidente la centralidad de los objetivos de la comunidad: el fortalecimiento del sentimiento de "*gran familia*", el rescate cultural y espiritual, la defensa de los ancestros, del territorio y de los lugares sagrados, así como la revitalización de la lengua. Esta articulación entre prácticas materiales, como la recuperación de oficios tradicionales, y dimensiones intangibles, como la espiritualidad íntima y el respeto por los muertos, revela un enfoque holístico de reconstrucción comunitaria.

La dispersión geográfica, marcada por la ausencia de territorios colectivos, no impidió que el Clan Gubaitase avanzara en acciones concretas de reapropiación cultural. La participación en actividades didácticas en escuelas primarias y secundarias, los talleres de confección de "*artefactos*" y la realización de eventos de "*arquería ancestral*" son ejemplos de estrategias de visibilización y enseñanza que contraponen la narrativa oficial de un Uruguay "*sin indígenas*" (Iribarne, 2023).

Adicionalmente, el Clan Gubaitase defiende la repatriación de restos humanos y la preservación de "*sitios arqueológicos*" bajo una mirada que trasciende la extracción de datos, colocando estos lugares como espacios vivos de memoria y

reverencia ancestral. Este enfrentamiento epistemológico y político interpela frontalmente la práctica arqueológica convencional, que, como ya se ha abordado, suele tratar cuerpos y cerámicas como meros objetos de estudio, desconsiderando su valor sagrado para las comunidades originarias.

Las luchas actuales del Clan, por el agua, contra el extractivismo depredador y por la restitución digna de nuestros ancestros, no deben entenderse únicamente como reivindicaciones puntuales, sino como parte integrante de un proyecto mayor de futuro. Al reafirmar modos tradicionales de organización social, espiritualidad íntima y derechos sobre la tierra y los muertos, los charrúas del Clan Gubaitase proponen una alternativa al modelo de Estado-nación homogéneo y a los paradigmas desarrollistas que marginan las perspectivas indígenas. En última instancia, la reconstrucción comunitaria en curso apunta hacia la posibilidad de un Uruguay plural, donde distintas formas de ser y estar en el mundo puedan coexistir con respeto y un mínimo de equidad. Promover esto no sólo en Uruguay, sino en toda la Pampa, es un sueño compartido.

7.3. El acceso al “pasado” como garantía del “futuro”

Para el pueblo Charrúa, y en especial para el Clan Gubaitase, acceder al “*pasado*” no significa simplemente rememorar hechos históricos, sino restablecer un diálogo vivo con los *taatalujá* (“abuelos antiguos” o “ancestros”), cuyas voces resuenan en el presente a través de múltiples formas de conocimiento. Esta búsqueda y despertar de la ancestralidad no sigue una línea recta, sino que se despliega en capas complejas: memorias familiares fragmentadas, registros coloniales distorsionados y una espiritualidad que resiste al silenciamiento.

La mayoría de los integrantes de la comunidad inició este camino aún en la adolescencia o en los primeros años de la adultez, al percibir, como yo mismo lo percibí, que nuestras historias habían sido sistemáticamente borradas o reducidas a susurros dentro de nuestras propias familias. Ese despertar ante la ausencia, la conciencia de que algo fundamental nos fue arrebatado, marca el inicio de un proceso de reconstrucción identitaria que es, al mismo tiempo, colectivo y profundamente íntimo.

El primer movimiento suele ser la investigación dentro del propio núcleo familiar. Sin embargo, lo que generalmente encontramos son vestigios inconexos: falta de documentos oficiales, memorias transmitidas solo como costumbres de origen nebuloso, relatos contados en fragmentos (como si fuera peligroso narrarlos por completo) y trayectorias familiares súbitamente cortas o sin origen aparente. En mi familia, como en muchas otras, esos pequeños fragmentos de memoria fueron guardados casi involuntariamente, como una especie de “*tesoro oculto*” en medio de un largo proceso de asimilación y borramiento. Reunir esos fragmentos exige dedicación, paciencia, intuición y, sobre todo, coraje para enfrentar las ausencias dejadas por la violencia colonial y el dolor que implica simplemente conocer la infinidad de veces que nuestros familiares fueron injusticiados, perseguidos, atacados, asesinados o algo peor.

Algunas familias lograron preservar más memorias, registros orales, y, en raras excepciones, también documentales; otras, menos. Pero todas comparten la necesidad de buscar “*fuera de casa*” aquello que fue perdido dentro de ella. Ese movimiento lleva, inevitablemente, al encuentro con otros charrúas, tejiendo redes de parentesco que trascienden los lazos sanguíneos e inmediatos, y restablecen, poco a poco, las nociones de pueblo y comunidad.

Ante la escasez de registros propios, muchos de nosotros somos llevados a recurrir a fuentes externas: documentos escritos por misioneros, crónicas coloniales y obras de historiadores, arqueólogos y antropólogos contemporáneos. Esta mediación es, por un lado, indispensable; por otro, provoca una profunda contradicción. En este contexto, nos preguntamos: *¿cómo extraer verdades de quienes negaron nuestra humanidad? ¿Cómo leer textos que a menudo nos describen como “salvajes” o “extintos”?* Aun así, los enfrentamos, aprendemos a leer entre líneas, a identificar los silencios impuestos, a descifrar distorsiones y a correlacionar esos fragmentos externos con lo que recogemos de nuestras propias memorias. En ese proceso, cada mención, por breve que sea, puede contener un hilo que nos conduzca de vuelta hacia nosotros mismos.

Sin embargo, esa búsqueda implica otro dolor: depender históricamente de quienes nos oprimieron para encontrar caminos de regreso a nuestra propia historia. Es una paradoja que cargamos con resignación, pero también con la certeza de que nuestra memoria y experiencia jamás cabrán enteramente en páginas escritas.

Para algunos, tal vez para la mayoría, este reencuentro no comienza en los archivos, sino en la convivencia con parientes que ya transitan este camino. Muchos jóvenes charrúas, al descubrir sus raíces, se sienten acogidos en colectivos o grupos organizados que funcionan como espacios de reconstrucción identitaria y comunitaria. En esos ambientes, el aislamiento da lugar a la pertenencia: lo que era búsqueda solitaria se convierte en proyecto colectivo. Es allí donde, por primera vez, experimentamos la potencia de estar en “*gran familia*”, reconociéndonos unos a otros como parte de una historia compartida que resiste, a pesar de todo.

También hay quienes reciben su despertar hacia la ancestralidad acompañado de un llamado espiritual ineludible. En mi camino, como en el de Suaj Chibí y de otros *inchalá* (“hermanos/hermanas”), ese “*llamado*” se manifestó con tal intensidad que no pude ignorarlo. En este contexto, los *taatalujá* dejan de ser figuras lejanas y se muestran como parientes cercanos y presencias activas, exigiendo no solo recuerdos, sino acciones concretas. Esta conexión espiritual, muchas veces silenciada por generaciones, irrumpió con fuerza, imponiendo la responsabilidad de servir como puente entre los mundos.

Para nosotros, entonces, lo que comúnmente se llama “*pasado*” no es algo estático, sino una dimensión viva del/en el “*presente*” que se manifiesta de diversas formas. Acceder a él no es ejercicio de nostalgia, sino un acto de resistencia, una forma de garantizar que los saberes ancestrales continúen circulando.

En el Clan Gubaitase, el acceso al “*pasado*” ocurre en múltiples frentes, cada uno complementando al otro. Recolectar historias entre las familias del clan y otras comunidades dispersas por la Pampa reúne fragmentos que, aislados, parecerían insignificantes para los no-charrúas, pero que, en conjunto, forman un mosaico coherente, estructurado sobre principios ontológicos y cosmológicos compartidos, sobre nuestras propias lógicas y referencias del mundo.

El estudio crítico de los registros coloniales, realizado siempre en grupo, ayuda a discernir qué fue impuesto, qué es invención y qué verdaderamente nos pertenece, es decir, en la medida en que se alinea, o no, con las memorias y conocimientos ya reunidos. No se trata, sin embargo, de un mero ejercicio de exclusión: aquello que se muestra contrario a los conocimientos y concepciones establecidas es igualmente

tratado con seriedad y sometido a diversas formas de “confirmación” antes de ser descartado.

El diálogo con pueblos hermanos, como los Querandí, saca a la luz historias compartidas que sobrevivieron a las cercas y muros que nos dividieron. Y, por último, la comunicación con los *taatalujá*, mediada por los *suaj*, confirma o redirige nuestras búsquedas, garantizando que no repitamos los errores de las narrativas coloniales, sino que todo despertar esté alineado con nuestro propio universo.

En ese proceso, las manifestaciones de los “*seres sobrenaturales*” desempeñan un papel fundamental. A través de visiones, señales físicas y espirituales, entre otras, guían la interpretación de lo que ha sido recolectado, revelando conexiones que la lógica occidental no explica. Un canto olvidado puede ser recordado en trance; una práctica ritual puede ser reconstruida a partir de visiones reveladas a través del fuego, del agua, de la tierra, del monte, entre otros; una historia fragmentada puede adquirir nuevos sentidos cuando es confirmada por los ancestros. Los *suaj*, como Suaj Chibí, actúan como “*mediadores*” de la comunicación entre las comunidades y lo mágico y/o invisible (*holl*), como “*traductores*” de lenguajes y mensajes en diálogos que no se someten a las fronteras temporales ni espaciales de las perspectivas hegemónicas.

El resultado de ese trabajo continuo es el despertar de prácticas que estaban dormidas. Cantos, rezos, formas de curación y relatos orales regresan al cotidiano del clan como herramientas vivas de educación y fortalecimiento comunitario. Ese reavivamiento no se limita al Clan Gubaitase: irradia hacia otras comunidades y familias charrúas, como la mía, creando una red de transmisión de saberes que desafía la narrativa de la extinción.

Así, al acercarnos a Soychú (Espíritu de la Tierra) y a los *taatalujá* (abuelos antiguos, los ancestros), no estamos simplemente despertando lo que convencionalmente se llama “*pasado*”, sino reafirmando nuestra existencia en el presente. Cada fragmento recuperado, cada práctica revitalizada, es un paso lejos de la *gualí* (“*maldad*”) y en dirección a la *ven* (“*bondad*”) y a Soychú. Y al compartir estos aprendizajes, posibilitamos que otros parientes hagan lo mismo, fortaleciendo lazos que la colonización intentó romper, pero que, como la tierra, siempre encuentran formas de renovarse.

7.4. La retomada de la oralidad charrúa: breve relato de un caso propio

Como abordado en los capítulos anteriores, durante mi participación en la excavación de un *Pihué*, término en nuestra lengua que significa “*lugar de los cueros*” (nuestros espacios funerarios), que los académicos convencieron en llamar “*cerrito*”, viví una experiencia que transformó profunda y definitivamente mi trayectoria personal y académica.

En el Pihué, sentí la presencia de un *taatalujá*: un viejo *suaj* que, al principio, se manifestó de manera sutil, pero fue aumentando en intensidad. Empecé a percibirlo en momentos clave del proceso de excavación y reflexión, y también en todos los instantes posteriores. En ese momento, yo aún no conocía a Suaj Chibí, ni a su comunidad, y por eso, aunque sentía al *taatalujá*, no lograba comprenderlo plenamente. Muchas de sus palabras llegaban en una lengua que jamás había escuchado, y, la mayoría del tiempo, aquel abuelo simplemente permanecía en silencio.

Con el tiempo, la convivencia entre nosotros se intensificó: entendí que su presencia era tanto protectora como exigente. Me guiaba, pero también me pedía algo que, durante mucho tiempo, me llenó de angustia, ya que no sabía qué era lo que él quería. Fue solo después de conocer a Suaj Chibí y ser acogido por el Clan Gubaitase que las piezas comenzaron a encajar. Aun así, había logrado registrar la sonoridad de algunas palabras del viejo *suaj* y, con la ayuda de Chibí, pude descubrir su nombre, sus intenciones y parte de su historia: el abuelo se llama Yoí Mbeguá, que significa “Biguá Pequeño”, un ancestro directo que había encontrado una forma de acercarse, de mostrarse “vivo”, de conducirme hasta mi pueblo y mis nuevas responsabilidades.

Es importante subrayar que muchas de las comunicaciones que tuve con el viejo *suaj*, así como aquellas que él mantuvo con Chibí, pertenecen a la dimensión del “*secreto*”: son palabras que no pueden ser divulgadas públicamente y que deben permanecer resguardadas dentro de nuestro pueblo. Sin embargo, para ejemplificar cómo el Clan Gubaitase accede a los conocimientos del “*pasado*”, no como datos muertos, sino como memoria viva, espiritual y relacional, comparto a continuación una narrativa ancestral despertada por Suaj Chibí. La transcribo traducida únicamente

desde el español (en esta versión [traducida al español], todavía, permanece en la lengua de transmisión):

“A partir de la primera luna del *Maraeké Zobá* (‘tiempo de mucha oscuridad’) comenzaba la tarea de selección de los frondosos y corpulentos *Talú Timbó* (‘árbol timbó’). Cuando esta menguaba, se cortaban aquellos destinados a convertirse en ágiles canoas. Antiguas técnicas ancestrales de ‘desbaste’ y piedras calientes iban dilatando y expandiendo el cuerpo ‘carnoso’ del Timbó. Una vez listas, eran deshidratadas con fuego y mucho humo, lo que templaba y curaba la madera pulposa. Después, se dejaban en reposo hasta secarse completamente. Pasado el invierno, comenzaba el tratamiento con sebo caliente y fuego para impregnar bien la madera, protegiéndola y dándole mayor durabilidad a la pieza.

En los albores de la primavera comenzaban los movimientos del pueblo: grupos familiares, Clanes, todos participaban, aunque quienes se lanzaban al agua eran hombres y jóvenes, dispuestos al antiguo designio ancestral que los acompañaba desde muchos soles, tantos como las estrellas que, de noche, guiaban su recorrido.

Era la iniciación de los jóvenes pescadores y cazadores, realizada una única vez en sus vidas, después de la cual regresaban como padres, acompañando a sus nuevos iniciados, quienes se prepararían y fortalecerían en la templanza y las habilidades indispensables para sostener al pueblo.

Todos sus ‘artefactos’ y utensilios de pesca estaban preparados y listos para la tarea. Una vez lanzados al agua, se movilizaban progresivamente por las orillas, pescando y también cazando, avanzaban siguiendo el rumbo del gran río hasta llegar a la desembocadura de otro río caudaloso, conocido como ‘Río de los Meguay (Mbeguays)’. Allí se asentaban, para luego emprender el regreso y llegar ocho lunas antes del próximo Maraeké Zobá. Algunos pocos seguían hasta una laguna, donde se establecían y regresaban algún tiempo después, para allí encontrarse con la siguiente expedición, que tardaría una vuelta del sol en retornar al llamado Río de los Meguay.

Yoí Meguay era el Suaj y destacado guerrero de uno de aquellos Clanes. En su osadía, fue más allá de aquellas aguas calmas y, con los suyos, llegó a otra gran laguna, conocida en su lengua como *Hué Mar Pakahoká* (‘gran aguada de los patos’).

En aquella vasta extensión de agua, próxima pero distante de la costa oceánica, Yoí Meguay se estableció y se relacionó con otros grupos guaraníes que también habitaban la región. Así, se enamoró de una joven de aquel pueblo y decidió recorrer nuevos caminos. Solo tres de los doce integrantes del Clan lo acompañaron, los demás regresaron al punto de encuentro de los Meguay.

Así, cuatro de ellos (incluyendo a Yoí) se internaron en el territorio, pero siempre cercanos a las lagunas, uniéndose a sus pares charrúas más distantes, al sudeste de la gran Nación.

Su compañera guaraní lo llamaba Yoí Mbegua, y él adquirió renombre y filiación con los biguás, unos patos negros de cuello largo, nativos de esos territorios y aguadas.

Su reputación de Suaj creció hasta ser reconocido por muchos Clanes Charrúas en aquella región, además de ser un feroz guerrero que siempre defendía a los suyos ante cualquier amenaza o ataque.

Yoí Meguay sabía, por su condición natural de Suaj, que tenía una tarea más allá del tiempo, que además de reintegrarse a Soychú, habría de regresar y trascender en un joven guerrero, semilla de su propia línea.

Pasaron soles y más soles, lunas y más lunas; cruzaron el cielo y la laguna renovadas bandadas de Biguá, aguardando el momento en que él habría de trascender...

De aquella línea oculta y silenciosa surgió un joven valiente y tan osado como Yoí Meguay. Fue el tiempo de espera necesario para el retorno. Entonces, se prepara un nuevo Suaj para continuar la tarea en el espíritu y la carne del viejo Yoí. Serán nuevas hazañas, nuevas luchas y defensas de los suyos, de hoy y de ayer, y de su territorio, hasta tal vez algún día regresar por las grandes aguas a las viejas tierras de su origen.

En este tiempo, un nuevo Suaj es la continuidad de aquel que retornó”.

Esa narrativa representa más que el despertar de una memoria ancestral por medio del método descrito en el subcapítulo anterior; se trata, sobre todo, de un gesto de retomada. Durante siglos, las manifestaciones culturales del pueblo Charrúa fueron perseguidas, silenciadas y prohibidas. Contar nuestras historias, realizar rituales o simplemente afirmar nuestra existencia era visto como una amenaza al orden colonial y, posteriormente, nacional. La oralidad, siempre nuestra principal forma de transmisión de saberes, pasó a ser blanco de represión sistemática, pero nunca dejó de existir: resistió en voces bajas y en gestos cotidianos de los cuerpos que continuaron caminando sobre la tierra de los ancestros.

Hoy, como demuestro a lo largo de este trabajo, las narrativas que nos fueron prohibidas regresan a nuestras voces. Nuevas historias se crean, transmitidas oralmente a las generaciones futuras. La memoria oral charrúa, aunque fragmentada, reaparece como forma de cura y de reocupación simbólica y política de los territorios y las identidades. Cada palabra dicha en nuestra lengua, cada nombre de río, cada gesto que nos acerca a la ancestralidad es afirmación de que estamos aquí, no solo como sobrevivientes, sino como continuidad de una historia que nunca terminó.

8. Inambí Charrúa: para reorientar una Arqueología

En este capítulo, establezco un diálogo entre los referentes del mundo charrúa y mi trayectoria espiritual e identitaria, articulando memorias familiares, vivencias personales y los saberes transmitidos por mis parientes del Clan Gubaitase (comunidad charrúa con sede en Dpto. de Paysandú, Uruguay) y del pueblo-hermano Querandí Meguay Caguané (a través de la comunidad Tubichaminí Barragán, con sede en Argentina), representados respectivamente por Óscar Núñez Suaj Chibí y

Sergio Smith. Estos conocimientos fueron accedidos tanto mediante interlocuciones directas con estos parientes como a través de la reciente obra de Smith (2024), que sintetiza muchos saberes no solo de familias y comunidades querandí, sino de ambos pueblos.

Antes de eso, sin embargo, necesito hacer una serie de consideraciones iniciales.

Desde el comienzo, debo subrayar que no pretendo realizar un análisis etnológico exhaustivo de la cosmología, cosmovisión, ontología y epistemología charrúa, en gran parte compartida con los querandíes, ya que eso demandaría reproducir narrativas e interpretaciones que exceden el alcance de este trabajo. Sin embargo, con base en los conocimientos adquiridos de ambos parientes y sus comunidades, exploro referentes y principios recurrentes en nuestras historias, modos de experimentar, vivir, resurgir, pensar y actuar, que se manifiestan tanto de forma explícita como implícita, consciente e inconsciente, priorizando aquellos esenciales para comprender la organización de nuestro universo y las relaciones entre los seres que lo habitan.

De este modo, conscientemente, también evito cualquier intento de "*traducción totalizante*" de los referentes charrúa a paradigmas occidentales, tarea que considero utópica. Inspirado en la noción de "*equivocación controlada*" (Viveiros de Castro, 2018), sin embargo, acojo la inconmensurabilidad entre nuestros universos y los occidentales no como un obstáculo, sino como base para un diálogo respetuoso. Desde esa óptica, me dedico a ofrecer una inteligibilidad mínima, dirigida especialmente a la comunidad académica y arqueológica, sobre cómo mi pueblo experimenta el mundo, y por lo tanto, enfatizo las concepciones que permiten ofrecer un atisbo de la sacralidad de los *luján/lujau* ("lugares de los antiguos") muchos de ellos reunidos bajo la clasificación genérica de "*sítios arqueológicos*" y "*cerritos*". Así, luego de abordar nuestros referentes, en el próximo subcapítulo presento los diferentes tipos de *luján*, las conexiones que mi pueblo establece con ellos y las consecuencias de su perturbación.

La singularidad de esta propuesta también debe destacarse, dado que reside en mi posición única: a diferencia de investigadores externos, mi vínculo con los saberes y experiencias charrúas no deriva de una mirada externa o de una inmersión temporal, sino de un proceso continuo de despertar identitario y espiritual (Amado,

2017; Gumucio, 2006), tal como detallé anteriormente. Este proceso surgió de la recuperación de memorias familiares, del reencuentro con mis parientes y de las experiencias con los *taatalujá* ("abuelos antiguos"), cuyas voluntades desafiaron los referentes occidentales a los que estuve, durante mucho tiempo, sometido. Tales vivencias me guiaron hacia mi pueblo, hacia el Clan Gubaitase y hacia la comunidad Tubichaminí Barragán, del pueblo-hermano Querandí Meguay Caguané, consolidando el compromiso ético de construir puentes de entendimiento, sin reducir la profundidad de los saberes recibidos, orientados a la reorientación de una arqueología: para que sea más comprometida, ética y respetuosa con nuestros pueblos, nuestras situaciones sociales, lugares sagrados, ancestros y universo.

A este difícil ejercicio dedico las próximas páginas.

8.1. Aproximaciones iniciales al funcionamiento del universo charrúa: construyendo puentes e inteligibilidades

Según nuestras historias, Soychú ("Espíritu de la Tierra"), entidad primordial sin forma, género ni límites, creó todas las cosas del plano terrenal a partir de su propio ser, compuesto por los cuatro elementos: *soy* (tierra), *hué* (agua), *it* (fuego) y *la at* (aire). Esta creación no fue un acto externo, sino una "*emanación*" o "*manipulación*" que Soychú realizó desde su propia existencia, estableciendo una continuidad física y espiritual entre el creador y todos los elementos de la creación (comunicación verbal⁵⁹; Smith, 2024).

Numerosas historias se despliegan a partir de la creación de nuestra tierra y de todo lo que en ella, o a partir de ella, existe. Además de las historias de creación y/o transformación de los seres, muchas otras relatan cómo los pueblos de la Pampa (que, según la concepción charrúa y querandí, constituían un solo pueblo en los tiempos antiguos: el pueblo *Het* ["gente"]) aprendieron a construir armas, a sobrevivir en la región, a realizar rituales y a ejercer otras manifestaciones culturales propias, por lo general en interlocución con seres no humanos y sobrehumanos. Estas y otras

⁵⁹ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025..

historias, cuyas versiones específicas al pueblo querandí pueden consultarse en Smith (2024), serán objeto de esfuerzos futuros.

Volviendo a la constitución de los seres y las cosas del “plano terrenal”, de la Pampa, cabe afirmar que, según las cosmovisiones charrúa y querandí, la mayor parte de ellos, incluidos los *het* (“personas/gente”, en el sentido de “nuestra gente”), comparten una “estructura” análoga a la de Soychú: poseen *neyej* (“cuerpo”, sea este “material” o no⁶⁰), *ankat* (“alma/interior”, ubicada en el centro del cuerpo, en el *ankáaj*, el “corazón”) y *chú* (“espíritu”, que puede transitar dentro y fuera del cuerpo, aunque siempre a partir del *ankat*), todos ellos también compuestos por los cuatro elementos de la creación (tierra, aire, fuego y agua⁶¹) (comunicación verbal⁶²; Smith, 2024)

Para facilitar la comprensión, en una analogía explicativa y tradicional, la relación entre *neyej*, *ankat* y *chú* puede entenderse a través del “cuerpo” de una fogata. Considerando la fogata como un *ser*: el *neyej* correspondería a la porción externa, la leña y/o piedras dispuestas alrededor del punto central, desde donde se inicia el fuego; el *ankat*, al punto central de la fogata, de donde irradia el calor y las llamas; y el *chú*, a las propias llamas, que se proyectan hacia arriba y hacia los costados. Sin embargo, manteniendo la analogía entre *chú* y el fuego (*it*), es importante observar que ambos se manifiestan en múltiples formas y dimensiones, pudiendo actuar sobre otros seres y cosas mediante su “emanación”. En otras palabras, el *chú*, en esta lógica, no se representa únicamente en las llamas, sino también, al mismo tiempo, en el calor, la luz y el humo que “*emanan*” de la fogata: formas distintas de manifestación que alcanzan diferentes distancias (dependiendo de

⁶⁰Según los relatos, el “cuerpo” no siempre parece ser “material”, así como, en algunos casos, puede cambiar de “estado”. Un ejemplo de ello son ciertos cánidos silvestres, vistos como seres que pueden “transitar” entre mundos no solo “*espiritualmente*” (es decir, en un sentido en que el cuerpo permanece en un mundo y el espíritu, desprendido de este, cruza hacia otro) sino también, al parecer, “*físicamente*”, modificando sus propiedades corporales hacia un estado análogo al del mundo espiritual. Otros ejemplos de cambios de estado de los cuerpos son relatados para las lideranzas espirituales (*suaj*), que, en determinados contextos, podían caminar/atravesar (“*dok*”) hacia otros mundos, incluso físicamente, además de modificar sus cuerpos y/o espíritus para tomar formas animales y/o de otros seres.

⁶¹ Sobre esto, cabe decir que las narrativas apuntan hacia organizaciones distintas de estos elementos en la composición de los cuerpos, almas y espíritus. En este sentido, existe, por ejemplo, una asociación particular entre *it* (fuego), *ankat* (“alma”) y *chú* (“espíritu”), de modo que, en algunos casos, el fuego surge como componente único en la formación de ambos.

⁶² Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025..

la fogata [del ser] y del “combustible” [energía vital/espiritual]) y causan impactos, incluso afectivos, en los seres y cosas con los que entran en contacto.

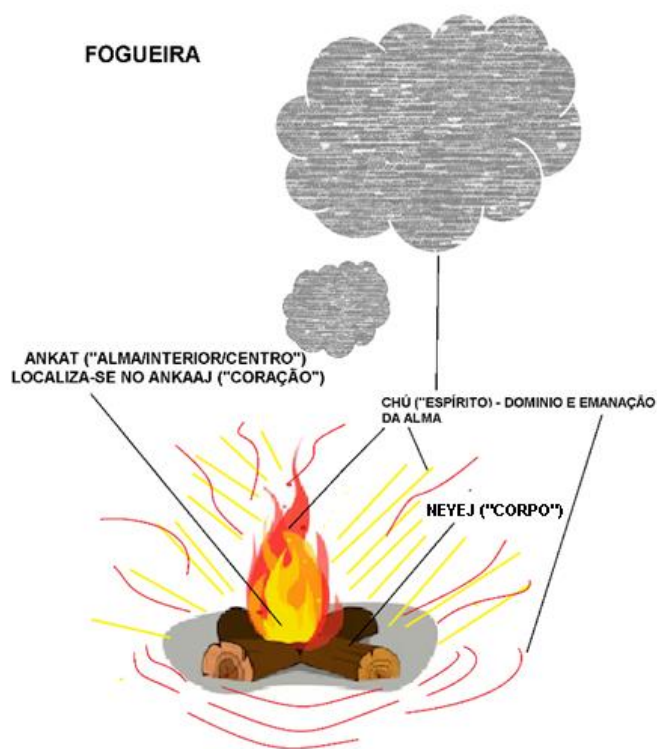


Figura 60: ilustración de la analogía de la fogata como explicación de la relación entre “cuerpo”, “alma” y “espíritu” en la perspectiva charrúa. Fuente: elaborado por el autor.

La relación entre cuerpo, alma y espíritu es, en este sentido, “*mágica*” y, para la mayoría de las personas, *invisible* (“*holl*”). Lo mismo ocurre en otras relaciones espirituales o “*mágicas*” que constituyen todo el universo charrúa, especialmente las asociadas a Soychú. Como se abordó anteriormente, Soychú es percibido por mi pueblo como una “fuerza” o “presencia” dotada de diversas potencialidades humanas, no humanas y sobrehumanas, como, por ejemplo, conciencia, personalidad (ambas también designadas como *ankat*) y *ven* (“*bondad*”) (comunicación verbal⁶³; Smith, 2024).

⁶³ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

Para mantener la *ven* y evitar la *guali* y a *Gualichú*, ser antagonista a Soychú, nosotros, como *het* ("gente"), así como otros seres, debemos vivir de acuerdo con las "enseñanzas" o "ordenamientos" de Soychú, según las dinámicas convencionalmente denominadas "naturales" y "espirituales". En el caso del pueblo Charrúa, cuyas perspectivas y manifestaciones culturales, aunque derivadas de un mismo pueblo ancestral, difieren en parte de las de otros pueblos pampeanos, como el pueblo Querandí, esto implica vivir conforme a los modos de vida y espiritualidad de los abuelos de un tiempo lejano, clasificable etnológicamente como "mítico" y, por nuestro pueblo, como "ancestral": considerados entonces como correctos, verdaderos y justos, alineados con la "*justicia de la tierra*", de Soychú (comunicación verbal⁶⁴).

Así, al "*vivir como/ser*" charrúa, es decir, de manera "correcta" y "justa" (*sej*), nos nutrimos de la *ven* y nos acercamos a Soychú, alejándonos, en consecuencia, de la *guali* y de su promotor, Gualichú. De este modo, nos mantenemos en presencia de los ancestros, nos mantenemos como su continuidad viva, protegemos al pueblo y todo aquello que nos es sagrado. Sin embargo, en el contexto contemporáneo, esta vivencia debe realizarse en la medida de lo posible, dadas las limitaciones impuestas por la colonización y el colonialismo, como la no garantía ni el acceso a nuestros derechos básicos y fundamentales como indígenas que somos.

Como se mencionó, además de Soychú y Gualichú, también nos relacionamos con otras entidades importantes. Entre ellas, debo destacar a Guidaí (la Luna en sus fases de mayor "*luz*"). Guidaí, entre otras funciones, nos protege por la noche, vela nuestro descanso, momento de vulnerabilidad en el que Gualichú se aprovecha de la oscuridad y del sueño de Diuí (el Sol) para acercarse y dañar a nuestro pueblo (comunicación verbal⁶⁵; Smith, 2024).

Guidaí es entendida como una entidad femenina, madre (*memé*) y abuela (*taataló*) del pueblo charrúa, de todos nosotros (comunicación verbal⁶⁶;). Está asociada a las mujeres y a las cualidades que frecuentemente se les atribuyen, como

⁶⁴ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

⁶⁵ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

⁶⁶ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

el cuidado y el acompañamiento de la familia y de los niños. Guidaí también está vinculada a los rituales y celebraciones (*kaboré*) nocturnas, que actualmente figuran entre las más practicadas en nuestras comunidades. Además, orienta nuestro antiguo calendario lunar de trece meses, elemento que antaño, por sobre otros, organizaba la mayor parte de nuestra existencia y prácticas culturales. Debido a estas asociaciones con lo femenino y con los ciclos lunares, entre otras, esta entidad también está relacionada con los “pasajes” y “movimientos” (*dok*), tanto en sentido espiritual como social y físico: está presente en los nacimientos, en los rituales de pasaje y nombramiento, en los desplazamientos sobre el territorio, en las fiestas asociadas a ellos y en la movilización de los huesos de los muertos para la realización de lo que arqueológicamente se llama “enterramientos” o “sepulturas”, tanto “primarias” como “secundarias” (comunicación verbal⁶⁷).

Para definir y eternizar el lugar de “nacimiento” de los niños y de las familias, donde los recién nacidos eran nombrados y “bautizados” en rituales dedicados a Guidaí, se construían estructuras de tierra, los *Kekén* (“lugar de bautismo/nombramiento”), que, tras servir como lugares de sepultura, se transformaban en *Pihué* (“lugar de los cueros”) o Cachú (“cerros espirituales”), casi siempre reunidos arqueológicamente bajo la designación “*cerritos*”, (comunicación verbal⁶⁸; Smith, 2024). En estos lugares, entre otras prácticas, se enterraba el cordón umbilical de los recién nacidos y, con ello, entre otras cosas, se demarcaba la pertenencia de los niños a la tierra (*soy*) y a la familia/“linaje” (*pen*), además de establecer un vínculo con la propia Guidaí, quien pasaba a acompañarlos desde el cielo como protectora, como segunda madre y abuela (comunicación verbal⁶⁹).

Tras el enterramiento del cordón umbilical, nuestros ancestros lo vigilaban durante varios días, protegiéndolo de Gualichú o de algún animal o entidad, ya fuera enviado por él o no, pues, si el cordón era devorado, se creía que la madre y el niño

⁶⁷ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

⁶⁸ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

⁶⁹ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

morirían (comunicación verbal⁷⁰; Smith, 2024). Todos, o al menos las autoridades espirituales, familiares y políticas, al morir, debían ser enterrados en el lugar donde habían sido presentados a Guidaí y donde su cordón umbilical había sido enterrado (comunicación verbal⁷¹; Smith, 2024). Guidaí, en este sentido, cumple un papel fundamental en la conexión entre las *ankat* (almas), los cuerpos y la tierra, o mejor dicho, en la conducción de los muertos de regreso al creador, Soychú.

En el presente, muchos valores persistentes del pueblo Charrúa están ligados a estas y otras referencias del mundo que, sin embargo, en muchos casos permanecen inconscientes entre las familias charrúas. Uno de ellos, por ejemplo, se manifiesta como “*la palabra dada*”, presente en prácticamente todas nuestras familias, incluida la mía. Este valor, contrario a lo que podría parecer, no abarca solamente el respeto por los acuerdos orales sociales, sino la sacralidad conferida a las palabras como manifestaciones de lo que “*dice*” no solo la boca, o formula el cerebro, sino también, y sobre todo, el corazón (*ankaaj*), lugar donde reside el alma (*ankat*), de donde emana el espíritu (*chú*). En este sentido, la “*palabra*”, cuando es “*bien dicha*”, cuando es “*verdadera*”, está dotada de *ven* (“bondad”), y, cuando es “*mal dicha*”, es decir, mentirosa y/o “*mala*”, está dotada de *guali* (“maldad”). La palabra, en este sentido, es una manifestación específica (proclamada intencional, sonora y oralmente) del espíritu, y, por lo tanto, también es “*mágica*” (*holl*) y sagrada (*sepé*).

Otro de estos valores parece ser lo que mi padre, así como otros familiares, llamaban “*voluntad*”. La *voluntad*, en este sentido, tal vez pueda explicarse como una manifestación en forma de “fuerza espiritual”, de *holl* (“magia”), usualmente invisible y de intensidades y percepciones variables, generalmente asociada a una *intencionalidad*. Según las historias familiares, la *voluntad*, sea esta “*positiva*”, “*negativa*” o “*indescifrable*”, emana a partir de los cuerpos de seres y cosas, o incluso directamente de los lugares. Basándome en lo que aprendí con los *taatalujá* y con el Clan Gubaitase y la comunidad Tubichaminí Barragán, del pueblo-hermano Querandí Meguay Caguané, interpreto que mi padre percibía la *ven* (bondad) o *guali* (maldad) emanando de los espíritus de los diferentes seres y cosas o, cuando procedentes de

⁷⁰ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

⁷¹ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

los lugares, directamente del cuerpo y espíritu de Soychú o de los “*dueños*”, categoría de seres cuyas manifestaciones y potencialidades, por su complejidad, no serán abordadas en profundidad en este trabajo.

Cabe destacar que, hasta el momento, no he encontrado entre los charrúa y querandí una concepción de “*neutralidad*”. Esta parece no existir como categoría propia, siendo vista como *ven* o *guali* aún no manifestada o percibida. Otra hipótesis es que la “*neutralidad*” esté asociada a la “*personalidad*” del ser, una potencialidad única de cada existencia, no necesariamente “*buena*” o “*mala*”, presente en las *ankat* (almas), reunida junto a otras bajo la misma designación (Smith, 2024, p. 120).

Según el Clan Gubaitase, existen manifestaciones espirituales que son, en todos o en algún grado, de fácil percepción, y pueden ser captadas por cualquier *inchalá* (“hermanos/hermanas” o parientes). No obstante, muchas, quizás la mayoría, al darse de forma más sutil, ambigua, misteriosa o “*mágica*” (*holl*), se tornan accesibles únicamente a un *suaj* (liderazgo espiritual). Esto ocurre porque los *suaj*, a lo largo de sus vidas, atribuciones y experiencias, desarrollan sensibilidades especiales para todo lo que es mágico, invisible y/o misterioso (*holl*). Ellos, sin embargo, son elegidos y guiados por los *taatalujá* (“abuelos antiguos” o ancestros) y, en algunos casos, también por otros *suaj*, que los ayudan e instruyen sobre el universo y sus fuerzas sutiles, ocultas y/o invisibles (comunicación verbal⁷²).

En otras palabras, según mis parientes (comunicación verbal⁷³; Smith, 2024), los *suaj* son responsables de: mediar y conducir espíritus y/o fuerzas espirituales; conducir rituales; acceder a conocimientos antiguos y a los consejos de quienes ya se han ido, trayéndolos nuevamente al pueblo, no solo a sus propias comunidades; curar enfermedades y problemas espirituales y físicos (aunque estos, en muchos casos, no suelen distinguirse entre sí); actuar en la resolución de eventuales problemas de los propios muertos y/o de otros seres y cosas; conducir al pueblo para mantenerse cercano a Soychú, entre otras funciones. El *inchalá* (“hermano”) Óscar Núñez Suaj Chibí, por ejemplo, describe que ser *suaj* es actuar como “canal” o “herramienta” de

⁷² Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

⁷³ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

Soychú, de los vivos (charrúa), de los muertos, y de seres clasificables como no humanos y sobrehumanos. Sus acciones, en este sentido, deben ser justas y alineadas con Soychú (dotadas de *ven* [bondad]).

En el pasado, los *suaj* conducían los rituales funerarios, tratando directamente con la muerte. Para el pueblo Charrúa, la muerte es, esencialmente, el pasaje del cuerpo, alma y espíritu de vuelta al estado originario, junto a Soychú, completamente integrados a él (comunicación verbal⁷⁴). Así, al morir, nuestro cuerpo (*neyej*) se descompone y se vuelve tierra. El alma (*ankat*) y el espíritu (*chú*), que no mueren definitivamente, necesitan de un nuevo cuerpo (*neyej*) para no perderse o ser capturados por Gualichú o por seres asociados a él. En otras palabras, al perder el cuerpo, necesitamos ser conducidos al interior del cuerpo de Soychú (la tierra), que pasa a ser nuestro “nuevo cuerpo” y destino final, donde alma y espíritu encuentran protección y libertad. Sin embargo, esto solo puede ocurrir en un lugar apropiado, un *Pihué*, preparado con esa finalidad, donde ya residía parte del alma, marcada por el enterramiento del cordón umbilical. Ese retorno debía ser siempre conducido por un *suaj*, instruido por los *taatalujá*, y especialmente por antiguos *suaj*, sobre cómo realizar correctamente ese pasaje.

En las familias y comunidades actuales, el enterramiento del cordón umbilical, o, en ciertos casos, su transformación en un collar u otro tipo de objeto a ser guardado o utilizado por algún familiar, suele interpretarse como una forma de garantizar que la criatura siempre regrese, o que nunca se aleje demasiado, de su hogar y familia (comunicación verbal⁷⁵). Así, habiendo sido enterrado en el *Pihué*, y retornado al cuerpo de Soychú, los espíritus de nuestros muertos pasan a “vivir” en libertad suprema, es decir, pueden “*andar*” (*emanar*) por todo el plano terrenal (la Pampa, “cuerpo” de Soychú), aunque permanecen ligados al lugar de sepultura, convertido en *ankaaj* (corazón) del territorio familiar, donde reside su *ankat* (alma).

En este contexto, cabe decir que, implícitamente, el *ankat* y el *ankaaj*, el alma y el corazón/centro de los charrúa, presentan una particularidad: se manifiestan de

⁷⁴ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

⁷⁵ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

forma dual. Una parte o manifestación de ambos permanece en el cuerpo (*neyej*) de los individuos, constituyendo o situándose en el corazón humano; la otra parte reside en los propios *Kekén/Pihué*. En este marco, el *ankaaj* humano sirve como punto de emanación del *chú* (espíritu) en el cuerpo (*neyej*), mientras que el *ankaaj-Kekén/Pihué* emana el cuerpo y el espíritu humano (de los charrúa) en el “cuerpo” de Soychú, nuestra tierra, la Pampa, garantizando así que no nos alejemos demasiado y/o podamos siempre retornar a nuestra familia, pueblo y lugar de origen. En el caso de los charrúa muertos, de los *taatalujá*, esa relación entre *neyej*, *ankat*, *ankaaj* y *chú* se transforma con el pasaje de la vida a la muerte: el *ankaaj* (“corazón”) y *neyej* (“cuerpo”) humanos dejan de existir y se transforman en tierra; el *ankat* (“alma”), entonces, pasa a residir en el *Pihué*, su nuevo “cuerpo” debidamente construido como tal desde los rituales de nacimiento y nombramiento, construcción concretizada en la muerte.

Debo decir que, antes de acceder a estas categorías, *suaj* Yoí Mbeguá, mi abuelo antiguo, mi *taatalujá*, me contó que había una razón por la cual ninguna persona de mi familia paterna, de nuestra familia, pudo alejarse en forma definitiva de la región (de las tierras y aguas de la laguna Merín y canal São Gonçalo): solo lo hacían dentro del alcance del gran territorio familiar. Ese conocimiento, que recibí hace ya mucho tiempo, solo pude entenderlo recientemente.

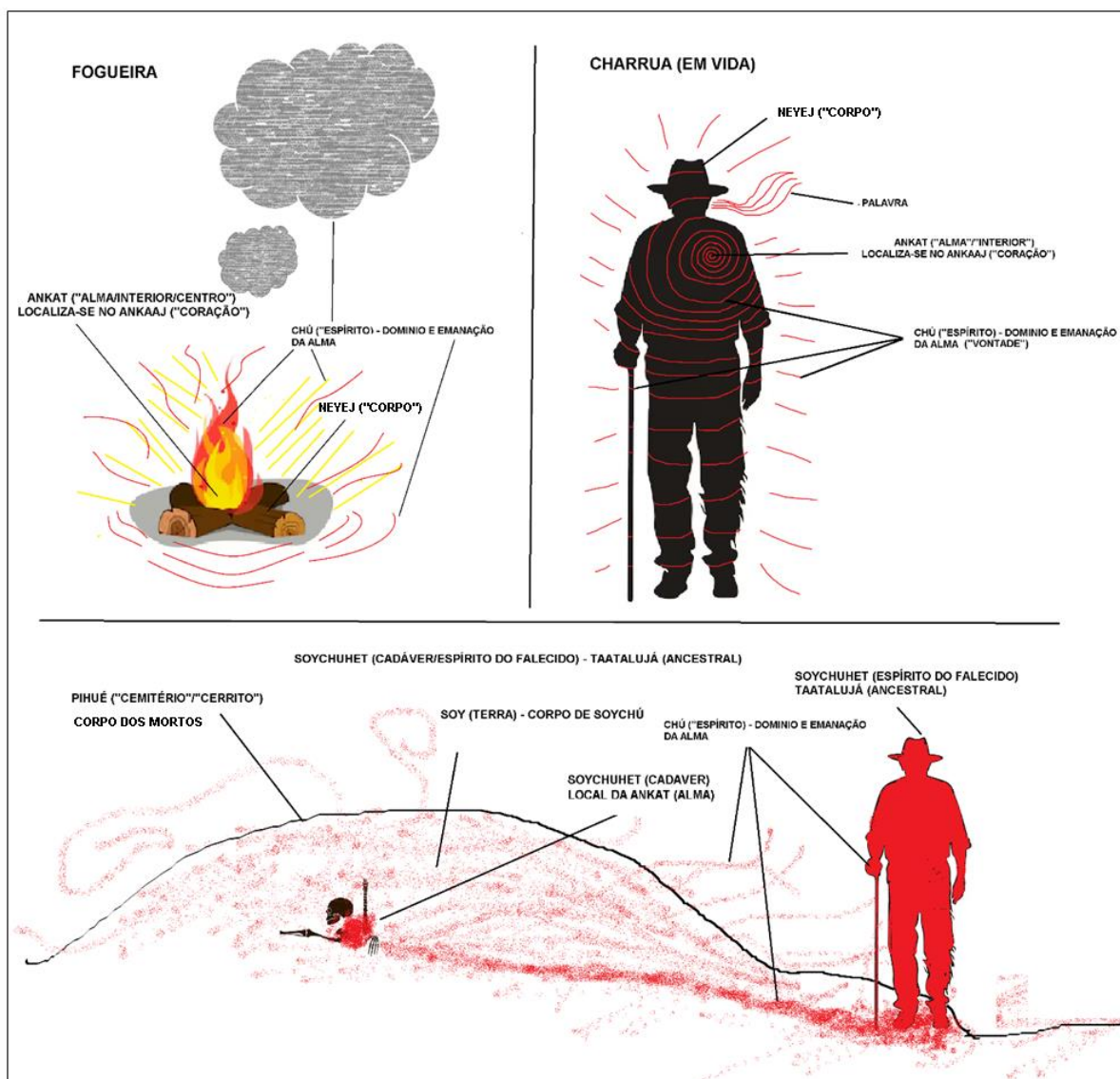


Figura 61: ilustración como explicación de la relación entre "cuerpo", "alma" y "espíritu" en la perspectiva charrúa. Fuente: elaborado por el autor.

Dicho esto, con base en todo lo expuesto, y desde una "*equivocación controlada*" (Viveiros de Castro, 2018), pueden delimitarse algunos principios inherentes al funcionamiento y organización del universo charrúa, que, a su vez, se manifiestan en las relaciones entre seres y cosas, como entre los charrúa vivos, los charrúa muertos ("*taatalujá*") y los *lujan/lujau* ("lugares de los antiguos", los llamados "sitios arqueológicos"):

1. *Principio de la creación cuaternaria*: Soychú manifiesta su creación a través de la emanación/manipulación de cuatro elementos indisociables de su ser, soy

(tierra), *hué* (agua), *la at* (aire) e *it* (fuego), que no solo componen, sino que perpetúan su presencia activa en todos los seres del plano terrenal. Así, la existencia es una expresión directa del propio cuerpo-espíritu de Soychú, estableciendo una continuidad ontológica donde rocas, gente (*het*) y ancestros (*taatalujá*) comparten la misma esencia elemental;

2. *Principio de la unidad primordial*: toda la creación emana de Soychú y mantiene con él un vínculo vivo y recíproco, estando impregnada por su esencia en flujo continuo. La separación entre creador y creación no es total, ni rígida, ya que Soychú atraviesa todo, y los seres y cosas, por su parte, lo reafirman mediante sus existencias, como, en el caso de los charrúa, a través de la búsqueda, recuperación, reconstrucción y/o "despertar" de resistencias y manifestaciones culturales tradicionales, como la elaboración de rituales a Guidaí, Soychú y a los *taatalujá*, o en la protección de los Pihué. Los Pihué ("lugares de los cueros") son, por tanto, manifestación física (pero no apenas física) de esa unidad: al enterrar el cordón umbilical en el Kekén, los niños se vinculan a la tierra (*soy*), revelando que el cuerpo y la tierra son, en verdad, una sola cosa;
3. *Principio de la tríada existencial*: toda forma de existencia, ya sea concebida occidentalmente como "material" o "inmaterial", se constituye por la tríada *neyej-cuerpo* (forma manifiesta), *ankat-alma* (centro vital en el *ankaaj*, corazón) y *chú-espíritu* (fuerza conectiva, energía vital). Esta tríada, presente en Soychú y en todas sus creaciones, es animada por los cuatro elementos (*soy*, *hué*, *la at*, *it*) e influida por la tensión entre *ven* y *guali*, pues el *chú*, como energía en movimiento, el *ankat* y el *ankaaj*, como centros y puntos de partida de esa energía vital, y el *neyej*, como forma corpórea, son impactados y beneficiados por la bondad o corrompidos y consumidos por la maldad;
4. *Principio del ciclo vital eterno*: la existencia fluye en ciclos continuos de manifestación (nacimiento), maduración, reintegración (muerte) y renacimiento (recreación de/a través de Soychú), manteniendo el equilibrio dinámico del universo. De este modo, la vida, como el "tiempo", fluye en formas espirales donde nacimiento, maduración, muerte y renacimiento son estaciones y transformaciones de una misma jornada cósmica continua. Los rituales fúnebres conducidos por los *suaj*, en este sentido, garantizan que el alma no sea capturada por Gualichú, completando y reiniciando el ciclo;

5. Principio de la dualidad dinámica: como se abordó, todas las relaciones mantenidas en el plano terrenal, o incluso entre este y otros, se sostienen en el equilibrio y tensión dinámicos entre *ven* ("bondad", fuerza de ordenamiento y preservación) y *guali* ("maldad", fuerza de desafío y, de cierta forma, transformación), muchas veces mediadas por entidades como Guidaí (la Luna en sus fases de luz) y otros seres y cosas;
6. Principio de la ley y justicia de la tierra: la noción de "justicia [sej] de la tierra" no implica la existencia de una "ley" en el funcionamiento del universo charrúa, al menos no en términos occidentales. Se trata más bien de un ritmo intrínseco de reciprocidad que sostiene el equilibrio entre todos los seres y cosas: un intercambio continuo, sagrado (*sepé*) y mágico (*holl*). Cada acción, ya sea humana, espiritual u otra, en este contexto, acerca o aleja a los seres de Gualichú y resuena en Soyichú, que responde con justicia [sej] equilibrada y proporcional;
7. Principio de la comunicación cósmica: todos los seres y cosas de la creación dialogan constantemente a través de lenguajes verbales y/o no verbales, muchos de ellos asociados a las "emanaciones" del *chú* ("espíritu"). En lo que respecta al pueblo charrúa, los *suaj* operan como "oyentes", "participantes" y/o "mediadores" de las comunicaciones entre distintos seres y cosas, devolviendo al pueblo explicaciones y soluciones, muchas, quizá la mayoría, con sentido práctico, ya que este no se distingue, en última o todas las instancias, de otros sentidos.

Dicho esto, en este trabajo, denomino *Inambí Charrúa* ("vivir/renacer/resurgir/sobrevivir charrúa") al conjunto articulado de principios que rigen nuestra existencia como pueblo: cómo somos, existimos y perpetuamos nuestro universo. Esta filosofía-práctica de supervivencia cósmica entrelaza cotidianidad, ritual, territorio y ancestralidad como partes indisociables de un todo animado, manifestándose no como repositorio conceptual, sino como *praxis* viva de existir, conocer, explicar y resistir. Ella se materializa en los gestos cotidianos, valores persistentes, formas de nombrar el territorio, ciclos familiares, palabras (dichas o silenciadas) y en la corporeidad que encarna la continuidad con Soyichú.

El Inambí Charrúa, por todo lo expuesto, abarca:

1. Una ontología susceptible de ser clasificada como “*relacional*” y “*animada*” (Descola, 2015; Kopenawa; Albert, 2010; Latour, 1994; Viveiros de Castro, 2002), donde todos los seres están vivos y comparten misma composición, estructuración de cuerpo (*neyej*) y espíritu (*chú*) e interdependencia cósmica;
2. Una cosmología centrada en fuerzas elementales y espirituales (Descola, 2015; Santos, 2010; Santos; Meneses, 2009), articulada en las relaciones entre espíritus, como Soychú, Guidaí y Gualichú, en los cuatro elementos (*soy*, *hué*, *it*, *la at*) y en la tensión *ven/guali*;
3. Una epistemología vivencial fundada en la complementariedad entre modos occidentales de conocer y explicar, como la consulta crítica de fuentes (académicas/no académicas), y la experiencia sensible-espiritual, individual y comunitaria, propia del pueblo charrúa (Santos, 2010; Santos; Meneses, 2009).

Cosmología, aquí, puede comprenderse como estructura explicativa que organiza la totalidad del universo. En el caso charrúa, según los saberes y enseñanzas de los parientes, eso ocurre conforme a los mandatos y enseñanzas de Soychú, Guidaí y otras entidades no mencionadas. Es a través de esta cosmología que sabemos que el mundo se constituye de cuatro elementos primordiales, *soy* (“tierra”), *hué* (“agua”), *it* (“fuego”) y *la at* (“aire”), y que esos elementos se expresan tanto en formas materiales como inmateriales, componiendo los cuerpos y espíritus, los vivos y los muertos, los humanos y los no humanos. Cosmología, en ese sentido, es parte de nuestra historia como pueblo, una “*gramática cósmica*” que estructura los vínculos entre los seres y cosas (Descola, 2015; Santos, 2010; Santos; Meneses, 2009).

Pero es a través de la *cosmogonía* que aprendemos cómo este mundo llegó a *ser*, no por un acto creativo externo, sino por una *emanación* de Soychú. La cosmogonía charrúa narra, por tanto, el origen del mundo como una continuidad entre creador y creación, y no como una escisión. En Smith (2024), en el mismo sentido, el pueblo *Heʔ* literalmente “sale” de dentro del cuerpo de Soychú, y “*emana*” hacia afuera de él, permaneciendo, sin embargo, con una constitución existencial y una energía vital análoga a la del creador, siendo aún atravesado continuamente por él. En términos ontológicos, esto nos sitúa ante una comprensión en la cual todos los seres comparten la substancia y el espíritu del creador y, por eso, están implicados unos en otros de manera dinámica y co-constitutiva. Como enfatiza Viveiros de Castro (2002),

en las ontologías indígenas, la continuidad ontológica entre seres es anterior a su diferenciación, lo cual también se manifiesta en nuestros propios referentes de mundo.

La *ontología charrúa*, en ese sentido, no parte de la separación radical entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura, vida y muerte, como ocurre en las tradiciones filosóficas occidentales (Descola, 2015; Latour, 1994; Viveiros de Castro, 2002). Por el contrario, presupone una cohesión entre lo “material” y lo “no-material”, “lo espiritual”, entre el individuo y lo colectivo, entre los cuerpos y los territorios, entre lo que se ve y lo que se siente, entre lo visible y lo invisible. Se trata de una ontología relacional y animada (Kopenawa; Albert, 2010), donde todo lo que existe posee energía vital (“espíritu”), está vivo y en relación, no solo entre sí, sino también con fuerzas que los atraviesan y sobrepasan, como Soychú, como el calor de una fogata, como el recuerdo de una palabra.

Este modo de percibir y actuar en el mundo también estructura nuestra *cosmovisión*, es decir, la forma en que entendemos y experimentamos el mundo desde dentro de nuestra cultura, de nuestros sentidos, de nuestras prácticas y vivencias. A diferencia de la cosmología, que puede ser entendida como un sistema explicativo más “objetivo” sobre la composición y funcionamiento del cosmos, la cosmovisión está vinculada a la forma situada, histórica y colectiva de cómo vemos y vivimos en ese cosmos (Santos; Meneses, 2009). Nuestra cosmovisión es parte del “todo” de la tierra, así como también es lunar, cíclica, afectiva, espiritual y corporal. Está informada por las fases de la luna, por la “ley” y la justicia de Soychú, de la tierra, por los cierres y aperturas que guían nuestras trayectorias, por las presentaciones de las niñas y niños a Guidaí, por la protección de los *taatalujá*.

La *epistemología charrúa*, en el tiempo contemporáneo, se fundamenta en la asociación complementaria entre la oralidad y los medios hegemónicos de conocer y explicar, como el acceso y la crítica a los escritos académicos y no académicos. También abarca, de forma fundamental, los conocimientos transmitidos por los *inchalá* (“hermanos/hermanas” o “parientes”) y la experiencia sensible y espiritual: la escucha de lo que se siente en el corazón (*ankáaj*) y el cuerpo (*neyej*), de lo espíritu (*chú*) que se manifiesta como “palabra”, “voluntad”, “intuición” o incluso sueño, dentre otras formas. Esta no está separada del mundo, sino que lo atraviesa. Aprendemos escuchando, observando, leyendo, investigando, sintiendo y conviviendo con el mundo, no analizándolo desde fuera. El conocimiento, en este caso, no es, ni puede

ser, una herramienta neutra, sino una forma de vincularse, incluso éticamente, con aquello que se conoce (Smith, 2012; Krenak, 2019). La experiencia, la escucha, el sueño y otras formas de acceso y relación con lo invisible, mágico (*holl*) y sagrado (*sepé*), son, en el contexto charrúa, formas válidas de investigación y de elaboración teórica, de construcción de conocimientos.

Esta forma de saber y conocer forma parte de lo que podemos llamar *visión del mundo charrúa*, un modo de percibir, sentir y juzgar el mundo conforme a los valores de nuestro pueblo. La visión del mundo se manifiesta en los rituales, en el aprecio por la palabra dada, por la libertad y la justicia, en las investigaciones sobre el “presente” y el “pasado”, en las decisiones colectivas, en el respeto a las personas mayores y a los ciclos de la vida. Es el resultado de la combinación entre nuestra cosmología, ontología y epistemología (Viveiros de Castro, 2002; Cunha, 2009). Como un prisma, la visión del mundo refleja el entrelazamiento de esas dimensiones, generando una ética y una estética propias del *vivir*.

Por último, “*Inambí Charrúa*” nos permite nombrar y sistematizar esta articulación entre los saberes y los modos de existencia charrúa: *no se trata solo de una teoría sobre el mundo, sino de una forma de ser y existir en él conforme a nuestras concepciones de origen, valor, destino, relación, verdad, entre otras*. Se trata, en este sentido, de un tipo de *filosofía-práctica viva*, tejida en prácticas de cuidado, memoria, justicia, parentesco, resistencia, entre otras. Ella reconoce la continuidad entre la tierra y el cuerpo, entre el espíritu y la vida, entre la palabra y el alma, entre el nacimiento y la reintegración a Soychú.

En este sentido, no se trata solamente de preservar, registrar o despertar estas concepciones y prácticas, sino de vivirlas, reactivarlas y reafirmarlas como formas legítimas y plenas de existir y conocer. Esto implica también disputar el reconocimiento de estas teorías del mundo en el espacio académico, político y jurídico, rechazando el etnocidio y el epistemicidio (Santos, 2010) y proponiendo otros regímenes de verdad, otras formas de ciencia, otras formas de Arqueología.

Así, cuando digo que “*la palabra dada*” es sagrada, no hablo en metáfora, sino de una manifestación real de una epistemología ancestral. Cuando afirmo que Guidaí guía nuestros ciclos, hablo de un principio cosmológico persistente que, a pesar de la colonización y del colonialismo, sigue siendo influyente en nuestras dinámicas

familiares, ritualísticas, espirituales y comunitarias. Cuando digo que queremos presentar a nuestras niñas y niños a Guidaí, volver a enterrar sus ombligos en la tierra y contarles que necesitan, al final de sus vidas, ser enterrados junto a ellos, no se trata de una elección simbólica, sino de una ontología en la que cuerpo y tierra son una sola cosa: cosa que sustenta a nosotros y nuestro universo.

Así demostramos, frente a las negaciones colonialistas, que jamás dejamos de poseer una matriz cognitiva que une cosmología, cosmogonía, ontología, cosmovisión, epistemología y visión del mundo. Aunque invisibilizada y, en la mayoría de los casos, subyacente o implícita, persistió en nuestras familias como semilla en el cuerpo de la tierra, resurgiendo hoy como proyecto de supervivencia integral: donde cuerpo y tierra son una sola carne, y el pasado ancestral es futuro en gestación.

Categoría	Definición conceptual empleada
Cosmogonía	Conjunto de narrativas y concepciones sobre el origen del mundo y de los seres; se refiere al momento o proceso primordial de constitución del cosmos.
Cosmología	Sistema explicativo que organiza y describe la estructura y el funcionamiento del universo según una determinada tradición cultural, incluyendo fuerzas, ciclos y entidades.
Ontología	Concepción sobre lo que existe y cómo las entidades del mundo se relacionan; trata sobre la naturaleza del ser, las relaciones entre humanos y no humanos, vivos y muertos.
Cosmovisión	Forma situada y culturalmente mediada de percibir y experimentar el mundo; perspectiva interna de un pueblo sobre el cosmos, informada por prácticas, valores y símbolos.
Epistemología	Conjunto de principios que fundamentan el modo en que el conocimiento es producido, transmitido y validado dentro de una cultura; forma de saber y aprender.
Visión de mundo	Modo colectivo de percibir, sentir y juzgar la realidad; se expresa en rituales, decisiones, uso de la palabra, respeto a los ancestros y a la naturaleza; combinación integrada de cosmología, ontología y epistemología.
“Teoría-práctica de mundo / filosofía-práctica viva”	Sistema articulado de principios que orientan la existencia, resistencia y relación con el mundo; filosofía práctica viva, tejida en prácticas de cuidado, memoria, justicia, parentesco y resistencia (una integración y articulación de todas las demás).

Figura 61: cuadro con las categorías empleadas y sus definiciones. Fuente: elaborado por el autor.

Categoría	Características en el pensamiento charrúa
Cosmogonía	Relato del origen del mundo como emanación continua de Soychú, sin separación entre creador y creación. Este origen implica una ontología de continuidad entre los seres, donde todos comparten la sustancia y el espíritu del creador. Afirma la coimplicación dinámica entre todos los seres.
Cosmología	Estructura explicativa centrada en las fuerzas elementales y espirituales que organizan el universo según las enseñanzas y ordenamientos de las entidades. El mundo está compuesto por cuatro elementos primordiales, que se expresan en formas materiales e inmateriales, en los vivos y en los muertos, humanos y no humanos. Es una gramática cósmica que orienta las relaciones y los vínculos entre los seres.
Ontología	Comprensión relacional y animada del ser, donde todo lo que existe está en vínculo con lo que lo rodea y con fuerzas que lo trascienden, como Soychú, Guidaí y Gualichú. No existe separación entre sujeto y objeto, cuerpo y territorio, visible e invisible, material y espiritual. Los seres están en constante coformación y afectación mutua.
Cosmovisión	Forma situada, histórica y sensible de percibir y vivir el mundo. Informada por los ciclos lunares de Guidaí, por la “ley de la tierra”, por los rituales, entre otros. Es cíclica, espiritual, corporal y afectiva. Refleja las experiencias colectivas y orienta las prácticas cotidianas y rituales.
Epistemología	Fundada en la articulación entre la escucha oral de los parientes, la consulta y crítica de fuentes académicas y no académicas, y la experiencia sensible, espiritual y corporal. El conocimiento es vivido y experimentado; no es neutro, sino una forma ética de relación con el mundo. La escucha, la intuición, el sentimiento en el <i>ankáaj</i> (corazón) y en el <i>neyej</i> (cuerpo) son formas legítimas de investigación y teoría.
Visión de mundo	Resultado del entrelazamiento entre cosmología, ontología y epistemología, expresado en los valores, rituales, palabras y decisiones colectivas. Es una forma de juzgar, sentir y orientarse en el mundo conforme a los principios del pueblo Charrúa, reflejando una ética y una estética propia del vivir.
Inambí Charrua	Modo de existir, experimentar, vivir, resistir, resurgir, sobrevivir, conocer y explicar el mundo. Reconoce la continuidad entre cuerpo y tierra, espíritu y viento, palabra y alma.

Figura 62: cuadro con las categorías empleadas y sus características en el pensamiento charrúa. Fuente: elaborado por el autor.

8.2. Diálogos para salvar el “futuro” de nuestros abuelos

En las páginas siguientes, compartiré, aunque de forma sintética, algunos conocimientos que me fueron confiados por Suaj Chibí y por integrantes del Clan Gubaitase, quienes, en su profunda generosidad, permitieron que fueran compartidos aquí. Estos saberes, lejos de ser meras “informaciones”, cargan la fuerza de memorias vivas, de vínculos espirituales y de modos de existencia que persisten. Son conocimientos que emergen del territorio, del cuerpo y del espíritu de nuestra tierra, de Soychú, y que exigen otra escucha, otro tiempo, otra ética.

Junto a estas enseñanzas, también presento algunas posiciones de estos parientes respecto a la Arqueología. Cabe decir que estas posturas no son “opiniones externas” a esta propuesta, sino contribuciones fundamentales para la constitución de una Arqueología Charrúa, comprometida con el cuidado de los lugares sagrados y con los seres y cosas que los habitan.

Organizados en secciones, estos conocimientos son acompañados de algunas complementaciones y consideraciones que realizo en el intento de expandirlos y hacerlos más comprensibles para lectores no familiarizados con lo que, en este trabajo, llamo “*Inambí Charrúa*”: nuestro modo de existir, experimentar, vivir, resistir, resurgir, sobrevivir, conocer y explicar el mundo.

Dicho esto, abro comillas para las palabras de Óscar Núñez Suaj Chibí, compartidas conmigo en febrero de 2025 y aquí solo traducidas del español (y, en esta versión, presentadas en idioma original):

” Los llamados ‘*cerritos de indios*’, que en su mayoría se encuentran en el este uruguayo, en gran concentración, y también un poco al norte, eran llamados ‘*Pihué*’ o ‘*Pihuén*’. Estos eran los lugares de entierro y siempre estaban cerca de fuentes de agua. Era el lugar ancestral de origen de esas familias o clanes, que, aunque se encontraran en otro sitio, después de morir y ser enterradas temporalmente, eran reducidas a huesos descarnados y transportadas a los ‘*Cerritos*’. Estas prácticas se desarrollan desde tiempos milenarios”.

En este contexto, como relata Chibí y fue discutido anteriormente, muchas de las estructuras hoy llamadas “*cerritos*”, especialmente aquellas que albergan cuerpos humanos, los Pihué, son lugares de origen de las familias (*pen*), espacios directamente conectados con Soychú. Muchos de los “*cerritos*” son, por tanto, espacios de retorno, de reencaminamiento y reconstitución de los cuerpos y almas que, al morir, deben ser reintegrados a la tierra originaria. Otros “*cerritos*”, en los

cuales no hay muertos, cumplieron distintas funciones: habitación, manejo del territorio, encuentros ceremoniales, dentre otros, y no deben ser confundidos con los Pihué.

En otra conversación, Óscar relató que, cuando alguien moría lejos de su territorio de origen, era necesario solicitar permiso a una familia cercana, guardiana de un Pihué, para que el difunto pudiera ser enterrado provisionalmente. Después de aproximadamente un ciclo anual, los huesos eran descarnados y limpios, y entonces se llevaban de vuelta a la tierra de origen de la *pen* (familia y/o comunidad), lo que implicaba frecuentemente desplazamientos de cientos de kilómetros. Tales lugares sagrados solían tener nombres propios, vinculados al linaje familiar que los había erigido y cuidado, al lugar, entre otros factores.

Continuando, vuelvo a abrir comillas para Chibí:

“Otros grupos que tenían asentamientos en paisajes más serranos o próximos a ríos y arroyos... tenían como lugares de entierro las cimas de los cerros, llamadas de la misma forma. También sabemos que hubo otras estructuras que no eran usadas como lugares de entierro, y algunos sitios fueron utilizados por algún tiempo, de forma temporal o simultánea con algún grupo posiblemente de tronco guaraní, pero en tiempos más tardíos (preconquista), además de zonas de influencia fronteriza charrúa/guaraní”.

Este relato refuerza la concepción de la fluidez de las territorialidades indígenas pampeanas y la convivencia entre distintos grupos. Como parte de las dinámicas tradicionales, Chibí reconoce que ya ocurría la incorporación de personas de otros pueblos a las *pen* en tiempos muy anteriores a la colonización. En esas situaciones, como ya se mencionó, la pertenencia estaba vinculada a la adhesión a un modo de vivir, charrúa o externo. Aquellos que compartían y practicaban el modo de vida charrúa podían ser reconocidos como tales, siendo incluso mencionados como charrúas (o viviendo junto a ellos) por los invasores europeos (Becker, 2002; Erbig, 2016).

Sigue Chibí:

“Es importante aclarar que Minuanes, Guenoas y Bohanes eran el mismo gran pueblo charrúa, sin distinción alguna. Solo fueron registrados, clasificados y etiquetados por los colonizadores de acuerdo con dónde los encontraban y cómo les ocurría registrarlos. De ese modo, se creó una historia distorsionada y mal contada. Nuestro pueblo, de tronco ‘pampa’, siempre fue cazador de los campos, recolector en los montes y pescador en los ríos, arroyos y grandes lagunas. Nunca fuimos agricultores de forma activa y continua, lo que no significa que nuestros ancestros no hayan plantado algunas semillas de paso. En nuestra cosmovisión, nos sentimos parte del SOYCHÚ (Espíritu de la Tierra)”.

Este testimonio evoca una ontología específica: ser charrúa es ser parte de la tierra, no como metáfora, sino como constitución literal. En el pasado, la identidad charrúa era inseparable de un modo de “*ser-en-la-Pampa*”, fundado no solo en una organización social propia, como señaló Erbig (2016; 2019) al tratar de las “tolderías”, sino también, como insiste Chibí, en una espiritualidad compartida. El etnónimo original del pueblo en el pasado primordial, “*Het*” (“gente”) (Smith, 2024), apunta a un proceso de autodesignación basado en la relación con el mundo y con los llamados “otros”. La idea de “charrúa” es una de las expresiones posibles de bifurcaciones de esta identidad original, elaboradas históricamente y adoptadas en relación con dinámicas internas y respuestas a fuerzas externas.

Otro punto que puede extraerse del testimonio de Chibí es la necesidad de rechazar las clasificaciones rígidamente economicistas, como “cazadores-recolectores”, “horticultores”, “agricultores”, entre otras, que desconsideran los aspectos espirituales, cosmológicos y relacionales de la vida indígena

Continuando:

“Eso [la tierra] es lo que somos, y nuestros muertos forman parte de ella en su retorno. Por eso, en los sitios y paradas, es común encontrar tanta cerámica rota. No era transportada en el momento de partir, porque era parte de la tierra de ese lugar, y esta estaba compuesta por los ancestros de allí, las plantas y animales de allí, soplada por el viento y mojada por el agua de allí, y luego cocida por el fuego hecho allí. Entonces, la tierra vuelve a la tierra, y allí es devuelta. Lo mismo ocurría con nuestros muertos, que volvían [eran llevados] a la tierra de su origen familiar. También llamamos a los cerros naturales que son usados como lugares de entierro ‘*Kachú*’ (cerro espiritual), o también para nombrar a la entidad del cerro, y este puede denominarse ‘*kué seré Soychuhet*’ (lugar de los muertos)”

Los *huesoyotú* (“tierras de agua duras/endurecidas”), convencionalmente llamados “*artefactos cerámicos*”, no son simplemente “*objetos*”: son partes del cuerpo de Soychú, de los ancestros y de nosotros mismos. Son fragmentos de una existencia viva y relacional. Por eso eran quebrados ritualmente, enterrados o simplemente dejados en el lugar de su confección: su cuerpo (*neyej*), su alma (*ankat*) y su energía vital (*chú*) pertenecen a ese lugar, a su lugar de origen. Removerlos, transportarlos, sería interrumpir los flujos ontológicos que los constituyen y a los cuales pertenecen. La relación con los muertos es del mismo orden: no son simplemente “*entes del pasado*”, sino presencias continuas que deben retornar a su lugar junto a Soychú.

No obstante, continúa Chibí:

“Nuestro pueblo, en toda su amplitud y diversidad, siempre se ha movido de forma semi-sedentaria o semi-estacionaria, y no de forma nómada errante. Giraban casi de forma circular, volviendo siempre a los mismos lugares de parada. Estos siempre estaban en sitios que les ofrecían garantías para su estadía: pesca, recolección, abrigo y también una zona de caza donde pudieran obtener presas. Pero toda esa cosmovisión fue alterada, y sus hábitos, con el proceso colonial”.

Como indican Chibí y Smith (comunicación verbal⁷⁶; Smith, 2024), los desplazamientos (*dok*) seguían un calendario lunar de trece meses y estaban marcados por fenómenos como la presencia de Guidaí, Zobá (luna nueva, la ausencia de luna), Gualichú y otros seres. Las migraciones no eran aleatorias: reforzaban los lazos con el territorio, los seres no humanos y los parientes vivos y muertos. En ellas, las *pen* se fragmentaban y se reunían, y nuevos núcleos familiares y territoriales se formaban, siempre en el seno de la Pampa, donde habitan nuestros ancestros y hacia donde retornan nuestras almas.

Las celebraciones/rituales, llamadas *kaboré* (“festa/ritual”, aunque cada una tuviese nombre propio), que marcaban las partidas y llegadas, se realizaban en lugares ceremoniales, muchos de los cuales también eran llamados “cerritos”. En estos eventos, entre muchas otras cosas, se preparaban alimentos, bebidas y se realizaban ceremonias. Al final, los *huesoyotú* (las “cerámicas”) y los restos alimentares y ofrendas eran dejados allí, como parte de ese ciclo de vida y muerte, de retorno y permanencia.

Respecto a la Arqueología, así como a la sacralidad de lo que se ha convenido en llamar “*sitios arqueológicos*”, Chibí ofrece una serie de consideraciones imprescindibles para la construcción de una Arqueología Charrúa:

“Los sitios más sagrados son todos aquellos que tienen entierros o donde se practicaban actividades espirituales, siendo estos muchos. Pero todos los sitios se transforman actualmente en lugares a preservar y defender. No consideramos que sean propiedad del Estado, ni de la ciencia, ni siquiera nuestra. NOSOTROS SOMOS Y FORMAMOS PARTE DE LA MEMORIA VIVA DE ESOS LUGARES. SOMOS SUS GUARDIANES. Por eso, exigimos y pretendemos ser considerados y respetados en el momento de realizar cualquier actividad exploratoria o investigativa. Deberíamos ser consultados y tomados en cuenta, y que de nosotros partiera la autorización para llevar adelante cualquiera de esos procedimientos. Pero no tenemos reconocimiento estatal ni ningún marco legal que nos respalde”.

⁷⁶ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

En las palabras de Chibí vemos un posicionamiento contundente que toca puntos clave para una crítica al colonialismo frecuentemente inherente a las Arqueologías centradas en las historias indígenas, y especialmente para el desarrollo de una Arqueología Charrúa. En el entendimiento de nuestras comunidades, los muertos, y muchas de sus “cosas”, son parte de nosotros mismos y de Soychú. Sin embargo, al afirmar esto, no estamos reivindicando tales entidades como propiedad, sino reconociendo en ellas un sentido de pertenencia mutua, relacional, viva, lo cual contrasta directamente con la noción jurídica brasileña de “patrimonio arqueológico” como “bien de la União”, del Estado.

Así, los Pihué, como otros *luján/lujau* (“lugares de los antiguos”), no pueden ser reducidos a la condición de “*bienes*”, mucho menos a la de un bien estatal. Son lugares vivos, centros territoriales de nuestra existencia, cuerpos para nuestros espíritus y almas, “casas” donde ancestros, seres y cosas coexisten. Cualquier excavación que desconsidere nuestros protocolos rituales y la ética cosmopolítica de nuestro universo, es decir, como la justicia de Soychú, no solo viola cuerpos, sino que rompe lazos de reciprocidad entre vivos y muertos. Rompe, por lo tanto, la *relacionalidad* que nos sostiene y nos mantiene alejados de Gualichú. Escarbar estos lugares sin respetar estos principios es contrariar nuestras voluntades, la voluntad de los espíritus y de las fuerzas que rigen nuestro cosmos, promoviendo injusticia y maldad, *gualí*.

En este sentido, muchas de las sensaciones que experimenté, como la angustia al ver a *taatalujá* (ancestras/ancestros) en cajas o visiones de antiguos “perdidos”, ilustran el trauma ontológico provocado por estas prácticas.

Siendo partes de nosotros y de Soychú, la invasión o destrucción de lo que los Estados llaman “*patrimonio arqueológico*” representa, para nosotros, la violación directa de nuestros propios cuerpos, espíritus, almas, memorias y del equilibrio de todo nuestro universo. Tales actos son violencias profundas contra todo lo que nos es más sagrado, lo que nos constituye y lo que, según nuestros propios referentes, sostiene nuestra supervivencia física, cultural y espiritual.

A pesar de estas violaciones reiteradas, los pedidos del pueblo charrúa hacia la Arqueología se han basado, sobre todo, en exigencias de respeto, consulta, consideración y colaboración. Esto ocurre principalmente por la ausencia de un respaldo legal que garantice nuestros derechos a la preservación integral e inviolable

de los muertos y de los lugares sagrados. La falta de reconocimiento estatal adecuado, sumada a la hegemonía de la lógica occidental, sigue promoviendo la invisibilidad étnica, la exclusión social y la marginación de nuestras epistemologías, ontologías y espiritualidades.

Además, Chibí señala que:

“No queremos ser objeto vivo de estudio, ni que nuestros sitios sean depredados, así como tampoco los lugares mortuorios. No queremos que el descanso y el retorno a Soychú de nuestros ancestros sean perturbados. Exigimos el mismo respeto que damos. Nosotros no andamos escarbando entierros ajenos ni destruyendo centros religiosos que no nos corresponden, tampoco exhibimos los restos de ningún familiar que pueda corresponder a los científicos o a cualquier otra persona. Nuestros lugares mortuorios están habitados por los restos de nuestros ancestros, que ya forman parte eterna de Soychú, y su energía o espíritu es parte libre de todo y en todo”.

La libertad, valor importante en la ontología charrúa, también se ve negada cuando los materiales sagrados son retirados de los cuerpos de Soychú, es decir, de los *luján/lujau*, de lo que se llama de “sitios arqueológicos”. Esta práctica aprisiona a los espíritus de los ancestros, generando sufrimiento, ira y maldad. Por *sej* (justicia), los espíritus y sus “cosas” buscan permanecer junto a Soychú y proteger sus lugares de origen y descanso, aunque eso no sea percibido por los profesionales. Sin embargo, los costos de estas profanaciones recaen sobre muchos, no solo sobre quienes las ejecutan. Como escribe Chibí:

“Las entidades de los lugares son sus guardianes, como los zorros, que tienen la misión de estar entre los dos planos: el terrenal y el de los muertos. Por eso, siempre están y aparecen de forma natural en esos lugares, como desde tiempos milenarios. Sus huesos (de zorros y cánidos antiguos) aparecen acompañando algunos cuerpos o formando parte de algún ajuar, generalmente correspondientes a líderes espirituales. Creemos que a todos nos toca la ‘justicia de la tierra’, y a SOYCHÚ le pedimos que llegue de la forma más severa para quienes interrumpen o perturben el descanso de nuestros muertos. Denunciamos nuestro desagrado con la investigación arqueológica y las pericias antropológicas que se hacen de forma invasiva. No se respeta y se violenta el lugar, y eso, para nosotros, es profanación. Por eso, insistimos en que debería ser una actividad consciente y que contara con nuestra autorización o no, si así lo consideramos, además de participar de forma activa en cada investigación que pudiera realizarse. Así también debemos cuidar de los espacios nosotros mismos, ya que la conducta de algunos no siempre es la adecuada ni corresponde con los procedimientos ancestrales. El saqueo siempre ha estado presente por parte de la ciencia, del Estado y de ‘pseudo inchalá’ [‘pseudo-hermanos’] que se prestan a fines tan deshonorosos”.

En la parte final de su intervención, Chibí menciona a los “pseudo inchalá”, refiriéndose a personas o comunidades que, según su concepción, no otorgan la debida importancia a la conservación de los lugares sagrados. De acuerdo con Smith

y Chibí (comunicación verbal⁷⁷), las causas de esta postura se enraízan en las influencias occidentales, en el desconocimiento provocado por las violencias sufridas, en la codicia, el ego, la ingenuidad, la curiosidad desmedida y la *gualí* (maldad). Estas fuerzas terminan por imponerse sobre la libertad de los espíritus y la preservación de los espacios sagrados.

Esta crítica revela una tensión interna en el propio pueblo charrúa: no todos comparten el mismo entendimiento sobre cómo relacionarse con lo ancestral frente a las prácticas arqueológicas. Sotelo y Figueiro (2023) documentan que, en Uruguay, distintas comunidades asumen posturas diferentes respecto a estos temas. Mientras grupos como los representados por Chibí defienden la protección rigurosa de los Pihué y de otros espacios funerarios, rechazando toda intervención invasiva, otros se muestran más dispuestos a la “*colaboración*” con las ciencias, siempre y cuando exista consentimiento previo y participación activa, algo que, en general, no ocurre.

Estas divergencias internas no expresan solamente prioridades culturales distintas, sino que también ilustran la presión ejercida por el Estado y por la academia sobre las comunidades, afectando directamente su visibilidad pública y su reconocimiento político. De este modo, se configura un campo de disputas complejo, en el que la unidad del pueblo Charrúa, ya profundamente impactada por la colonización y por el colonialismo, sigue siendo constantemente desafiada.

Como arqueólogo charrúa, alinee mi posicionamiento con el de Chibí, con el de Smith, con el de sus comunidades y con el de tantas otras que comparten nuestros objetivos, preocupaciones y universo. A partir de las experiencias que compartimos, y de otras que viví personalmente, comprendo que nosotros, charrúa vivos, no podemos seguir sometidos al sufrimiento continuo de nuestros muertos, aquellos que, incluso después de haber partido, permanecen sin derecho al descanso y a la libertad. Al sentirlos, escucharlos y reconocerlos como parte de nosotros y de Soychú, entiendo que apoyar su perturbación, sea cual sea la justificación, no genera *ven* (bondad). Por el contrario, promueve injusticia y *gualí*.

⁷⁷ Información verbal proporcionada por Óscar Núñez Suaj Chibí, líder espiritual de la comunidad Charrúa Clan Gubaitase, en Uruguay, y Sérgio Smith, de la comunidad Tubichaminí Barragán, pueblo Querandí, en Argentina, entre los años 2024 y 2025.

La profanación y exhumación de los antiguos, su exhibición pública en museos y la excavación de los espacios sagrados son, desde mi visión, actos profundamente violentos, actividades que no se enmarcan en nuestro universo ni tienen sentido frente a nuestros propios referentes del mundo. Al contrario, nos confrontan directamente.

Por eso, creo que apoyar o legitimar la realización irrestricta de procedimientos invasivos en nuestros lugares sagrados significa perpetuar los sufrimientos de los muertos, de los vivos y de todo el pueblo charrúa. Aún más: eso puede implicar que, en el futuro, seamos nosotros quienes seamos excavados por arqueólogos y arqueólogas blancos(as), del mismo modo en que hoy lo son nuestros ancestros. Así se mantiene un ciclo de violación y de irrespeto. En este contexto, proteger los lugares sagrados y a nuestros ancestros no es solo un acto de preservación cultural, sino una cuestión profunda de justicia, de respeto y de fidelidad hacia las generaciones pasadas, presentes y futuras, y hacia la persistencia y continuidad viva de nuestro pueblo y de Soychú.

Aun así, debo subrayarlo: esta es solo una de las múltiples Teorías del Mundo Charrúa, y por eso no representa a todas las personas, familias y comunidades. Como narré en capítulos anteriores, mientras buscaba comprender nuestro universo, tuve contacto con otras perspectivas que, en muchos casos, se revelaron fundamentadas en reformulaciones y apropiaciones divergentes respecto a lo que aprendí sobre la cultura y la trayectoria histórica de mi pueblo, a mis principios morales y éticos, y a las formas en que pasé a vivir mi espiritualidad. Muchas de esas visiones también demostraron desinterés por puntos que, a lo largo de mi “*despertar*”, se revelaron fundamentales para mí, como la comunicación y la defensa de nuestros ancestros y de nuestros espacios sagrados.

La “*Inambí Charrúa*” que presento y defiendo en este trabajo es, por tanto, la misma que percibí emerger en mí, despertando de un estado de latencia en mi propia trayectoria personal y familiar.

Al afirmar esto y al posicionarme ante la academia, arqueología y ante todo mi pueblo, no busco, sin embargo, cerrarme a las y los parientes que no habitan el mismo mundo que yo. Entiendo nuestra diversidad interna, incluso, como parte fundamental de nuestra historia y de nuestra cultura, algo que se remonta a las historias antiguas. Por eso, les extiendo mis manos, mis sueños, mis reciprocidades y mis ofertas de

colaboración, siempre que caminemos juntos en la protección de nuestro pueblo, de nuestros lugares sagrados y de nuestros muertos. Mi sueño es que podamos converger en estos puntos, a pesar de las diferencias de principios que, según mi forma de vivir y ver el mundo, muchas veces son fruto de la *gualí* (maldad) a la que fuimos, somos y todavía seremos sometidos.

8.3. Los “tipos” de *luján/lujau* (“lugares de los antiguos”) y las consecuencias de su perturbación: una síntesis práctica

Dentro de la *Inambí Charrúa*, aquello que la arqueología occidental tiende a interpretar como “objetos”, “artefactos” o “vestigios materiales” no se presenta como simples residuos de un pasado que pueda ser aislado analíticamente y observado de forma relativamente objetiva. Por el contrario, estos elementos son expresiones densas de una corporalidad y vitalidad ancestral, manifestaciones vivas de una red cosmológica que articula cosas, seres humanos, no humanos, sobrehumanos y paisajes dentro de un mismo tejido ontológico. Ese tejido vivo y vibrante está animado por fuerzas y principios ordenadores que trascienden dicotomías como “naturaleza/cultura”, “material/inmaterial” o “vida/muerte”, categorías limitantes del pensamiento occidental.

Para mi pueblo, tales manifestaciones no pueden disociarse del lugar en que se encuentran, de su forma, de su tiempo (que es continuo, no fragmentado) y de las relaciones que establecen con Soychú (Espíritu de la Tierra) y con los *taatalujá* (“abuelos antiguos”, los ancestros). Son cuerpos vivos que portan y emiten *chú* (“espíritu”), la energía vital presente en todo lo que existe, y que, por lo tanto, no solo testimonian experiencias pasadas, sino que siguen activas en el mantenimiento del equilibrio cósmico. Cada “vestigio”, cuya “fiscalidad” puede ser comprendida en termos de “cuerpo”, es en sí un elemento relacional y afectivo que condensa tiempos y experiencias múltiples, capaz de activar memorias, percepciones y saberes entre los vivos, especialmente cuando hay mediación de los *suaj* (liderazgos espirituales) cuyas sensibilidades facilitan la percepción, el entendimiento y el diálogo con esas energías y presencias.

En ese sentido, la categoría *luján/lujau* (“lugares de los antiguos”) se aproxima en algunos casos a la noción occidental de “sitio arqueológico”, pero con densidades

y alcances mucho mayores. Mientras el “*sitio arqueológico*” supone concentraciones de “*evidencias materiales*”, el *luján/lujau* designa todo espacio atravesado por la presencia ancestral, es decir, cualquier lugar en el que se manifieste, de forma sutil o intensa, la continuidad de los vínculos existenciales que poseemos con los *taatalujá* (“abuelos antiguos”).

Por lo tanto, es necesario reafirmarlo: *luján/lujau* no depende de que las Arqueologías denominan “*vestigios materiales*”. Se define por la memoria viva, por la intensidad de la conexión espiritual y por la permanencia de los flujos relacionales entre seres, paisajes y tiempos. Llanuras, ríos, bañados, sierras, conjuntos vegetales e incluso regiones enteras pueden constituir *luján/lujau*, siempre que allí se perciba la presencia de los antiguos, aquello que los creó y los sostiene, y la memoria, reciente o antigua, de los nombres, de los ritos, de los relatos y del *chú* que emana y circula.

Cada *luján/lujau* se articula, de manera directa, con los siete principios que estructuran el universo charrúa:

1. *Creación Cuaternaria*: todo *luján* expresa la composición y activación de los cuatro elementos fundamentales, tierra (*soy*), agua (*hué*), fuego (*it*) y aire (*la at*), sea por medio de su composición como “*ser*”, de las prácticas ancestrales o de las propias dinámicas del paisaje.
2. *Unidad Primordial*: cada lugar de los antiguos es una emanación directa de Soychú, una extensión de su potencia creadora que permanece activa y circulante.
3. *Tríada Existencial*: los *luján* son cuerpos (*neyej*), que integran almas (*ankat*) que emanan espíritus (*chú*), entrelazándose con los cuerpos y las energías vitales de los seres, las cosas y la misma tierra.
4. *Ciclo Vital Eterno*: en estos espacios se manifiestan los ritmos de nacimiento, muerte, transformación y retorno, en una espiral continua que no se interrumpe, que no debe ser interrumpida.
5. *Dualidad Dinámica*: son lugares donde se tensan fuerzas de ordenamiento (*ven*) y de desafío (*gualí*), muchas veces funcionando como zonas liminares de pasaje y mediación.
6. *Ley y Justicia de la Tierra*: la profanación de un *luján* provoca desequilibrios cósmicos cuyas consecuencias reverberan en el plano existencial colectivo.

7. *Comunicación Cósmica*: estos espacios nos constituyen como lugares de escucha y diálogo entre mundos, entre lo visible y “común” y lo invisible y “mágico” (*holl*), entre vivos y muertos, entre humanos, animales, vegetales, astros, espíritus y otros seres y cosas.

A partir de estos principios, se propone una clasificación propia de los *luján/luja*, esta vez orientada por criterios relacionales, espirituales y ontológicos, y no meramente funcionales, espaciales o “materiales”:

1. *Kue seré soychuhet/taatalujá* (“lugares de los muertos/ancestros”): son los espacios de descanso, reintegración y transformación de los cuerpos de los antiguos. Corresponden a los *Pihué/Pihuén* (“lugares de los cueros”, muchos conocidos como “*cerritos*”), a los *Cachú* (“cerros espirituales”) y a otros sitios donde, por eventualidad o presión externa, nuestros muertos pudieron haber sido enterrados, como refugios funerarios. Estos lugares operan como centros vitales de los territorios, sus *ankáaj* (“corazones”), y condensan la máxima densidad espiritual y política de los espacios ancestrales. Son zonas de intensa sacralidad y activación del *chú* (espíritu/energía vital) que exigen profundo respeto, protección continua y vigilancia espiritual. Constituyen verdaderos ombligos cósmicos del pueblo Charrúa y de su experiencia en el plano terrenal.
2. *Kué seré kaboré* (“lugares de fiesta/ritual”): se trata de los *Kekén* (“lugares de nominación/bautismo”) y de otras estructuras destinadas a los rituales, como los “*cairnes*”, “*vichaderos*” (*troha*), “*montículos*” y “*anillos*” hechos con rocas. En estos puntos, la conexión entre los mundos se intensifica. Son lugares de paso de cuerpos y palabras, donde se celebra la fertilidad, la reciprocidad con los espíritus, la renovación del vínculo con Soychú. También es allí donde se practica la construcción del cuerpo y de la identidad, tanto individual como colectiva.
3. *Ke* (“paradero/parada”): son lugares domésticos, de vivienda y de actividades cotidianas, como pequeñas plantaciones, “procesamiento” de plantas y animales, elaboración de “herramientas” en diferentes “materias primas”, entre otras. Pueden ser sitios de vivienda “definitiva”, donde nuestros ancestros vivieron por largos períodos y reocuparon numerosas veces a lo largo de sus movimientos (*dok*) por el territorio, o de establecimiento puntual, donde se

asentaron ocasionalmente. Muchos de estos espacios, según las narrativas, parecen conformar las llamadas “*ocupaciones superficiales*” que suelen darse, con frecuencia, en el sur de Rio Grande do Sul, generalmente dispuestas sobre albardones. Aunque aparenten simplicidad, son puntos de presencia ancestral que resguardan lo vivido, lo común, lo repetido. Concentrando experiencias fundamentales de la vida, de la circularidad territorial (*dok*) y de la relación con los seres del paisaje. Son lugares de transmisión intergeneracional y de activación de la memoria cotidiana.

4. *Soytahué* (“lugares de tierra elevados”): correspondían a puntos estratégicos para observar, comunicar y proteger el territorio. Desde ellos se establecía conexión visual con grandes porciones del mundo, incluso con los cielos. Son cuerpos altos y atentos de la tierra, a veces contruidos, a veces naturales, y funcionan como interfaces sensibles con los flujos más amplios del paisaje, incluyendo los mensajes de Guidaí y otros seres celestes.

En el horizonte ontológico Charrúa, todo *luján/lujau* es, por definición, sagrado. Pero la intensidad de su sacralidad varía según los flujos de *chú*, la densidad de los vínculos ancestrales y la función cosmológica de cada lugar. Así, podemos distinguir:

1. Lugares Sagrados: todos los lugares de presencia ancestral activa, perceptibles para todos los charrúa o no. Son puntos de permanencia de los *taatalujá*, con quienes mantenemos lazos continuos y que exigen respeto y cuidado.
2. Lugares Muy Sagrados: son los de mayor intensidad espiritual y cosmológica, como los sitios de entierro y ritual. En ellos, la presencia de los *taatalujá* y de Soychú es particularmente evidente, y cualquier perturbación puede afectar el equilibrio entre los mundos.

La clasificación de la sacralidad de los *luján* está relacionada con la intensidad de los vínculos cosmológicos y espirituales que cada lugar manifiesta e intensifica en el acceso. Los “*lugares muy sagrados*”, como los usados para rituales y entierros, concentran mayores fuerzas espirituales y, por lo tanto, establecen conexiones más directas con Soychú, con los *taatalujá* y con otros seres y cosas, exigiendo así mayor reverencia y cuidados específicos. Los “*lugares sagrados*”, por su parte, mantienen

una presencia ancestral continua, más sutil, en muchos casos imperceptible para quienes no son *suaj* (liderazgos espirituales). La sacralidad, en todos los casos, no depende exclusivamente de la presencia de “*vestigios arqueológicos*”, sino de la energía vital (*chú*) que emana o se concentra, y, sobre todo, de la memoria y de la presencia de los *taatalujá*, que hacen de estos lugares puntos de continuidad espiritual e histórica para mi pueblo.



Figura 63: representación artística, elaborada con base en una consultoría profesional (ilustración arqueológica), de una escena funeraria, retratando el entierro de un *taatalujá* (“abuelo antiguo”, ancestro) en un *Kue seré soychuhet/taatalujá* (“lugares de los muertos/ancestros”). Fuente: Almeida (2024).

En ese mismo sentido, es preciso destacar nuevamente: todos los *luján/lujau* están ligados a los siete principios que sustentan y organizan el universo charrúa. La distinción entre ellos, en este caso, no se da por exclusión de principios, sino por la intensidad, la centralidad o el modo específico de manifestación de ciertos principios

en cada categoría de lugar, lo que también puede variar según la relacionalidad de los espacios, es decir, en su vínculo con seres, cosas, ocasiones, entre otros.

Los *Pihué* (“lugares de los cueros”), por ejemplo, suelen presentar mayor énfasis en relación con los principios de la “Tríada Existencial”, del “Ciclo Vital Eterno” y de la “Comunicación Cósmica”, sobre todo porque, respectivamente: funcionan como *neyej* (“cuerpos”) para las *ankat* (“almas”), a partir de los cuales emanan los *chú* (“espíritus”); son lugares de retorno de los muertos, y de muchos otros cuerpos materiales y energías vitales, a Soychú; establecen e intensifican comunicaciones, conectan mundos y se muestran como caminos para el “*despertar*” charrúa. Los *ke* (“paraderos”), por su parte, suelen manifestar con más intensidad el principio del “Ciclo Vital Eterno”, ya que son lugares de actividades cotidianas, de construcción, transformación y de reintegración de cuerpos materiales, como aquello que suele llamarse “*artefactos cerámicos*”, a Soychú.

Esa interconexión muestra que el territorio no es solo un espacio físico, sino un cuerpo vivo, el cuerpo de Soychú, con “órganos” (lugares), “sistemas” (principios) y “flujos vitales” (relaciones espirituales y corporales, indisociables unas de otras). Cada localidad pulsa con todos los principios, aunque unos más acentuadamente que otros, dependiendo de su función, historia, contexto y forma.

Según las narrativas, los movimientos cíclicos (*dok*) de las comunidades charrúa (*pen*) por lo territorio pampeano obedecían a Guidaí, estando condicionados a un complejo calendario lunar de trece meses que articulaba diferentes tipos de *luján* en una forma precisa de territorialización ritual y espiritual. Los *Kekén/Pihué*, como corazones territoriales familiares, se relacionaban con los *ke* (paraderos), con los *Soytahué* (puntos elevados de observación) y con los espacios ceremoniales (*kué seré kaboré*). En la Pampa, ese sistema territorial comunitario se interconectaba con estructuras semejantes de otras comunidades, pues, como relata Chibí, diversos *kué seré taatalujá* (“lugares de los ancestros”) eran compartidos entre comunidades distintas (aunque muchas veces, temporalmente), promoviendo la armonía entre las dimensiones fisiológicas, sociales y espirituales del antiguo modo de vida charrúa. Esa movilidad, lejos de ser aleatoria, reflejaba un conocimiento ecológico sofisticado, redes extensas de articulaciones políticas y sociales, y una concepción cíclica del tiempo.

En cada retorno, orientado por Guidaí, se renovaban los vínculos con los *taatalujá*, con Soychú y con todos los demás seres y elementos de cada porción del territorio, incluso con otras comunidades, todas integradas al tejido cósmico de la Pampa y a Soychú.

Los *huesoyotú* (“tierras de agua dura”, los “artefactos cerámicos”), así como otros cuerpos, deben ser comprendidos dentro de esa misma lógica cosmológica y relacional que rige los *luján*, pues se hacen presentes especialmente en contextos de actividades domésticas, de entierros y de fiestas. No son, por lo tanto, meros “objetos” o “artefactos”, sino cuerpos transformados por los gestos, saberes e intenciones de los *taatalujá*. Antes, durante y después de esa transformación, también son atravesados y modificados por los cuatro elementos de la creación (tierra, agua, fuego y aire), cargando en sí memorias vivas que pueden ser despertadas: de la mano que los creó, utilizó y fragmentó; de la tierra, del agua y de otros elementos que formaron su pasta; del fuego que los endureció; del aire que los enfrió; y de todos los espíritus involucrados en esos y otros procesos. Cada fragmento, en esa óptica, es una expresión concreta de relaciones invisibles y “mágicas” (*holl*), aunque accesibles de modos distintos, en cierta medida, por la Arqueología; en mayor medida, por las sensibilidades de los liderazgos espirituales (*suaj*).

Cuando esos cuerpos son excavados, manipulados o desplazados sin escucha y sin respeto a los protocolos espirituales, como la necesidad de que regresen o permanezcan junto a sus lugares de origen, se rompe el flujo vital que sostiene el mundo. Así, ocurre la desestabilización del equilibrio entre principios cosmológicos, la interrupción de la circulación del *chú* y el distanciamiento en relación con Soychú. Desde esta perspectiva, no se trata simplemente de la extracción de un “objeto”, sino de la violación de un ciclo vital continuo y de otros principios que rigen nuestro universo.

Promover una comprensión de los *luján/lujau* (“lugares de los antiguos”) alineada con la óptica charrúa, como se ha demostrado, requiere un reposicionamiento epistemológico profundo: un esfuerzo que cuestione los propios fundamentos de la Arqueología occidental. Para nuestro pueblo, esos lugares jamás podrán ser reducidos a la categoría de “sitios arqueológicos”, pues son cuerpos vivos que abarcan otros cuerpos vivos, todos interconectados y en constante comunicación. Expresan la continuidad relacional entre los charrúas vivos, los *taatalujá* (nuestros

ancestros) y todos los demás seres y fuerzas atravesados por Soychú, el Espíritu de la Tierra, que estructura y sostiene el plano material.

La lógica occidental, que fundamenta la excavación, la remoción, la transformación, el almacenamiento eterno y/o la destrucción de “evidencias”, se opone directamente a la lógica relacional charrúa. En esta última, cada ser y cada cosa debe permanecer o retornar a su lugar de origen, para que continúe cumpliendo su función vital en el cuerpo de Soychú, en el tejido cósmico del plano terrenal, de la Pampa.

La protección de los *luján* no es, por tanto, mera cuestión de preservación patrimonial, sino condición esencial para la supervivencia física, cultural y espiritual del pueblo Charrúa.

Como bien resume Chibí: *“Es eso [la tierra] lo que somos, y nuestros muertos forman parte de ella en su retorno.”* Desde esta perspectiva, la defensa de los lugares sagrados se transforma en acto de resistencia cosmológica, donde pasado, presente y futuro se encuentran como continuidad, como una espiral abierta en el tejido cósmico vivo de relaciones que constituye el universo según la justicia de Soychú.

Frente a la actual crisis ambiental, social y espiritual, no obstante, se torna urgente recuperar la sabiduría de los *luján*. Es urgente protegerlos. Ellos nos enseñan que el territorio no es un “recurso”, sino un ser; que el tiempo no es una línea, sino un ciclo; que la vida no se opone a la muerte, sino que la incluye; y que la existencia depende del equilibrio entre fuerzas, de la reciprocidad entre mundos y del respeto a las alianzas cósmicas. Perturbar los *luján* sin escucha ni cuidado, por tanto, es desequilibrar la propia vida, un gesto de pura *gualí* (“maldad”).

9. Proponiendo una Arqueología Charrúa

Inspirado por las necesidades de mi pueblo, por las experiencias personales y familiares y enraizado en la Inambí Charrúa, nuestra forma propia de ser, saber y vivir el mundo, este capítulo presenta las bases iniciales para la constitución de una Arqueología Charrúa. Se trata de un esfuerzo colectivo que dialoga con los escritos de las Arqueologías Indígenas (Atalay, 2008; Ayala, 2020; Gnecco, 2012; Silva, 2012), así como con los aportes de arqueólogas y arqueólogos indígenas en Brasil (Fonseca, 2015; Munduruku, 2019; Priprá, 2021; Tschucambang, 2019; Wai Wai, 2017, 2022,

2024). Sin embargo, más que una filiación a un campo emergente, esta propuesta se nutre de los principios y responsabilidades que brotan de nuestro universo relacional.

No se trata solo de una propuesta teórico-metodológica, sino de un gesto existencial y político: un acto urgente y colectivo de insurgencia ontológica y resistencia cósmica. La Arqueología Charrúa está alineada con la continuidad de los *taatalujá* (ancestrales) y con el cuidado y la defensa de nuestros *luján/lujau* (“lugares de los antiguos”). Su propósito sobrepasa los límites epistemológicos que las academias occidentales impusieron a la disciplina, rompiendo con la lógica unilateral de las Arqueologías hegemónicas al afirmar, como fundamento, no solo la colaboración con el pueblo Charrúa, sino el reconocimiento de que nuestra presencia en el tiempo es continua.

El cuidado con nuestros ancestrales y sus moradas, la devolución de nuestros muertos y de sus pertenencias a Soychú, la protección de los lugares sagrados y el restablecimiento del equilibrio cósmico no se limitan a “*finés éticos*” atribuidos desde fuera, sino que son compromisos existenciales y espirituales que emergen de nuestra forma de vivir en relación con la tierra y con los espíritus. Esta arqueología es, por tanto, parte activa de la historia del pueblo Charrúa, de la lucha contra la invisibilización étnica, la marginación política y el epistemicidio colonial. Es una arqueología de resistencia, de memoria y de revitalización.

Propongo una arqueología que pueda ser practicada no solo por mí o por arqueólogas y arqueólogos charrúas que vendrán, sino también por personas indígenas de otros pueblos y por no indígenas que, “*afectados*” (Favret-Saada, 2005) por nuestra forma de ver el mundo, por nuestra historia y situación social actual, elijan caminar con nosotres. Se trata de una convocatoria ética y espiritual para que las arqueologías y sus profesionales se pongan al servicio de las resistencias indígenas, comprometiéndose orgánicamente con la supervivencia de los pueblos originarios, la restitución de los vínculos rotos y la continuidad de sus mundos.

Sin embargo, a diferencia de lo que Wai Wai (2022; 2024) ya afirma, aún no puedo hablar de una “*Arqueología de las Comunidades Charrúa*”. Sea por las limitaciones formales de este trabajo, sea por las dinámicas internas de nuestro pueblo, por nuestros modos diversos de ser y vivir, por las distancias geográficas, por las barreras políticas y por las herencias de las violencias y silenciamientos coloniales,

este proyecto todavía está en gestación. Esta ausencia no indica un fracaso, sino una temporalidad propia. Desarrollar una Arqueología Charrúa es un proyecto de vida que he asumido: un compromiso con el espíritu de mi gente y con los *taatalujá*.

Dicho esto, no obstante, la Arqueología Charrúa aquí presentada es un esfuerzo inicial, insurgente y colectivo no menos cualificado. Se trata de una construcción viva, elaborada a partir de memorias familiares, orientaciones de liderazgos y saberes de comunidades de nuestro pueblo, así como del caminar compartido con pueblos-hermanos. El proceso de elaboración de esta propuesta comenzó con la búsqueda de comprender y tornar inteligibles, para los ojos académicos, los referentes de mundo charrúa y su relación con lo que la Arqueología occidental llama “*sitios arqueológicos*”. Luego fue necesario realizar una lectura crítica respecto a lo que llamé “Arqueologías Unilaterales”, que ignoraron o borraron sistemáticamente los sentidos indígenas, como demostré en los capítulos anteriores.

La delimitación de la Arqueología Charrúa se inspira en los principios formulados por Silva (2012) para las Arqueologías Indígenas, pero incorpora añadidos y adaptaciones específicas a las necesidades, los modos de vida y los fundamentos cosmológicos de nuestro pueblo. En líneas generales, esta propuesta se caracteriza po:

1. Guiarse por la *Inambí Charrúa*: todas las decisiones, métodos e interpretaciones deben surgir a partir de/en diálogo con nuestra ontología relacional y animada, como fue descrita en el capítulo anterior;
2. Colocar al pueblo Charrúa en el centro de los procesos de construcción, interpretación y difusión del conocimiento arqueológico sobre sus ancestrales y lo que se convencionó llamar “*materialidades*”: las comunidades definen prioridades, procedimientos y protocolos;
3. Desarrollar agendas de investigación conjuntamente con comunidades charrúas, a partir de sus preguntas, necesidades y prioridades: la planificación y la ejecución de los trabajos arqueológicos deben respetar el ritmo y las prácticas de las comunidades;
4. Respetar y acatar las decisiones colectivas del pueblo Charrúa respecto al cuidado con su “patrimonio” espiritual y cultural, incluso en lo que refiere a la excavación, documentación, análisis, curaduría y retorno de “*artefactos*” y cuerpos humanos: todos estos pasos dependen de la autorización y el

acompañamiento de los liderazgos espirituales (*suaj*) y de las instancias colectivas;

5. Integrar los modos de saber Charrúa, ya sean espirituales, relacionales, oníricos y/o territoriales, con los conocimientos científicos, reconociéndolos como formas legítimas y complementarias de producción de conocimiento: las perspectivas de espiritualidad, oralidad y territorialidad charrúa deben estar presentes en todas las fases de los proyectos;
6. Reconocer la continuidad cultural, temporal y cosmológica del pueblo Charrúa, sin aislar los vestigios del pasado de su vida presente y de su destino colectivo;
7. Incorporar métodos etnográficos y protocolos comunitarios de escucha, consentimiento y reciprocidad, no solo como técnicas, sino como formas de convivencia y co-construcción del saber;
8. Evitar la cosificación o instrumentalización de las “*materialidades*” charrúas, reconociendo que suelen ser sujetos, espíritus o portadoras de mensajes que exigen reverencia, preparación y escucha para ser manipuladas: cada “cosa” debe ser tratada como un cuerpo vivo que lleva relaciones invisibles y “mágicas” (*holl*).

En los subcapítulos siguientes, abordaré con mayor detalle los principios y las implicaciones prácticas de esta propuesta de Arqueología Charrúa, así como sus objetivos, caminos posibles y aplicabilidad.

9.1. Principios que deben orientar una Arqueología Charrúa, según los propios charrúa

La Arqueología Charrúa emerge como un campo epistemológico urgente e insurgente que se enraíza en una forma de vivir/conocer/explicar/experimentar/resistir propia: relacional, espiritual y profundamente enraizada en el territorio y en la memoria viva del pueblo *charrúa*, de Soychú y de los *taatalujá* (antepasados). No se trata de una arqueología “indigenizada”, sino de una ontología y práctica arqueológica fundamentalmente distinta, fundada en la escucha y la reciprocidad con los mundos que habitan lo que se convenció llamar “*sitios arqueológicos*”, así como los paisajes, los Pihué, ke, bañados, los ríos, campos y demás *luján* de la Pampa. Los principios

que siguen son, por lo tanto, expresiones éticas, espirituales y políticas de una práctica arqueológica vinculada a la continuidad del pueblo charrúa como colectivo histórico vivo que se proyecta, así como su universo, hacia lo que se convenció llamar “*futuro*”.

9.2. Primer principio: Soychú es centro y fundamento

Según Suaj Chibí, “[...] *todo es la continuación del tiempo en el tiempo, forma parte del Soychú (Espíritu de la Tierra) y es una parte viva de nosotros mismos*”. Desde esta perspectiva, la Arqueología Charrúa no reconoce a Soychú como un “*elemento de la cosmología*”, ni tampoco como un “*concepto*”, sino como un *ser* que se manifiesta, entre otras formas, como “*energía vital*” que atraviesa todo.

La tierra es Soychú, y Soychú es el cuerpo de la Pampa, donde se entrelazan los pasos de los vivos y de los muertos. No hay separación entre tierra, tiempo y espíritu. Al hacer arqueología, por tanto, no se trata de lidiar con “*capas de ocupación*”, sino con superposiciones de cuerpos y energías vitales en su regreso a Soychú.

La Arqueología Charrúa, asumiendo este principio, comienza “*escuchando*”, pidiendo permiso, sabiduría y protección.

Los *luján/lujau* no son “*paisajes del pasado*”, son lugares de presencia, portales abiertos, espejos de continuidad. Cuando existe autorización del pueblo charrúa, toda intervención en la tierra exige cuidado y diálogo con Soychú y con los *taatalujá*, guiados por los *suaj* junto con otros ancianos y liderazgos.

Prácticas implicadas:

1. La excavación no es prioritaria, por lo que deben preferirse siempre los métodos no invasivos (sensores remotos, registros visuales, mapeo digital, entre otros);
2. El tiempo de la investigación es el tiempo exigido por los espíritus y por el pueblo charrúa, no el de la “*productividad académica*”;
3. Reconocimiento de los elementos convencionalmente considerados “*naturales*” como parte activa de la investigación, cuyas presencias y acciones deben ser respetadas y, al menos cuando resulten “*atípicas*”, también registradas, ya que pueden ser interpretadas por los *suaj*;

9.3. Segundo principio: solo hay intervención y/o desplazamiento de materiales con autorización de los *suaj* (liderazgos espirituales) y de los liderazgos comunitarios

La Arqueología Charrúa, en última instancia, trata con personas y con cosas de los muertos, de los ancestros, lo que exige que todos los involucrados sean escuchados debidamente, incluyendo al propio Soychú. Esta “*escucha*” no es un don individual, sino una responsabilidad colectiva y transmitida, tanto por los liderazgos políticos, ya sean generales o familiares, como por los liderazgos espirituales.

Los *suaj* son liderazgos espirituales, son quienes mejor *escuchan, sienten, ven y se comunican* con las cosas y seres invisibles, quienes dialogan con los elementos y con los muertos, orientando los límites, los caminos y las formas de cuidado del mundo y sus integrantes. Los liderazgos políticos son quienes articulan demandas internas y externas, quienes organizan al pueblo. Sin ellos, no hay permiso. Y sin permiso, no debe haber intervención ni desplazamiento de “materiales”.

Práctica implicada:

1. Toda investigación debe ser orientada conjuntamente con los *suaj*, ancianos y liderazgos comunitarios, de forma tal que su escucha debe anteceder a cualquier gesto invasivo;

9.4. Tercer principio: algunos *luján/lujaú* son absolutamente inviolables

Soy (la tierra), los *kué seré soychuhet/taatalujá* (“lugares de los muertos/ancestros”) y *kué seré kaboré* (“lugares de fiesta/ritual”), nuestros muertos (*soychuhet*) y algunas “cosas” que les pertenecieron son absolutamente sagrados y no deben jamás ser removidos del suelo.

Como afirma Chibí (informação verbal⁷⁸)

“...hubo una ceremonia fúnebre para cada cuerpo, para su reintegración, y eso no es algo ‘místico sin valor’ solo porque sea intangible o incomprensible para algunos, incluso para la ciencia. Esos espíritus ancestrales están ahí, y merecen descanso. No podemos ver la corriente eléctrica como energía, pero sabemos de su existencia y

⁷⁸ Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, Paysandú, Uruguai, fornecida em fevereiro de 2025.

de sus efectos, así como sabemos de la existencia de nuestros muertos y de las consecuencias de su perturbación”.

De este modo,

“[...] los lugares mortuorios no deben ser tocados, removidos ni saqueados. En caso de encontrarse restos óseos dispersos en otro contexto, pueden ser analizados de forma rápida y básica [no destructiva], debiendo, en seguida, ser devueltos a la tierra de forma segura, a través de ceremonias lideradas por un suaj del pueblo charrúa, y jamás por personas ajenas. Otros tipos de lugares donde hubo paradas, asentamientos, etc., pueden ser investigados y analizados [pero es necesaria la presencia de un suaj para asegurar que no haya errores interpretativos], y, después del análisis, todo debe retornar al lugar exacto de donde fue retirado [o, en su imposibilidad, ser llevado a otro sitio y reenterrado por un suaj] (informação verbal⁷⁹).

Prácticas implicadas:

1. Los enterramientos y lugares de fiesta/ritual, los “más sagrados”, son inviolables, salvo que los propios espíritus indiquen lo contrario ante el riesgo de destrucción del lugar (en contextos de “rescate”);
2. Ningún “material” debe ser separado definitivamente de su lugar de origen, debiendo priorizarse los análisis in situ, para que pueda volver prontamente al cuerpo de Soychú.

9.5. Cuarto principio: la arqueología como gesto de colaboración, cuidado y reciprocidad

Hacer una Arqueología Charrúa no se reduce a “*producir conocimiento*”, también implica cuidar lo que permanece, reactivar alianzas y despertar lo invisible. *El gesto del arqueólogo no debe ser el de quien cobra o extrae, sino el de quien ofrece: tiempo, ayuda, palabra, silencio. Lo que se recibe a cambio, por tanto, no suele ser dado automáticamente, sino conquistado con colaboración, humildad, escucha y acción responsable.*

En caso de divergencias, deben prevalecer la escucha, el diálogo y el respeto mutuo, así como la pluralidad de interpretaciones. Esto se debe a que somos, y siempre fuimos, un pueblo diverso, constituido por varias familias extensas (*pen*) libres

⁷⁹ Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, Paysandú, Uruguai, fornecida em fevereiro de 2025.

y autónomas, cada una con sus particularidades, pero unidas por un origen y un “fondo” cultural y espiritual común.

Prácticas implicadas:

1. La investigación, y más específicamente aquella que propone acciones invasivas, solo tiene sentido si contribuye de algún modo al fortalecimiento del pueblo y sus comunidades;
2. La arqueología también debe ser entendida cómo territorio y proyecto político de continuidad;
3. La devolución al pueblo debe construirse siempre junto con las comunidades;
4. Existen saberes que no son académicos ni deben serlo, especialmente en lo que concierne a las comunicaciones espirituales. Los/las profesionales de arqueología que practiquen esta propuesta deben asumir y respetar las decisiones, las “*palabras*” de los charrúa involucrados en las investigaciones, como compromiso ético, político y espiritual;
5. La interpretación de los “*materiales*” también debe ser realizada por los charrúa actuales, y los sentidos atribuidos a las “cosas” deben ser registrados y publicados en las producciones bibliográficas, independientemente de si coinciden o no con los producidos y/o consagrados por la academia;

9.6. Quinto principio: la repatriación como acto de justicia y reequilibrio espiritual

La restitución de los cuerpos, objetos y memorias retirados del Soychú hacia museos, archivos y colecciones externas no es una simple devolución material, es un acto de reparación, justicia y reequilibrio espiritual. Los taatalujá cuyos huesos fueron extraídos del suelo permanecen en sufrimiento, se encuentran perdidos, corrompidos por Gualichú y/o aprisionados, y su descanso solo es pleno cuando lo que fue extraído retorna al Soychú y al cuidado del pueblo charrúa. Del mismo modo, las “cosas”, los fragmentos cerámicos, huesos, la propia tierra, todo lo que fue retirado de nuestros *luján/lujau* debe regresar, pues cumple una función en nuestro universo.

La repatriación, por tanto, es un compromiso colectivo, político y espiritual que reafirma el vínculo entre los vivos, los muertos y la tierra, fortaleciendo el ciclo vital y la continuidad del pueblo.

Práctica implicada:

1. Quienes practiquen la Arqueología Charrúa deben hacer todo lo posible para apoyar el retorno de nuestros ancestros, así como de sus “cosas”, al Soychú;
2. En lo que respecta al análisis de “*materiales*” ya excavados, deben priorizarse las “*colecciones*” que llevan más tiempo fuera de la tierra, separadas del Soychú. Las investigaciones dirigidas a ellas deben dejar claro su compromiso con el retorno a la tierra y con las demandas del pueblo charrúa;
3. La repatriación nunca es una acción unilateral o meramente administrativa: debe involucrar un diálogo profundo entre comunidades, instituciones y espíritus;

9.7. Sexto principio: los/las arqueólogos/as charrúa deben ser guardianes

Cómo afirma Chibí(información verbal⁸⁰):

“[...] los/las arqueólogos/as charrúa deben ser los guardianes de nuestro legado material e inmaterial, ser quienes protegen y preservan nuestros sitios comunes y espacios sagrados; además de ser Cientistas, nuestro compromiso espiritual y respeto [con nuestros inchalá y taatalujá] viene en primer lugar”.

Esta arqueología es más que teoría, método y práctica: es un camino de retorno. Los arqueólogos no indígenas que sean aliados y/o practicantes de esta propuesta deben igualmente asumir la condición de guardianes, comprometiéndose con el pueblo Charrúa.

Práctica implicada:

1. La formación debe ser colectiva, debe necesariamente involucrar diálogos y aprendizajes con las comunidades charrúa y sus liderazgos, y, sobre todo, con los *suaj*, siendo también necesariamente comprometida políticamente.

9.8. Objetivos

La Arqueología Charrúa se propone como un campo de acción y reflexión fundamentado en la Inambí Charrúa, nuestro modo de existir, experimentar, vivir, resistir, resurgir, sobrevivir, conocer y explicar el mundo. No se trata de adaptar la

⁸⁰ Informação verbal fornecida por Óscar Núñez Suaj Chibí, liderança espiritual da comunidade Charrua Clã Gubaitase, Paysandú, Uruguai, fornecida em fevereiro de 2025.

arqueología convencional a la realidad indígena, sino de instaurar un paradigma propio, enraizado en una ontología relacional, en una cosmología viva y en una epistemología ancestral, donde el conocimiento surge de la escucha de la tierra, de la memoria de los mayores, de la mediación de los *suaj* (liderazgos espirituales) y de la escucha de los espíritus ancestrales.

Más que excavar o inventariar, esta arqueología se propone dialogar con lo invisible, escuchar y respetar las temporalidades charrúa y las redes de reciprocidad entre los vivos, los muertos y los no-humanos. La Arqueología Charrúa es una práctica espiritual, política y cosmológica, orientada por la ética de la escucha, el cuidado con los vestigios vivos de la ancestralidad y la regeneración de la presencia indígena en territorios marcados por la violencia del borramiento.

Su objetivo mayor es hacer de la arqueología una herramienta de protección, despertar y afirmación de la vida, identidad y prácticas culturales del pueblo Charrúa, garantizando que los vínculos espirituales, históricos y políticos con los territorios, objetos, paisajes y muertos no solo sean reconocidos, sino también respetados en su plenitud. A continuación, se detallan sus objetivos específicos:

1. *Preservar y honrar la sacralidad de los muertos, de los lugares de memoria y del territorio ancestral:* La Arqueología Charrúa parte del reconocimiento de que el territorio, los *luján/lujau* y todos los elementos convencionalmente percibidos como pertenecientes al “*pasado*” del pueblo Charrúa constituyen manifestaciones vivas de Soychú (Espíritu de la Tierra). Son entidades y relaciones que no pertenecen al pasado, sino que habitan el presente como presencias espirituales.
2. *Establecer el diálogo y la negociación espiritual antes de cualquier acción arqueológica invasiva y/o destructiva:* la actuación arqueológica debe estar precedida por rituales y consultas realizadas a los *suaj* y a los liderazgos comunitarios y familiares, con énfasis particular en los primeros, quienes son los únicos reconocidos como mediadores legítimos entre humanos y otros seres. Las excavaciones, o cualquier otro procedimiento invasivo y/o destructivo, no pueden realizarse sin consultar previamente y obtener el consentimiento de quienes habitan el plano espiritual. Esta práctica no es una metáfora, sino una exigencia ontológica y ética, inscrita en los propios

fundamentos de la *Inambí Charrúa*, nuestro modo de existir, experimentar, vivir, resistir, resurgir, sobrevivir, conocer y explicar el mundo.

3. *Construir conocimientos de forma colaborativa y circular, colocando en pie de igualdad las formas propias de construcción del saber charrúa*: la construcción del conocimiento arqueológico debe ser circular y colaborativa, involucrando activamente a las comunidades Charrúa, sobre todo los liderazgos espirituales, familiares y comunitarios, en todas las etapas del proceso, desde la definición de las preguntas de investigación hasta la interpretación y difusión de los resultados. Las voces y perspectivas del pueblo Charrúa no deben ser meras “adhesiones” en este proceso, sino tan centrales como las de los/as investigadores/as no charrúa. Esto implica respetar la autoridad de los ancianos, los liderazgos y otros guardianes del conocimiento, reconociendo múltiples formas de producir y validar saberes, incluso aquellas que emergen de comunicaciones espirituales.
4. *Integrar los saberes tradicionales Charrúa a las prácticas arqueológicas, en régimen de paridad epistemológica*: no se trata de complementar el saber científico con el tradicional, sino de reconocer que la ontología y epistemología Charrúa operan con principios distintos, que deben ser tomados como fundadores de otro modo de hacer ciencia. Se trata de un campo que opera a partir de la cohabitación de epistemologías, y no de la asimilación.
5. *Garantizar la devolución de las “cosas” y de los cuerpos ancestrales al suelo, al Soychú*: la Arqueología Charrúa defiende la repatriación y el retorno ceremonial de todos los cuerpos considerados “*arqueológicos*”, sean humanos o no, que fueron extraídos del territorio y permanecen en instituciones. Esa devolución es condición para el descanso de los ancestros y para la restauración del equilibrio espiritual entre los vivos, los muertos y Soychú. Ningún museo tiene derecho a retener cuerpos; ningún laboratorio debe tratar a nuestros ancestros como muestras. El suelo, el cuerpo de Soychú, es el lugar de quienes ya partieron, y el retorno es un gesto de justicia cosmológica.
6. *Formar arqueólogos comprometidos con los principios espirituales, políticos y epistemológicos del pueblo Charrúa*: la Arqueología Charrúa tiene el compromiso de incentivar la formación de arqueólogos que sean más que académicos, técnicos o críticos. Deben ser guardianes, mediadores y aliados, dispuestos a actuar con humildad, escucha y responsabilidad ética. Esto

incluye comprender que la arqueología no es neutra: o sirve a la colonización, o sirve a la liberación. Formar arqueólogos conscientes es asegurar que la disciplina no perpetúe la violencia colonial bajo nuevas formas.

7. *Actuar políticamente en la protección de los derechos y territorios del pueblo Charrúa*: la Arqueología Charrúa es una herramienta política de afirmación de nuestra existencia. Debe luchar por la creación y protección de leyes, políticas públicas y mecanismos institucionales que reconozcan los derechos territoriales, espirituales y culturales del pueblo Charrúa. La arqueología debe ponerse al servicio de la memoria viva y de la lucha por la autodeterminación, negándose a ser un simple instrumento de la Academia, del Estado o del mercado.
8. *Reposicionar la arqueología como práctica situada de cuidado, escucha, reciprocidad y responsabilidad relacional*: la Arqueología Charrúa propone una práctica que fortalezca la resistencia del pueblo Charrúa, combatiendo la invisibilidad étnica y la vulnerabilidad social, al tiempo que cuida los vínculos espirituales y territoriales rotos por la colonialidad. Escucha y respeta los cuerpos materiales como presencias vivas, exigiendo responsabilidad en las decisiones de cuándo, cómo y si intervenir. Reposicionar la arqueología, entonces, es transformarla en una herramienta de reparación, cuidado y continuidad de los mundos indígenas.

En síntesis, la Arqueología Charrúa no existe para servir al Estado, a la academia o al capital, sino para sostener la continuidad de los mundos indígenas, regenerando los lazos espirituales rotos por la colonialidad y afirmando la presencia viva del pueblo Charrúa en la tierra, en la historia y en el porvenir. En lugar de limitarse a investigar temporalidades pasadas o actuales, protege un presente insurgente y cultiva un futuro donde nuestros muertos y sus espacios sean tratados con respeto, y donde Soychú siga latiendo entre nosotros, como fuerza viva y ancestral.

9.9. La práctica colaborativa de la Arqueología Charrúa: algunas posibilidades

La práctica colaborativa de la Arqueología Charrúa invierte la lógica de la “*colaboración*” al hacer que sea la Ciencia la que colabore con nosotros, y no al revés. En este contexto, sin embargo, sigue beneficiando a la disciplina, aporta innumerables

ventajas y saltos cualitativos, y permite alcanzar nuevos niveles interpretativos, nuevos intercambios culturales e impactos sociales significativos. Este enfoque no solo enriquece la investigación arqueológica, sino que también fortalece la identidad y la autonomía del Pueblo Charrúa.

En el marco del guion tradicional de la investigación arqueológica (Bicho, 2011; Funari, 2021; Redman, 1973; Renfrew y Bahn, 2011; Prous, 2018), es posible integrar prácticas colaborativas en cada etapa del proceso, por ejemplo:

1. Pre-campo (Planificación y organización)

- i. Realizar asambleas y encuentros con las comunidades charrúa para definir, de forma conjunta, los objetivos, métodos, prácticas y prioridades de la investigación, como el mapeo y la protección de espacios sagrados amenazados. Incluir preguntas de investigación sugeridas por los ancianos y liderazgos, asegurando que los temas investigados respondan a las necesidades de la comunidad.
- ii. Promover talleres de arqueología dirigidos a las comunidades charrúa, explicando los métodos de forma accesible e invitándolos a actuar como investigadores en formación, asistentes de campo o guías en iniciativas de turismo cultural y arqueológico. Desarrollar, junto a la comunidad, protocolos éticos específicos, como directrices para el trato con espacios sagrados, el manejo de restos humanos eventualmente expuestos en superficie y el respeto a la memoria de los antepasados.
- iii. Planificación logística inclusiva: consultar a las autoridades espirituales y políticas sobre el calendario ritual, político y ceremonial, evitando conflictos con eventos importantes y/o períodos sagrados, y permitiendo que los lugares considerados “*sitios arqueológicos*” puedan también ser (re)utilizados como espacios de conexión espiritual con los antepasados. Esta práctica contribuye a la resignificación de estos territorios y su reinserción en la vida comunitaria.

2. Campo (Trabajo de campo)

- i. El *suaj* (liderazgo espiritual) puede conducir rituales de protección y apertura espiritual de las actividades, además de compartir saberes sobre la historia y la relación espiritual con el territorio. Su presencia

amplía la comprensión del equipo sobre la sacralidad de los espacios investigados.

- ii. Registro colaborativo y/o participativo: crear un diario de campo colaborativo, donde se registren lado a lado observaciones técnicas de los arqueólogos e interpretaciones espirituales del *suaj*. Utilizar nombres tradicionales para sitios y paisajes en los registros, reforzando la conexión cultural.
- iii. Formación en campo: establecer un programa de “aprendices indígenas”, donde los arqueólogos expliquen técnicas y procedimientos arqueológicos, promoviendo la capacitación y el compromiso de las comunidades.

3. Laboratorio (Análisis de “materiales”)

- i. Análisis cultural compartido: realizar talleres comunitarios para interpretar “artefactos” já recolectados o cuya recolección temporal haya sido permitida por los antepasados, integrando conocimientos científicos y tradicionales.
- ii. Protocolos de resguardo: almacenar temporalmente los materiales sensibles siguiendo orientaciones de los *suaj*, respetando las prácticas culturales y espirituales.
- iii. Sistema de clasificación integrativo: desarrollar un sistema de clasificación que combine tipologías científicas y categorías charrúas, garantizando que el análisis de los materiales sea culturalmente relevante.

4. Extroversión (Divulgación)

- i. Autoría colectiva: garantizar que las publicaciones incluyan autoría charrúa; crear informes técnicos simplificados para las comunidades, con ilustraciones e historias orales.
- ii. Devolución de resultados: organizar exposiciones itinerantes en las comunidades, o incluso fuera de ellas, utilizando réplicas de “artefactos” para concienciar a la población sobre la historia y cultura charrúa. Producir documentales donde ancianos relaten la historia de los hallazgos, vinculando “pasado” y “presente”.

- iii. Fortalecimiento político: utilizar datos arqueológicos como apoyo en demandas territoriales y políticas. Crear cursos de gestión patrimonial para líderes, enseñando cómo monitorear sitios y negociar con instituciones, fortaleciendo la autonomía del pueblo y sus comunidades.

Estas prácticas no solo amplían el alcance y la relevancia de la investigación arqueológica, sino que también contribuyen a la reparación histórica y al fortalecimiento del Pueblo Charrúa. A medida que aumenta la visibilidad y la participación charrúa, surgen nuevas alternativas y posibilidades, promoviendo una arqueología verdaderamente inclusiva y transformadora.

9.10. Anticipando críticas y respuestas: ¿la humanidad, el respeto, la ética y la justicia son “limitaciones”?

Alfredo González-Ruibal (2014) fue uno de los académicos que presentó críticas más contundentes a las llamadas “*Arqueologías Indígenas*”, señalando lo que considera “*vicios*” epistemológicos y políticos que comprometerían muchos de estos proyectos. Sostiene que, en varios casos, tales iniciativas ocultan o no logran comprender verdaderamente la alteridad de los pueblos indígenas, ignoran las asimetrías de poder entre investigadores y comunidades, y acaban idealizando a las sociedades originarias como “*buenos salvajes*” inmunes a las presiones capitalistas. Según el autor, estos proyectos tienden a no reconocer los conflictos internos de los propios pueblos indígenas, revelando incompatibilidades ontológicas, éticas y político-económicas en los procesos colaborativos. Por último, advierte que el multiculturalismo suele servir solo para neutralizar, en lugar de valorar, las diferencias culturales, reduciendo la diversidad a un folclore inofensivo.

Ante críticas tan severas, consideré indispensable examinarlas aquí, aunque sea brevemente, para anticipar cuestionamientos que puedan surgir respecto a la Arqueología Charrúa que proponemos, y para provocar reflexiones que contribuyan al perfeccionamiento de este esfuerzo aún en gestación. Al confrontar las observaciones de Ruibal, se torna posible mostrar que la Arqueología Charrúa, al dialogar con ellas y reflexionar críticamente sobre su contenido, ha desarrollado una madurez suficiente

como para recorrer caminos radicalmente distintos: caminos cíclicos que parten de Soychú y del Pueblo Charrúa, y al mismo tiempo regresan a ellos.

Ruibal (2014) sostiene que muchas Arqueologías Indígenas afirman “*dar voz a los subalternos*”, pero acaban proyectando esas voces dentro de moldes occidentales. Desde su punto de vista, la percepción del “*otro*”, del indígena, oscila entre dos extremos: o bien se representa al indígena como un “*buen salvaje*”, inmune a los cambios históricos, o se insiste en que “*no somos tan diferentes*”, negando cualquier diferencia radical entre las formas de ver, explicar y percibir el mundo entre indígenas y arqueólogos blancos. Ambas posturas, en este sentido, no abarcan el hecho de que, a pesar del impacto del capitalismo global sobre los mundos indígenas, persiste una alteridad profunda y perturbadora para los académicos occidentales. Es precisamente esa alteridad la que, en el contexto charrúa, demuestro a lo largo de este trabajo, y sobre todo cuándo abordo nuestra espiritualidad y *Inambí*.

La Arqueología Charrúa, en la forma en que aquí se ha delineado, no solo reconoce esa alteridad como punto de partida, sino que emerge de ella. No nace de presupuestos occidentales, sino de una realidad ontológica propia: aquella que concibe la relacionalidad entre Soychú, los *luján*, los ancestros y todo el universo charrúa, el cual se rehúsa a ser reducido a los paradigmas científicos hegemónicos. Cuando afirmamos que los *luján/lujau*, los lugares de los antiguos, no son depósitos de “*vestigios materiales*”, sino espacios vivos, estamos proponiendo una ontología distinta de las que fundamentan las prácticas arqueológicas convencionales. Así, escuchar y consultar a los liderazgos espirituales, respetar a los seres y fuerzas invisibles y mágicas (*holl*), no son meras traducciones simbólicas ni adornos decorativos, sino partes esenciales e inalienables de la práctica arqueológica. De este modo, el multiculturalismo superficial ha sido superado al proponer, en su lugar, una legítima diferencia ontológica. Por lo tanto, considero que esta crítica de Ruibal (2014) ha sido respondida de forma contundente.

En otro frente, Ruibal (2014) denuncia que muchos proyectos autodenominados “*colaborativos*” o “*indígenas*” ignoran el abismo de poder que separa a investigadores vinculados a universidades o a los Estados de las comunidades originarias. Sostiene que, incluso cuando las prácticas se presentan como “*colaborativas*”, la autoridad científica permanece concentrada en las

instituciones que detentan los recursos, las prerrogativas y las decisiones, casi siempre representadas por arqueólogos blancos.

Fue precisamente para desmontar esa lógica verticalizada que la Arqueología Charrúa se propuso desde su principio fundacional. En lugar de buscar “compartir” el poder con la comunidad, la propuesta invierte radicalmente esa lógica: es la arqueología, en tanto “herramienta”, la que debe colaborar con el pueblo Charrúa. No es el arqueólogo quien decide, sino las comunidades, a través de sus ancianos y liderazgos, con especial énfasis en las autoridades espirituales. De este modo, la autoridad política y epistemológica se desplaza del arqueólogo, sea indígena o no, hacia una red de responsabilidades y saberes compartidos. Escuchar a los *suaj* y obtener el consentimiento comunitario no son formalidades éticas, sino prerequisites cosmológicos y políticos que otorgan legitimidad ontológica a las prácticas. Al invertir esa lógica, la Arqueología Charrúa no busca “*repartir el poder*”, sino desmontar la forma en que éste ha sido distribuido epistemológicamente dentro de la disciplina.

Ruibal (2014) también señala lo que denomina una “*nueva visión del salvaje*” en algunas arqueologías indígenas, que celebran al indígena como moralmente puro, en armonía “*natural*” y supuestamente inmune a las transformaciones históricas. Este estereotipo del “*buen salvaje*”, otra herencia del colonialismo, persiste cuando se trata a los pueblos originarios como víctimas inocentes o guardianes inmaculados de la tierra, una idealización que termina por deshumanizar a las personas, sus culturas y sociedades.

En la Arqueología Charrúa, por el contrario, se ha adoptado una concepción no esencialista de la identidad indígena y, en particular, de la identidad charrúa. Se ha asumido que, en el presente, aún es imposible hablar de una “Arqueología de las comunidades charrúa” en términos homogéneos, precisamente debido a las dinámicas internas, las distancias geográficas, las barreras políticas y las herencias de violencia colonial. Se rechaza, en este sentido, toda ilusión de unidad monolítica. Por el contrario, se subraya que el proyecto está en gestación, que existen fragilidades, heridas históricas, silencios traumáticos y diferencias internas legítimas. El charrúa no ha sido presentado como un “*héroe inmaculado*”, sino como un sujeto histórico, múltiple, afectado, en proceso de despertar de visibilización y/o de “re-emergencia”. Así, se rechaza tanto la imagen de víctima pasiva como la idea de pureza heroica. Sin embargo, se postula que el Pueblo Charrúa es guardián de su historia,

de su cultura, de su espiritualidad, de su territorio y de su universo, como defienden la mayoría de los parientes. Por lo tanto, a diferencia de lo que critica Ruibal (2014), *lo hacemos desde adentro, desde nuestros propios principios, y no como imposición de una mirada externa.*

Otra objeción de Ruibal (2014) se refiere a la idea de que muchas iniciativas asumen implícitamente que la comunidad indígena es políticamente homogénea, por lo que bastaría presentar “*un argumento indígena*” unificado. Esto ignora las tensiones, disputas y disensos internos que siempre existieron y aún existen.

En respuesta, la Arqueología Charrúa reconoce que nuestro pueblo jamás fue monolítico. La noción de *pen*, término que designa a las antiguas familias extensas y su organización “*libre*” y “*autónoma*”, revela la existencia de múltiples perspectivas, vivencias e interpretaciones. Hoy, aunque en algunos contextos utilicemos otros términos, como “*clanes*”, el sentido de nuestras “organizaciones” permanece análogo y, por ello, refuerza la diversidad de historias familiares, trayectorias políticas, experiencias espirituales y relaciones territoriales. Al proponer la Arqueología Charrúa como práctica colectiva, por tanto, rechazamos la idea de homogeneización. Sabemos que, a corto, mediano y largo plazo, será imprescindible escuchar, negociar y aprender con cada núcleo charrúa. Sin embargo, no renunciamos a principios fundamentales, como la sacralidad de los *luján*/lujau y la inviolabilidad de los muertos y los espacios más sagrados. Así, nuestra propuesta asume que no representa a todo el pueblo de forma unificada, cosa vista como imposible, de la misma forma que una arqueología no indígena no representa a todos los blancos ni tampoco al grupo académico que la produce (la comunidad arqueológica internacional). No buscamos la “inclusión” total del pueblo, pues esto, como demostramos, es casi siempre imposible y contradictorio frente a lo que defendemos y proponemos realizar. Queremos, antes bien, fundamentarnos en el *Inambí*, según el cual, desde nuestros propios referentes de mundo, podemos promover el beneficio colectivo, fortalecer y asegurar la supervivencia de nuestro universo entero y, consecuentemente, también de todo nuestro pueblo.

Ruibal (2014) también sostiene que existen profundas barreras entre “*mundos epistemológicos*” distintos, dificultando asociaciones, entendimientos y acciones de beneficio genuinamente mutuo. Señala que la arqueología científica moderna se basa en premisas ontológicas y valores occidentales que no siempre, quizá difícilmente, se

alinean con el pensamiento indígena, por ejemplo, en cuanto a la sacralidad de ciertos objetos o lugares. En la propuesta charrúa, esta supuesta “*incompatibilidad*” no es un obstáculo a superar, sino el punto de partida ético, político y existencial. En vez de intentar “*fundir ontologías*”, aceptamos nuestra diferencia como constitutiva. Asumimos que el tiempo de la investigación debe obedecer al tiempo del pueblo y de los espíritus, que los “*materiales*” tienen alma, espíritu, agencia y afecto, y que ciertos lugares y cuerpos jamás deben ser tocados. Pensar en una “*traducción*” total de estas exigencias al paradigma occidental implicaría una grave distorsión, premisa asumida y reiterada varias veces. Para nosotros, la “*incompatibilidad*” es, antes que nada, campo de cuidado, reverencia y escucha. La Arqueología Charrúa invita, por tanto, a que el paradigma occidental se coloque en escucha; no imponemos que arqueólogos no charrúas vivan nuestro universo por completo, cosa considerada utópica, sino que “*se afecten*” (Favret-Saada, 2005) por él, aproximándose, aunque mínimamente, a nuestras comprensiones y referentes. Así podrán respetarlos, así como a nuestro pueblo, nuestros ancestros y nuestros lugares sagrados. O mejor dicho, se minimizarán las posibles excusas para no hacerlo.

Finalmente, Ruibal (2014) critica el multiculturalismo que “*celebra la diversidad cultural*” sin cuestionar las estructuras de poder, aceptando solo diferencias superficiales mientras silencia demandas políticas y culturales serias y profundas. En este caso, la Arqueología Charrúa niega el multiculturalismo meramente representacional o las lógicas de “*inclusión*” institucional que aceptan al indígena bajo las condiciones del dominador. En cambio, se propone una insurgencia espiritual y cósmica. Nuestro objetivo, entonces, no es “*ser representados*” en un marco ya existente, sino sobrevivir como pueblo vivo, cuerpo espiritual y continuidad territorial: tener la oportunidad de “*representarnos*”. No aspiramos a una reparación simbólica, sino a la protección y reconstrucción viva de los vínculos que nos unen: vivos, muertos, territorio y “*futuro*”. Esta propuesta de Arqueología Charrúa constituye un campo de resistencia, no de asimilación. Cuando la Arqueología tradicional ve en el multiculturalismo su frontera máxima, nosotros miramos más allá y afirmamos que el problema no es la diferencia, sino la negativa a reconocerla como legítima y a abandonar el refuerzo de las hegemonías y jerarquías que perpetúan la actual “*distribución*” del poder.

En síntesis, la Arqueología Charrúa no solo responde a las importantes críticas de Ruibal (2014), sino que trasciende sus límites, reafirmando que este debate debe continuar en otros niveles: no se trata de “*incluir*” voces indígenas en una disciplina restringida, sino de reconocer que otras arqueologías son posibles porque existen otros mundos. En esencia, la Arqueología Charrúa es ontológicamente distinta, anclada en lo que llamé “*Inambí Charrúa*” y, por ende, epistemológicamente situada en nuestros propios modos de conocer y explicar, y políticamente comprometida con la continuidad de nuestro pueblo. La escucha de los *suaj* (liderazgos espirituales), el respeto a los *luján/lujau* (lugares de los antiguos), la negativa a separar espíritu, tierra y tiempo, la devolución de los muertos, la centralidad de las comunidades y el rechazo al extractivismo constituyen fundamentos que redefinen radicalmente lo que comúnmente se entiende por arqueología.

Por tanto, es necesario enfatizar que la Arqueología Charrúa no pretende reproducir la “*libertad instrumentalizada*” de las arqueologías hegemónicas, que intervienen sobre lo que consideran “*patrimonio*” sin ninguna contrapartida ética o espiritual, es decir, en lo que respecta a las comunidades indígenas, sus mundos, conocimientos y culturas. Por el contrario, se propone la necesidad de delimitar fronteras éticas y espirituales que reorienten la práctica arqueológica a partir de principios propios.

Desde afuera, esta imposición de límites puede parecer “*limitación*”, pero, para nosotros, son gestos de reparación y justicia, de humanidad y bondad (*ven*). Entre estas fronteras destaca la prohibición de cualquier intervención en sitios sagrados sin autorización espiritual y comunitaria, la oposición a la recolección de materiales en los lugares más sagrados o, cuando es inevitable, la devolución inmediata de todo al contexto de origen. Exigimos la presencia de un *suaj* durante el trabajo de campo, la devolución de cualquier material recolectado y la participación activa del pueblo Charrúa en cada etapa investigativa. Estas condiciones confrontan directamente una lógica colonial que, durante siglos, extrajo conocimiento y objetos sin consentimiento, sin escucha ni retorno, transformando a nuestros ancestros en meras “*fuentes de datos*” y “*objetos*” de museos y depósitos, que, en muchos casos, nos parecen una misma cosa.

Ante este cuadro, urge desplazar el centro de la arqueología tradicional, que se justifica en nombre del “*avance del conocimiento*” o de la “*preservación del patrimonio*”

sin reflexionar sobre quién se beneficia, de quién se extrae ese conocimiento y qué silencio. La Arqueología Charrúa propone invertir esta lógica: recolocar en el centro de la práctica arqueológica los derechos, las memorias y los modos propios de existencia del pueblo Charrúa. Además, cuestiona por qué se excava, para quién se excava y a qué costo, revelando que la excavación, vista unilateralmente, desconsidera los impactos espirituales, emocionales y políticos en los pueblos vivos.

Queda una pregunta inquietante: ¿por qué insistir en prácticas que prolongan el sufrimiento de un pueblo invisibilizado, cuando es posible crear alternativas menos violentas, aunque sean consideradas “limitadas” por la tradición dominante? Insistir en la destrucción en nombre de la “Ciencia” es reafirmar el colonialismo en su forma más actualizada y solo un poco más sutil. Las mismas bases epistemológicas que en 1833 permitieron el secuestro de Vaimaca Perú, Senaqué, Tacuavé y Guyunusa, llevados a Francia para ser “estudiados”, expuestos y muertos⁸¹, son hoy las mismas que legitiman la profanación de sitios sagrados, arrancando a nuestros abuelos de Soychú para confinarlos en cajas, estantes y depósitos. Lo que hoy se hace con sus restos sigue siendo violencia contra gente, contra nuestra gente, pues nuestros ancestros no “mueren”: permanecen vivos en nosotros.

Si tales principios, los nuestros, no encuentran acogida en las arqueologías practicadas en ámbitos privados, directamente condicionadas por dinámicas empresariales, ni en ciertas ocupaciones profesionales gubernamentales, ¿por qué no aplicarlos en las arqueologías practicadas en/desde las universidades, donde hay mayor margen para elecciones éticas y epistemológicas? Las universidades, que tanto

⁸¹ Tras la Masacre de Salsipuedes, el *Tá* (liderazgo general, “cacique”) Vaimaca Perú, el *Suaj* (liderazgo espiritual) Senaqué, el *Ahuekhet* (guerrero) Tacuavé y Guyunusa fueron sometidos a diversas formas de violencia desde el momento en que fueron trasladados de Montevideo a Francia, en 1833, por François de Curel. Inicialmente, fueron capturados y mantenidos en condiciones precarias, describiéndose que Tacuavé estaba encadenado de los pies antes del embarque. Durante el viaje y luego de la llegada a Francia, fueron exhibidos como “curiosidades científicas” en espectáculos públicos, siendo sometidos a exámenes y observaciones invasivas por académicos y curiosos, lo que violó su dignidad y autonomía. Senaqué, ya herido antes del viaje, murió en París debido a una enfermedad agravada por la tristeza, por estar lejos de su tierra, y por las malas condiciones de vida. Guyunusa, embarazada, dio a luz en condiciones precarias y falleció posteriormente en Lyon, víctima de tuberculosis. La hija de Guyunusa, Carolina, también murió poco después, posiblemente contagiada con la misma enfermedad. Tacuavé, el último sobreviviente, fue explotado como “saltimbanqui” y finalmente desapareció de los registros históricos. Además, hay relatos de que fueron sometidos a malos tratos físicos, como azotes, y explotados financieramente por sus “exhibidores”. Estas violencias físicas, psicológicas y culturales reflejan la deshumanización y explotación a la que fueron sometidos, tanto por motivos científicos como por entretenimiento público

pregonan ser ambientes de formación crítica, necesitan romper con su compromiso histórico con el colonialismo revestido de “Ciencia”.

Finalmente, por si no me he hecho entender lo suficiente, la Arqueología Charrúa no reivindica el derecho a manipular lo que al Occidente le gusta llamar “*pasado*”, sino a caminar en comunión con él. Para nosotros, el “*pasado*” no es algo estático “*allá atrás*”, sino una dimensión viva que se manifiesta continuamente en Soychú, en los *luján/lujau* y en todas las dimensiones de nuestra vida cotidiana. Así, cuando se decide excavar, no se excava un “*sitio arqueológico*”: se invade y perturba un *luján* y con ello todo el tejido cósmico al que está imbricado. No se recolecta un “*artefacto*”: se toca un cuerpo que porta energía vital y memorias vivas y accesibles. La Arqueología Charrúa no se opone al conocimiento; rechaza, sí, su uso como instrumento de dominación, silenciamiento y distanciamiento. Propone un modo de saber que nace de la relación, del respeto, de la espiritualidad y de la escucha de quienes vinieron antes. Si para la arqueología tradicional estas posturas suenan a “*limitaciones*”, tal vez el problema no resida en nosotros ni en este humilde esfuerzo, sino en la incapacidad del paradigma dominante y sus adeptos para reconocer el daño que sus propias prácticas y narrativas continúan provocando.

Consideraciones finales

Este trabajo no nació de un impulso individual, sino de una convergencia de voces y voluntades, vivos y muertos, seres humanos y fuerzas invisibles, todo reunido en torno a objetivos que trascienden un simple inventario de “*sitios arqueológicos*”. A cada paso dado al comienzo de esta jornada, a cada caminata por los bañados del Taim, en sur del Río Grande del Sur (Brasi), descubrí la presencia palpitante de mis ancestros, sintiendo la respiración de la tierra que el colonialismo intenta silenciar, convertir en “*recurso*”. Esos espacios no son meros paisajes o puntos geográficos, son lugares vivos donde se renuevan nuestros lazos con Soychú, con todo nuestro universo. Así comprendí: proteger un *luján/lujau* es, al mismo tiempo, preservar nuestra supervivencia, el equilibrio de nuestro mundo y mantener activa la historia de un pueblo que sobrevivió cinco siglos de violencia y borramiento.

Al confrontar la arqueología que aprendí con la ancestralidad que me atraviesa, percibí el alcance que la disciplina puede tener cuando asume como objetivo la reparación. No bastaba construir otro informe técnico: era preciso cruzar el muro que separa los paradigmas occidentales de los valores de mi pueblo y del funcionamiento de nuestro universo. Liberar la arqueología de sus protocolos unilaterales para ceder espacio a prácticas comprometidas y solidarias significó, para mí, acceder directamente a la propia libertad charrúa. La libertad, descubrí, no es solo autonomía política o territorial. Es, sobre todo, la capacidad de vivir nuestra cultura, nuestra espiritualidad y nuestra conexión con la tierra, es ser quienes somos, honrar raíces y encontrar formas de transmitir ese legado, que da forma a nuestra ancestralidad y a las futuras generaciones: es tener la oportunidad de construir y proteger un “*futuro*” que nos es propio, directamente imbricado en lo que se ha convenido llamar “*pasado*”.

Por eso, este texto no se encuadra en el formato tradicional de Trabajo de Fin de Grado, por eso alcanzó tal extensión y escapó del dominio de lo “personal”. Es un manifiesto urgente y colectivo: un llamado para proteger a nuestros muertos y *luján/lujau*, despertar las narrativas que intentaron sepultar y legitimar la presencia y continuidad del pueblo Charrúa. Más que relatar, deseo inspirar un movimiento de reconocimiento y justicia que, con suerte, pueda obligar a la academia y a la sociedad a dejar de ignorar y perjudicar nuestra supervivencia, a dejar de postular nuestro “*exterminio*”, “*desaparición*” y/o la falsa idea de que desconocemos quiénes somos y quiénes son nuestros ancestros. Así, demuestro la urgencia de que la arqueología, y sus profesionales, repiensen sus prácticas y responsabilidades en relación con los pueblos indígenas. No se trata, al fin y al cabo, de producir más datos y tablas, más puntos en un mapa, sino de devolver a nuestro universo el protagonismo que siempre le ha correspondido.

Esta conclusión, sin embargo, no cierra una historia, sino que abre caminos. La Arqueología Charrúa permanece en construcción, nutrida por la escucha activa de investigadores, comunidades y espíritus, por el avance del conocimiento sobre nuestro mundo, por nuestro despertar. Que podamos seguir adelante sin repetir lógicas de explotación: que cada intervención sea permitida y precedida por un respeto absoluto, cada interpretación un gesto de reparación, y cada descubrimiento una invitación a la devolución. Caminemos juntos, vivos, muertos, seres y cosas,

entrelazados, para que, por fin, podamos construir caminos menos hostiles, menos dañinos, en la tierra que nunca dejó de llamarnos.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de; OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques. **Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica: fronteiras: cosmologia: antropologia em aplicação**. Dourados: UFGD, 2010.

ALMEIDA, José Ramón. **Ilustración arqueológica**. Disponível em: <https://joseramonalmeida.es/category/arqueologia/>. Acesso em: 5 nov. 2024

AMADO, Luiz Henrique Eloy. O despertar do Povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político em Mato Grosso do Sul. **MovimentAção**, Dourados, v. 4, n. 6, p. 83-104, 2017.

ATALAY, Sonya. **Community-based archaeology: Research with, by, and for indigenous and local communities**. Berkeley: University of California Press, 2012.

ATALAY, Sonya. Guest editor's remarks: Decolonizing archaeology. **American Indian Quarterly**, [S. l.], p. 269-279, 2008.

ATALAY, Sonya. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. **American Indian Quarterly**, v. 30, n. 3-4, p. 280–310, 2006.

BAEZA, S. et al. Two decades of land cover mapping in the Río de la Plata grassland region: The MapBiomass Pampa initiative. Remote Sensing Applications: **Society and Environment**, v. 28, p. 100834, 2022.

BARBOZA, Eduardo G. et al. Geomorphological and stratigraphic evolution of a fluvial incision in the coastal plain and inner continental shelf in southern Brazil. **Marine Geology**, v. 437, p. 106514, 2021.

BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 32-51, 1999.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 17, p. 162-189, ago. 2003.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. In: **Plural. Antropologías Desde América Latina y el Caribe**, Año 2, Nº 3. Enero-Junio, 2019, p. 15-37.

BECKER, Ítala Irene Basile. **Os índios Charrua e Minuano na antiga Banda Oriental do Uruguai**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

BEHLING, H.; PILLAR, V. D.; BAUERMANN, S. G. Late Quaternary grassland (Campos), gallery forest, fire and climate dynamics, studied by pollen, charcoal and multivariate analysis of the São Francisco de Assis core in western Rio Grande do Sul (southern Brazil). **Review of Palaeobotany and Palynology**, v. 133, p. 235-248, 2005.

BICHO, N. F.; JORGE, V. O. **Manual de arqueologia pré-histórica**. Lisboa: Universidade Aberta, 2011.

BONOMO, M. Goya-Malabrigo e a expansão Arawak 10 anos depois. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 36, n. 1, p. 87-102, 2023.

BRACCO, Diego; LÓPEZ MAZZ, José María. ¿ Sepulturas de Charruas en la Sierra del Arbolito? Aproximación desde la Historia y la Arqueología a partir de un plano de 1834 que las señala en la República Oriental del Uruguay. **Memoria americana**, Buenos Aires, v. 29, n. 2, p. 148-170, 2021.

BRACCO, Diego; LOPEZ-MAZZ, Jose Maria. **Minuanos: apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan** (indígenas de Uruguay, Argentina e Brasil). Montevideo: Libreria Minardi y Risso, 2010.

BUCHMANN, Francisco Sekiguchi de Carvalho et al. Panorama geológico da planície costeira do Rio Grande do Sul. In: Quaternário do Rio Grande do Sul: integrando conhecimentos. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Paleontologia, 2009. p. 35-56.

CARVALHO, Ana María Magalhães de; MICHELENA, Mónica. Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya. **Conversaciones del Cono Sur**, v. 3, n. 1, 2017.

CARVALHO, David da Silva. ***Os lugares indígenas dentro do Tratado de Santo Ildefonso (1777): uma análise a partir do diário do demarcador José Maria Cabrer (1783-1801)***. 2021. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

CHOMENKO, L.; BENCKE, G. A. Nosso Pampa desconhecido. Porto Alegre: Fundação Zoobotânica do Rio Grande do Sul, 2016.

COPÉ, Sílvia Moehlecke; BARRETO, James Macedo; SILVA, Mariane Moreira da. **12000 anos de história: arqueologia e pré história do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Museu da UFRGS, 2013.

CUNHA, Catia Nunes da; PIEDADE, Maria Teresa Fernandez; JUNK, Wolfgang J. **Classificação e Delineamento das Áreas Úmidas Brasileiras e de seus Macrohabitats**. Cuiabá: EdUFMT, 2015.

CURY, Marília Xavier. Política de gestão de coleções: museu universitário, curadoria indígena e processo colaborativo. **Revista CPC**, São Paulo, v. 15, n. 30 esp., p. 165-191, 2020.

DEL PUERTO, Laura et al. Pre-Columbian Mounds Harbor Distinctive Forest Communities in the Southern Campos of American Pampas. **Human Ecology**, v. 51, n. 1, p. 1-20, 2023.

DESCOLA, Philippe. **Além da natureza e cultura**. Trad. Andréa Berlinerblau. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DIAS, Adriana Schmidt. Novas perguntas para um velho problema: escolhas tecnológicas como índices para o estudo de fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 2, p. 59-76, 2007.

DILLENBURG, S. R. et al. The Holocene Coastal Barriers of Rio Grande do Sul. In: **Geology and Geomorphology of Holocene Coastal Barriers**. Berlin: Springer, 2009. p. 53-91.

ERBIG JR, Jeffrey A. Borderline Offerings: Tolderías and Mapmakers in the Eighteenth-Century Río de la Plata. **Hispanic American Historical Review**, v. 96, n. 3, p. 445-480, 2016.

ERBIG, Jeffrey A.; LATINI, Sergio. Across archival limits: colonial records, changing ethnonyms, and geographies of knowledge. **Ethnohistory**, v. 66, n. 2, p. 249-273, 2019.

FONSECA, J. R. **O conhecimento dos sábios sobre a cerâmica na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

FOSTER DA SILVA, Jefferson; ALVES, Aluísio; SANTANA, Maria Eduarda; MILHEIRA, Rafael. Histórias indígenas dos banhados: prospecção e mapeamento arqueológico na ESEC do Taím, sul do Brasil. Resumo expandido apresentado no XXXII Congresso de Iniciação Científica da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023.

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Editora Contexto, 2021.

FUNARI, P. P. A. Arqueologia e patrimônio no Brasil: desafios contemporâneos. Revista de Arqueologia Pública, **Campinas**, v. 12, n. 1, p. 5-21, 2018.

GASPAR, Meliam Viganó et al. Quem somos nós? Ou perfis da comunidade profissional arqueológica no Brasil: Primeiras aproximações. Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 146-178, 2020.

GAZZÁN, Nicolás; GIANOTTI, Camila; BONOMO, Mariano. Análisis tecnológicos y distribucionales de material lítico del sitio Pago Lindo (Departamento de Tacuarembó, Uruguay). **Latin American Antiquity**, v. 35, n. 1, p. 200-219, 2024.

GEO PELOTAS. 2023. Disponível em: <https://geopelotas-pmpel.hub.arcgis.com/>. Acesso em: 22 dez. 2024.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GNECCO, Cristóbal. "Escavando" arqueologias alternativas. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 8-22, 2012.

GNECCO, Cristóbal. Arqueologías indígenas: Una perspectiva crítica. **Revista de Arqueología Americana**, n. 30, p. 9–31, 2012.

GÓMEZ, José Ignacio Gomeza. Memorias en disputa. Usos, relatos y debates en torno a las acciones de Estado contra el pueblo Charrua en Uruguay. Claves. **Revista de Historia**, Montevideo, v. 10, n. 19, p. 1-30, 2024.

GOMES, D. M. Os indígenas e a arqueologia brasileira. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 23, p. 45-59, 2013.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. **Los malos nativos: arqueología y violencia en el norte de Etiopía**. Madrid: Akal, 2014.

GOROSÁBEL, Antonella; BERNAD, Lucía; PEDRANA, Julieta. Ecosystem services provided by wildlife in the Pampas region, Argentina. **Ecological Indicators**, v. 117, p. 106576, 2020.

GUTIERREZ, E. J. B. **Negros, Charqueadas e Olarias: um estudo sobre o espaço pelotense**. 2. ed. Pelotas: Ed. Universitária/UFPEL, 2001.

HABER, A. Un-disciplining archaeology. *Archaeologies*, v. 8, n. 1, p. 55-66, 2012.

HAIMOVICI, Manuel. Archaeology of Fishing of the Earthen and Shell Moundbuilders (Cerritos and Sambaquis) of the Patos Lagoon, Southern Brazil, 3200-200 Years BP.

In: **Historical Ecology and Landscape Archaeology in Lowland South America**. Cham: Springer International Publishing, 2023. p. 181-204.

HUGARTE, Renzo Pi. El ocaso del mito Charrua. Montevideo: Fin de Siglo, 2002.

HUGARTE, Renzo Pi. Sobre el charruismo. Antropología Social y Cultural en Uruguay, Montevideo, 2002.

IBGE. Biomas e Sistema Costeiro-Marinheiro do Brasil. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

ICMBIO, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. **Plano de manejo da Estação Ecológica do Taim**. 2021.

INDA, Hugo. Dónde hubo fuego macrorestos quedan: Paleoetnobotánica de un cerrito de indios del sitio CH2D01. **Tessituras**: Revista de Antropologia e Arqueologia, Pelotas, v. 10, n. 1, p. 171-202, 2022.

IRIBARNE, Ana Francesca Repetto. Un país con indios: procesos de reconstrucción étnica Charrua y algunas de suas tensões no Uruguay. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 82-99, 2023.

JÁCOME, Camila Pereira. Aprender e ensinar, algumas reflexões sobre arqueologias indígenas. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 35, p. 14-35, 2020.

JEKUPE, Olívio. Roubaram o gravador do Juruna. Tellus, Campo Grande, p. 225-228, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KÜHN, Fábio. **Breve história do Rio Grande do Sul**. 2. ed. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LIMA, T. A. Arqueologia e direitos indígenas no Brasil. *Revista de Arqueologia*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 19-38, 2018.

LIMA, A. C. S. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

LÓPEZ MAZZ, José María. ¿ Sepulturas de Charruas en la Sierra del Arbolito? Aproximación desde la Historia y la Arqueología a partir de un plano de 1834 que las señala en la República Oriental del Uruguay. **Memoria americana**, Buenos Aires, v. 29, n. 2, p. 148-170, 2021.

LOPONTE, Daniel et al. The Southernmost pre-columbian dogs in the Americas: phenotype, chronology, diet and genetics. **Environmental Archaeology**, v. 28, n. 6, p. 443-474, 2023.

MAESTRI, Mário. **Breve história do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: FCM Editora, 2021.

MAHIQUES, M. M. de et al. The Southern Brazilian shelf: general characteristics, quaternary evolution and sediment distribution. **Brazilian Journal of Oceanography**, v. 58, n. spe. 2, p. 25-34, 2010.

MAGALHÃES, L. H. Educação e ação cultural em museu. **Memória em Rede**, Pelotas, v. 3, n. 9, jul./dez. 2013.

MACHADO, Juliana Salles. Arqueologias Indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 30, n. 1, p. 89-119, 2017.

MACHADO, Tacio Vieira; MAGESTE, Leandro Elias Canaan. Os arqueólogos no mercado de trabalho e a realidade profissional no Brasil. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 202-226, 2024.

MARANCA, Silvia. A arqueologia brasileira e o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) dos anos 60. **Arqueologia**, Curitiba, v. 4, n. especial, p. 115-123, 2007.

MARQUES, David Manuel Lelinho da Motta et al. O sistema hidrológico do Taim. In: PELD-CNPq: dez anos do Programa de Pesquisas Ecológicas de Longa Duração do Brasil: achados, lições e perspectivas. Cap. 9, p. 200-224, 2013.

MAZARINO, Joaquín. Wild Plant Resources and Cerritos de Indio Archaeological Sites at the India Muerta-Paso Barranca Archaeological Locality. In: **Historical Ecology and Landscape Archaeology in Lowland South America**. Cham: Springer International Publishing, 2023. p. 243-262.

McGUIRE, Randall H. **Archaeology as Political Action**. Berkeley: University of California Press, 2008.

MEGA, Oestes Jayme. Paisagens sagradas: conflitos em torno de territórios sagrados ameríndios. **Educamazônia-Educação, Sociedade e Meio Ambiente**, Porto Velho, v. 21, n. 2, p. 12-25, 2018.

MELIÁN, Julia. The initial peopling of South American Plains: An overview on Late Pleistocene and Early Holocene settlers in Uruguay. **L'Anthropologie**, v. 127, n. 2, p. 103120, 2023.

MELO, K. M. R. da S. ***Histórias indígenas em contextos de formação dos Estados argentino, brasileiro e uruguaio: charruas, guaranis e minuanos em fronteiras platinas (1801-1818)***. 2017. Tese (Doutorado em História) - PPGH/UNICAMP, Campinas, 2017.

MICHELENA, Mónica. Rearmando el Gran Quillapí de la memória, 2011.

MICHELENA, Mónica; CULTELLI, Martín Delgado. Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia Charrua en Uruguay. In: E-papers; ABA Publicações, 2020. p. 177-216.

MIGNOLO, W. D. Local histories/global designs: **Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MILLION, Tara. Developing an Aboriginal archeology: receiving gifts from the White Buffalo Calf Woman. In: **Indigenous Archeologies: Decolonizing Theory and Practice**, organizado por Claire Smith e Hans Martn Wobst. Abingdon/New York: Routledge, 2005. p. 39-51.

MILHEIRA, Rafael Guedes. Visibilidade, comunicação e movimento entre os cerriteiros na paisagem aquática da laguna dos Patos, Sul do Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 16, p. e20200048, 2021.

MILHEIRA, Rafael Guedes et al. Arqueologia dos Cerritos na Laguna dos Patos, Sul do Brasil: uma síntese da ocupação regional. **Revista Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 29, n. 45, p. 33-63, 2016.

MILHEIRA, Rafael Guedes; CALIPPO, Flávio Rizzi; HAIMOVICI, Manuel. Archaeology of Fishing of the Earthen and Shell Moundbuilders (Cerritos and Sambaquis) of the Patos Lagoon, Southern Brazil, 3200-200 Years BP. In: **Historical Ecology and Landscape Archaeology in Lowland South America**. Cham: Springer International Publishing, 2023. p. 181-204.

MILHEIRA, Rafael Guedes; FERREIRA, Gabrielle Reis. Bioarqueologia dos cerritos do Rio Grande do Sul, Brasil. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 40, p. 189-214, 2023.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2019.

MUNDURUKU, Jair Boro. **Caminhos para o passado: Oca'õ, Agukabûk e Cultura Material Munduruku**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) - Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

NAUE, G. et al. Novas perspectivas sobre a arqueologia de Rio Grande-RS. **Revista do Instituto de Pré-história**, São Paulo: USP, 1970. p. 91-122.

NICHOLAS, George. **Being and Becoming Indigenous Archaeologists**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2010.

NICHOLAS, George. Native Peoples and Archaeology. In: PEARSON, M. et al. (Eds.). **Encyclopedia of Archaeology**. Oxford: Academic Press, 2008. v. 3, p. 1660–1670.

OIT. **Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais, 1989 (n. 169)**. Genebra: OIT, 1989.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "A Viagem da Volta" reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1993.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuriy. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 95-113, 2007.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. **Tellus**, Campo Grande, p. 27-48, 2012.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 29, n. 1, p. 136-160, 2016.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Arqueologia de contrato, colonialismo interno e povos indígenas no Brasil. **Amazônica-Revista de Antropologia**, Belém, v. 7, n. 2, p. 354-374, 2015.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 29, n. 1, p. 136-160, 2016.

OLIVEIRA, Maria Clara Barbosa. **A transposição do leito do Arroio Santa Bárbara, Pelotas/RS**: utilização de SIG na análise temporal de uma obra de drenagem urbana. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia Ambiental e Sanitária) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

OLIVEIRA, Osvaldo André. Os protagonistas da história dos campos neutrais. **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, Rio Grande, v. 24, n. 1, p. 69-80, 2010.

ONU (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS). **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Nova Iorque: ONU, 2007. Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf.

PARKER GUMUCIO, Cristián. La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina. **Alteridades**, México, D.F., v. 16, n. 32, p. 81-90, 2006.

PARUELO, José María et al. The grasslands and steppes of Patagonia and the Rio de la Plata plains. In: **The physical geography of South America**, p. 232-248, 2007.

PEIXOTO, Carlos Augusto Brasil; OLIVEIRA-COSTA, Jorge Luis P. Geodiversidade e biodiversidade no bioma Pampa. **Ciência Geográfica**, Bauru, v. XXVII, n. 2, p. 1129-1170, jan./dez. 2023.

PÉREZ, Leonel Cabrera. Transformaciones socioculturales de las poblaciones del sur de Brasil y Río de la Plata durante os siglos XVI y XVII. In: **Debates actuales en arqueología y etnohistoria: publicación de las V y VI Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-oeste del País**: Foro de Pueblos Originários-Arqueólogos, p. 73, 2007.

POLITIS, G.; ALBERTI, B. **Archaeology in Latin America**. London: Routledge, 2014.

POLITIS, G.; BARROS, P. La región pampeana como unidad espacial de análise en la arqueología contemporánea. **Folia Histórica del Nordeste**, Resistencia, n. 16, p. 51-73, 2006.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PELOTAS. Mapa Interativo de Pelotas. Pelotas: PMPel, [s.d.]. Disponível em: <https://pmpel.maps.arcgis.com/apps/MapSeries/index.html?appid=7652a22029684b0e8d9c34f487886acd>. Acesso em: 12 mar. 2025.

PRIPRÁ, Walderes Coctá. **Lugares de acampamento e memória do povo Laklãnõ Xokleng**. 2021. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

PROUS, A. **Arqueologia brasileira: a pré-história e os verdadeiros colonizadores**. Cuiabá: Archeo, 2019.

QUIJANO, A. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. **Nepantla: Views from South**, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000.

RAMSAR. **The List of Wetlands of International Importance**. Secretaria da Convenção de Ramsar, 2018.

RENFREW, C.; BAHN, P. **Arqueología: Teoría, Métodos y Práctica**. Madrid: Akal, 2011.

RIBEIRO, Bruno Leonardo Ricardo; MILHEIRA, Rafael Guedes. A cerâmica dos cerritos no Pontal da Barra-Pelotas/RS: por uma (necessária) revisão conceitual da tradição Vieira. **Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 95-124, 2015.

RODRÍGUEZ, J. et al. **Fragmentos y memorias: procesos de reconstrucción identitaria en pueblos indígenas invisibilizados del Cono Sur**. Buenos Aires: CEAPI, 2020.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. Excepcionalidad uruguaya y reemergencia Charrua. **Conversaciones del Cono Sur**, v. 3, n. 1, p. 28-36, 2017.

RODRÍGUEZ, M. E.; MAGALHÃES, Ana Maria de Carvalho; MICHELENA, Mónica; CULTELLI, Martín Delgado. Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia Charrua en Uruguay. In: E-papers; ABA Publicações, 2020. p. 177-216.

RODRÍGUEZ, M. E.; MICHELENA, M. Memorias Charruas en Uruguay. Reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa. **Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas América**, [S. l.], v. 2, p. 180-210, 2018.

RODRIGUES, Igor; KATER, Thiago; WAI, Jaime Xamen Wai. Arqueologia indígena dos povos do rio Mapuera: entrevista com Jaime Xamen Wai Wai. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 35, p. 114-121, 2020.

ROSA, Estefânia Jaekel. **Paisagens negras: Arqueologia da escravidão nas charqueadas de Pelotas**. Pelotas: Dissertação (mestrado em memória social e patrimônio cultural) - Universidade Federal de Pelotas. 2012. 199f.

ROSA, M. L. C. C. Análise gravimétrica e magnetométrica da região sul da Província Costeira do Rio Grande do Sul, setor sudoeste da Bacia de Pelotas. 2009. Dissertação (Mestrado em Geociências) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

RUIZ, A.; HORNOS, F.; RÍSQUEZ, C. Catalogar el Patrimonio Arqueológico. Bases, conceptos y métodos. **Cuadernos del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico**, Sevilla, v. VI, p. 28-40, 1996.

SACCONE, Elena. Seafaring as a key element in the first peopling of the Americas: A perspective from the Southern Cone. **Journal of Maritime Archaeology**, v. 15, n. 1, p. 41-56, 2020.

SANCHES, B. R. **Descobrimdo a chácara e a Charqueada pela Arqueologia Pública**. 2017. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SANS, Mónica et al. The last Charrua Indian (Uruguay): analysis of the remains of Chief Vaimaca Perú. **Nature Precedings**, [S. l.], p. 1-1, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma epistemologia do sul: o conhecimento nas lutas sociais**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009. p. 23-71.

SANTOS, Emilly Cristine dos. Remanescentes humanos no contexto arqueológico: dilemas sobre repatriação de vestígios sensíveis. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 32, n. 1, p. 69-83, 2019.

SANTOS, Ernane Fidélis dos. **Manual de direito processual civil**. São Paulo: Saraiva, 2017. v. 1.

SCHLEE, Aldyr Garcia. **Dicionário da cultura pampeana sul-rio-grandense**. Pelotas: Fructos do Paiz, 2019.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. **Sítios de pesca lacustre em Rio Grande**, RS. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 2011 [1976].

SCABUZZO, Clara; FIGUEIRO, Gonzalo; GORDÓN, Florencia. Bioarcheology in Southern Cone of South America: The Pampas, Patagonia and Uruguay. In: **Bioarchaeology of the Americas**. Cham: Springer, 2019. p. 45-68.

SILVA, Fabíola Andréa. A prática da arqueologia indígena no Brasil: limites e possibilidades. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 9–31, 2012.

SILVA, Fabíola Andréa. O plural e o singular das arqueologias indígenas. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 24-42, 2012.

SILVA, Vinícius Luís **Monteiro da. Campos Neutrais: a última das vacarias**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2023.

SILVEIRA, Marcos César Borges da; GANDRA, Edgar Ávila. Os outros da nação: índios e camponeses no discurso ruralista. **Métis: história & cultura**, Caxias do Sul, v. 8, n. 15, p. 121-136, 2009.

SIMIONI, João Paulo Delapasse; GUASSELLI, Laurindo Antonio. Banhados: abordagem conceitual. **Boletim Geográfico do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, n. 30, p. 33-47, set. 2017.

SIMON, Adriano Luís Heck; CUNHA, Cenira Maria Lupinacci da. Alterações geomorfológicas derivadas da intervenção de atividades antrópicas: análise temporal na bacia do Arroio Santa Bárbara - Pelotas (RS). **Revista Brasileira de Geomorfologia**, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 29-38, 2008.

SIMON, Adriano Luís Heck; CUNHA, Cenira Maria Lupinacci da. As alterações na dinâmica fluvial da bacia hidrográfica do Arroio Santa Bárbara - Pelotas (RS). **Geografia**, Rio Claro, v. 32, n. 3, p. 629-644, set./dez. 2007.

SMITH, Claire; WOBST, H. Martin (Ed.). **Indigenous archaeologies: decolonising theory and practice**. London: Routledge, 2004.

SMITH, L. **Archaeological theory and the politics of cultural heritage**. London: Routledge, 2004.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples**. 2. ed. London; New York: Zed Books, 2012.

SMITH, Sergio Gonzalo Ariel. **Cultura y Lengua Querandí según contaron los Meguay**. Con Dicionario Kaguané Het - Español y Español - Kaguané Het. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Dunken, 2024.

SORIANO, A. et al. Río de la Plata Grasslands. In: *Ecosystems of the World 8A, Natural Grasslands, Introduction and Western Hemisphere*. New York: Elsevier, 1991. p. 367-407.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Tradução de Júlia Matos et al. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 287–311.

STRAUSS, Claude Lévi. Raça e história. **Antropología estructural**, 1952.

SUÁREZ, Rafael; VOLARICH, Jenny; MELIÁN, Julia. The initial peopling of South American Plains: An overview on Late Pleistocene and Early Holocene settlers in Uruguay. **L'Anthropologie**, v. 127, n. 2, p. 103-120, 2023.

SUERTEGARAY, D. M. A.; SILVA, L. C. O. Bioma Pampa e sua geodiversidade. **Revista de Geografia**, Porto Alegre, n. 43, p. 43-56, 2009.

TAVARES, Natália de Oliveira. **Entre as águas do mar e das lagoas: arqueologia ambiental na planície costeira do Rio Grande do Sul durante o holoceno tardio**. 2022. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

TRIGGER, B. G. Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. **Man**, v. 19, n. 3, p. 355-370, 1984.

TRIGGER, **Bruce G. História do pensamento arqueológico**. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysses Editora, 2004.

TSCHUCAMBANG, C. **Artefatos arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng-SC**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

TUPINAMBÁ, Hudson Romário Melo de Jesus. Arqueologia ancestral na Aldeia São Francisco, Baixo Tapajós, Amazônia. **Revista Habitus** - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 74-86, 2023.

ULGUIM, Victória Ferreira. **"Contato entre mãos e águas": uma abordagem zooarqueológica sobre os "artefatos" ósseos do Cerrito Moreira 1-Capão do Leão/RS**. 2022. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

VERDESIO, G. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia Charrua en un "país sin indios". **Cuadernos de literatura**, Bogotá, v. 18, n. 36, p. 86-107, 2014.

VIDAL, Viviane Pouey. Las Ocupaciones Paleoindias en Las Planicies Aluviales del Río Uruguay: Una Perspectiva Geoarqueológica. **Tessituras: Revista de Antropología e Arqueología**, Pelotas, v. 10, n. 1, p. 238-250, 2022.

VIDAL, Viviane Pouey; WAGNER, Gustavo Peretti. Os sítios paleoíndios na localidade arqueológica Touro Passo: uma síntese do Propa (1972-1978) e os estudos geoarqueológicos recentes. **Revista Memore**, Tubarão, v. 7, n. 3, p. 100-120, 2020.

VIDART, Daniel. El origen gallego del nome Charrua. **Quehacer**, n. 54, p. 2-5, ago. 2002.

VIDART, Daniel. **La trama de la identidad nacional**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2012.

VIDART, Daniel. El regreso del mito charruísta. Fondo de Cultura Económica, 2011. Disponível em: <https://profelagrotta.blogspot.com/2011/04/el-regreso-del-mito-charruista-por.html>. Acesso em: 16 fev. 2025.

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

VILLWOCK, J. A. et al. Geology of the Rio Grande do Sul Coastal Province. Quaternary of South America and Antarctic **Peninsula**, v. 4, p. 79-97, 1986.

VIVA SANTA. **O Canal Santa Bárbara**. Viva Santa, 9 jul. 2009. Disponível em: <https://vivaosanta.wordpress.com/2009/07/09/o-canal-santa-barbara/>. Acesso em: 15 fev. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 229-254.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre la noción de etnocídio, con especial atención al caso brasileño. In: <https://www.redalyc.org/journal/941/94171772005/html/>

VESPA, Diego Suárez; DEL PUERTO, Laura; INDA, Hugo. Dónde hubo fuego macrorestos quedan: Paleoetnobotánica de un cerrito de indios del sitio CH2D01. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, Pelotas, v. 10, n. 1, p. 171-202, 2022.

WAI WAI, Jaime Xamen. **Arqueologia e história das aldeias antigas do rio Kikwo, Pará, Brasil**. 2022. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

WAI WAI, Jaime Xamen. **Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) - Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

WAI WAI, Jaime Xamen; CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Arqueologia e história indígena na perspectiva dos Wai Wai: um povo Caribe das Guianas. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 20, n. 1, p. 3, 2024.

WATKINS, Joe. **Indigenous Archaeology: American Indian Values and Scientific Practice**. Walnut Creek: AltaMira Press, 2000.

WILCOX, Michael. **The Pueblo Revolt and the Mythology of Conquest: An Indigenous Archaeology of Contact**. Berkeley: University of California Press, 2009.

.