

El proceso genocida del Estado uruguayo en mujeres charrúas, en la segunda mitad del siglo XIX

The genocidal process of the uruguayan state in charrúa women in the second half of the 19th century

O processo genocida do Estado uruguaio nas mulheres charrúas, na segunda metade do século XIX

ANDREA AÑON MONTESERIN

Resumen: El objetivo del artículo es presentar las diferentes prácticas genocidas ejecutadas por el Estado uruguayo hacia las mujeres charrúas en la segunda mitad del siglo XIX. Estas reflexiones y análisis pretenden aportar una nueva perspectiva a la discusión sobre el genocidio charrúa, y en particular sobre el proceso vivido por madres y abuelas de mujeres charrúas con las que trabajo desde el 2021. En este sentido, permite comprender distintas violencias ante las que han defendido sus cuerpos/territorios y, por tanto, también sus actuales reivindicaciones políticas y espirituales.

Palabras claves: mujeres charrúas; proceso genocida; defensa de la vida; violencia

Abstract: The aim of the article is to present the genocidal practices executed by the Uruguayan State towards Charrúa women in the second half of 19th century. These reflections and analyzes aim to contribute a new perspective to the discussion about the Charrúa genocide, and in particular about the process experienced by mothers and grandmothers of Charrúa women, with whom I work since 2021. In this sense, it allows us to understand different violence against which they have defended their bodies/territories and, therefore also their political and spiritual demands in the present.

Keywords: Charrúas women; genocidal process; defense of life; violence

Resumo: O objetivo do artigo é apresentar as diferentes práticas genocidas levadas a cabo pelo Estado uruguaio contra as mulheres Charrúas no século XIX. Estas reflexões e análises pretendem contribuir com uma nova perspectiva para a discussão sobre o genocídio Charrúa, e em particular sobre o processo vivido por mães e avós de mulheres Charrúas, com quem trabalho desde 2021. Nesse sentido, permite-nos compreender as diferentes violências contra as quais tem defendido seus corpos/territórios e por tanto também suas reivindicações políticas e espirituais.

Palavras-chave: mulheres charrúas; processo genocida; defesa da vida; violência

“Nuestra alma siempre mira la pata del ñandú
buscando verdad, sembrando memoria”.
UKAI GUIDAÍ (Hijas de la luna)¹

INTRODUCCIÓN

El pueblo charrúa se reconoce como descendiente de los primeros pobladores que llegaron al actual territorio uruguayo, hace más de 10 mil años (López Mazz y Bracco, 2010). Desde la Declaración de la Constitución en 1830, el Estado se construyó con la intención de destruir su identidad. El relato oficial cuenta que el pueblo fue exterminado en la Matanza de Salsipuedes de 1831, mitificada por la historiografía nacional como el *exterminio* o *desaparición* de los charrúas (Figueira, 1892; Araújo, 1911; Pi Hugarte, 1969; Vidart, 1996). Asimismo, desde la Educación Formal, al menos hasta el 2016, los libros escolares reforzaban el mito de su inexistencia con preguntas del tipo: “¿Cómo sabemos que en nuestro país hubo indígenas?” (D'Ambrosio Camarero, 2016: 16).

Esta falacia, niega en primer término, la existencia de comunidades charrúas en el presente; en segundo lugar, y a los efectos de este artículo, encubre y minimiza las prácticas ejercidas hacia las mujeres charrúas, inmediatamente después de ésta y otras persecuciones.

Las mujeres charrúas y sus descendientes han resistido la apropiación de sus cuerpos y repartos forzados en casas de familias y hacendados, para su esclavización. El aún vigente negacionismo estatal de la identidad charrúa y de las prácticas genocidas ejecutadas sobre las mujeres, impide en el presente abordar las reivindicaciones de las mujeres charrúas como problemáticas sociales. En este sentido, conocer cómo ha sido el proceso genocida en ellas, permitirá comprender la relación histórica entre las prácticas del siglo XIX y sus luchas actuales, y así considerarlas como parte del entramado de las relaciones sociales al interior de Uruguay. Desde una teoría crítica, el artículo presenta una nueva forma de abordar las relaciones sociohistóricas de las mujeres charrúas dentro del tejido social.

Por otro lado, en términos políticos, este trabajo se articula con el trabajo sociopolítico que realizan las mujeres charrúas en la lucha por el reconocimiento del pueblo y sus derechos. El objetivo del manuscrito es presentar y analizar las diferentes prácticas genocidas ejecutadas por el Estado uruguayo hacia las mujeres charrúas en la segunda mitad del siglo XIX. Para eso, realicé una revisión bibliográfica de

1 Fragmento de la Declaratoria del *Encuentro de Mujeres Indígenas de Abya Yala, Guardianas de la Naturaleza*, firmado como Ukai guidaí (lengua charrúa), del 4 de septiembre del 2022, en Migués, Canelones. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=sMRh9dT8C5Q&t=81s>

las investigaciones sobre el pueblo, identificando los vacíos documentales. Trabajé con documentos del Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional de Uruguay, así como del Archivo del Parlamento del Estado, para analizar críticamente los discursos, revelar la ideología estatal y confirmar informaciones previamente publicadas. Asimismo, conviví temporalmente y conversé con mujeres charrúas a lo largo de cuatro años, reconstruyendo sus trayectorias de vida y las de sus madres, abuelas, bis-abuelas y tatarabuelas, para comprender la genealogía de las violencias sociales ejercidas sobre ellas.

La presente discusión es parte de una investigación doctoral transdisciplinaria, sobre la lucha política y espiritual de mujeres charrúas en defensa de sus territorios/cuerpos, del siglo XIX al XXI. El artículo se divide de la siguiente manera: Primero, se explica el concepto de genocidio para entender por qué hablamos de genocidio charrúa. Segundo, se exponen las prácticas genocidas dirigidas a las mujeres; luego se presenta la estrategia de defensa de las mujeres charrúas a lo largo del siglo XX. Finalmente, se presentan las discusiones actuales sobre el genocidio para hacer un diálogo con las reivindicaciones actuales de las mujeres charrúas organizadas, comprendiendo la continuidad histórica de las prácticas estatales que amenazan la integridad de las charrúas.

EL GENOCIDIO COMO PROCESO SOCIAL E INTEGRAL

“Esa lucha que tenemos en el territorio
es paralela con nuestra lucha cultural.
Así como nuestros ecosistemas nativos
están amenazados, nuestra cultura
está amenazada también”.

Palabras de PAULA PIRIICAA PADILLA²

Me adhiero a la definición original de genocidio acuñada por el jurista Lemkin (1944), y entiendo que se trata de una tecnología de poder que busca destruir la identidad del pueblo sobre el que se ejerce violencia, desintegrando sus formas organizativas sociales, económicas, políticas, culturales. Con este objetivo, los Estados planifican y ejecutan diferentes medidas, que amenazan y afectan la integridad física y emocional del pueblo, en el corto y largo plazo. Esto nos lleva a reflexionar el genocidio desde su carácter social ya que tiene consecuencias relativas a la sociedad y, caracterizado

2 Integrante de la comunidad Hum Pampa, en el acto oficial de señalización del Paso de Salispuedes como Sitio de Memoria, el 16 de octubre del 2022. En *Voces Hum Pampa en Salsipuedes - No todo ha muerto*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xSRgXG-Whos>

por varias etapas interrelacionadas. En este sentido, nos resulta de gran utilidad comprender el genocidio como un proceso social, como el sociólogo argentino Feierstein (2008) plantea y explica con ejemplos de diferentes Estados del mundo.

El genocidio charrúa se planifica y ejecuta en el marco de la construcción del Estado, bajo el primer gobierno constitucional al mando del presidente General Fructuoso Rivera, entre 1830 y 1834. En este contexto, las actividades relativas a la ganadería se vuelven la nueva estructura económica organizadora del territorio, lo que implicó el avance de nuevos hacendados a territorios charrúas, y por tanto las persecuciones, huidas y movilidad forzada de las familias charrúas. Entre 1828 y 1835, se registran varias denuncias de hacendados por robos de ganado, y se culpa a los charrúas (Repetto, 2017). Por su parte, las cartas escritas por el presidente Rivera y el Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, José Ellauri, estructuran el relato de los charrúas como *salvajes*, *malhechores*, *vagos*, una amenaza a las *fortunas individuales* y al orden y tranquilidad de la República (Acosta y Lara, 1969). De esta manera, militares y hacendados construyen una negativización discursiva de la identidad y del pueblo, dejando los fundamentos de las motivaciones para querer exterminar al pueblo que no se adaptaba al nuevo proyecto económico y político. Esta es la primera etapa del proceso que se mantiene -aunque con diferentes características en cada momento socio histórico-, hasta la actualidad, con otros nuevos discursos, claro.

Otra etapa refiere a las prácticas de aniquilamiento que buscan la destrucción física de los charrúas. La Matanza de Salsipuedes del 11 de abril de 1831, fue la primera organizada por el Estado -según los documentos públicos-, la cual redujo el número de guerreros en el territorio y desmembró sus comunidades. Luego de Salsipuedes -y otras matanzas-, el Estado decidió mantener con vida a las mujeres, infancias y ancianas, y apropiarse de ellas para ser repartidas y esclavizadas en casas de familias y estancias, convirtiéndolas en servidumbre de las clases dominantes y del capital. Estas prácticas son otra etapa del proceso; apuntan a “reorganizar” las relaciones en el tejido social y transformar la identidad de las sobrevivientes imponiendo una nueva forma de comprender y habitar el mundo.

Las mujeres charrúas con las que trabajo son hijas, nietas y bisnietas de estas prácticas que se han reproducido durante décadas y se han encubierto y negado por el Estado y hacendados. Los repartos y esclavización, nos permiten entender que el genocidio además de tratarse de un interés en destruir una identidad, también es un proyecto político y económico. Es por esto que referirse a exterminio resulta incorrecto, ya que encubre y minimiza las prácticas dirigidas a las mujeres, infancias y mayores. El aniquilamiento masivo de hombres charrúas en las matanzas, ha sido solamente una etapa del proceso.

En su amplia mayoría, las escasas reflexiones sobre el genocidio charrúa han sido lideradas por hombres. Desde mi lectura esto podría suponer una mirada patriarcal. Por ejemplo, el genocidio ha sido entendido casi exclusivamente como el asesinato de los hombres. Esto invisibiliza e incluso podría negar el proceso genocida dirigido hacia las mujeres. Como explica la cofundadora del grupo activista maorí Ngā Tamatoa y profesora de la Universidad de Waikato, en Nueva Zelanda, Smith (2015), históricamente las investigaciones científicas han sido partícipes de los excesos cometidos por el colonialismo y, en muchos casos, continúa siendo así.

El trabajo de la antropóloga Andrea Olivera (2016) significó un punto de inflexión al mostrar la contribución de las mujeres en el proceso de resistencia y recuperación de la identidad charrúa. En esta misma línea y conociendo las trayectorias de vida de estas mujeres, se entiende aquí el genocidio como un proceso también dirigido a ellas. Las prácticas genocidas ejecutadas a las mujeres charrúas han tenido como fin transformar su identidad e imponerles una nueva, única y homogénea. A esto se refieren Pi Hugarte (2003), Cabrera & Barretto (2006), Vidart (2012), Bracco (2014), al hablar de procesos de *aculturación/asimilación/integración/destribilización*. Contrariamente a sus planteamientos, el proceso de transformación de su identidad ha significado una reorganización de las relaciones sociales dentro del territorio, colocando a las mujeres en una posición de inferiorización social, económica, política, espiritual y cultural.

Las prácticas genocidas dirigidas a las mujeres han buscado también reducir los nacimientos charrúas y transformar la identidad de quienes nacerán de madres charrúas y padres no-charrúas. Esto significa que las prácticas tienen consecuencias a largo plazo, en sus descendientes y sus relaciones sociales. Por tanto, las prácticas genocidas ejecutadas en el marco de la construcción del Estado, se articulan directamente con otras formas de violencia que se desencadenan y reproducen amenazando la integridad física y emocional de las mujeres charrúas en las siguientes generaciones.³ Basado en la definición jurídica de genocidio, el historiador Picerno (2008) identifica todas estas prácticas aplicadas al pueblo charrúa. Muestra que todos los elementos de tal definición coinciden con las violencias vividas por las mujeres:

- a) Matanza de miembros del grupo, pues asesinaron a sus compañeros, padres y hermanos;
- b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;
- c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
- d) medidas destinadas a impedir los

3 Retomando a Rivera Cusicanqui (2010), al considerar los procesos de colonización y diferenciar entre unas menos aparentes y otras más abiertas, como modos paternalistas de la “colonización del alma”, existen diferentes formas de violencia. Y, siguiendo a Segato (2003: 19), vinculo el papel de la violencia en la reproducción del orden de género y su interdependencia.

nacimientos en el seno del grupo; e) traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.

Por otro lado, el genocidio también es integral, ya que las diferentes prácticas estatales destruyen y transforman, no solamente personas y las relaciones dentro de la sociedad, sino también y, sobre todo, conocimientos. Todas las formas charrúas de comprender el mundo se han visto amenazadas por la ideología del Estado-nación, único y homogéneo, que se ha pretendido construir. Un ejemplo de esto es que la lengua charrúa no pudo continuar con su transmisión intergeneracional. A pesar de esto, existe un trabajo de recuperación desde hace varias décadas. Retomando el planteamiento de la lingüista e investigadora mixe, Aguilar (2020: 60), la lengua está “atravesada de hechos, implicaciones y comportamientos sociales más complejos que la gramática”, por lo tanto, la imposibilidad de continuar hablando la lengua charrúa ha tenido efectos en las costumbres de las mujeres y sus descendientes.

Además, las mujeres charrúas cuentan con conocimientos sobre su propio entorno, manteniendo relaciones sociales con seres fundamentales para su cosmovisión como la *beadahá* (tierra, en lengua chaná⁴), la *hué* (agua, en lengua charrúa), las plantas, la *guidaí* (luna, en lengua charrúa), el *it* (fuego, en lengua charrúa). “La vida se mueve a través de todo”, nos dice el intelectual y activista Krenak (2023). La alimentación, sanación y espiritualidad de las mujeres charrúas son inseparables de la naturaleza: ellas son *ukai guidaí* (Hijas de la Luna).⁵ Acostumbraban a vivir en cercanía de los ríos, alimentándose de animales y cultivos, utilizando plantas para cuidar y sanar su ser. En ese sentido, despojadas de sus tierras debieron transformar sus prácticas diarias y crear otras formas de existir. El nuevo sistema de conocimiento impuesto en el territorio, implicó comprender el mundo desde una ontología que separa al ser humano de la naturaleza. De esta forma, las prácticas estatales también ignoraron la centralidad de otras formas de vida, esenciales para la vida del pueblo y del amplio del tejido social, amenazando la transmisión de esos conocimientos.

Dicho todo esto, comprender el genocidio charrúa como un proceso social e integral permite, en primer lugar, identificar las primeras políticas estatales dirigidas a las mujeres charrúas y reconocer las violencias que las acompañan. En este sentido, se trata de un proceso de larga duración que no tiene como intención aniquilar o destruir a las mujeres, sino por el contrario, transformarlas en mujeres al servicio de los hombres y familias que se apoderaron de ellas.

4 Comunicación personal con Unkí Lanték (José Damián Torko), hablante y estudiante de lengua charrúa y chaná, discípulo de Don Blas Jaime, el 27 de agosto del 2023. Don Blas le ofreció al pueblo charrúa utilizar la lengua chaná para reconstruir la charrúa.

5 Eso afirmamos en la Declaratoria del *Encuentro de Mujeres Indígenas de Abya Yala, Guardianas de la Naturaleza*, del 4 de septiembre del 2022, en Migués, Canelones.

LA ESCLAVITUD EN LAS MUJERES CHARRÚAS

“Pero no murieron todos como dicen
por algo estamos aquí en este día
somos la sangre que dejaron ellos
para que la historia siga siempre viva”.

Fragmento del poema “Memoria

ELENA SANTANA⁶

En el marco de la planificación del genocidio, los discursos que explicitan la intención de asesinato mencionan a los líderes caciques, pero nunca nombran a las mujeres. A ellas deciden capturarlas, forzarlas a separarse de sus descendientes y a trabajar al servicio de sus nuevos propietarios. Bracco (2016) documenta que la práctica de capturar a las mujeres e infancias charrúas luego de las matanzas preexiste al Estado, alcanzando “dimensiones enormes al inicio del proceso de conquista y colonización del Río de la Plata” (: 23). En este apartado, se identifican y explican estas prácticas genocidas, a través de exponer las violencias sistemáticas que siguieron a la Matanza de Salsipuedes.

LAS MUJERES DICEN QUE “LAS DABAN”

El 11 de abril de 1831, a Salsipuedes asistieron familias enteras, invitadas por el ejército para guardar las fronteras del Estado (Acosta y Lara, 2010). Se les convidó con alimentos y bebidas alcohólicas y, una vez ebrios, las fuerzas militares ejecutaron la Matanza, una operación organizada con cuidado y eficiencia. El día después, el presidente Rivera escribe una carta al Ministro Ellauri, registrando el resultado de la operación: 300 charrúas capturados, 40 asesinados y “otros tantos” los que lograron escapar y fueron perseguidos (Acosta y Lara, 2010: 50). Asimismo, el 13 de abril, comunica al Ministro que las personas capturadas irán hasta Montevideo para: “... convertir esta muchedumbre salvaje en una porción útil de la sociedad y en especial de las familias menesterosas de esa Ciudad...” (Acosta y Lara, 2010: 52).

Retomando las palabras de Ellauri: “Esta medida es la única que restaba a completar el éxito de la expedición sobre los salvajes...” (Acosta y Lara, 2010: 52). La práctica de repartos de charrúas pre existía al Estado uruguayo. Con ello, las autoridades españolas buscaban “desnaturalizar” a las poblaciones nativas (Zavala Pérez, 2014).

⁶ Integrante de la comunidad Aborígenes de Flores, nacida en Young (Río Negro) en 1954, es la menor de 13 hermanos.

Para el siglo XIX, el intercambio discursivo de las autoridades evidencia que el proceso genocida no acaba con la Matanza, por el contrario, se planifica transformar a las charrúas en función de los intereses de la sociedad y de las familias dominantes. Para continuar con la política de exterminio y “convertir a la muchedumbre salvaje”, es decir, a las mujeres, infancias y mayores, las fuerzas militares las capturan y proceden a una práctica de repartos.

Algunos hombres charrúas sobrevivieron, pero permanecieron en cautiverio, formaron parte del ejército o fueron enviados en buques a ultramar. Como señala Ellauri en varias notas oficiales, “no se creyó conveniente repartir” (Acosta y Lara, 2010: 69) a los hombres, ubicados en una posición de guerreros ante los cuáles deciden solamente asesinar o desaparecer. Esta práctica evidencia que, para entender la ejecución de los repartos, es necesaria una perspectiva de género. Para muchas de las mujeres con las que he dialogado en trabajo de campo, esta práctica de rapto tenía como objetivo ofrecerlas a otras familias, como si ellas no fueran dueñas de sí mismas.

Los primeros repartos que podemos observar son los que llamo *informales*, se caracterizan por ser espontáneos y no contar con una estructura organizada. El mismo Rivera advierte que luego de la Matanza se distribuyeron charrúas como trofeos de guerra a quienes cumplieron la operación, “para su educación y servicio propio” (Acosta y Lara, 2010: 52). Los militares que participaron en la organización y ejecución tenían derecho a beneficiarse de la apropiación de una charrúa, para reeducarla. Sabemos que muchas charrúas fueron repartidas en las inmediaciones de Salsipuedes y en el traslado forzoso, a pie, de 300 kilómetros hasta Montevideo. De los 300 charrúas capturados que registra Rivera, solamente 166 llegaron a la capital. Al menos 134 fueron repartidos de manera informal entre el 12 y el 30 de abril. Además, se documentaron notas de familiares de las autoridades solicitando *indios*, *indias*, *chinitas*, *chinillas*, también para su beneficio o *domesticación*, como señalan algunos (Acosta y Lara, 2010: 52).

Los militares organizaron el reparto oficial, una acción institucionalizada que requirió de la articulación de varias autoridades y funcionarios. De acuerdo con el capitán Manuel Fraga, 166 charrúas⁷ fueron recibidos en Montevideo: 43 bebés –sin diferenciar género–, 29 hombres –16 menores de 13 años y 13 mayores de 30– y 94 mujeres –9 menores de 13 años, 74 de 15 a 25, y 11 mayores– (Acosta y Lara, 2010: 59). La mayoría de las charrúas capturadas eran mujeres, y bebés que aún precisaban del cuidado de su madre para vivir. Por órdenes del Ministerio de Guerra, permanecieron en cautiverio en el cuartel, durante casi un mes.

7 Nota de Manuel Fraga dejando constancia de la cantidad de charrúas recibidos el 30 de abril de 1831, desde el 1er Escuadrón de Caballería de Línea (Acosta y Lara, 2010).

El 3 de mayo de 1831, se ejecutó el reparto en el cuartel de Dragones. El capitán Juan Mariano Cora, responsable de esta acción, registra en total “79 charrúas entre Chinas grandes y chicas de pechos” para su distribución (Acosta y Lara, 2010: 60). Es decir que de los originales 166 llegados a la capital, 87 charrúas fueron distribuidos de manera informal, incluyendo los hombres enviados al ejército, buques o destinados a otras formas de violencia. Las charrúas fueron colocadas en “orden” para ser entregadas a quienes se manifestaron previamente, “se empieza la lista por el número 1 y se va haciendo entrega [...] El q.e no estuviere contento con lo q.e le quepa en suerte, pasa al sig.te en orden, y así sucesivam.te.” (Acosta y Lara, 2010: 60).

El nombre de los charrúas no aparece en ningún registro de los repartos, se les denomina con el genérico de su etnia o término racializado.⁸ Este proceso es parte del borramiento de su identidad, una práctica de deshumanización inherente a la intención de destruir a una persona, o etnia. Como forma de asimilación al nuevo orden que se quiere construir, las políticas anti indígenas en América Latina se caracterizan por negar a estos pueblos y naciones de todas las formas posibles. Por el otro lado, Cora registró el nombre y apellido de los beneficiarios, así como la cantidad de charrúas que recibieron, lo que implica un control por parte del Estado, así como establecer una relación de propiedad privada. El registro indica que 77 personas fueron entregadas.

Con la intención de volver efectiva la transformación de las mujeres charrúas al servicio propio, quienes las reciben tienen la “obligación” de “tratarlos bien, educarlos y cristianarlos” (Acosta y Lara, 2010: 60). Este mensaje es anunciado en el marco del reparto oficial y, ante el abandono de varias charrúas consideradas *inútiles*, es recalcado con un aviso del Ministerio de Gobierno en el diario El Universal de Montevideo, el 14 de mayo. Finalmente, en el aviso oficial del Ministerio de Gobierno del 9 de mayo de 1831, el Estado hace públicas las obligaciones de quienes reciben charrúas en sus casas, refiriéndose a éstos como las personas “que se hacen cargo de Charrúas”, así como quienes les tienen “al cuidado” (Acosta y Lara, 2010: 73). De esta forma, también se refuerza la violencia paternalista.

Las clases dominantes, es decir los hacendados que están desarrollando la industria ganadera, la intelectualidad montevideana, militares y autoridades en general que están construyendo las bases fundacionales del Estado, entienden el cristianismo, el eurocentrismo y el capitalismo como la cultura que debe desarrollarse e imponerse en el territorio (Dalseg, 2003 en Gastélum 2006). La intención de cuidar a las charrúas significa borrar su identidad y transformarlas. Durante los meses y años siguientes,

8 Para ver otros casos en territorio argentino, sugiero consultar los trabajos de Pérez Zavala (2012; 2013; 2021) sobre el reparto de indígenas en Río Cuarto <https://cdsa.aacademica.org/000-010/515.pdf>; <https://plarci.org/index.php/atekna/article/view/865/1026>;

se registran bautismos en diferentes iglesias y parroquias de Montevideo y otros departamentos (Barreto y Cabrera, 2006).

El ingreso de charrúas a las casas de estas familias es el medio para disciplinar y domesticar sus cuerpos y enseñarles su lugar de inferioridad en el tejido social del siglo XIX. La estructura colonial-patriarcal, conformada durante el proceso de colonización y colonialismo interno (Rivera Cusicanqui, 2010), impuso a las mujeres una opresión y subordinación aún mayor que a los hombres. Es decir, así como el pueblo charrúa racializado es considerado inferior y se busca desintegrar su identidad, las charrúas, en tanto mujeres, son obligadas a ocupar un espacio que las violenta doblemente por tener que soportar sistemáticamente sobre sus cuerpos la violencia física y psicológica.

Los repartos informales y el oficial fueron planificados y ejecutados en poco tiempo -del 11 de abril al 3 de mayo de 1831-. Documentos oficiales registran repartos informales posteriores, como los que derivan de la Matanza de Mataojo, en ese mismo año. Diferentes autoridades se encargaron de cada etapa: organizar el traslado, las condiciones del cautiverio, el reparto oficial, la comunicación a la sociedad por medio de la prensa, así como el discurso sobre las obligaciones de los nuevos propietarios. Esto muestra una institucionalización de la práctica, así como una naturalización de la violencia hacia las charrúas.

En diferentes contextos históricos, estos intentos de asimilación se repiten a lo largo de todo el continente, como en las escuelas residenciales en Canadá, donde el gobierno y la Iglesia se encargaron de la educación (Bombay, Matheson & Anisman, 2014). En la Patagonia, el presidente Roca planifica los repartos en el marco de la Conquista del Desierto. La investigadora Lenton (2010: 44), especializada en genocidio indígena en territorio argentino, plantea que el objetivo del reparto indígena, entre otras cosas, buscaba “exhibir el poder del Estado sobre los cuerpos en toda su magnitud”. De este modo, los repartos fortalecieron las relaciones asimétricas, consolidando un sistema social que ejerce una violencia sostenida hacia las charrúas. Ellas quedaron en una posición de inferioridad frente al resto del tejido social.

LA EXPLOTACIÓN DE LAS MUJERES CHARRÚAS

La captura de las mujeres y hombres charrúas significó su apropiación por parte de hombres militares y hacendados, que representaban al Estado. Sin embargo, las circunstancias y los objetivos según su género fueron distintos. La educación de las mujeres dentro de las casas y estancias tiene una dimensión espiritual derivada de la imposición de una nueva religión y de un sistema de conocimiento ajeno; una dimensión doméstica, pues las charrúas deben ocuparse del cuidado del hogar; y

una dimensión sexual, al ser cosificadas sexualmente. En este sentido, entiendo esta forma de existencia como una esclavización.

En su investigación sobre la esclavitud indígena, Reséndez (2019) revela que la amplia mayoría de los indígenas esclavizados en América son mujeres e infancias, pues se consideran menos amenazantes para ingresar al espacio privado de las familias, así como más aptas para las tareas del servicio doméstico. Las mujeres, niñas, niños y ancianas no entran en el marco de los combatientes, lanceros o guerreros con los que las clases dominantes luchan para conquistar territorios, sino que sirven por su ingreso al mercado laboral como mano de obra gratuita, con características específicas que las fuerza a permanecer en esa posición.

Apropiarse de las mujeres charrúas implicó un beneficio económico. Las clases dominantes, también conocidas como patriciado, no siempre eran adineradas y tener esclavos de origen africano suponía un costo (Azúa, 1961). Por el contrario, adquirir charrúas proveía de mano de obra gratuita en el interior de sus casas y estancias. Además, la esclavitud y el negocio de personas africanas estaba ampliamente instalado entre el patriciado.

Después de 1830, Montevideo registraba un 25% de población esclava, número que fue en aumento con la inclusión de las charrúas, e incluso más tarde, con la llegada de vascos, gallegos y canarios que ingresaron a la economía nacional como trabajadores forzados (Bentancur, 1997, en Borucki 2005). El historiador Borucki (2005: 50), especializado en la esclavitud del continente, afirma que el trabajo coactivo no era exclusivo para los afrodescendientes e incluso propone que algunas formas de aprendizaje encubrieron trabajo forzado “más próximo a la explotación del trabajo infantil que a prácticas establecidas entre artesanos de un oficio”. Recordemos que muchas de las charrúas apropiadas, son bebés e infancias que aprenderán a vivir bajo estas nuevas lógicas de esclavitud. Los discursos oficiales sobre los repartos y las apropiaciones charrúas descartan el uso de este término y, en su lugar, enfatizan en calificarlos como personas destinadas para el “servicio propio” (Acosta y Lara, 2010: 52). De esta forma, las instituciones, familias y la sociedad en general nombran con otras palabras la esclavización y la explotación de las mujeres charrúas.

Mujeres de las clases dominantes de Montevideo manifestaron su sensibilidad ante el estado lastimoso de las charrúas. Una semana después del reparto oficial, en el diario *El Universal*, algunas mujeres de clases dominantes señalan el dolor de las “chinas cuyos hijos les fueron arrancados inhumanamente quitados” (Acosta y Lara, 2010: 72). “No hay corazón que pueda soportar el objeto, de ver una de aquellas infortunadas, llorar las horas enteras, clamar por sus chiquillos, y a veces hasta arrancarse los cabellos” (2010: 72). Proponen a las autoridades reunir a las madres charrúas con sus bebés, e incluso se reapropian de mujeres que fueron esclavizadas

bajo condiciones de mucha violencia y que han escapado o han sido abandonadas. Estas mujeres también reconocen “haber tomado indias mayores, más por socorrerlas en su desamparo que por gozar de su posición” (Acosta y Lara, 2010: 72).

De esta manera, las mujeres dominantes evidenciaban el trato inhumano de los hombres blancos hacia las mujeres charrúas, en un contexto en que la corriente y políticas maternalistas se expanden por el occidente y donde el rol de la mujer es materno y ocuparse de los cuidados del hogar (Arias, 2018). Pese a todo, estas mujeres se limitan a criticar la violencia que sufren las mujeres charrúas esclavizadas, pero no cuestionan el lugar de esclavitud impuesto al interior de sus propias casas.

Si bien la esclavización de las charrúas se mantuvo como una práctica privada al interior de las familias y sin registros de desarrollo, existen evidencias escritas de la violencia física que recibían en los hogares, tal como se expresa en la carta de Ana Fuentes sobre la niña charrúa Felipa: “la sola vista de las cicatrices de su cara que parecía quemada, y las demás que tenía en su cuerpo, que aún conserva” (Acosta y Lara, 2010: 107). Esto explica el alto número de mujeres que se escapaban y quedaban deambulando por las calles, “incluso ebrias” (Acosta y Lara, 2010: 75); o escapaban hacia otros departamentos como Durazno y rumbo a la campaña (Acosta y Lara, 2010), término criollo para referirse a las áreas rurales del país. El 7 de julio de 1831 una nota del jefe de policía de Montevideo anuncia que 12 charrúas fueron encontradas y capturadas nuevamente; el 9 de julio otra nota del jefe notifica el hallazgo de 6 charrúas que tienen el mismo destino que las primeras (Acosta y Lara, 2010).

También sabemos que muchas mujeres fueron abandonadas por sus patrones por ser consideradas inútiles (Acosta y Lara, 2010). De acuerdo con el ministro Ellauri, no era un motivo suficiente ya que “más o menos antes de educarse todas lo son” (Acosta y Lara, 2010: 75). Es decir, para que las mujeres charrúas pudieran ser útiles dentro de las casas, primero debían aprender cómo serlo. La educación es entendida como una condición indispensable para que las mujeres desarrollen sus capacidades y sean aprovechadas para el servicio propio.

Su esclavización se piensa como una forma de vida provisoria, así lo detallan las condiciones obligatorias a los nuevos propietarios, publicadas por el Ministerio de Guerra en el diario *El Universal* el 14 de mayo de 1831:

“2. Ninguno de los indígenas mayor de 12 años, al presente poco más o menos, podrá ser obligado a permanecer en la casa de la persona que lo haya tomado a su cuidado, por más de seis años. 3. Los de doce años para abajo, hasta que cumplan 18 años de edad, incluso las hembras, si antes no tomasen estado. 4. No podrán ser extraídos para fuera de la República, interin sean menores de edad, ninguno de dichos individuos. 5. Tampoco podrá pasarse al cuidado de otra persona de las que no constan asentadas en la relación,

de que se da conocimiento al defender de mores, sin su previo consentimiento” (Acosta y Lara, 2010: 73).

La obligación sobre el tiempo de permanencia en esclavitud era un formalismo sin reglamentación legal o jurídica⁹ capaz de sancionar ante el incumplimiento, y tampoco contaba con una planificación administrativa o institucional de seguimiento. Desde 1830 se pone en marcha el proceso de abolición de la esclavitud, pero el caso charrúa es definido eufemísticamente como educación. ¿Cómo se liberan de sus propietarios las charrúas? ¿A dónde van a vivir y en qué condiciones, luego de la experiencia de vida transformadora de su identidad? ¿Cómo continuaron viviendo las personas liberadas? ¿En qué condiciones y de qué formas lograron integrarse a las lógicas económicas y sociales? Barrán (1989: 87) –investigador uruguayo dedicado principalmente al estudio de las estructuras sociales y económicas en el territorio– nos dice que al menos hasta 1860, cuando la sociedad empieza a “civilizar su sensibilidad”, los sirvientes fueron esclavos y que, cuando dejaron de serlo, el racismo prolongó el trato violento hacia éstos: “el castigo del cuerpo del sirviente era normal”.

Por último, la experiencia de las mujeres charrúas como esclavas está marcada por historias de explotación sexual que produce y habilita otras formas de violencias estructurales, como la subordinación y exclusión económica. Se trata de una práctica utilizada regularmente por las fuerzas militares como estrategia de guerra (Segato, 2014; Obioha, 2022: 11; Fulchiron, 2016) para someter y controlar. En el contexto de las matanzas, el cautiverio y el reparto, resulta claro que las mujeres charrúas sufrieron violencia sexual. La superioridad de los hombres blancos en el territorio y su nueva condición de propietarios de mujeres charrúas les permitió hacer uso de sus cuerpos con total libertad y agresión.

Angela Davis (2004), en su magistral denuncia a la opresión a las mujeres negras en Estados Unidos, explica que los hombres blancos como nuevos propietarios de las mujeres se adjudican el derecho a abusarlas. Por su parte, Bell Hooks (2020) entiende la violación hacia las mujeres como un método de tortura habitual para subyugar a las mujeres “rebeldes”, lo que nos recuerda a las “salvajes”, como son llamadas las charrúas en la documentación revisada. La violación a las mujeres charrúas también está asociada con las prácticas de asimilación forzosa, para eliminar la identidad indígena y tener descendencia biológicamente mestiza. La Red de Investigadorxs sobre Genocidio y Política Indígena de Argentina presenta evidencias de la intención de exterminar a los indígenas por esta vía, retomando las declaraciones del diputado

9 De hecho, el Estado empieza un proceso de abolición de la esclavitud, incluyendo en su nueva constitución de 1830, el Artículo 131: En el territorio del Estado, nadie nacerá ya esclavo; queda prohibido para siempre su tráfico e introducción en la República. Pero en el caso de las charrúas no es considerada esclavitud, sino eufemísticamente, *educación*.

nacional Manuel Cabral en 1900: “el resultado que nosotros queremos es suprimir la gente salvaje de una generación a la otra” (Delrio, Lenton, Musante, Nagy, 2010: 9).

Como pudimos ver, los repartos y la esclavitud charrúa fueron dos prácticas genocidas para destruir la identidad charrúa y transformar a las mujeres en servidumbre de los hombres dominantes. De esta forma, las mujeres charrúas ingresan al mercado laboral forzoso al mismo tiempo que son educadas para ser esclavas de las clases dominantes.

ESTRATEGIA DE DEFENSA: OCULTAR LA IDENTIDAD CHARRÚA

La resistencia de las mujeres charrúas a estas prácticas genocidas implicó el desarrollo de estrategias para lograr sobrevivir en un primer momento, y luego para aprender a vivir en un nuevo tejido social que las desprecia y niega por su origen. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX, las mujeres charrúas debieron ocultar su identidad. Las mujeres con las que trabajo, pertenecientes a diferentes comunidades son hijas, nietas, bisnietas y tataranietas de una violencia transgeneracional.

Elena Santana, pionera del movimiento indígena en Uruguay, desde 1989 integra junto a su familia, Aborígenes de Flores, una asociación desde dónde reivindican la identidad charrúa. El 16 de octubre del 2022, durante el acto oficial de la colocación de la placa de Salsipuedes como Sitio de Memoria, tomó la palabra y dijo:

“... mi tatarabuela, cuando Rivera hizo la Matanza acá en este lugar, ella quedó escondida entre los montes de Salsipuedes y ahí la criaron en Molles de Porrúa (Departamento de Durazno) como a cientos de niñas y varoncitos, poniéndole el apellido González. Ha sido una persona de una estancia que los tomó con el apellido de él porque hay montones de gente descendiente charrúas que venimos González por línea materna en Uruguay y no somos nada, somos sí hermanos de sangre, de memoria, de nuestras raíces.” (Santana, 2023¹⁰)

Las mujeres, infancias y ancianas que lograron escapar de las capturas y repartos informales, se ocultaron en los montes para defender su vida. Resistir a las capturas suponían esconder sus cuerpos. Sin embargo, para sobrevivir en un estado de persecución sistemática hacia su pueblo, la tatarabuela de Elena, como tantas otras infancias, fue incorporada a una estancia debiendo asumir la nueva posición que les impone el mandato oficial del estado: estar al servicio de quiénes las reciben. Asimismo, Elena dice que esa violencia no solamente fue destructiva, sino que construyó algo de lo que son ahora. Cambiaron la parte de su identidad que responde con su apellido y

10 Declaración pública en el acto oficial de la declaración del Paso Salsipuedes como Sitio de Memoria, el 16 de octubre del 2023. En Las hermanas Santana en Salsipuedes: siempre de pie, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=AUvKFfICPhE&t=27s>

ancestría. Sin embargo, hoy reivindica ese apellido como una hermandad colectiva, que se gestó en las estancias.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el Estado también tuvo que modernizar sus estructuras productivas y sociales, para insertarse en el proceso de globalización económica. Esto significó continuar con el plan de pacificación de los campos, lo que comprendía reprimir el abigeato y perseguir a “los vagos”. Esto fue tarea de los gobiernos militaristas que abarcan el período de 1876 a 1890 y se caracterizaron por utilizar la violencia sin frenos legales, sin libertades ni garantías y pena de muerte (Jacob, 2015). El orden en el medio rural comienza a transformarse con el proceso de alambramiento¹¹, es decir con la inclusión de cercado de cultivos, estancias, chacras, significando la última etapa del proceso de apropiación y privatización de las tierras. Este contexto describe las crecientes dificultades de las sobrevivientes de la Matanza de Salsipuedes y otras persecuciones a los charrúas, para permanecer libres en los territorios¹².

Para poder resistir inmersas en la violencia colonial patriarcal y en el desarrollo del capitalismo, las charrúas esclavizadas en Montevideo y en las estancias, y sus descendencias, ocultan su identidad como una estrategia de supervivencia. La madre de Mónica Michelena -integrante de la comunidad Basquadé Inchalá y del CONACHA¹³-, Mima, nació en la primera mitad del siglo XX en Sarandí del Yí (departamento de Durazno, en el centro del país) y fue criada trabajando en estancias. Sobre su madre, Mónica cuenta:

“nunca me dijo nada del tema indígena, pero que cuando yo me enteré por la tía, ella me dijo que sí, pero que nunca me había querido contar porque tenía miedo que me discriminaran porque ella había sido muy discriminada por la familia Michelena. Mi abuela paterna, por ejemplo”¹⁴.

Esto muestra que la discriminación social llevaba a las mujeres a ocultar la identidad charrúa como estrategia de defensa. Antes de 1988, Elena Santana, tampoco hablaba sobre su historia charrúa, incluso viajó a Young (departamento de Río Negro) para pedirle permiso a su madre para empezar a hacerlo: “No, ella no quería, después conversando me dijo, bueno hija, usted haga lo que quiera, mientras no se rían de nosotros.”¹⁵ Mónica Puleri, integrante del Clan Rua La-at, me cuenta sobre su abuela:

11 Así como con la introducción del sistema decimal y de pesas y medidas (1862), la inauguración del primer tramo ferroviario (1869), la navegación a vapor, el telégrafo para comunicarse con Europa (1874), la adopción del patrón oro (1876).

12 Algunos charrúas lograron huir a Brasil y Argentina, donde los pueblos originarios son reconocidos por Constitución.

13 Consejo de la Nación Charrúa.

14 Conversación personal, 14 de marzo del 2023, en el Cerro de la Ventana, Tacuarembó.

15 Conversación personal, 1 de noviembre del 2022, en Trinidad, Flores.

“decía que tenía miedo que yo un día hiciera lo que estoy haciendo contigo. Que vomitara todo lo que ella me había contado. Que la expusiera [...] ella tenía vergüenza de lo que era, pero no sé si era una vergüenza de vergüenza, o si era una vergüenza de miedo. Era pensar muy anarquistamente, y pasó por varias dictaduras, por dos dictaduras. Y la última, siendo una mujer vieja mayor.”(com.pers.¹⁶)

Tanto la madre de Elena, Felicia González, como la de Mónica, nacieron en la primera mitad del siglo XX, tiempo en el que no pudieron hablar de su identidad por miedo a la *discriminación* como se refiere Michelena, o *a que se rían*, como dice Santana. Las madres estaban cuidando a las hijas, al ocultar la identidad. Estas dos situaciones permiten observar la perdurabilidad del silencio por parte de las familias, así como la discriminación en el amplio del tejido social, a lo largo del siglo XX. Asimismo el racismo se presenta como un factor condicionante en las relaciones sociales e incluso familiares. En el marco del genocidio charrúa, el mestizaje biológico por medio de las violaciones fue una política estatal. Ya en el siglo XX con las grandes oleadas migratorias provenientes de Europa se volvió frecuente conformar familias con raíces de diferente origen. Considerando el racismo hacia las charrúas y la estrategia de las mujeres de ocultar su identidad, conocer el origen de las familias resultaba muy difícil.

Asimismo, las diferentes generaciones de mujeres charrúas continuaron practicando sus conocimientos ancestrales. No debió ser nada sencillo, esencialmente porque las condiciones materiales y espirituales no eran adecuadas para ello. La comunidad charrúa no estaba presente para organizar, crear y recrear sus prácticas. Para defender su vida y evitar exponerse al peligro: las charrúas no pueden ser vistas realizando actividades que difieran al orden católico. Aún más difícil sería la transmisión de sus conocimientos charrúas a sus descendencias, por los peligros que pudiera traerles a esas infancias, en el marco de una sociedad racista, negadora de su identidad.

“No decimos todo lo que sabemos, nuestra madre nos dijo bien claro, esto no lo puedes decir, esto no lo puedes decir”(com. pers. 2022¹⁷), asegura Elena Santana quién creció junto a su madre en Young, departamento de Río Negro. El ocultamiento de los conocimientos ancestrales es una característica charrúa que continúa presente. El mandato de su madre puede ser entendido como una estrategia de resistencia que las mujeres encontraron para continuar ligadas a su identidad en medio del genocidio. Mónica Puleri nació y creció en Paysandú -departamento lindante con Tacuarembó, al norte del Río Negro- en mucha cercanía con su abuela Mencha, quién le transmitió la relación con otras formas de vida:

16 Conversación personal, 20 de septiembre del 2022, en Migues, Canelones.

17 Conversación personal, el 31 de octubre del 2022, en Trinidad, Flores.

“Y aprendimos a mirar la naturaleza, el cielo. Con ella aprendí a tirarme abajo del paraíso a observar cómo se movían las nubes con el viento, sostenida de nada. Pero solo mirábamos, observábamos. [...] Nunca nos explicó, nunca nos dio explicaciones de por qué teníamos que hacer, simplemente las enseñó y las hacemos. [...] Nosotros respetamos mucho lo que recibimos de ella...”¹⁸.

Mónica aprendió de la abuela por medio de la observación y de la práctica. No hubo una explicación sobre el origen de esas formas. En este sentido, podríamos decir que los conocimientos han sido transmitidos en silencio, sin revelar su sentido en el marco de una cosmovisión ancestral ni lo que significó mantener ese conocimiento dentro de una sociedad racista y frente al avance de la modernidad. Por otro lado, así como algunos conocimientos se perdieron, también existen aquellos que las mujeres conservan y no revelan. Para Elena, es necesario ocultar los conocimientos para que no sean saqueados o deteriorados: “Lo poco que tenemos, tenemos que cuidarlo que no vengan de afuera a sacarnos información y a deteriorar lo poco que nos queda, porque no es así, si nosotros sabemos de yuyos por mi madre, son los saberes de mi madre y los tenemos que respetar (2023)”.

En este sentido, podríamos decir que ocultar conocimientos continúa siendo una característica charrúa, para preservarlos. Elena menciona los saberes de la madre como sagrados y hace hincapié en el conocimiento de los yuyos, forma tradicional de llamarle a las plantas medicinales -de origen quechua *yuyu*-. Estos conocimientos -al igual que otros curativos- fueron perdiendo legitimidad debido al avance de la medicina científica y a la progresiva medicalización del Estado uruguayo (Barrán, 1992), procesos que entiendo como parte del genocidio charrúa. El antropólogo Tabakián¹⁹ (2016; 2017), especializado en etnobotánica, registró ese amplio conocimiento y uso medicinal de las plantas, en el marco de un recorrido etnohistórico por el departamento de Tacuarembó, en las inmediaciones de Salsipuedes. Las familias que entrevistó manifestaron haber restringido esos saberes de forma exclusiva al espacio familiar. La conservación de estos conocimientos se logró por medio de su práctica. Estos conocimientos implican saber cuáles son las plantas curativas, en qué momento y de qué forma se cosechan, el proceso para poder utilizarlas, para qué dolencia se usa cada una y de qué forma de acuerdo con la persona y sus síntomas.

Como pudimos ver, ocultar la identidad charrúa ha sido una estrategia de defensa para vivir en el tejido social. Asimismo, esta forma de habitar el espacio se volvió parte de su identidad. Las mujeres continuaron practicando sus conocimientos ancestrales, transmitiendo a sus hijas y familiares. Mantener ocultos estos conocimientos, les permitió ocultar su identidad, al mismo tiempo que cuidarse.

18 Conversación personal, el 16 de septiembre del 2022, en Mígues, Canelones.

19 Página personal: <https://www.youtube.com/@gregoriotabakian>

DISCUSIONES Y REIVINDICACIONES ACTUALES

Las discusiones públicas sobre el genocidio charrúa en Uruguay son escasas y recientes, hijas de las luchas y reivindicaciones de este pueblo. Las mujeres charrúas comenzaron a organizarse socio políticamente a partir de los años 1980, durante la transición a la democracia, luego de la última dictadura cívico-militar de 1973-1985. Esto significó colectivizar sus conocimientos, entre ellos la memoria de las violencias patriarcales y racistas sufridas por sus tatarabuelas, abuelas y madres, en el marco del genocidio ejecutado en el siglo XIX. Es así como, luego de décadas de silencio y ocultamiento de su identidad, las nuevas generaciones se van fortaleciendo para defender comunitariamente sus territorios/cuerpos.

“¿Qué usted piensa sobre reconocer que Salsipuedes, más otras matanzas y hechos históricos, pueden concebirse como genocidio? Y, ¿qué usted piensa sobre nuestra existencia actual como ser indígena?”²⁰ Guidaí Vargas, integrante de la comunidad Basquadé Inchalá, preguntó esto al presidente Tabaré Vázquez, en el 2017 durante un Consejo de Ministros en el barrio La Teja, Montevideo. El mandatario se comprometió a realizar una investigación “con rigurosidad científica”. Aún no contamos con estudios sobre el proceso genocida hacia las mujeres charrúas.

Por su parte, los estudios históricos y arqueológicos producidos desde 1892 han creado y replicado un discurso que asegura que “fue menester destruirlos” (Figueira, 1892: 33), o que fue el único pueblo que subsistió “... hasta 1831-32, en cuyos años fueron exterminados” (Araújo, 1911: 38). Un efecto de esta construcción del conocimiento es la invisibilización del proceso genocida. A pesar de esto, todas las evidencias documentales de la intención, planificación y ejecución de diferentes prácticas genocidas se conservan principalmente en el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional de Uruguay y son de libre y público acceso. En la esfera académica e intelectual se han documentado estas prácticas. Este es el caso de Acosta y Lara (1969), quien organizó temporalmente las prácticas genocidas durante el primer gobierno constitucional del General Fructuoso Rivera (1830-1834). Así como de la investigación de Barrios Pintos (1991), Bracco (2004; 2016; 2023), Cabrera y Barretto (2006), Picerno (2008), Klein (2012) y Repetto (2017).

Al igual que sucede con los genocidios cometidos en el siglo XIX por los Estados nacientes, el charrúa continúa siendo negado. En particular, los miembros del Partido Colorado²¹ fundado por el mismo Rivera, han reiterado su postura inamovible de

20 *El país sin indios*. Dir. por Nicolás Soto y Leonardo Rodríguez (2019, Uruguay: Dirección del Cine y Audiovisual Nacional). Minuto 47.03, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LAamG88aWlY&t=2867s>

21 Esta fuerza política ha presidido el Estado de Uruguay durante más de 130 de los 192 años de su existencia.

negación. El secretario general del Partido, Julio María Sanguinetti aseguró, en el video institucional “Rivera y los charrúas”, que “...hablar de un genocidio es realmente una barbaridad...” (Sanguinetti, 2020).²² Dos años después, el diputado Walter Cervini ratificó, en el marco del homenaje parlamentario al Día de la Nación Charrúa y la Identidad Indígena: “nunca vamos a respetar, ni dejar de marcarlo, como que el genocidio de Salsipuedes nunca existió, nunca existió porque no fue un genocidio ” (Cervini, 2022)²³.

Reconocidos intelectuales y padres de la antropología uruguaya, fueron aún más lejos en sus discursos de odio, negando a las comunidades y señalando al movimiento indígena como “charruismo”, “moda charruista” o “charrumanía” (Pi Hugarte, 2003; Vidart, 2012). Estas posturas habilitan la posibilidad de concebir la identidad charrúa como una invención del presente, un resurgimiento (Cornell, 1988) o como un proceso de etnogénesis (Boccaro, 2002), conceptos que pueden fortalecer los discursos negacionistas, ocultando la continuidad del pueblo charrúa. La lucha organizada es la que resurge.

Por su parte, las comunidades, clanes y organizaciones indígenas llevan más de 17 años reclamando la ratificación del Convenio 169 de la OIT. El Estado se opone debido a su interpretación unilateral de la aplicabilidad del Artículo 1, ya que niega la existencia de pueblos originarios en el territorio (EPU, 2021). Asimismo, las mujeres charrúas reivindican el respeto a su derecho de ser y vivir en relación con sus conocimientos ancestrales, así como la eliminación de todas las formas de discriminación. En la Declaratoria del 4 de septiembre del 2022, escrita durante el *Encuentro de Mujeres Indígenas de Abya Yala, Guardianas de la Naturaleza*, celebrado en Migueles, Canelones, expresamos:

- Exigimos el respeto a nuestros derechos culturales y espirituales, a nuestra educación, a nuestra medicina, a nuestra forma de habitar el territorio y a nuestra manera de nacer y de morir.
- Las mujeres indígenas sufrimos a diario discriminación de género, etnia y clase social, por lo que exigimos la eliminación de todas las formas de discriminación y que se cumpla con el marco legislativo que nos ampara²⁴.

22 *Rivera y los charrúas*. Dir. por Partido Colorado (2020; Uruguay). A partir del minuto 5:41, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FuClSM1IUc0>

23 *Cámara de Representantes. Sesión ordinaria. Miércoles 06 de abril de 2022 hora 16:00*. Cámara de representantes de Uruguay. Disponible a partir del minuto 6:05:15: <https://www.youtube.com/watch?v=9KAe1R7fH8s>

24 El marco legislativo son las leyes contra toda forma de discriminación racial: Ley 17.817 que crea la Comisión Honoraria contra el Racismo, la Xenofobia y toda otra forma de Discriminación; Ley 19.670 que crea el Consejo Nacional de Equidad Racial (2018). En relación al género, la Ley 19580 de violencia hacia las mujeres basada en género (2017).

CONSIDERACIONES FINALES

El Estado, construido y presidido por hombres, decidió apropiarse de las mujeres y forzarlas a ingresar, de manera individual, a las casas de militares, hacendados y otros interesados, con el fin de transformarlas al servicio propio. Esta primera política dirigida intencionalmente a las mujeres implicó su esclavización en un espacio de dominación privada donde los hombres se adjudicaron todo el derecho y libertad para enseñarles cómo ser mujeres utilitarias dentro del nuevo proyecto político y económico. En este sentido, como explica la científica y activista Federici (2010), el proceso de acumulación originaria del capital no solo implicó la expropiación de sus medios de producción, sino también la dominación de sus cuerpos para la reproducción de la fuerza de trabajo.

Para las mujeres charrúas, esto supuso la imposición de un nuevo sistema de conocimiento del mundo. La educación al servicio propio se ejecuta por medio de la violencia física y psicológica, y tiene una dimensión doméstica, espiritual y sexual, que las obliga a responder a los deseos y necesidades de los nuevos propietarios. Para resistir y defenderse de manera individual, las mujeres deben asumir e incorporar nuevas formas de relacionamiento con su entorno, como por ejemplo dejar de hablar su lengua.

Las prácticas genocidas ejecutadas en el siglo XIX y la aún presente negación de las mujeres charrúas como sujetas de derecho dejan de manifiesto la continuidad de la estructura de poder. De esta manera, la violencia estatal y la negación de las charrúas se fue naturalizando en la sociedad uruguaya. Entiendo que el sistema colonial-patriarcal (Cumes Simón, 2014) es el que permite que las mujeres charrúas continúen siendo negadas, invisibilizadas, violentadas y discriminadas.

La sociedad poco se ha cuestionado sobre su sistema colonial-patriarcal. El Estado no reconoce al pueblo charrúa, ni los procesos genocidas que atravesaron las mujeres y sus descendientes. Al día de hoy, no existen políticas públicas, ni proyectos nacionales que se ocupen en recomponer la situación de las mujeres charrúas, quienes sufren en tanto mujeres, violencia de género y en tanto originarias, violencia racista. Sería importante comenzar un trabajo de reeducación del amplio del tejido social, incorporando el conocimiento de las prácticas genocidas y las trayectorias de vida de las mujeres charrúas. El mandato original de los hombres fundadores del Estado fue que las mujeres charrúas debían ser educadas al servicio propio, dos siglos más tarde y a la luz de la violencia que sufren las mujeres debido a este orden negacionista, la educación debe ser pensada en conjunto con las mujeres charrúas, quienes tienen el privilegio epistémico (Cumes Simón, 2012), y el conocimiento vivencial de cómo

es vivir en un estado de silencio y ocultamiento de su identidad, generación tras generación.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA Y LARA, E. (2010); *La guerra de los charrúas*. Montevideo: Ediciones Cruz del Sur.
- AGUILAR GIL, Y. (2020); “Lo lingüístico es político”, en *Lo lingüístico es político*, Valencia-Chiapas: Ediciones OnA, pp. 57-79
- ARAÚJO, O. (1911); *Historia de los Charrúas y demás tribus indígenas del Uruguay*. Montevideo: José María Serrano.
- ARIAS, P. D. (2018); “Sociedad de Beneficencia, Maternalismo y Genocidio Estructural. Colocaciones de niños, niñas y mujeres indígenas en el último cuarto del siglo XIX”, en *Devastación. Violencia civilizada contra los indios de las llanuras del Plata y Sur de Chile (Siglos XVI a XIX)*, Rosario: Prohistoria, pp. 259-273.
- ASENJO ARCE, D. (2007); “Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa”, en *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Montevideo: Nordan-Comunidad, pp. 51-71.
- AZÚA, C. R. (1981); *El patriciado uruguayo*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- BARRÁN, J. P. (1989); *Historia de la sensibilidad en el Uruguay, tomo 1: La cultura 'bárbara'*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental - Facultad de Humanidades y Ciencias.
- BARRETO, I.; CURBELO, C. (2008); “Presencia indígena misionera en el Uruguay: movilidad, estructura demográfica y conformación familiar al norte del río Negro en el primer tercio del siglo XIX”, en *XII Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión*. CD ROM. Buenos Aires.
- BARRIOS PINTOS, A. (1991); *Los aborígenes del Uruguay. Del hombre primitivo a los últimos charrúas*. Montevideo: Linardi y Risso.
- BASILE, T. (1996); “¡Bernabé, Bernabé! de Tomás de Mattos. Crisis y revisión de la identidad uruguaya”, en *Revista Orbis Tertius*, vol. 1, no. 2-3, pp. 185-210
- BORUCKI, A. (2005); “¿Es posible integrar la esclavitud al relato de la historia económica uruguaya previa a 1860?”, en *Boletín de Historia Económica*, vol. 3, no. 4, pp. 45-53. https://www.audhe.uy/Boletin_Audhe/Boletin_4/AUDHE_No_04_Borucki.pdf, consultado en abril del 2023.
- BOMBAY, A.; KIMBERLY MATHESONY HYMIE; ANISMAN, M. H. (2014); “The international effects of Indian Residential Schools: Implications for the concept of historical trauma”, en *Transcultural Psychiatry*, vol. 51, no. 3, pp. 320-338.

- BRACCO, D. (2023); *Charrúas ¿Genocidio o integración?* Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- _____ (2016); *Cautivas entre indígenas y gauchas*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- _____ (2014) “Charrúas y guenoa-minuanos: caballos, mujeres y niños”, en *Temas americanistas*, n° 33, pp. 113-129.
- _____ (2004); “Los errores charrúa y guenoa-minuán”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 41, no. 1, pp. 117-136.
- BOCCARA, G (2002); *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*. Quito: Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), pp.47-82.
- CABRERA PÉREZ, L.; BARRETO, I (2006); “El ocaso del mundo indígena y las formas de integración a la sociedad urbana montevideana”, en *Revista TEFROS*, vol. 4, no. 2, (incluir páginas). <http://www.tefros.com.ar/revista/v4n2p06/cuadernos.htm>, consultado en junio del 2023.
- CORNELL, S. (1988) *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- CUMES SIMÓN, A. (2014); *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis doctoral: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/80/1/TE%20C.S.%202014%20Aura%20Estela%20Cumes%20Simon.pdf>, consultado en abril del 2023.
- 2012 “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, en *Anuario de Hojas de Warmi*, no. 17, pp. 1-16
- D'AMBROSIO CAMARERO, L. (2016); *Entre el bronce y el tambor: mitos y narrativas identitarias de la nación en la escuela uruguaya actual*. Montevideo: Comisión Sectorial de Investigaciones Científicas. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/10989/1/d_ambrosio_en_el_bronce_y_el_tambor.pdf, consultado en junio del 2023.
- DAVIS, A. (2005); *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- DE CARVALHO MAGALHAES, A. M.; MICHELENA, M. (2017); “Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya: una etnografía invertida”, en *Conversaciones del Cono Sur. Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*, vol. 3, pp. 1-10.
- DELGADO CULTELLI, M. (2017); “Violaciones históricas a los derechos de los pueblos originarios en el Uruguay: una mirada introspectiva”, en *Conversaciones del Cono Sur*, vol. 3, pp. 1-5. <https://conosurconversaciones.files.wordpress>.

- com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-delgado-cultlelli.pdf, consultado en junio del 2023.
- DELRIO, W.; LENTON, D; MUSANTE, M; NAGY, M; PAPAIZIAN, A.; PÉREZ, P (2010); “Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina”, en *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”*, Buenos Aires, 28, 29 y 30 de octubre, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, pp. 28-30.
- FEDERICI, S. (2010); *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños. epub
- FEIERSTEIN, D. (2008); “El carácter genocida del Proceso de Reorganización Nacional”, en *Páginas, Revista digital de la Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario*, vol. 1, nº 1, pp. 149-164.
- FIGUEIRA, H. J. (1892); *Los primitivos habitantes de Uruguay. Ensayo paleontológico*. Montevideo: Imprenta Artística de Dornaleche y Reyes.
- FULCHIRON, A. (2016); “La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LXI, no. 228, pp. 391-442.
- GASTÉLUM, C. (2006); “Las escuelas residenciales para aborígenes desde una perspectiva sociológica”, en *Revista Mexicana de Estudios Canadienses*, no. 11, pp. 87-100.
- HOOKE, B. (2020); *Teoría feminista*. Madrid: Traficante de Sueños. epub
- HOUOT, A. (2013); *El trágico fin de los indios charrúas*. Montevideo: Linardi y Risso.
- KLEIN, F. (2022); *Nuestro pasado indígena*. Montevideo: Planeta Uruguay.
- KRENAK, A. (2023); *La vida no es útil*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LEMKIN, R. (1944); “Genocide”, en *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Washington, D.C: Carnegie Endowment for International Peace, pp. 79-95.
- LENTON, D. (2010); “La cuestión de los indios y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política”, en *Historia de la crueldad argentina: Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, Buenos Aires: El Tugurio, pp. 29-49.
- LÓPEZ MAZZ, J. (2018); “Sangre indígena en Uruguay: Memoria y ciudadanías post nacionales”, en *Athena digital: revista de pensamiento e investigación social*, vol. 18, no. 1, pp. 181-201. https://ddd.uab.cat/pub/athdig/athdig_a2018v18n1/athdig_a2018v18n1p181.pdf, consultado en junio 2023.
- LÓPEZ MAZZ, J.; BRACCO, D. (2010); *Minuanes*. Montevideo: Linardi y Risso.

- MICHELENA, M. (2011) *Mujeres charrúas rearmando el gran Quillapí de la memoria en Uruguay. Memoria para la obtención del Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas*. México: CIESAS-Sureste.
- OBOHA, M. G. (2022); *Memoria, historia y el feminismo decolonial: Un análisis de la poesía de Cristina Rodríguez Cabral y otras poetisas Afrolatinas*. Tesis de Maestría en Arte, Mississippi: University of Mississippi. <https://egrove.olemiss.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3261&context=etd>, consultado en junio 2023.
- OLIVERA, A. (2016); *Devenir charrúa en Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida Ediciones.
- PI HUGARTE, R. (2003); “Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias”, en *Anuario de Antropología Social y Cultural en el Uruguay*, Montevideo: FHCE, pp. 103- 124.
- PI HUGARTE, R. (1969); *El Uruguay indígena*. Montevideo: Nuestra Tierra.
- PICERNO, E. (2008); *El genocidio de la población charrúa*. Montevideo: Ediciones Biblioteca Nacional de Uruguay.
- PORLEY, R. (1998); *El laberinto de Salsipuedes*. Montevideo: Fascículos en el diario La República.
- REPETTO, F. (2017); *Uma arqueologia do apagamento: narrativas de desaparecimento charrúa no uruguai desde 1830*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Río de Janeiro: Universidade Federal do Río de Janeiro. <http://objdig.ufrj.br/72/teses/862941.pdf>, consultado en junio 2023.
- _____ (2015); *Indígenas en Uruguay: un debate entre la negación del Estado y las narrativas de los descendientes de charrúas actuales*. Trabajo de conclusión de Curso de Bacharel en Antropología - Diversidade Cultural Latino-Americana. Foz de Iguaçu: Universidad Federal de la Integración Latino-Americana.
- RESÉNDEZ, A. (2019); *La otra esclavitud: historia oculta del esclavismo indígena*. México: Grano de Sal.
- RESTREPO-BETANCUR, A. M. (2021); “Un acercamiento al estado actual de los estudios sobre genocidio”, en *Revista Forum*, no. 19, pp. 50-65. <http://portal.amelica.org/ameli/journal/401/4011928006/4011928006.pdf>, consultado en junio 2023.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2018); *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010); *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.
- RIVET, P. (1930); “Les derniers Charrúas”, en *Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología*, vol. 4, Montevideo: El Siglo Ilustrado, pp. 5-117.

- RODRÍGUEZ, M. E.; MAGALHAES DE CARVALHO, A. M.; MICHELENA, M.; DELGADO CULTELLI, M. (2020); “Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia charrúa en Uruguay”, en *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas*, Rio de Janeiro: ABA Publicações, p.177.
- RODRÍGUEZ, M. E.; MAGALHAES DE CARVALHO, A. M.; MICHELENA, M. (2018); “Somos Charrúas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y Procesos de reemergencia indígena en Uruguay”, en *El Pensamiento y la Lucha: Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*, Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, pp. 41-62. Epub. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/29507/1/978-956-8416-60-7.pdf>, consultado en julio 2023.
- SEGATO, R. (2014); *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: *Pez en el árbol*.
- _____ (2003); *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Brasilia: Universidade de Brasilia.
- SMITH, L. T. (2016); *A descolonizar las metodologías. Investigaciones y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM.
- SOSA, G. (2022); *Historias de resistencia de la nación charrúa: entrevistas a cinco referentes indígenas uruguayos*. Montevideo: S.N
- VIDART, D. (1996); *El mundo de los charrúas*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- _____ (2012); No hay indios en el Uruguay contemporáneo. Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, vol. 10, p.251-257.
- WEBER, D. (2007); *Bárbaros: los españoles y los salvajes en la era de la ilustración*. Barcelona: Editorial Crítica.
- ZAVALA PÉREZ; G. (2014); “Reparto de indígenas en Río Cuarto (1870-1890): consideraciones preliminares”, en *Revista Tefros*, vol. 10, no. 1-2, p.6.