

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO
COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS
Contribuições teórico-metodológicas e
ético-políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos
Organizadores

© Ricardo Verdum e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2020.
Todos os direitos reservados a Ricardo Verdum e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-87065-06-9

Revisão

Nancy Soares

Diagramação e Capa

Michelly Batista

Disponível no site da Editora E-papers
<http://www.e-papers.com.br>
Avenida das Américas, 3.200 bloco 1 sala 138
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro – Brasil
CEP 22.640-102

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teórico-metodológicas e
ético-políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos

Organizadores

Rio de Janeiro, 2020


e-papers

ABA PUBLICAÇÕES

EXERCÍCIO 2019/2020 **COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL**

COORDENADORA

Laura Moutinho (USP)

VICE-COORDENADOR

Igor José de Renó Machado (UFSCar)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

VICE-PRESIDENTE

Sérgio Luís Carrara (UERJ)

SECRETÁRIA GERAL

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

SECRETÁRIO ADJUNTO

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)

TESOUREIRO

João Miguel Manzolillo Sautchuk (UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Izabela Maria Tamasso (UFG)

DIRETORES/AS

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)

Patrice Schuch (UFRGS)

Patricia Silva Osorio (UFMT)

EXERCÍCIO 2017/2018 **COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL**

COORDENADOR

Antônio Motta (UFPE)

VICE-COORDENADORAS

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Lia Zanotta Machado (UnB)

VICE-PRESIDENTE

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

SECRETÁRIO GERA

Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)

SECRETÁRIA ADJUNTA

Éliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

TESOUREIRA GERAL

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (DAN/UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Rozeli Maria Porto (UFRN)

DIRETORES/AS

Claudia Turra Magni (UFPEL)

Fabio Mura (UFPB)

Lorenzo Macagno (UFPR)

Regina Facchini (Unicamp)

SUMÁRIO

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA <i>Ana Margarita Ramos Ricardo Verdum</i>	7
GUERRA, ANTROPOLOGÍA Y CONCIENCIA SOCIAL EN COLOMBIA <i>Myriam Jimeno</i>	57
ANTROPOLOGIA JURÍDICA FEMINISTA, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS: REFLEXÕES DA PESQUISA ATIVISTA COM MULHERES INDÍGENAS <i>Rosalva Aída Hernández Castillo</i>	71
NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ <i>Juana Valentina Nieto Moreno Esther Jean Langdon</i>	107
IMAGINANDO CIÊNCIAS SOCIAIS LATINO-AMERICANAS DO SUL GLOBAL ORLANDO FALS BORDA E PESQUISA-AÇÃO PARTICIPATIVA <i>Jafte Dilean Robles Lomeli Joanne Rappaport</i>	145
SILENCIOS, ETNOGRAFÍA COLABORATIVA Y REEMERGENCIA CHARRÚA EN URUGUAY <i>Mariela Eva Rodríguez Ana Maria Magalhães de Carvalho Mónica Michelena Martín Delgado Cultelli</i>	177
ECOLOGIA POLÍTICA DA BORRACHA, AVIAMENTO E VIOLÊNCIA NO NOROESTE AMAZÔNICO <i>Márcio Meira</i>	217
PRÁCTICAS DE REARTICULACIÓN DE SABERES, PERTENENCIAS Z MEMORIAS DESDE RECUERDOS DIFERIDOS <i>Claudia Briones</i>	261
O PÊNDULO GUARANI: TERRITÓRIO, MEMÓRIA E HISTÓRIA NO TEKOKHA APYKA'I <i>Bruno Martins Morais</i>	303
LA MEMORIA ENACTIVA, LAS ALIANZAS Y LA INTOLERANCIA POLÍTICA <i>Ana Margarita Ramos</i>	327
SOBRE AUTORES E AUTORAS	345

SILENCIOS, ETNOGRAFÍA COLABORATIVA Y REEMERGENCIA CHARRÚA EN URUGUAY

Mariela Eva Rodríguez

Ana Maria Magalhães de Carvalho

Mónica Michelena

Martín Delgado Cultelli

INTRODUCCIÓN: DESAFIANDO EL SILENCIO

En este trabajo repasaremos el recorrido que llevó a los charrúas de Uruguay a consolidarse como sujetos políticos en términos de aboriginalidad (o indigeneidad) en un contexto caracterizado por un proceso doble de *reemergencia* y de *resurgimiento* indígena, en el que los interrogantes sobre las continuidades y las interrupciones en la transmisión intergeneracional de la memoria colectiva han ido cobrando cada vez más fuerza. En el marco de tal proceso, sujetos que hasta entonces se autoadscribían y eran adscriptos como *descendientes* se fueron nutriendo de los debates en torno a las memorias silenciadas y comenzaron a hacer públicas narrativas que habían estado restringidas exclusivamente al ámbito doméstico. Con la intención de aportar reflexiones a los debates sobre las *políticas de la memoria y la memoria como constitutiva de los procesos de subjetivación* nos preguntamos: ¿Por qué en Uruguay dichas políticas son inmunes a las demandas de los pueblos originarios? ¿Cómo repercute tal ausencia en las subjetividades que integran los colectivos charrúas? ¿Cuáles son las estrategias políticas de las memorias subalternizadas en contextos de invisibilización?

El silenciamiento de los indígenas —así como también su invisibilización— se origina en uno de los actos fundacionales de la República, en el contexto de una racionalidad gubernamental vinculada a la expansión del capitalismo y del Estado nacional sobre sus territorios. Más precisamente, la emboscada a los charrúas en Salsipuedes en 1831 —que fue ordenada por Fructuoso Rivera, primer presidente de la República, y ejecutada por su sobrino Bernardino Rivera— así como “el reparto” de mujeres y niños que le siguió conformaron un *evento*

crítico cuyas consecuencias llegan hasta el presente. De acuerdo con Veena Das (1995), dichos eventos son situaciones traumáticas e inesperadas cuya irrupción desestructura los lazos sociales y reconfigura la historia dejando marcas indelebles en los sujetos. Si bien tales eventos producen sentimientos de pérdida, autocensuras y silencios, en contextos propicios —distanciados por el tiempo— habilitan negociaciones implícitas sobre los sentidos y significados de los hechos pasados y contribuyen a alcanzar consensos que no solo operan como factores de cohesión grupal, sino que permiten también reconfigurar la memoria colectiva.

Los silencios, sin embargo, no son simples espacios en blanco en un paisaje comunicativo, sostiene Leslie Dwyer (2009) en su etnografía del silencio con sobrevivientes del terrorismo de Estado en Bali. Son canales de comunicación y transmisión del pasado —señala—, son creaciones culturales y políticas; productos sociales que tienen sus propias genealogías, texturas, formas y movimientos. A diferencia de Maurice Halbwachs (2004 [1950]) —que consideró al olvido como el resultado de las desvinculaciones de un grupo y, por lo tanto, contracara de la memoria colectiva— Dwyer cuestiona la dicotomía memoria/ olvido y, colocando el énfasis en la existencia social de los silencios, invita a indagar sobre las relaciones de poder que en contextos históricos específicos habilitaron las situaciones de violencia que los produjeron. Los silencios operan como vehículos de transmisión de sentidos, sostiene Paul Connerton (2008) en su artículo sobre los olvidos. Este autor identificó siete casos, entre los cuales incluyó al *silencio humillado* que resulta de la vergüenza colectiva; una forma de represión que borra las huellas dolorosas, los signos visibles de desestabilización emocional. Aunque olvido no es sinónimo de silencio, ni de secreto, estos pueden conducir hacia aquél.

Si bien los charrúas de Uruguay no habían leído a estos autores, ni tampoco a Michael Pollak (2006), introdujeron la categoría *memorias subterráneas* en sus reflexiones y elaboraciones conceptuales e irrumpieron en la arena pública desafiando el relato hegemónico, totalizador y opresivo de la historiografía nacional. Lo que separa la memoria colectiva *subterránea* de los grupos subalternizados, de la memoria colectiva *organizada* —relatos impuestos por el Estado a través de rituales conmemorativos, lugares de memoria, efemérides, conteni-

dos de la currícula escolar, etc.—, sostiene Pollak, es la frontera entre lo que puede ser dicho y lo que no. Lo que puede ser enunciado es lo que Michel Foucault (2002 [1969]) refirió como *archivo*, al que definió como un sistema general de formación y transformación de enunciados, en una sociedad y en una época.

A pesar de los silencios y la fragmentación, el trabajo de la memoria charrúa ha producido imágenes que crean disrupciones tanto en el archivo como en la concepción lineal de la temporalidad. Estas representaciones, a las que Walter Benjamin (2005) refirió como *imágenes dialécticas*, permiten acceder a experiencias y acciones del pasado cuyo recuerdo ha sido obliterado. Al contextualizar los procesos de cambio y las continuidades, apunta Ansgar Hillach (2014), “un grupo puede tomar conciencia sobre su pasado, actualizarlo en el presente y revivir los lazos de pertenencia colectiva que pueden orientarlos hacia la acción. En contraste con el recuerdo voluntario, intencional y motivado por las instituciones establecidas, las memorias involuntarias surgen en momentos inesperados” (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016, p. 112).

Este trabajo en torno a la memoria y los silencios sintetiza discusiones en las que nos embarcamos en el 2014, en el marco de una investigación colaborativa. Dos de los autores —Martín y Mónica— son estudiantes de la licenciatura en antropología e integrantes del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) de Uruguay¹. Las otras dos —Ana María (de Brasil) y Mariela (de Argentina)— se graduaron en la misma disciplina. En estos años realizamos varias intervenciones en el ámbito académico a través de paneles y publicaciones, tanto en Uruguay como en otros países, con la intención de dar a conocer el caso, discutir conceptos, metodologías y estrategias para la visibilización de las demandas charrúas, y contribuir a la legitimación de su lucha.

Hemos organizado este ensayo en tres apartados. En el primero analizamos las paradojas de un Estado que garantiza un amplio abanico

1 Actualmente el CONACHA está integrado por cinco comunidades de distintos lugares del país: Basquadé Inchalá de Montevideo, Guyunusa de Tacuarembó, la Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) de Paysandú, Betum de Salto y la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) conformada por las mujeres de todos las comunidades. La Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH) se separó a comienzos del 2017, pero al igual que con Choñik —que nunca quiso pertenecer al CONACHA— mantienen buen diálogo y realizan algunas tareas conjuntas.

de derechos, pero que se rehúsa a ratificar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) bajo la premisa de que en 1831 –en Salsipuedes– murieron los “últimos” charrúas. En el segundo, abordamos los mecanismos de negación, borramiento y silenciamiento que operan en relación con el *genocidio fundacional* y analizaremos cómo este continúa a través de diversos dispositivos en el marco del *colonialismo de colonos*. En el último, reflexionamos sobre los desafíos de la *etnografía colaborativa* a través de las fronteras nacionales, en un contexto en el que a pesar de los cambios recientes, parte de la academia uruguaya continúa considerando a los charrúas como “indios inventados” y pone en duda sus trabajos de memoria.

PARADOJAS DE LAS POLÍTICAS DE DERECHOS HUMANOS: TENSIONES ENTRE EL ESTADO Y LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

Desde su conformación en 2005, el Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) tiene entre sus objetivos de lucha la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas en la *Constitución Nacional* y la ratificación del *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*². A pesar de que Uruguay adhirió a la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007) continúa resistiéndose a ratificar dicho convenio, lo cual no deja de ser paradójico al considerar el caso en el contexto latinoamericano. Más precisamente, este país que escindió tempranamente el Estado de la Iglesia, garantizó derechos políticos y civiles a las mujeres en la década del treinta y, en los últimos años, legisló a favor del aborto, del matrimonio igualitario y de la tenencia y consumo de marihuana, niega la existencia de los pueblos indígenas (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018).

En esta negación subyacen dos preguntas relacionadas entre sí: ¿en qué consiste ser indígena? Y ¿quiénes tienen el poder para definir y regular quiénes entrarían bajo tal categoría? No obstante, no se trata solo de una cuestión semántica en torno a definiciones de aboriginalidad o indigeneidad: reconocer a sectores de la sociedad como *pueblos*

² La ratificación de este instrumento jurídico, de carácter vinculante, requiere del aval del Poder Ejecutivo Nacional, concretamente de la presidencia y de tres ministros: de Educación y Cultura, de Trabajo y Seguridad Social, y de Relaciones Exteriores.

preexistentes obliga al Estado a garantizarles derechos específicos en virtud de tal condición —además de los que les corresponden como a los demás ciudadanos— y, a la vez, obliga a reconocer el conjunto de dispositivos que les afectaron (sobre los que volveremos en el segundo apartado), cuyas consecuencias continúan en el presente. Ante este escenario nos preguntamos: ¿Qué tan nítidos son los límites entre las demandas a las que los funcionarios del gobierno nacional consideran viables y las que les resultan intolerables? ¿Estaría dispuesta la burocracia estatal a reformular sus políticas públicas e incluir medidas reparatorias y compensatorias a un sector de la población posicionado desde múltiples identificaciones que intersectan etnicidad, clase social y género? ¿Cómo juega en este proceso la vigilancia internacional en el marco de los organismos multilaterales?

A comienzos del 2019 las políticas de derechos humanos de Uruguay fueron evaluadas —junto con las de otros trece Estados— por el *Grupo de Trabajo del Examen Periódico Universal (EPU)* de la *Organización de las Naciones Unidas*; una instancia en la que los Estados seleccionados exponen las medidas que adoptaron para cumplir sus obligaciones en dicha materia y las acciones para mejorar su implementación. Entre las recomendaciones recibidas y aceptadas por Uruguay, el *Consejo de Derechos Humanos* incluyó la ratificación del Convenio 169 de la OIT³, aunque no era esta la primera vez, ya que lo mismo ocurrió en los documentos previos del EPU del 2009 y del 2014. En los últimos dos exámenes se destaca la posición del Estado Plurinacional de Bolivia; el cual, además de insistir en que Uruguay debía “intensificar las consultas” para ratificar el convenio, resaltó también la necesidad de reconocer la identidad y la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y, en particular, la del pueblo charrúa (EPU, 2014, p. 15–16; EPU, 2019,

3 En 2009 la recomendación fue realizada por el Estado Plurinacional de Bolivia y Perú; en el 2014 se sumaron Gabón, Uzbekistan y la República Bolivariana de Venezuela y, en el 2019, fueron ocho los países que hicieron la recomendación: Chile, Dinamarca, Ecuador, Estado Plurinacional de Bolivia, Honduras, Nicaragua, República Bolivariana de Venezuela y Uzbekistán. Este punto también fue incluido en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial de Naciones Unidas del 2011 (<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8842.pdf>).

4 Además de los exámenes del Grupo de Trabajo del EPU, también el *Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD)* demanda informes periódicos, en los que incluye el seguimiento sobre los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

p. 11-12). Otros países también se pronunciaron, tal como ocurrió con México, que alentó a “adoptar medidas legislativas para reconocer la existencia étnica y cultural de los pueblos indígenas e impulsar unas políticas que incrementen su visibilidad y participación, así como combatir la discriminación contra ellos” (EPU, 2019, p.23). A pesar de que las recomendaciones han sido examinadas por Uruguay y según declara el documento cuentan con su apoyo, la posición oficial plantea reparos al reconocimiento de los pueblos indígenas.

El Estado se comprometió en el 2014 a llevar a cabo un “proceso de consultas interno entre las diversas autoridades nacionales competentes, destinado a considerar la ratificación del convenio y a examinar sus condiciones de aplicabilidad” (Adición Uruguay, 2014, p. 2) y, si bien sostuvo que avanzaría en dicho proceso, manifestó que lo haría “a pesar de que el Comité Tripartito Nacional ya lo consideró en su momento, y teniendo presente que los Convenios de la OIT no admiten reservas” (p. 2). En una línea similar, en la respuesta del 2019, planteó lo siguiente:

La definición del artículo 1 respecto a lo que se entiende por pueblos indígenas no hace evidente su implementación conforme la realidad del Uruguay. Sin embargo, la Cancillería y su Unidad Étnico Racial están estudiando la forma de trabajar con los organismos competentes a fin de aplicar disposiciones del Convenio en relación a población que se autoidentifica como de ascendencia indígena (...) Cabe destacar, no obstante, que las organizaciones que nuclean a personas que se autoidentifican con origen indígena son consultadas en distintas instancias, al tiempo que son parte de programas que se implementan a nivel de gobiernos departamentales, ministerial con apoyo del BID y del Banco Mundial respecto a temáticas tales como biodiversidad y desarrollo productivo rural (Adición 2019, puntos 3 y 4, p. 2).

En la respuesta al examen del segundo EPU Uruguay manifestó que consultaría a los funcionarios nacionales, pero no hizo mención alguna a las organizaciones indígenas. En el último, en cambio, explicitó que además de ser consultadas, dichas organizaciones también fueron incluidas en programas específicos. En ambos informes planteó reparos al pedido de ratificación: en el 2014 menciona que la posibilidad fue evaluada, pero que no se concretó debido a que este instrumento jurídico

no permite la exclusión de ninguna de sus partes, mientras que en el 2019 manifiesta inquietudes en relación a la categoría *pueblo indígena* ¿Cuáles serían entonces las cláusulas del convenio que generan resistencia? La respuesta se encuentra (parcialmente) en el pasaje citado que alude al primer artículo, en el cual define quién es el sujeto de derecho al que se aplica. Más precisamente, afirmar que tal definición “no hace evidente su implementación conforme la realidad del Uruguay” presupone que no hay *pueblos* indígenas en dicho país y que, en esta lucha de acentos y definiciones, solo reconoce a un sector de la “*población* que se autoidentifica como de *ascendencia* indígena”.

¿Qué implicancias tienen estos enunciados? En primer lugar, la elección léxica *población*, en lugar de *pueblo*, es retardataria. Concretamente, el reemplazo del Convenio 107 de la OIT (creado en 1957) por el Convenio 169 implicó modificaciones en el título. Mientras que el anterior refería a las *poblaciones* indígenas y tribales –categoría descriptiva vinculada a la demografía y a la biología– el de 1989 incluyó como sujeto de derecho a los *pueblos* indígenas y tribales; término que alude a sujetos colectivos –las naciones indígenas– cuyos derechos derivan de su preexistencia a los Estados. En segundo lugar, la paráfrasis que califica a la mencionada población como “de *ascendencia* indígena” o “con origen indígena” para evitar reconocerla como plenamente indígena colide, justamente, con las autoadscripciones de sujetos, comunidades y organizaciones y, a su vez, no deja de ser un eufemismo de la categoría de uso frecuente *descendiente*.⁵ Por último, en el uso del término *autoidentificación* subyacen algunos de los argumentos utilizados por el Estado para negarse a la ratificación que, si bien son parte de la discusión jurídica internacional, no dejan de estar ligados al campo semántico positivista que escinde criterios *objetivos* y *subjetivos*.

Los primeros remiten a la demostración de los siguientes elementos: la autoctonía de los antepasados en un territorio que fue anexado a la soberanía estatal a través de la fuerza y la violencia; la continuidad histórica con aquellos que vivían en dichos territorios antes de la expansión, conquista y colonización de los Estados imperiales y republicanos; y la comprobación de que mantienen instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas, o parte de ellas. El argu-

5 Sobre la discusión de la categoría *descendiente* en Uruguay ver Rodríguez 2017.

mento del Estado es que “conforme la realidad del Uruguay” no son viables los criterios objetivos y que solo se podrían aplicar los subjetivos; es decir, el criterio de autoadscripción colectiva (OIT, 2009, p. 9-10), lo cual contradice un fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Según afirmaron los jueces de dicha corte en el 2010, en el caso de la Comunidad Indígena Xákmok Kásek versus Paraguay, la identificación de cada comunidad indígena “es un hecho histórico social que hace parte de su autonomía” y por lo tanto, apuntaron, “es la propia comunidad la que identifica su nombre, composición y pertenencia étnica, sin que el Estado u otros organismos externos puedan controvertirlo” (citado en Ministerio Público Fiscal, 2108, p. 12)⁶.

Haber participado en diversas instancias nacionales e internacionales en las que se discutió este tema ha permitido tanto a Mónica como a Martín reflexionar intensamente sobre la resistencia de Uruguay a ratificar el Convenio 169 de la OIT, tal como ilustran sus propias palabras:

Mónica: la mención de la Unidad Étnico Racial de Cancillería en la respuesta de Uruguay al Consejo de Derechos Humanos y la afirmación de que el Estado ha realizado consultas a las “organizaciones que nuclean a personas que se autoidentifican con origen indígena” requiere contextualización. La lucha que las organizaciones charrúas sostuvimos durante casi treinta años nos permite cosechar varias conquistas, entre las que se encuentra la restitución de los restos mortales de Vaimaca Pirú desde el Musée de l’ Homme de París (en 2002), la promulgación de la Ley nacional N° 18.589 que declara el 11 de abril como “Día de la nación charrúa y de la identidad indígena” (en 2009), la inclusión de una pregunta sobre la ancestralidad indígena en el Censo Nacional (en 2011) y mi incorporación en la Unidad Étnico Racial como Consejera Honoraria en Asuntos Indígenas, adjunta a la Unidad Étnico Racial del Ministerio de Relaciones Exteriores, el 5 de junio de 2014. Lamentablemente desde que acepté este cargo —ad honorem— luego de consensuarlo con el CONACHA, no he dejado de dudar si debería continuar o no, ya que no hemos logrado habilitar los espacios que esperábamos ni contamos con presupuesto alguno. Sí es cierto que en el caso del Ministerio de Desarrollo Social

6 Corte IDH, “Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay”, sentencia de 24 de agosto de 2010, Serie C N° 214, párr. 37.

(MIDES) obtuvimos un subsidio para concretar reuniones y talleres, lo cual evidencia que el Estado no es homogéneo.

Martín: también como parte de este repaso recordemos que, en el 2008, durante el primer gobierno del Frente Amplio, cuando Tabaré Vázquez era presidente, obtuvimos el aval del Ministerio de Educación y Cultura; después, durante el mandato de José Mujica, se sumó el Ministerio de Relaciones Exteriores (en 2013) y luego el de Desarrollo Social (en 2014). Sin embargo nunca logramos que el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social ni que el Instituto Nacional de Colonización (que depende del Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca) prestaran conformidad.

Ana María: en sintonía con el CONACHA y con otros investigadores, en mi tesis de maestría (Magalhães de Carvalho, 2018) llegué a la conclusión de que el principal obstáculo no es la demostración de la continuidad entre los charrúas actuales y los del pasado, ni la continuidad de sus instituciones, sino la posibilidad latente de que realicen reclamos territoriales, tal como declaró el ex Ministro de Trabajo y Seguridad Social José Bayardi en el diario *El País*, en el 2015. Apelando al estereotipo que liga a los indígenas al espacio rural exclusivamente afirmó que en Uruguay “no hay esferas jurisdiccionales” de los pueblos originarios o comunidades instaladas físicamente en territorios y comparó la situación con la de otros países del Cono Sur: si hubiera una historia como la de los mapuches —sostuvo— la situación sería otra y debería ser atendida de manera especial⁷.

Martín: En el 2015, un periodista de ese mismo diario me preguntó, cuando todavía era presidente del CONACHA, si en el caso de que Uruguay ratificara el Convenio 169 de la OIT, nosotros solicitaríamos la entrega de tierras, a lo cual respondí que con unas 2.000 hectáreas estaríamos conformes. Esta declaración no solo generó polémica en la sociedad en general, sino también entre los miembros del CONACHA, lo cual llevó a la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH) a desvincularse de la organización. Tuve que dar explicaciones y pedir disculpas ante los demás miembros que, luego de largas conversaciones, decidieron no destituirme del cargo de presidente, ya que entendieron que no actué de mala fe, sino que de

7 *El País*, 26 de enero de 2015, <https://www.elpais.com.uy/informacion/indigena-divide-gobierno.html>

manera ingenua hice una declaración que deliberadamente fue destacada por los medios Si se ratifica el Convenio 169, sabemos que no es el último paso, sino solo el inicio de una nueva etapa, ya que la mayoría de los países fracasan al momento de implementarlo. Mucho antes de que habláramos del acceso al territorio, el Estado había dicho que no ratificaría el convenio por esa misma razón. Este continúa siendo el argumento, al que también recurrieron el Ministerio del Trabajo, el Instituto de Colonización y la Cámara de Comercio de Montevideo. Tal como se desprende de las palabras de Bayardi, los funcionarios temen que Uruguay se vuelva como Chile, donde los mapuche —a los que consideran como los “indios malos”— continúan luchando por la recuperación de su territorio. Se replica así la lógica colonial que escindía “indios infieles” e “indios amigos”; mientras que a los últimos les reconocieron tierras y algunos derechos, a los infieles los consideraron violentos y los masacraron.

Mónica: Aún no hay un contexto propicio para realizar reclamos territoriales a nivel nacional. La sociedad uruguaya no nos reconoce como pueblo indígena y, en consecuencia, no comprende por qué reclamamos este derecho. Las categorías *descendientes de indígenas* o *población con ascendencia indígena* son las únicas habilitadas. Cuando surgió ADENCH, en 1989, no estaban dadas las condiciones externas ni internas para identificarnos como indígenas o directamente como charrúas. Fue varios años más tarde que comenzamos a tomar conciencia, cuando en el 2001 Rosa Alvaríño —líderesa de la comunidad charrúa de Villaguay (Entre Ríos, Argentina) que falleció en el 2007— nos interpeló al preguntarnos por qué nos identificábamos así. Tal como expliqué en otro artículo (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018), en aquel entonces “sentíamos que los charrúas ‘verdaderos’ eran nuestros ancestros y nosotros, en cambio, no éramos indígenas plenos porque no vivíamos en comunidad. Es decir, habíamos internalizado los discursos hegemónicos de que para ser charrúas teníamos que vivir en tolderías, en el monte, como en el siglo XIX” (p. 48). Rosa enfatizó que ese era el término de los colonizadores y sostuvo que “nosotros somos charrúas de hoy, que ya no vivimos como los de antes pero que tenemos un legado, tenemos memorias que nos pertenecen”. Su motivación nos llevó a conformar la Comunidad Basquadé Inchalá (en 2004) —a la que per-

tenecemos Martín y yo. Me pregunto si comprenderán los funcionarios públicos que nuestras instituciones cambian en el transcurso del tiempo, y que la expansión de los Estados sobre nuestros territorios y el sometimiento de nuestros ancestros impactaron sobre estas ¿Esperan acaso que seamos exactamente igual a nuestros antepasados? Tal como expliqué en el trabajo mencionado, en la actualidad las organizaciones y personas que integramos el CONACHA nos reconocemos como charrúas. Ejercemos el derecho a la identidad basándonos en nuestra conciencia y voluntad de pertenencia a un pueblo originario, a una nación ancestral dividida por fronteras estatales (...) llevamos adelante eventos públicos en los que cuestionamos las representaciones esencialistas que giran en torno a la extinción y a la invisibilización estructural, y demandamos al Estado que reconozca el genocidio cometido contra el pueblo charrúa y pida perdón, tal como explicitamos en nuestra página de internet (Rodríguez y Michelena, 2018, p. 200)8.

Martín: la presión por demostrar qué tan indígenas somos no nos fue indiferente. Tal como le conté a Ana Maria (Magalhães de Carvalho, 2018) cuando estaba haciendo su tesis, años atrás sentíamos que en nuestras apariciones en público teníamos que recurrir a ciertos diacríticos, como las vinchas y el *quillapí* (capa de cuero); que debíamos parecernos a las imágenes de los charrúas que figuran en los libros. Revisamos exhaustivamente crónicas, leímos atentamente a los historiadores (profesionales y amateurs) y a los antropólogos, no solo para conocer el pasado de nuestro pueblo sino también para legitimarnos ante el saber autorizado. Habíamos internalizado el relato hegemónico de que las memorias charrúas habían quedado en el olvido y valorábamos las crónicas y el conocimiento académico más que la memoria colectiva. En este recorrido fuimos tomando conciencia de que una de las principales usinas de la invisibilización se encontraba en la academia, lo cual nos motivó a Mónica y a mí a inscribirnos en la carrera de antropología de la Universidad de la República (UdelaR) ¿Qué cambió en los últimos años? El primer paso fue comprender que somos charrúas del presente, no del siglo XVIII como decía Rosa Alvaríño. Así fuimos transitando un proceso de reflexión intensa sobre nosotros mismos, sobre cómo opera la trans-

8 CONACHA, 2012 <http://consejacioncharrua.blogspot.com.ar/>

misión entre las distintas generaciones y tomamos conciencia de que los silencios y las discontinuidades también nos constituyen como sujetos, como charrúas. Es decir, comenzamos a prestar atención a las *memorias subterráneas*, a los olvidos, los secretos, los ocultamientos.

Mariela: en un trabajo sobre los pueblos indígenas de la Patagonia que escribimos con otras dos colegas —una de las cuales es mapuche— analizamos cómo los silencios y los olvidos constituyen memorias comunes de un modo explícito o, bien a través de *imágenes dialécticas* (Benjamin, 2005), de resignificaciones, de prácticas de ocultamiento, de secretos, de enunciados implícitos y de aspectos vinculados a la privacidad y la intimidad. Inspiradas en las lecturas derridianas de Celina San Martín, consideramos a dichas imágenes como una forma de lectura “bajo borradura” (*sous rature*), como una tachadura que permite reconstruir las huellas de la materialidad del signo; es decir, que permite recomponer las huellas de otros signos que le precedieron y que continúan habitándolo. Leer bajo borradura consiste en reconstruir la cadena consecutiva de técnicas que vinculan procesos de archivamiento con archivadores funcionales a la hegemonía, a los cuales la materialidad misma de los documentos ha estado sometida. [Concluimos que] los patrones de lectura varían según las técnicas, los lectores y los intérpretes y, cuando dichos lectores son indígenas —u otros grupos subalternizados— pueden actuar sobre imágenes internalizadas y modificar las memorias disponibles. Las experiencias y fragmentos de memorias vergonzosas o estigmatizantes pueden ser así resignificadas y, en consecuencia, habilitar espacios para la agencia (Rodríguez, San Martín, Nahuelquir, 2016, p. 112).

Para quienes niegan la existencia de indígenas en Uruguay, parecería que la memoria colectiva transmitida a través de prácticas y narrativas, pero también a través de silencios y autocensuras, parece tener menor legitimidad que los datos cuantitativos, entre los que se encuentran las estadísticas censales y los estudios genéticos. Cuando en el 2017 organizamos el panel *Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*, en Montevideo, fue importante contar con la presencia de la antropóloga bióloga Mónica Sans y del arqueólogo José López Mazz, para completar el

panorama que veníamos discutiendo entre quienes nos inscribimos en la antropología social⁹. A pesar de las tensiones pasadas entre los charrúas y Sans, su trabajo contribuye hoy a legitimar las demandas indígenas, particularmente al contrastar los datos del Censo Nacional (2011) –según los cuales el 4,9% de la población reconoce tener algún ancestro indígena y el 2,4% respondió que dicha ascendencia es la principal– y sus datos genéticos, que indican que el 34% de la población tiene ascendencia indígena o, según explicó, que uno de cada cuatro abuelos podría reconocerse como tal.

Ana María: según el Censo Nacional los departamentos con mayor población originaria son Tacuarembó (con 8%) y Salto (con 6%). En varias entrevistas, los miembros del CONACHA mencionaron que la organización realizó campañas de sensibilización previas y que, entre los objetivos actuales se encuentra la búsqueda e identificación de esas personas para sumarlas a la organización y fortalecer la lucha. En algún momento iniciamos con Mónica una etnografía *en reversa* (Kirsch, 2006) y nos propusimos entrevistar a los intelectuales que estudiaron el pasado o presente de los charrúas. Cuando conversamos con López Mazz explicó que nos encontramos frente a una relación jerárquica que permea a los subcampos o ramas de la antropología. Según sus palabras, “el trabajo de los antropólogos biólogos tiene un impacto más significativo en la sociedad que el de los arqueólogos, ya que certifican lo que está en la sangre. La antropología social, los relatos y la memoria oral, por otro lado, estarían en la periferia de los límites disciplinarios, aunque hay una toma de conciencia progresiva” (Magalhães de Carvalho, 2018, p. 44).

La restitución de Vaimaca Pirú –que, como mencionamos arriba, se encontraban en el Musée de l’ Homme, en París desde 1834– visibilizó a las organizaciones que en ese entonces se identificaban como

⁹ El panel –presentado en el *II Simposio Sección de Estudios del Cono Sur, Latin American Studies Association (LASA): Modernidades (In)Dependencias (Neo)Colonialismos*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR), 19-22 de julio de 2017– estuvo organizado en dos secciones: una sobre casos de Uruguay –que contó con la participación de los autores de este trabajo, Sans y López Mazz– y otra sobre Argentina –donde expusieron Axel Lazzari, Celina San Martín, José María Bompadre, Ana Cecilia Gerrard y Gustavo Verdesio. Los trabajos editados fueron incluidos en el dossier *Conversaciones del Cono Sur* <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-intro-rodriguez.pdf>

descendientes, pero también los expuso a los ataques de algunos antropólogos (Olivera , 2016; Magalhães de Carvalho, 2018; Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018). Luego de la emboscada de Salsipuedes, en 1833, François de Curel llevó a Vaimaca Pirú a Francia junto a otros tres charrúas para ser exhibidos en ferias (Arce Asenjo, 2007), considerados como últimos representantes de una “tribu recientemente desaparecida”, según las palabras del fundador y director del museo Paul Rivet. En el 2002, luego de doce años de que ADENCH realizara la solicitud de restitución (en 1989), los restos fueron repatriados y colocados en el Panteón Nacional de Montevideo. Dos años más tarde, esta organización logró la promulgación de la Ley N° 17.767 que prohíbe realizar estudios científicos sobre los restos óseos de Vaimaca Pirú, lo cual potenció en el ámbito antropológico críticas, burlas y denostaciones públicas. Entre los detractores se encontraban dos profesores de la Universidad de la República, ya fallecidos: Renzo Pi Hugarte y Daniel Vidart (Olivera, 2016; Rodríguez, 2018).

Pi Hugarte (2003) publicó un artículo en el que hablaba de un movimiento “charruista” al que calificó como “sin sentido” y “anticientífico”, que no pasaba de una quimera. Vidart (2012) también mostró su desprecio y sostuvo que si bien podrían ser considerados “descendientes” —de guaraníes, más que de charrúas—, eso no los hace “indígenas verdaderos” (p. 251). Además de haber sido uno de los antropólogos con mayor reconocimiento social en Uruguay, y contar con gran popularidad y prestigio, Vidart fue asesor del ex presidente José Mujica. Sus ideas influyeron en los discursos de varios funcionarios —tal como se puede apreciar en las concepciones de José Bayardi— y también en las percepciones de la sociedad en general. “Es evidente que las imágenes construidas por los intelectuales públicos no tienen solo un valor académico, sino que también generan consecuencias políticas significativas” (Magalhães de Carvalho, 2018, p. 21).

Los análisis genéticos pueden ser un arma de doble filo. Por un lado, han contribuido a derribar el mito del Uruguay “blanco”, “sin indios”, y también el mito que sostiene que los guaraníes fueron el principal grupo étnico que conformó la población del país. Las investigaciones genéticas realizadas desde la antropología biológica se intensificaron a principios de los años noventa, cuando comenzaron los análisis de ADN mitocondrial en el país. Los resultados muestran que Uruguay no sería

ese “pueblo trasplantado” creado a partir de la inmigración europea que imaginó Darcy Ribeiro (1970), y que no todos los indígenas fueron exterminados en la matanza de Salsipuedes. Los datos genéticos analizados por Mónica Sans y Gonzalo Figueiro (2005) refuerzan la hipótesis de que hubo una exclusión intencionada de los indígenas de la historia nacional. Por otro lado, sin embargo, la biologización de lo social en el espacio público lleva a superponer genes y procesos de identificación, jerarquizando los primeros por sobre los segundos a partir de la dicotomía planteada anteriormente entre elementos supuestamente objetivos y otros subjetivos.

Algunas personas se hicieron el análisis de ADN mitocondrial para constatar si los relatos sobre abuelas charrúas tenían algún asidero en la realidad; otras, en cambio, optaron por rechazarlos cuando se les ofreció la posibilidad. El argumento en este caso fue que no necesitan pruebas para acreditar quiénes son, que alcanza con esos relatos en los que comenzaron a hurgar cuando algunos familiares se animaron a hablar en un contexto propicio. Un sector importante de la sociedad, sin embargo, suele tildar de “falsos indios” a quienes se identifican como charrúas, de “ventajeros” movilizadas por intereses instrumentalistas y pragmáticos e, incluso, de “locos y desquiciados”. Frente a estas reacciones extremas —tanto desde la universidad como por parte de los políticos— que se materializan en burlas, descalificaciones y argumentos que niegan la continuidad étnica y cultural de los pueblos preexistentes, a partir de ideologías que remiten a la asimilación, la aculturación, el acriollamiento y el *mestizaje*, los colectivos charrúas decidieron realizar sus propias investigaciones y, a través de metodologías originales generadas localmente, restaurar la memoria colectiva, tal como expondremos en el último apartado. Pero antes, en el próximo, analizaremos los dispositivos de silenciamiento del genocidio indígena en el siglo XIX y sus consecuencias en el presente.

NEGACIÓN, SILENCIAMIENTO Y PERSISTENCIA DEL GENOCIDIO FUNDACIONAL

¿Por qué la sociedad uruguaya y los gobernantes no reconocen que hubo un genocidio? ¿Cómo operan los silencios en este contexto? ¿Cómo se relaciona la negación a ratificar el Convenio 169 de la OIT con el *colonialismo de colonos* y el racismo estructural? Tal como expusimos en

el apartado anterior, una de las razones que llevan al Estado a no ratificar el convenio es la convicción de que no hay indígenas, ya sea porque perecieron en Salsipuedes o se desplazaron hacia Brasil, o porque los sobrevivientes fueron asimilados en una ciudadanía indiferenciada imaginada como blanca, europea. A pesar de que hace casi treinta años que comenzaron a manifestarse públicamente, el “volver a aparecer” de un pueblo considerado extinto (Lazzari, 2017; Rodríguez, 2017; Verdesio, 2017) genera sorpresas, descalificaciones e incluso ira ¿Qué razones movilizan tales sentimientos? Entre las explicaciones resalta-mos dos. Una de ellas es que la *reemergencia* charrúa desestabiliza la representación de Uruguay como la “Suiza de América”, como un “país excepcional” en el contexto latinoamericano, sin población indígena y con pocos afrodescendientes y, por lo tanto, más “civilizado”. La otra razón remite a las narrativas de la historia oficial, ya que la reemergencia ocurre en el marco del *resurgimiento indígena*, es decir, en un contexto en el que los sujetos se organizan políticamente y demandan el ejercicio de sus derechos como pueblos preexistentes, entre los cuales se encuentra el derecho a la historicidad propia que, inevitablemente, lleva a resignificar el pasado colonial, los procesos de conformación del Estado nación y las políticas que afectaron a los pueblos originarios¹⁰.

Martín: Mientras que los textos clásicos de historia nacional han dado poca relevancia a la historia indígena, varias investigaciones producidas en el contexto de la UdelaR —entre las que se encuentran las de Acosta y Lara, 2010; Bracco, 2014; Cabrera y Barreto, 2006; Pi Hugarte, 1969; Vidart, 2012— enfatizan en las narrativas de la desaparición, tal como las denomina José Basini Rodríguez (2003). La

10 Luego de repasar los debates sobre *etnogénesis*, en el dossier mencionado (Rodríguez et al., 2017) referimos como pueblos *reemergentes* a aquellos que, tras ser declarados “extintos” por dispositivos científicos, religiosos y estatales enmarcados en teorías raciales y culturalistas, vuelven a aparecer en el espacio público, organizados políticamente bajo etnónimos que fueron discontinuados. *Resurgimiento*, en cambio, refiere a procesos más amplios en los que participan tanto a los pueblos reemergentes como aquellos sobre los que nunca se puso en duda su continuidad, que demandan el reconocimiento de sus derechos y llevan adelante acciones para su ejercicio. Si bien este resurgir se acelera en el contexto del reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos originarios a fines del siglo XX, coincidimos con Stephen Cornell (1988) que es solo una fase del movimiento de resistencia indígena —difuso y fragmentado— que se extiende hacia los siglos pasados.

historia y la etnografía indígena en Uruguay suelen llegar hasta el período republicano. Entonces todo lo que ocurrió después de Salsipuedes no tiene visibilidad, es como si no existiera. Por eso muchos cuestionan a las personas que se reconocen como charrúas. Buscamos explicar un vacío de ciento cincuenta años para la sociedad, los académicos y los gobernantes, pero también para nosotros mismos, para conocer mejor los hechos que nos dejaron en la situación actual. De ahí la importancia de recorrer regiones del interior del Uruguay y conversar con personas cuyos testimonios son fundamentales para indagar sobre esas memorias subterráneas.

Gustavo Verdesio (2005, 2012) sostiene que la sociedad uruguaya rechaza el pasado que le recuerda raíces no europeas y, de ahí, la falta de interés en los estudios de la época colonial —área en la que se especializa—, que evidencia la presencia y agencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Al reproducir los estereotipos plasmados por los cronistas coloniales, los historiadores del siglo XIX —apunta— representaron a los indígenas como parte de la naturaleza y como un “problema” para la conquista y colonización del territorio¹¹. Las elites criollas consideraron necesario terminar con un tipo de vida basado en un modo de producción de alta movilidad, debido a que esta no solo era incompatible con el sistema capitalista sino también con la noción de la propiedad privada y, en consecuencia, no cuestionaron las campañas de exterminio llevadas a cabo entre 1831 y 1832. La división entre civilización y barbarie impulsada por Domingo F. Sarmiento (1963 [1845]) y su concepción de que el progreso solo sería posible con la posesión permanente del suelo y la construcción de ciudades —concebidas como el centro de la civilización en el que se desarrollaría la industria y la propiedad privada— tuvo un papel central en la conformación del imaginario liberal de las nuevas repúblicas, concluye.

Retomando a Lorenzo Veracini (2010), Verdesio señala que Uruguay es un caso de *colonialismo de colonos*, junto con algunas regiones de Argentina, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Este

¹¹ Verdesio menciona, por ejemplo, el caso de Juan Manuel de la Sota, primer historiador del país, que en la década del cuarenta del siglo XIX reproducía la concepción de que los charrúas eran crueles, bárbaros y feroces y que habían sido exterminados por el general Fructuoso Rivera en 1831.

tipo de colonialismo tiene como eje la apropiación del territorio indígena (más que la mano de obra), para lo cual recurre a la eliminación, desplazamiento forzado y/ o asimilación de la población nativa. Dado que este tipo de colonialismo borra sus huellas, la sociedad actual no tiene conciencia de que haya habido ningún tipo de colonialismo ni tampoco sobre su continuidad. Retomando el planteo de Basini Rodríguez (2003), Andrea Olivera (2016) sostiene que “lo charrúa aparece hoy como una huella en un juego de ausencias y presencias: ausencia de indígenas y continuidad del mito fundacional de la nación, de acuerdo con el cual lo charrúa —o más precisamente ‘la garra charrúa’— deviene símbolo de valor y coraje” (Rodríguez, 2018, p. 410).

“Si el *problema indígena* ya estaba resuelto, entonces ¿quiénes son esas personas que afloran en el espacio público afirmando que son charrúas y demandando derechos?” (Magalhães de Carvalho, 2018, p. 35). Si bien se trata de un proceso paulatino y de largo plazo, entre 2011 y 2013 las estrategias de lucha del movimiento charrúa lograron mayor visibilización y cambios en la percepción de algunos académicos y funcionarios estatales. Sin embargo, no deja de llamar la atención la vitalidad de los dispositivos de apropiación del pasado indígena por parte de la narrativa nacionalista, tal como se puede observar en las referencias recientes sobre el cráneo de una mujer de 1600 años de antigüedad —cuyo rostro ha sido reconstituido y expuesto en el Museo de Arte Precolombino (MAPI), sin que medie ningún tipo de participación ni consulta con las organizaciones indígenas— como la “ancestra” o “abuela” de “todos los uruguayos”¹². Una de las mayores dificultades que enfrentan los pueblos reemergentes es romper con las representaciones de los “indígenas de bronce” reproducidas por la escuela pública (D’Ambrosio Camarero, 2016) y con los dispositivos de arqueologización (Vidal, en prensa) que habilitan museologizaciones y monumentalizaciones.

¹² “¿Cómo será el rostro de la abuela de todos los uruguayos?”, *La Diaria*, 17/11/2018 <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/como-sera-el-rostro-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/>; “Se dio a conocer la reconstrucción facial de “la abuela de todos los uruguayos”, *La Diaria*, 24/11/2018, <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/se-dio-a-conocer-la-reconstruccion-facial-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/?display=amp> (ambas notas están firmadas por el periodista Leo Lagos).

Mónica: así como el genocidio indígena es constitutivo del surgimiento del Estado uruguayo, los silencios sobre los orígenes son constitutivos en la historia de los últimos doscientos años de nuestro pueblo charrúa. Salsipuedes fue un *evento crítico* (Das, 1995), una huella traumática que marcó a nuestros ancestros; fue el inicio de una concatenación de violencias que perduran en el presente, entre las cuales la más evidente es la negación de nuestra existencia y la descalificación de nuestros relatos históricos como inventados. Tal como expliqué en el artículo mencionado (Rodríguez y Michelena, 2018) y en múltiples notas en medios periodísticos, no fue una batalla sino una emboscada; un engaño: los caciques fueron convocados por Rivera para ir a recuperar ganado robado a las misiones al imperio de Brasil y les hicieron dejar las armas. El famoso *reparto* de prisioneros se fue repitiendo en posteriores generaciones, con mujeres charrúas violadas por sus patrones o por los capataces de las estancias; mujeres que dan a sus hijos a otras familias como *criados* repitiendo generación tras generación *el reparto*. Las historias de dolor y separación son recurrentes entre los integrantes de nuestra organización. Hay marcas de estas violencias en nuestros cuerpos y en nuestros corazones; trazas de memorias de violaciones y de esclavitud. El despojo y el desmembramiento familiar continuaron teniendo efectos, a través de la violencia doméstica, intrafamiliar, atravesada en muchos casos por el alcoholismo. Insistimos en referir a las masacres perpetradas por el primer gobierno patrio entre 1831 y 1834 como *genocidio*, dado que cumplen con la definición del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, particularmente con la intención de exterminio de una nación o grupo étnico, el traslado forzoso y la apropiación de los niños. Sin embargo, el exterminio no fue total, porque hubo sobrevivientes; trescientos según los datos oficiales, aunque nosotros sabemos que hubo más, porque muchos lograron escapar (p. 194).

Las memorias subalternas tienen sus propios sistemas y reglas de validación epistémica, sostiene Michel-Rolph Trouillot (1995), y tanto las evidencias como su credibilidad importan. Que el conocimiento sobre el pasado sea construido no significa que sea mera invención sin fundamento. A diferencia del modelo de almacenamiento, que supone que las experiencias pasadas están guardadas en la memoria y se pue-

den recuperar conscientemente, considera a la memoria como una relación pasado–presente que constituye a los sujetos. Las narrativas históricas son para este autor un conjunto de silencios, dado que los silencios están presentes en todas las etapas del proceso, incluyendo la construcción de fuentes, de archivos, de narrativas y de la significación retrospectiva. De acuerdo con Trouillot, lo que ocurrió deja huellas materiales que limitan el rango de significación de cualquier narrativa histórica y, a su vez, la producción de tales huellas también crea silencios.

Para explicar el silenciamiento de la Revolución haitiana propuso dos tropos que resultan de interés para comprender las reacciones ante el genocidio indígena en Uruguay. Por un lado, las *fórmulas de borramiento* consisten en negar o borrar los hechos, o bien quitarles importancia dejando entrever que no fue tan malo o tan importante. Las *fórmulas de banalización*, por otro lado, se centran en los detalles, vacían los acontecimientos de contenido político y toda la cadena de hechos es trivializada o ridiculizada. Retomando la noción de lo *impensable* de Pierre Bourdieu plantea que la Revolución de Haití se convirtió en un *no-evento*: no pudo ser pensada, verbalizada, ni tampoco considerada por los historiadores de los siglos siguientes porque desafiaba la esclavitud, el racismo y el colonialismo. Lo impensable refiere a aquello que no puede ser conceptualizado, “debido a la falta de disposiciones éticas o políticas que inclinen a tomarlo en cuenta y en consideración, pero también aquello que no se puede pensar por falta de instrumentos de pensamiento tales como problemáticas, conceptos, métodos, técnicas” (Bourdieu, 2007:16) . Es decir, lo impensable es aquello que desafía los términos bajo los cuales se pueden plantear las preguntas, es lo que excedería el archivo foucaultiano.

A pesar del logro jurídico del movimiento indígena, el texto de la ley del 2009 que reconoce al 11 de abril como el “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena” —en memoria de la matanza de Salsipuedes de 1831— suprimió los términos *genocidio* y *memoria* del proyecto presentado en 2005¹³. Cinco años más tarde, en 2014 —durante la Primera Conferencia Mundial sobre Pueblos Indígenas en la Asamblea

13 Según la Ley N° 18.589, durante esta fecha el Poder Ejecutivo y la Administración Nacional de Educación Pública deberán ejecutar o coordinar acciones que fomenten la información y sensibilización de la ciudadanía sobre el aporte indígena a la identidad

General de Naciones Unidas—, el canciller Luis Almagro reconoció la responsabilidad del Estado en el exterminio de los pueblos originarios y les pidió perdón públicamente. Sin embargo, esta disculpa no fue parte de una política de Estado, sino en términos personales. Poco después, en 2017, el presidente Tabaré Vázquez participó en un *Consejo de Ministros* en el barrio La Teja de Montevideo, donde residen varios de los miembros de la comunidad Basquadé Inchalá. Guidaí Vargas — hija de Mónica— preguntó cuál era posición del gobierno sobre las reivindicaciones de los charrúas de hoy y si calificaría a lo que ocurrió en Salsipuedes como actos de genocidio. El presidente contestó que no tenía una postura definida, pero se comprometió a iniciar una investigación “con rigurosidad científica”, dándole una vez más a la ciencia la última palabra (Magalhães de Carvalho, 2018).

Ana Maria: Aún no se ha hecho ningún estudio de arqueología histórica en la región de Salsipuedes para identificar el lugar exacto donde ocurrió la emboscada, en el que estarían los restos de quienes allí murieron. Las organizaciones charrúas que esperan que se concreten este tipo de investigaciones defienden su derecho a la memoria histórica y a la consulta y participación, tal como plantea el Convenio 169 de la OIT, y de este modo reafirman la importancia de que este trabajo sea realizado en conjunto. En concordancia con dichos colectivos, López Mazz manifestó en la entrevista que le hicimos con Mónica, que estaba interesado en investigar con metodología arqueológica la zona en la que ocurrió la emboscada. Recuerdo que en un viaje a Salsipuedes en 2016, Guidaí comentó que les ha sido negada la posibilidad de conocer su propia historia y que viajan hacia allí todos los años para reconstruirla, para revertir un pasado de vergüenza y violencia, y contar una contrahistoria que rechaza las narrativas que sostienen la extinción de los charrúas. A su vez, López Mazz (2018), entrevistó a Mónica e incorporó sus palabras en una ponencia y en un artículo en el que recurre a los conceptos *ciudadanías post nacionales* y *ciudadanías post étnicas*, para analizar los procesos de identificación actuales a partir de una resignificación o reactivación de antiguas identidades. En esos procesos los sujetos reivindican una

nacional, los hechos históricos relacionados a la nación charrúa y lo sucedido en Salsipuedes el 11 de abril de 1831 (Magalhães de Carvalho, 2018).

memoria familiar y asumen una manera alternativa de ver el mundo y la naturaleza. Para el autor, la autoadscripción como indígenas y descendientes es parte del libre ejercicio de la ciudadanía y debe ser respetada por el Estado.

La escasa información sobre lo que ocurrió luego de la emboscada es uno de los principales obstáculos que enfrentan los charrúas para demostrar la continuidad con sus ancestros que, tal como expusimos, es cuestionada por el Estado, por la ciencia y por la sociedad en general. Además de aportar datos significativos para comprender la situación actual, las reflexiones colectivas que surgen de la lectura de documentos históricos habilitan reinterpretaciones de las trayectorias familiares y permiten, asimismo, “enmendar la historia”, tal como sostiene Joanne Rappaport (2005) en el caso de los indígenas de Cumbal, en Colombia. A través de sus acciones de recuperación territorial y de revitalización cultural, este pueblo corrige lo que tendría que haber sucedido. Es decir, corregir la historia no implica la mera recuperación de “la letra del pasado histórico sino la reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente” (31). En el caso de los charrúas de Uruguay, la lectura a contrapelo de las fuentes les permite reinterpretar la historia hegemónica, regenerar lazos comunitarios y alimentar el arsenal de estrategias políticas a las que acuden para reivindicar su existencia; estrategias entre las cuales se encuentra la etnografía, tal como desarrollaremos a continuación.

EL GRAN QUILLAPI DE LA MEMORIA, AUTOETNOGRAFÍA Y ETNOGRAFÍA COLABORATIVA

El movimiento indígena ha convertido a Salsipuedes en un *lugar de memoria*; término con el que Pierre Nora (1989) refiere a ciertos lugares cargados de significación; pero no un lugar en relación con la memoria de la nación, sino de la memoria charrúa inscripta en el territorio. El genocidio, que hasta hace unos años resultaba impensable (Bourdieu, 2007; Trouillot, 1995), ha ido tomando estado público a partir de la insistencia del movimiento charrúa y de su trabajo de memoria, basado en prácticas de conceptualización compartida que desafían antiguas epistemologías, metodologías y pedagogías. El análisis de los silencios es —de acuerdo con Dwyer (2009)— también un tema metodológico, ya

que suele ser más común indagar qué es lo que las personas recuerdan, que hacerlo sobre lo que han olvidado forzadas por las circunstancias, por decisión propia o inconscientemente. En línea con esta autora, nos interrogamos además por los modos en que tales procesos ocurren, es decir ¿Cómo recuerdan? ¿En qué contexto? ¿A partir de qué motivaciones? O bien ¿Qué lleva a las personas a silenciarse e incluso a olvidar experiencias y relatos?

En un artículo reciente, el antropólogo Darío Arce Asenjo (2018) reflexiona sobre el papel de la memoria y el olvido en el discurso identitario de los colectivos charrúas actuales, a quienes refiere como *neo-indios* o *neo-charrúas*. Reacentuando los enunciados de los indígenas, los considera como una invención cultural forjada a través de las memorias “mutiladas” (p. 3) transmitidas en el seno de las familias y de sus reinterpretaciones de la historia oficial. Desde una posición esencialista y positivista, Arce Asenjo cuestiona el énfasis que ponen en la transmisión secreta de la ascendencia charrúa como principal componente de esa memoria subterránea que, para él, no pasaría de ser una suerte de “cáscara sin núcleo” (p. 3) compuesta de fragmentos o retazos desprovistos de cualquier conexión, que imposibilitaría su reconstrucción completa. En consecuencia —sostiene— lo que parecería sustentar el planteo identitario de los colectivos charrúas actuales serían, aparentemente, sus demandas al Estado y sus confrontaciones con la historia hegemónica.

Ahora bien, una de las características de la memoria indígena, subterránea, es haber sido silenciada y fragmentada por la violencia estatal. Tras la matanza de Salsipuedes, hubo un proyecto explícito de desarticulación de la organización social y política de los colectivos indígenas, que se concretó a través de la separación de los niños de sus madres —proceso referido como “el reparto” mencionado arriba—, del desmembramiento familiar y del resquebrajamiento de sus instituciones. Paradójicamente, en el presente, para reconocerles el derecho a existir, el Estado les exige que demuestren continuidad con esas mismas instituciones que coadyuvó a desintegrar a través del *genocidio* y de las políticas asimilacionistas que le siguieron; exigencias que parecería compartir Arce Asenjo. Por otro lado, al recurrir al prefijo “neo”, el autor enfatiza en la ruptura, en la discontinuidad, en una supuesta escisión entre charrúas “antiguos”, caracterizados por un conjunto de

rasgos distintivos, y los “indios nuevos” que, al no ser portadores de tales atributos, se vuelven sospechosos de inventarse a sí mismos sin fundamentos. Sus apreciaciones no reparan en que todas las identificaciones son resultado de procesos de construcción social —*ficciones* en el sentido con el que Clifford Geertz (1973) refirió a la cultura, en tanto algo hecho. También lo son las identificaciones con la nación Uruguay e, incluso, la nación misma es resultado de una construcción colectiva, tal como fue discutido en la década del ochenta por diversos autores entre los que destacamos a Benedict Anderson (1990) y su análisis sobre las *comunidades imaginadas*. Por último, las expectativas de una narrativa histórica sin fisuras, totalizadora, no solo son incompatibles con las experiencias de los grupos subalternizados de cualquier región del mundo, sino que tampoco son completas las narrativas fundacionales de la nación, cuyos vacíos no han podido ser cubiertos a pesar de los esfuerzos sostenidos durante décadas por la historia hegemónica y la arqueología.

Tal como explicaron Mónica y Martín, además de conocer y actuar directamente sobre una de las usinas que contribuyó a deslegitimar el movimiento charrúa en Uruguay, y de equiparse con herramientas teóricas y metodológicas, se acercaron a la antropología con la intención de establecer diálogos de saberes horizontales con la academia y realizar investigaciones en colaboración. A pesar de que aún no se ha concretado ninguna investigación en esta línea desde la Universidad de la República, han ido conquistando espacios e invitaciones para participar en eventos y en charlas en algunas materias. La investigación colaborativa —que iniciaron con la antropóloga suiza-uruguaya Andrea Olivera (2016) entre 2008 y 2011— continuó en los últimos años con otras antropólogas que también residen en el exterior o son extranjeras, a quienes invitaron expresamente para realizar este tipo de investigación, tal como ocurrió con Ana María y Mariela, coautoras de este trabajo¹⁴. Andrea había compartido con los charrúas un artículo

14 La primera que se acercó a los charrúas fue Susan Lobo, antropóloga estadounidense que reside en Uruguay, y entre el 2012 y el 2013 se sumaron Gustavo Verdesio (2014) —investigador uruguayo radicado en Estados Unidos— y Nicolás Guigou, que cursó su doctorado en Brasil. Además de Mariela Rodríguez (de Argentina) y Ana María Magalhaes de Carvalho (de Brasil), se vincularon también Stéphanie Vaudry (2017), de Canadá, y Francesca Repetto (2017), uruguaya que estudia en Brasil, Ana Rodríguez —que construyó un mapa sonoro del Uruguay y registró relatos de interés para los char-

de Joanne Rappaport (2007) sobre etnografía colaborativa —artículo que, paradójicamente, había traducido Mariela—, en el que la autora propone ir más allá de la etnografía como método de producción de datos, considerándola en su triple dimensión: (a) en tanto método de investigación, (b) como un producto (generalmente en forma de texto, pero también en soporte visual, audiovisual o auditivo) que resulta de la investigación y (c) como una práctica intersubjetiva informada por la teoría. De acuerdo con Rappaport —cuyos trabajos se nutrieron en la *investigación acción participativa* impulsada por Orlando Fals Borda (1979) y en las investigaciones indígenas en Colombia— es el énfasis en la coteorización enmarcada en el diálogo intercultural o *diálogo de saberes* lo que define a la *etnografía colaborativa*; una práctica que estimula reflexiones colectivas sobre los métodos, las técnicas y los posicionamientos epistemológicos de los sujetos (académicos y no académicos) involucrados en la investigación.

En sintonía con Rappaport, Luke Lassiter (2005) y Les Field (1999) señalan que las reflexiones teóricas no debería ser propiedad exclusiva de las antropólogas y antropólogos, sino que estas se enriquecen a través de la coconceptualización en el contexto del trabajo de campo. Colaborar, sostiene Lassiter, consiste en trabajar juntos en una tarea intelectual en la que las interpretaciones producidas en el campo retroalimentan la escritura y viceversa. Este es un enfoque transgresivo —continúa— en el que la producción de conocimiento se enmarca en relaciones intersubjetivas que desafían jerarquías, cuestionan prejuicios positivistas legitimados como verdades científicas y abren la posibilidad para revertir injusticias e inequidades. De acuerdo con estos autores colaborar implica, por lo tanto, subordinar las agendas de investigación a los objetivos políticos de las organizaciones con las que interactuamos.

Mariela: en un trabajo en el que reflexiono sobre este campo al que referí como *etnografía adjetivada* (Rodríguez, en prensa) sostuve que si bien es posible comprometernos con personas y organizaciones, tal como propone Charles Hale (2006), la investigación colaborativa no siempre es viable. Argumenté allí que, en un intento de

rúas—, José López Mazz (arqueólogo que cursó su posgrado en Francia) y Mónica Sans (antropóloga biológica).

descolonizar la ciencia y de producir información para mejorar tanto el enfoque como el diseño y la ejecución de las políticas públicas, este tipo de abordajes —que desafían al positivismo científico y apuntan a horizontalizar conocimientos— mejoran también la calidad de nuestras investigaciones. Al combinar reflexión y acción, la *etnografía adjetivada* opera como herramienta para el cambio social (...). Si bien hemos erradicado categorías coloniales de la jerga [me pregunto] ¿en qué medida hemos aprendido a pensar y a actuar a partir de conceptos y posicionamientos que los grupos subalternizados nos proponen y, en algunos casos, nos exigen? ¿Qué tan permeables son nuestras agendas de investigación a los planteos que surgen en el trabajo de campo? ¿Cómo impacta la *etnografía adjetivada* en las subjetividades que participan en estos procesos? (Rodríguez, en prensa).

En un artículo reciente, Rappaport (2016-2017) explicó que —dado que las metodologías colaborativas y participativas generan contrapuntos entre la producción de la información y el análisis— no alcanza con definir la agenda de investigación colectivamente, ni con la supervisión de los datos y el control del producto final por parte de los diferentes actores sociales, sino que los ajustes y las interpretaciones que surgen en el diálogo deben atravesar todo el proceso. La posibilidad de coteorizar —sostuvo— “de crear vehículos conceptuales que guíen la investigación, solo ocurre en circunstancias especiales, en las que los involucrados tienen entrenamiento o están familiarizados con la investigación académica” (Rodríguez, en prensa). Son estas circunstancias las que impulsaron a los charrúas de Uruguay a invitar a algunas antropólogas para realizar investigación colaborativa, a concebir sus investigaciones como autoetnografías y a generar metodologías y pedagogías originales en el marco de la *Escuela Intercultural Charrúa Itinerante* (ESICHAÍ).

Martín: Como estudiantes de la licenciatura en antropología y con el trabajo en colaboración que estamos realizando nos fuimos equipando con herramientas (teóricas y metodológicas) de la disciplina y nos inspiramos para crear las propias. Así iniciamos una autoetnografía del pueblo charrúa. Nos desplazamos hacia el interior para conversar con la gente y realizar algunas entrevistas abiertas, con la

intención de conocer nuestro pasado-presente. A principios del 2016, tuvimos la oportunidad de viajar con Mónica Michelena, Mariela Rodríguez y Stéphanie Vaudry, con quien realicé otros tres viajes buscando personas que pudieran aportar al rearmado de la memoria colectiva del pueblo charrúa. En esos recorridos tuve la oportunidad de hacer etnografía con mi propio pueblo y reunir el material con el que actualmente estoy escribiendo mi tesina de grado.

Según sintetizan Percy Hintzen y Jean Rahier (2003), David Hayano (1979) recuperó la categoría *autoetnografía* de Raymond First (1956) en los años setenta para referir a las investigaciones de quienes estudian su propio grupo (cultural, social, racial, religioso, residencial, sexual, etc.). Dos décadas más tarde, Deborah Reed-Danahay (1997) retomó esta definición. Además de considerar las etnografías en las que los investigadores locales vinculan su espacio sociocultural, la esfera personal, los procesos históricos y la estructura social, incluyó bajo este rótulo a las narrativas sobre uno mismo referidas en la literatura antropológica como *reflexividad*. Volverse autoetnógrafo es uno de los desafíos de las investigaciones colaborativas, apunta Rappaport (2005), lo cual consiste en exponerse al “escrutinio de los demás —a una mirada autorreflexiva crítica sobre los sentidos de pertenencia— en un proceso en el que todos vivencian el estado de *ser mirados* (Chow, 1995).

La Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAÍ) fue creada oficialmente en el 2017 a partir de un subsidio del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) en el marco de una convocatoria para acciones, proyectos o actividades socioculturales relacionadas con los derechos humanos. Su objetivo es empoderar a personas que se autoadscriben como charrúas o descendientes (en espacios rurales y urbanos) a través de la restauración de la memoria colectiva y de la formación de activistas.

Inspirándose en los trabajos de Benjamin, y en las lecturas de Wollin (1994) sobre la *dialéctica de la restauración de la memoria*, Ana Ramos (2016) invita a reflexionar sobre la *memoria militante* entre los pueblos indígenas como un trabajo consciente de producción, resignificación y reconstitución de memorias; trabajo que se inscribe en procesos particulares de negociación, articulación y lucha política. Tal como sintetiza,

la memoria se interesa menos por la referencia precisa a hechos discretos que por la potencialidad metapragmática de sus índices para crear asociaciones significativas (p. 63). La dialéctica de la restauración consiste, entonces, en identificar los índices retenidos en las imágenes, en las experiencias heredadas del pasado y crear nuevas relaciones con ellas. Por lo tanto, no se trata de una compulsión de repetir para reponer fragmentos de existencia retirados del tiempo, sino de trazar sus lazos con otros eventos para crear sentidos nuevos y con capacidad de orientar los modos de intervención en el mundo (...) La restauración tampoco incorpora lo que fue ignorado a un *continuum* sin costura, más bien, produce rupturas para construir, desde estos quiebres, nuevas continuidades. Esto es porque la tarea de restauración de la memoria combina dos propósitos. El de reconstrucción, lo que realmente sucedió en el pasado, reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos; por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significativos y relevantes para sus proyectos políticos en el presente (Ramos, 2016, p. 64).

La iniciativa de la ESICHAJ no solo conjuga los objetivos del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) y sistematiza acciones anteriores en un proyecto educativo interno, sino que también propone una pedagogía y metodologías propias, considerando los distintos contextos y demandas de cada organización o comunidad charrúa, en contraposición a la educación oficial anclada en la ideología colonial. La decisión de que la ESICHAJ fuera intercultural e itinerante apunta a crear tramas sociales que desafían las jerarquías; tramas que conjugan experiencias y trayectorias diversas que contribuyen a resquebrajar el centralismo de Montevideo, que concentra a la mitad de la población del país.

No existen lugares sin caminos que los vinculen, sostiene Tim Ingold (2011). Dichos caminos son trayectorias de vida en los que las personas entretejen sus memorias en movimiento, entrelazando recorridos con otros, propiciando encuentros —a los que refiere como *nodos* o lugares, en los que confluyen experiencias, pensamientos, recuerdos e historias— pero también desencuentros. Entretejer memorias implica, para este autor, conectar eventos y experiencias propias con las de las generaciones pasadas, de modo tal que los hilos a los que recurrieron los

mayores pueden ser reutilizados y resignificados en el tejido presente. Ajena a esta lectura, pero en sintonía con ella, Mónica creó la metáfora del “gran *quillapí* de la memoria”, en la que sintetiza una propuesta metodológica y pedagógica charrúa. El epicentro no es en su caso el hilado ni la urdimbre, sino la costura; la posibilidad de suturar activa y colectivamente fragmentos de memoria, visibilizando a su vez las huellas de la juntura:

Mónica: El gran reto de la ESICHAJ fue —y sigue siendo— construir y desarrollar una metodología que retomara los elementos claves de la cosmovisión charrúa. Así surgió la pedagogía de “el gran *quillapí* de la memoria” en un taller en el que compartí esta metáfora. Fue pensando en esos fragmentos o retazos de memoria de los que cada sujeto y familia charrúa es portadora y guardiana, que elaboré esta imagen en 2011, cuando realicé una investigación colaborativa en el marco del diplomado de la Universidad Indígena Intercultural (UII). Esta prenda confeccionada a partir de retazos nos permite reflexionar sobre la transmisión entre las distintas generaciones y sobre la reconstrucción que estamos llevando adelante colectivamente. Nos estamos reencontrando y, a través de actividades como las de la ESICHAJ vamos uniendo los pedacitos de memoria para rearmar este gran *quillapí* que desafía al olvido y a los silencios. Esta pedagogía activa, horizontal y transgeneracional, apunta al desarrollo del *buen vivir*. La metodología que proponemos es por lo tanto vivencial, ya que combina talleres y espacios de reflexión que promueven intercambios de saberes, experiencias intergeneracionales, diálogos interculturales e investigaciones orientadas a la sistematización de la información y de la interpretación colectiva de los datos producidos. En el 2018 incorporamos un curso virtual sobre identidad charrúa y derechos indígenas a través de una plataforma, lo cual resultó un éxito, tanto en relación a la participación en los foros de discusión como al intercambio entre personas de distintas generaciones. A futuro esperamos contar con una instancia de formación más amplia y procesual, con cursos más extensos en cada localidad para que los distintos colectivos puedan avanzar en sus investigaciones locales, registrarlas a través de textos, audios o videos, reflexionar sobre for-

mas alternativas de transmisión de la memoria y de las prácticas culturales, y teorizar desde nuestra propia cosmovisión.

Martín: En los talleres sobre memoria que realizamos en 2018 ensayé dos metodologías: una en nuestra comunidad —Basquadé Inchalá—, en Montevideo, y otra en Tacuarembó. En el primer taller recurrí a una metodología que nos permitió territorializar las memorias a partir de la proyección de un mapa de Uruguay, que estimuló reflexiones sobre los desplazamientos de los ancestros en distintos periodos de la historia. Cada persona decía de qué parte de Uruguay venía y yo las ubicaba en el mapa. Nos enteramos de que la mayoría de nosotros venimos de la región de la cuenca del Yi y del río Negro, y que nuestros ancestros empezaron a esparcirse alrededor de 1870. Esa fue la época de la construcción del ferrocarril y del alambrado en el campo, y es posible que esos hechos hayan generado procesos de despojo. La metodología de territorialización de las memorias permitió visualizar los lugares donde las trayectorias y memorias compartidas por cada participante fueron conformadas a lo largo del tiempo. La impresión de esas memorias en distintos puntos del mapa también los transformó en refugios para la *memoria colectiva* (Halbwachs, 2004 [1950]), en *lugares de memoria* (Nora, 1989). El taller en Tacuarembó, que organizamos con la comunidad Guyunusa, fue diferente. Aunque no utilizamos la metodología centrada en el mapa, identificamos aspectos relevantes de las trayectorias personales y dos temas de interés: cuestiones vinculadas a lo cosmológico-ontológico y a la discriminación. Mencionaron entonces las presencias o las energías de un cerro, la existencia de los cerros-cementerios, y los sitios sagrados relacionados con los espíritus de los ancestros y, por otro lado, manifestaron que les afectaba la dominación de los estancieros y compartieron vivencias en las que sufrieron las consecuencias del racismo, el desprecio y la inferiorización. Mientras que en Montevideo prevalece la idea de que no hay indígenas, en Tacuarembó no se suele negar la existencia de los charrúas, aunque son considerados como seres inferiores que ingresaron deficientemente en la civilización.

Mónica: Afianzar y profundizar la metodología del “gran *quillapí* de la memoria” es algo que se va a dar con el tiempo, en el propio caminar, por medio de los desafíos y aprendizajes y con el aporte de todos,

tanto de los propios indígenas como de las investigadoras, investigadores y estudiantes que colaboran con nosotros. Tal como expliqué en otro trabajo, muchos nos enteramos que éramos charrúas ya de grandes. Hace unos años comencé a entender cómo fueron nuestras historias familiares. Cada persona con la que fui encontrando tenía pedacitos de memoria y, así, fui armando el tema de la memoria charrúa dentro mío, reflexionando y entendiendo situaciones de mi infancia, cosas que mi madre me contó y otras que no. Comencé además a comprender que los silencios y las fracturas de nuestra memoria colectiva también son parte de nuestra historia, y que a veces no es posible llenar los vacíos, que inevitablemente también somos consecuencia de esos silencios. La masacre de Salsipuedes, las persecuciones, los desmembramientos familiares y la estigmatización llevó a nuestras abuelas y bisabuelas a callar. No querían llamar la atención, no querían ser indias porque era una carga demasiado pesada. Nuestros padres y madres ocultaban sus orígenes indígenas, a veces por vergüenza, otras por miedo a la persecución o a la discriminación y exclusión (Rodríguez y Michelena, 2018, p. 196).

Cuando le pregunté a mi madre por qué no me había dicho que mi bisabuelo era charrúa me contestó que lo hizo para que no sufriera, porque ella tuvo una historia de sufrimiento desde muy pequeña, y creo que por ese mismo motivo las personas de su generación (ella nació en 1928) no transmitieron a sus hijos su origen charrúa. La discriminación racial se cruza, en estos casos, con discriminaciones basadas en la clase social y en el género; cruces que el movimiento feminista refiere como *interseccionalidad*.

Desde la perspectiva de los charrúas, los silencios son considerados como una de las tantas estrategias de supervivencia ante los procesos de colonización y dominación y, a su vez, son constitutivos de los lazos comunitarios. Entre los elementos que crean sentidos de pertenencia compartidos se encuentran, justamente, la conciencia sobre los secretos y la autocensura en la transmisión de la memoria colectiva a la que recurrieron las generaciones pasadas, las reflexiones que surgen ante la pregunta por las discontinuidades y —tal como planteamos en este trabajo— las acciones que orientan la reconstrucción del pasado charrúa a partir de las propias historicidades y tramas que orientan el presente.

CONCLUSIONES

El Estado uruguayo se fundó sobre una violencia constitutiva —el genocidio contra los pueblos indígenas— y, a través de la ideología de blanqueamiento en el contexto del *colonialismo de colonos*, construyó una nación a imagen y semejanza de Europa. Los trabajos producidos desde la antropología tradicional han sido la voz autorizada para definir indigeneidad o aboriginalidad, a partir de presupuestos esencialistas y civilizatorios sustentados en dicotomías que escinden “indios puros” (o “verdaderos”) alojados en el pasado, de los dudosos “descendientes” (referidos como “población con ascendencia indígena”) del presente. Tal como sugirió López Mazz, es como si la ciencia impusiera su propia jerarquía positivista: el lugar más alto lo ocupa la antropología biológica, que imprime su sello en los cuerpos. Luego, la arqueología se legitima a través de técnicas para explorar la materialidad, en tanto que el peldaño inferior lo ocupa la antropología social y sus métodos cualitativos. Esta última, sin embargo, también contribuyó a negar la continuidad del pueblo charrúa, exigiendo la demostración de rasgos distintivos como hablar la lengua originaria, vivir en el medio rural como comunidad geográficamente situada y practicar las tradiciones de sus ancestros sin modificaciones. En la medida en que no logra identificar estos diacríticos, el sentido común —materializado tanto en el ámbito académico como en el Estado— desestima las reivindicaciones, ridiculiza a quienes se adscriben como tales considerándolos “indios truchos” o personas movidas por intereses instrumentalistas y, de este modo, deslegitima sus demandas negándoles derechos como pueblos preexistentes.

Los históricos “otros” de las etnografías tradicionales percibieron el potencial de la etnografía como instrumento para la agencia y el empoderamiento, señala Alcida Ramos (2007). De acuerdo con Olivera (2016), los colectivos charrúas han ganado “confianza en sus capacidades de lucha y de negociación con otros actores políticos y sociales, y adquirieron y reforzaron su lenguaje de resistencia, pilar de su propia construcción como sujeto político emergente” (p. 55). En el presente, luego de casi treinta años de lucha, continúan complejizando sus argumentos, interviniendo en el espacio público, despertando conciencias entre los suyos y ganando legitimidad en los espacios académicos y en los organismos de derechos humanos en el ámbito internacional.

La etnografía colaborativa en la que los autores de este trabajo nos sumergimos desde el 2014 apunta a producir conocimiento —a través procesos de coteorización compartida sustentados en metodologías decoloniales— y a realizar tareas conjuntas para vigorizar la lucha. Entre dichas tareas se encuentran la elaboración de un *corpus* que documente la existencia y continuidad de este pueblo, que incluya la reconstrucción de trayectorias —personales, familiares y comunitarias— y sus inscripciones en el paisaje, relacionalidades que trascienden el parentesco, así como conocimientos y prácticas que no suelen ser identificadas como indígenas. Además de fortalecer los sentidos de pertenencia a través de la restauración de la memoria colectiva, este *corpus* provee insumos para confrontar y desarticular los dispositivos de invisibilización, sensibilizar a la sociedad sobre la existencia de indígenas en Uruguay —a pesar del genocidio y de las interrupciones en la transmisión intergeneracional— y persuadir y a los gobernantes para que el Estado ratifique el Convenio 169 de la OIT.

Estos objetivos se materializan en la Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHA), a través de talleres en los que ponen en práctica una metodología y una pedagogía propia que impulsa la circulación de la palabra y de los cuerpos, donde la memoria colectiva camina el territorio y lo inviste de sentimientos. La memoria no opera entonces en el marco de las transmisiones pasivas como si fueran un legado, sino que emerge a través del proceso activo de recordar con otros, en el marco de las relaciones intersubjetivas y de trayectorias que se intersectan. En consecuencia, si cada lugar es —como sostiene Ingold (2011)— un nodo de trayectorias, es también un nodo de relatos sobre itinerarios, desplazamientos, encuentros y distanciamientos que vinculan a los seres humanos con lo no humanos, a los vivos y a los muertos. Los talleres son, además, una instancia para ampliar e internalizar los derechos de los pueblos indígenas, profundizar los conocimientos charrúas que ligan pasado y presente, definir temas prioritarios y analizar los desafíos actuales. Tal como hemos planteado, los colectivos charrúas de Uruguay no reducen la investigación colaborativa a la recolección de información etnográfica o a la escritura de ensayos académicos o de difusión, sino que la conciben como una herramienta para la participación política y la transformación social. El presente trabajo, al igual que otros que hemos publicado en coautoría, se condice con tales objetivos.

REFERENCIAS

ACOSTA Y LARA, Eduardo F. *La Guerra de los Charrúas*. Montevideo: Ediciones Cruz del Sur, 2010.

ARCE ASENJO, Darío. “Historia y memorias del desencuentro indio en Uruguay”. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* v. 3, n. 2, pp. 107-116, 2018. <http://dx.doi.org/10.29112/ruae.v3.n2.8>

ARCE ASENJO, Darío. “Nuevos datos sobre el destino de Tacuabé y la hija de Guyunusa”. En: ROMERO-GORSKI, S. (Ed.). *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2007, pp. 51-71.

BASSINI RODRÍGUEZ, Emilio J. *Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento: un estudo sobre imagens índias e versoes étnica no Uruguai*. Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Ciudad de Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BRACCO, Diego. *Con las Armas en la Mano: charrúas, guenoa-minuanos y guaraníes*. Montevideo: Editorial Planeta, 2014.

CABRERA PÉREZ, Leonel Y BARRETO MESSANO, Isabel. “El Ocaso del Mundo Indígena y las Formas de Integración a la Sociedad urbana Montevideana”. *Revista TEFROS*, v. 4, n 2, 2006.

CHOW, Rey. “Film and Ethnography”. En: *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. New York: Columbia University Press, 1995, pp. 175-202.

CONNERTON, Paul. “Seven Types of Forgetting”. *Memory Studies*, n. 1, pp. 59-71, 2008.

CORNELL, Stephen. *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.

D’AMBROSIO CAMARERO, Leticia. *Entre el Bronce y el Tambor. Mitos y narrativas identitarias de la nación en la escuela uruguaya actual*. Montevideo: Ediciones Universitarias, CSIC-Udelar, 2016.

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DWYER, Leslie A. “Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali”. En: HINTON, Alexander y O’NEILL, Kevin (eds.). En: *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y London: Duke University Press, 2009, pp. 113-146.

FALS BORDA, Orlando. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo, (1979).

FIELD, Les. "Complicities and Collaborations: Anthropologists and the 'Unacknowledged Tribes' of California". *Current Anthropology*, n. 40, pp. 193-209, 1999.

FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI, 2002 [1969].

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 [1950].

HALE, Charles. "Activist Research Vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, v. 21, n. 1, pp. 96-120, 2006.

HAYANO, David. "Auto-ethnography: Paradigms, Problems and Prospects". *Human Organization*, v. 38, n. 1, pp. 99-103, 1979.

HILL, Jonathan D. (Ed.). *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HILLACH, Ansgar. "Imagen dialéctica". En: OPTIZ, Michael y WIZISLA Erdmut (Eds.). En: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2014, pp. 643-707.

INGOLD, Tim. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London y New York: Routledge, 2011.

HINTZEN, Percy y RAHIER, Jean Muteba. "From Structural Politics of Deconstruction: Self-Ethnographies Problematizing Blackness. Introduction". En: *Problematizing Blackness. Self-ethnographies by Black Immigrants to the United States*. New York: Routledge, 2003, pp. 1-20.

KIRSCH, Stuart. *Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

LASSITER, Luke E. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

LAZZARI, Axel. "¿Por qué el término *reemergencia indígena*? Acentuando discontinuidades y re-emergencias". *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3. n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-lazzari.pdf>, acceso en: 11 abr. 2019.

LÓPEZ MAZZ, José María. "Sangre Indígena en Uruguay. Memoria y Ciudadanías Post Nacionales". *Athenea Digital*, v. 18, n. 1, pp. 181-201, 2018 <http://atheneadigital.net/article/viewFile/v18-n1-lopez/2235-pdf-es>. Acceso en: 6 de agosto, 2018.

MAGALHÃES DE CARVALHO, Ana Maria. *Procesos de reemergencia indígena en Uruguay: Reflexiones sobre las estrategias del pueblo charrúa frente a los discursos*

de invisibilización. Tesis de maestría en Antropología Social y Política. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina, 2018.

MAGALHÃES DE CARVALHO, Ana Maria y MICHELENA, Mónica. “Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya una etnografía invertida”. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf>, acceso en: 11 abr. 2019.

MICHELENA, Mónica. (m.i.). *Mujeres charrúas Rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay*. Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas. Universidad Indígena Intercultural, Cartagena de Indias, 2011.

NORA, Pierre. “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”. *Representations*, n. 26, pp. 7-24, 1989.

OLIVERA, Andrea. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l’Université de Laussane, 2016.

PI HUGARTE, Renzo. *El Uruguay Indígena*. Montevideo: Editorial Nuestra Tierra, 1969.

PI HUGARTE, Renzo. “Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias”, 2003. Disponible en: www.unesco.org.uy/shs/articyki_07, acceso en: 8 jul 2019.

POLLAK, Michael. *Memoria, Olvido y Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen, 2006.

RAMOS, Alcida Rita. “Do engajamento ao desprendimento”. *Campos* v. 8 n. 1, pp. 11-32, 2007. Disponible en: [file:///C:/Users/FCEN/Downloads/9559-29377-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/FCEN/Downloads/9559-29377-1-PB%20(1).pdf), acceso en: 10 de feb, 2019.

RAMOS, Ana Margarita. “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”. En RAMOS, A. M., CRESPO, Carolina y TOZZINI A. (eds.). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro, 2016, pp. 51-70.

RAPPAPORT, Joanne. “Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships”. *Collaborative Anthropologies*, v. 9, n. 1-2, pp. 1-3, 2016-2017.

RAPPAPORT, Joanne. “Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 43, pp. 197-229, 2007. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>, acceso en: 20 ago. 2018.

RAPPAPORT, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Universidad del Cauca e Imprenta Nacional, 2005.

REED-DANAHAY, Deborah. *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford: Berg, 1997.

REPETTO IRIBARNE Ana Francesca. *Uma arqueologia do apagamento: narrativas de desaparecimento charrúa no uruguai desde 1830*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro Museu Nacional, 2017.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1870.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. “Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización?”. En: KATZER, Leticia y CHIAVAZZA, Horacio (eds.). En: *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en prensa.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. “Devenir charrúa en el Uruguay”: desafíos de la etnografía colaborativa en contextos de reemergencia indígena. Reseña del libro de Andrea Olivera *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l’ Université de Laussane, 2016. Dossier “Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça”, VERDUM, Ricardo y RAMOS, Ana Margarita (eds). *Revista Abya Yala – Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, v. 2, n. 2, pp. 408-420, 2018. Disponible en: <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/23004/20686>> <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/index>>, acceso en: 16 may. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva, et al. “Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa”. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.wordpress.com/>>, acceso en: 3 mar. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva, MAGALHÃES DE CARVALHO, Ana Maria y MICHELENA, Mónica. “Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie’: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay”. En: CANALES TAPIA, Pedro (ed.). En: *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*. Santiago de Chile: Ariadna, 2018. Disponible en <http://oopen.org/search?identifiser=1000431>>, acceso en: 17 may. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva y MICHELENA, Mónica. “El gran quillapí de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación colaborativa”. Dossier “Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça”, Ricardo Verdum y Ana Margarita Ramos, eds. *Abya Yala – revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, v. 2, n. 2, pp. 179-210, 2018. Disponible en: [ttp://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/13075/20333](http://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/13075/20333)>, acceso en: 15 abr. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva, SAN MARTÍN, Celina y NAHUELQUIR, Fabiana. “Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y tehuelche”. En: RAMOS, Ana, CRESPO, Carolina y TOZZINI, Alma (eds.). En: *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma:

Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, 2007, pp. 111-140. Disponible en: <http://es.calameo.com/books/001222612aaf7d12d7c82>>, acceso en: 3 abr. 2018. http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/memorias_UNRN_28-12-16_lectura.pdf>, acceso en: 3 abr. 2018.

SANS, Mónica. “Identidad perdida: discordancias entre la “identidad genética” y la autoadscripción indígena en el Uruguay”. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-sans.pdf>>, acceso en: 5 abr. 2018.

SANS, Mónica y FIGUEIRO, Gonzalo. “Aporte indígena a la población uruguaya: ¿charrúas o guaraníes? *Revista Argentina de Antropología Biológica*, v. 7, n. 1, pp. 59, 2005.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*. Buenos Aires: Losada, 1963 [1845].

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

VAUDRY, Stéphanie. “Soy charrúa. Mi familia es charrúa”. *Sur, pueblo de voces*, 30 de noviembre de 2017, <http://www.zur.org.uy/content/soy-charr%C3%BAA-mi-familia-es-charr%C3%BAA-0>>, acceso en: 6 julio 2018.

VERACINI, Lorenzo. *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*. Londres: Palgrave, 2010.

VERDESIO, Gustavo. “Comentarios sobre la mesa ‘Reemergencia indígena en los países del Plata: el caso de Argentina’”. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-verdesio.pdf>>, acceso en: 10 abr. 2018.

VERDESIO, Gustavo. “Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura*, v. 18, n. 36, pp. 86-107, 2014. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927>>, acceso en: 5 may. 2018.

VERDESIO, Gustavo. “Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales”. *Cuadernos del CILHA*, v. 13, n. 17, pp. 175-191, 2012.

VERDESIO, Gustavo. “La mutable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos”. *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, v. 7, n. 14, pp. 161-195, 2005.

VIDAL, Hernán Julio. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. 1993. Tesis de Maestría en Antropología,

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador. En: RODRÍGUEZ, Mariela Eva, GERRARD, Ana Cecilia y VIDAL, Magdalena (eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*. Ciudad de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes, en prensa.

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

WOLIN, Richard. *Walter Benjamín: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University California Press, 1994.

FUENTES

Censo Nacional de Uruguay 2011 Instituto Nacional de Estadísticas (INE). <http://www.ine.gub.uy/censos-2011>.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007 https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf

Dirección General de Derechos Humanos, Ministerio Público Fiscal, Procuración General de la Nación, República Argentina. 2018. “Derechos de los pueblos indígenas Dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012 - 2018)”, Cuadernillo 8. <https://www.mpf.gob.ar/dgdh/wp-content/blogs.dir/66/files/2017/11/DGDH-cuadernillo-8-Derechos-de-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas.pdf>

El País. Los charrúas reclaman al Estado 2.000 hectáreas. 27 de octubre de 2015. www.elpais.com.uy/informacion/charruas-reclaman-hectareas.html

La Diaria “¿Cómo será el rostro de la abuela de todos los uruguayos?” 17 de noviembre de 2018 <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/como-sera-el-rostro-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/>

La Diaria “Se dio a conocer la reconstrucción facial de “la abuela de todos los uruguayos”, 24 de noviembre de 2018, <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/se-dio-a-conocer-la-reconstruccion-facial-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/?display=amp>

Ley N° 18.589 Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena se Declara el 11 de abril de cada año. Publicada D.O. 14 oct/009 - N° 27835

<https://docs.uruguay.justia.com/nacionales/leyes/ley-18589-sep-18-2009.pdf>

Ley nacional N° 17.767 Publicada D.O. 27 may/004 - N° 26510 <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp11354.htm>

Organización Internacional del trabajo (OIT). 2009. “Los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la Práctica - Una Guía sobre el Convenio N° 169 de la OIT”. Disponible en https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf

Organización Internacional del trabajo (OIT), Convenio 169, 1989. https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) <http://acnudh.org/comite-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-racial-cerd-uruguay-2017/>

Naciones Unidas, Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial CERD/C/URY/CO/16-20 <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8842.pdf>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Examen Periódico Universal (EPU)-Uruguay, 23 de enero de 2019 <https://www.ohchr.org/SP/HRBodies/UPR/Pages/UYIndex.aspx>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Examen Periódico Universal (EPU)-Uruguay, 4 de abril de 2014 <https://acnudh.org/load/2014/07/UPR-2nd-cycle-URU.pdf>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal Uruguay, Adición, Opiniones sobre las conclusiones y/o recomendaciones, compromisos voluntarios y respuestas presentadas por el Estado examinado, 9 de abril de 2014 <https://acnudh.org/load/2014/07/Adici%C3%B3n-URU-2012.pdf>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Examen Periódico Universal (EPU)-Uruguay, 4 de junio de 2009 <https://acnudh.org/informe-de-resultado-del-examen-periodico-universal-uruguay-2009/>