

**“DEVENIR CHARRÚA EN EL URUGUAY”:
desafíos de la etnografía colaborativa en contextos de reemergencia indígena**

*"BECOMING CHARRÚA EN EL URUGUAY":
Challenges of Collaborative Ethnography in Contexts of Indigenous Re-emergence*

**"TORNAR-SE CHARRÚA NO URUGUAI":
desafios da etnografia colaborativa em contextos de re-emergência indígena**

Mariela Eva Rodríguez¹

Doctora en Literatura y Estudios Culturales

marielaeva@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Sección Etnología

Instituto de Ciencias Antropológicas

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Texto recebido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Reseña del libro: Olivera, A. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l'Université de Laussane, 2016.

Palabras clave: Pueblo Charrúa, Uruguay, etnogénesis, etnografía colaborativa, antropología decolonial.

Resumo

Resenha do livro: Olivera, A. *Devenir charrua no Uruguai: uma etnografia junto a coletivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l'Université de Laussane, 2016.

Palavras-chave: Povo Charrúa, Uruguai, etnogênese, etnografia colaborativa, antropologia descolonial.

¹ Proyectos de investigación PICT 2014-1117 (FONCYT), PICT 2016-2757 (FONCYT) y UBACyT 20020170200258BA (UBA).

Abstract:

Book review: Olivera, A. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l'Université de Laussane, 2016.

Keywords: Pueblo Charrúa, Uruguay, ethnogenesis, collaborative ethnography, decolonial anthropology.

Introducción

‘No existen charrúas en Uruguay... ustedes son todos descendientes de guaraníes! Ustedes tienen que investigar; lo charrúa es un mito’² le dijo el expresidente José Mujica a Mónica Michelena, que viajaba en el mismo avión para asistir a un evento internacional en México en el 2013. Mónica pertenece a la comunidad charrúa Basquaé Inchalá de Montevideo y, en ese entonces, era delegada del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA); una organización que se conformó en el 2005 y que, actualmente, está integrada por cinco agrupaciones³. Aunque hace casi treinta años que comenzaron a organizarse políticamente y a participar en el espacio público —primero bajo la adscripción como “descendientes” y luego como charrúas—, estas comunidades y organizaciones

continúan llamando la atención, especialmente en la capital del país, donde reside la mitad de la población. Desde que algunos miembros del CONACHA me invitaron en el 2014 para acompañar sus trabajos en el marco de una investigación colaborativa, en diversas ocasiones me tocó explicar que sí, que efectivamente hay personas que se autoadscriben como indígenas en “la Suiza de América”, que los charrúas “no se extinguieron” tras la emboscada de Salsipuedes en el siglo XIX y que, dado que también hay charrúas en Argentina y en Brasil, no habría razón para que Uruguay fuera una “excepción”. Luego de la primera reacción de sorpresa sobrevienen burlas, risas y comentarios negativos que, en muchos casos, suelen concluir con una ira incontenible y el desconcierto ante la situación —absurda— de que a una antropóloga extranjera se le

² Comunicación personal con Mónica Michelena, septiembre de 2018.

³ CONACHA está integrada por la comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo, Guyunusa de Tacuarembó, Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) de Paysandú, Betum de Salto y la

Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA), conformada por mujeres de distintas comunidades. En los inicios también se encontraban ADENCH, Berá del Paso de los Toros, Timbó Guazú y Olimar Pirí.

ocurriera que este podría ser un tema de investigación legítimo.

En dicho contexto, el libro *Devenir charrúa en Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*, que sintetiza el trabajo de campo que la antropóloga Andrea Olivera (2016) realizó entre el 2008 y el 2011 —en el marco de su doctorado en la Universidad de Laussane (en Suiza) — no solo es necesario y urgente, sino también valiente, dado que es la primera etnografía colaborativa con los charrúas que, para el sentido común de los uruguayos, no existen⁴. El objetivo de su trabajo consistió en comprender las condiciones históricas, sociales y políticas que posibilitaron la emergencia de la identificación como charrúas, los motivos esgrimidos por quienes integran las agrupaciones y comunidades, y las reflexiones que las personas hacen sobre tales identificaciones, para lo cual privilegió las categorías y lógicas argumentativas de sus interlocutores.

¿En qué consiste “devenir charrúa”? Pues bien, para responder a esta pregunta es necesario ir hacia atrás en el tiempo. El Estado uruguayo se fundó sobre una violencia constitutiva —el genocidio contra los pueblos indígenas— y, a través

de la ideología de blanqueamiento, construyó una nación a imagen y semejanza de Europa; sin indios ni mestizos y, en el mejor de los casos, con unos pocos afrodescendientes. Retomando el planteo de José Basini (2003), Olivera 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. A su vez, las lecturas de Guillaume Boccara (2010) sobre las relaciones entre etnogénesis (que refiere al proceso interno de transformación e incorporación del otro en uno mismo), etnificación (proceso de cristalización de entidades étnicas como resultado de la presión de dispositivos políticos, económicos y taxonómicos de los Estados coloniales y republicanos)— y etnicización (marcación de alteridades en términos étnicos) le permitieron ampliar su comprensión sobre los procesos que habilitaron la manifestación de un sujeto político charrúa en dicho país.

Argumenta entonces que el “devenir charrúa” se enmarca en una ambivalencia entre la necesidad de

⁴ El libro fue publicado en Montevideo por Lucida editores y la Fondation pour l' Université de Laussane.

diferenciarse del resto de la población para poder ser reconocidos —exigencia planteada por funcionarios estatales y, tácitamente, por los organismos internacionales que se ocupan de los derechos de los pueblos indígenas— y el deseo de construir un horizonte común que algunos sintetizan en el slogan “somos todos charrúas”. Para estos últimos, lo charrúa permite escapar a las clasificaciones étnicas enmarcadas en las políticas de identidad y enfatizar en la cosmovisión. De este modo, lo charrúa se torna símbolo que impulsa la construcción de otros sentidos de lo colectivo; de seres humanos que a partir de recuperar valores atribuidos a las cosmovisión/epistemología charrúa establecen relaciones diferentes con la tierra, con el entorno y entre sí. Sin embargo, además de “catalizador para construir otro modo de ser/estar” en el mundo (Olivera, 2016, p. 168), ser charrúa sintetiza también experiencias compartidas que remiten a “vivencias dolorosas, a un color de piel o un fenotipo que es discriminado, a una memoria fragmentada, a una historia nacional particular de exterminio y de conflictos incesantes, de traumatismos compartidos” (p. 306).

Los colectivos charrúas reivindican la diversidad cultural, la

ciudadanía plural y la revisión de la historia y de la educación; transformaciones estructurales que vinculan aspectos políticos, simbólicos y económicos ligados a la redistribución de la riqueza. Entre los objetivos planteados por el CONACHA, la memoria colectiva ocupa un lugar prioritario, particularmente la tarea de elaborar un corpus que documente la existencia y continuidad del pueblo charrúa a partir de reconstrucciones de trayectorias colectivas e individuales, genealogías, relatos orales, memorias, saberes y prácticas que perduran en el interior del país y que, generalmente, no son identificadas como indígenas. Dicho corpus tiene a su vez una triple finalidad: contribuir en el fortalecimiento de los sentidos de pertenencia de los propios charrúas a través de encuentros y talleres internos, desarticular los dispositivos que continúan invisibilizándolos —entre los cuales las teorías y prácticas antropológicas ocupan un lugar protagónico— y persuadir al Estado para que actualice su marco jurídico-normativo a fin de incluir los derechos de los pueblos originarios; particularmente para que ratifique el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT).

El enfoque de Olivera responde a la interpelación hecha por Linda Tuhiway Smith (2005) en la que llama a descolonizar la metodología, lo cual consiste en pensar juntos una ética de la investigación en curso, en la que los sujetos involucrados participen en el diseño de la misma. Opta entonces por realizar una etnografía visual en colaboración orientada por la pluriversalidad reflexiva —diálogo pluralista entre voces sin distinciones jerárquicas, referido también como interculturalidad (Walsh, 2007)— y, tomando la cámara como una herramienta para hacerse un lugar durante su etnografía y como un “cuaderno de campo” (Olivera, 2016, p. 23), retoma las líneas establecidas por Jean Rouch de acuerdo con las cuales “es el compromiso relacional recíproco el que construye la película etnográfica” (p. 361).

Aunque muchos trabajos dicen estar enmarcados en investigaciones colaborativas, realmente son excepcionales aquellos que efectivamente recurren a este abordaje en los términos planteados por Joanne Rappaport (2007) o Luke Lassiter (2005), entre otros. La metodología que eligió Olivera está inspirada especialmente en las elaboraciones de Rappaport —quien a su

vez se inspira en la “investigación-acción participativa” impulsada por Orlando Fals Borda (1979), que apunta a transformar la realidad social y producir conocimiento sobre tales transformaciones. Esta autora invita a poner el énfasis en el trabajo de campo por sobre la escritura y concibe a la etnografía colaborativa como un espacio para la coconstrucción y coconceptualización; como una práctica que favorece reflexiones colectivas sobre los marcos conceptuales, metodológicos y epistemológicos. De este modo, además de contribuir con los objetivos políticos de las organizaciones con las que se trabajamos, su propuesta apunta también a nutrir la antropología a partir del diálogo intercultural.

La academia —y en especial los programas de doctorado— exige que la experiencia etnográfica sea plasmada a través de algún soporte, generalmente escrito (aunque algunos programas de estudios también aceptan los audiovisuales), y que siga estándares reconocidos de calidad que dejan poco espacio para la innovación. La tesis doctoral de Olivera en la que basa este libro, por lo tanto, no solo es valiente porque desafía prejuicios instalados en Uruguay sobre la inexistencia de indígenas, sino también porque desafía

mandatos académicos que estipulan que el trabajo sea individual, más que el resultado de investigaciones colectivas. Apelando a una escritura de resistencia en el marco de una antropología comprometida —tal como propusieron Nancy Scheper-Hughes (2000) y Charles Hale (2006), en la que las/os antropólogas/os pasan de ser meros observadores a ser testigos y compañeras/os—, el texto de Olivera contribuye entonces a legitimar las demandas planteadas por los charrúas, particularmente entre investigadores, docentes y estudiantes de la Universidad de la República (UdelaR).

Sobre el final de su libro se pregunta si es esta una “etnografía militante”, en la que la investigación se vuelve un medio para el cambio social; una herramienta para concientizar. Sostiene entonces que, con la intención de “decolonizar la memoria” y el género a partir de la construcción de otro tipo de conocimientos, de sensibilidad, de organización social y económica, de otro tipo de ser y estar en el mundo, inscribió su trabajo en “una antropología decolonial” para “producir una antropología no hegemónica” (p. 360). Comenta Olivera

que luego de leer trabajos de Walter Mignolo (2009) sobre la epistemología de frontera y la opción decolonial, Mónica Michelena se posicionó como “charrúa de frontera” y refirió al enfoque de su investigación como “intercultural colaborativo” (Olivera, 2016, p. 351). La investigación a la que hace referencia remite al diplomado que Mónica realizó en la Universidad Indígena Intercultural (UII)⁵ —en el que Andrea fue su tutora académica y Mary Correa su tutora ancestral—; trabajo en el que construyó una cartografía de la memoria actual y actualizada, a partir de experiencias de investigación previas que comenzaron varios años antes junto a otras inchalá “a través de los libros, leyendo las crónicas y documentos escritos por personas que convivieron con los charrúas antes del genocidio” (p. 353).

Devenir charrúa en Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos está organizado en tres apartados —que siguen luego de una amplia introducción— en los cuales la autora distribuyó doce capítulos. El primer apartado gira en torno a los entrelazamientos de las memorias de los charrúas y las memorias de la dictadura

⁵ Mónica Michelena realizó el Diplomado sobre Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas, en la Universidad Indígena Intercultural, con el apoyo del CIESAS, y con una beca del Fondo para el Desarrollo de los

Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Su trabajo de graduación lleva el título —Mujeres charrúas rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay! (m.i).

cívico-militar que gobernó el país entre 1973 y 1985. Comienza con una descripción de los inicios de su trabajo de campo en el 2008 y de su primer viaje desde Montevideo a Salsipuedes —un “espacio de memorias plurales” (11), que dista a unos 400 km. de la capital. Dicho viaje fue organizado en aquella oportunidad por Crysol, una asociación que expresos/as políticos/as conformaron en el 2000, cuyos objetivos incluían la promulgación de una ley de reparación integral, destinada a las víctimas de violaciones de derechos humanos cometidas por el terrorismo de Estado. La anfitriona de la conmemoración es la Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) que, desde el 2004, organiza junto a otros grupos una cabalgata de tres días en la que visitan algunas escuelas que participan de los actos.

Si bien Olivera presenta algunas voces masculinas, las mujeres que integran el colectivo Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) son las protagonistas; mujeres que intercambian semillas y caminan juntas, que estimulan sus memorias dejando aflorar relatos silenciados y que intentan superar los recuerdos dolorosos en el marco de un “continuum de violencias” (12) que llega

hasta el presente. Entre ellas se encuentra Lilia Castro —miembro de comunidad Basquadé Inchalá—, que en aquel entonces integraba la organización Crysol. Lilia comparte sus recuerdos sobre la época en la que fue detenida y obligada a exiliarse, a los que actualiza desde su autoadscripción como charrúa. Además de analizar los usos del pasado en el contexto del Bicentenario de la Independencia y la figura del héroe nacional —José Artigas— de acuerdo a las percepciones de los colectivos charrúas, en este apartado Olivera presenta también el (magro) marco jurídico ligado al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Uruguay. Explica que, paralelamente con el inicio de su trabajo de campo, los organismos de derechos humanos llamaron a realizar el segundo referéndum (el primero había sido convocado en 1989) para anular la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado de 1986; normativa vigente que impide realizar juicios contra los militares acusados de haber cometido delitos de lesa humanidad durante la dictadura militar y le otorga al Poder Ejecutivo el control de las investigaciones⁶. Al año siguiente, en el 2009, la Cámara de Diputados promulgó una ley que reconoce al 11 de abril de 1831—fecha en la que ocurrió la matanza

⁶ Ley N° 15.848.

de Salsipuedes— como el “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena”⁷. De acuerdo con Olivera, esta ley constituye un logro jurídico de dichos colectivos, a pesar de que al eliminar los términos “genocidio” y “memoria” del proyecto presentado en 1990 invisibiliza el reconocimiento del genocidio sobre el que se fundó el Estado nación.

En el segundo apartado analiza los procesos de diferenciación, concientización y construcción de sentidos comunitarios que posibilitaron la emergencia del sujeto político charrúa. Comienza con un repaso de estudios sobre las representaciones hegemónicas de los indígenas desde la época de la Conquista y la época Colonial, pasando por el contexto de las Guerras de la Independencia, la construcción de la frontera con “el indio” donde se instala la dicotomía “infiel y rebeldes” versus “sometidos y asimilados”, los alambrados y los dispositivos que apuntaron a lo que Bassini (2003) refiere como la “estética de la desaparición”: “un movimiento doble de ausencia/ presencia que permite hacer desaparecer física y socialmente a la nación charrúa e integrar sus valores a la

identidad nacional (o ethos nacional) por un mecanismo caníbal” (p. 186).

Sintetiza luego los aportes de las normativas internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas y el rol que jugó el movimiento indígena. Señala que al tratarlos como “minorías”, los Estados desconocen el derecho a la autonomía que conduce a la autodeterminación de los pueblos. Posteriormente resume la historia del proceso organizativo que comenzó como una búsqueda de “descendientes”, describe la visibilidad que la restitución de los restos mortales del cacique Vaimaca Perú (o Pirú) le dio a las demandas de reconocimiento y las controversias involucradas —tanto internas como con otros actores sociales, entre los que se destacan investigadores ligados a la antropología biológica. Luego de la emboscada de Salsipuedes, Vaimaca Perú fue llevado a Francia en 1833 por François de Curel, junto a otros tres charrúas para ser exhibidos en ferias (Arce Asenjo, 2007). En el 2002, luego de doce años de que la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH) realizara la solicitud de restitución en 1989 —poco después de su conformación—, los restos fueron

⁷ La Ley N° 18.589 fue presentada por dos diputados del Frente Amplio.

repatriados y colocados en el Panteón Nacional de Montevideo. Hasta ese entonces se encontraban en el Musée de l'Homme de París; institución en la que fue exhibido luego de su muerte, considerado como uno de los últimos representantes de una “tribu recientemente desaparecida”, según las palabras del fundador y director del museo Paul Rivet. Dos años más tarde, ADENCH logró la promulgación de la Ley 17.767, que prohíbe realizar estudios científicos sobre dichos restos mortales, lo cual potenció en el ámbito antropológico críticas, burlas y denostaciones públicas, entre los que se encuentran dos ex profesores de la universidad. Renzo Pi Hugarte (ya fallecido) refirió a las posiciones de dichos colectivos como un “charruismo” que derivó en posiciones extravagantes, en tanto que Daniel Vidart —amigo y asesor del ex presidente Mujica— sostiene que prácticamente no hay uruguayos que tengan antepasados indígenas y que aquellos que sí los tienen son descendientes de guaraníes, pero que eso no los hace indígenas.

En este apartado Olivera hace referencias a los cerritos de indios y a la lógica mestiza, cuestiona los lineamientos educativos establecidos por Varela frente a la propuesta de la interculturalidad, así como también el “epistemicidio” en

oposición a la “ecología de saberes” a la que alude Boaventura de Sousa Santos (2006). Finalmente, analiza performances artísticas de la comunidad Basquadé Inchalá y las implicancias de ser indígena en la ciudad. De acuerdo con Ciro, referente de la agrupación Choñik —que optó por no integrar el CONACHA cuando se conformó en el 2005—, las performances y representaciones teatrales constituyen una metodología de trabajo en proceso de desarrollo, que incluye el uso del lenguaje corporal para hacer memoria. Ciro le comentó que en ocasiones, luego de las performances en plazas del interior, ha visto a “personas ancianas llorar para después hablar de sus recuerdos” (Olivera, 2016, p. 80). También Mónica Michelena apunta que las demostraciones artísticas son una forma de resistencia y, a la vez, disparadores de memoria. Estas manifestaciones políticas, sostiene Olivera, tienen antecedentes en el teatro político o “teatro del oprimido” —fundado por Augusto Boal en los años sesenta para resistir la dictadura en Brasil— que, al ser ejecutadas por las organizaciones charrúas, les permite analizar problemas y encontrar soluciones colectivas que favorecen la recreación de sus vínculos.

En el último apartado, Olivera sintetiza el proceso de constitución de la

Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) en torno a dos ejes interrelacionados: el espiritual y el político. Reflexiona entonces sobre los efectos del patriarcado como origen de otras desigualdades y, retomando el juego de oposiciones adentro/afuera como herramienta metodológica (Rappaport, 2007), analiza los efectos de su presencia en las reuniones y ceremonias en las que participó. Algunas de estas ceremonias remiten a tradiciones antiguas —como por ejemplo la presentación de los niños a la luna—, en tanto que otras son creaciones propias, recientes, que contribuyen a consolidar el grupo. Al igual que en otras oportunidades, UMPCHA invitó a mujeres de la comunidad Jaguar de la provincia argentina de Entre Ríos y, en uno de los encuentros, tomaron la decisión de realizar una investigación conjunta para crear una etnografía de la memoria oral. Entre otros interrogantes se preguntan: “¿Cuáles son las prácticas y los saberes que sobrevivieron al genocidio y se están rescatando? ¿Cómo se aplican hoy esas prácticas? ¿Cómo se están recreando o reconstruyendo?” (Olivera, 2016, p. 326). Si las crónicas no cuentan la vida cotidiana de las mujeres, ni tampoco ven las plantas que curan —plantea Stella— ¿Cómo acceder a ese conocimiento? Estas alianzas que desafían a las fronteras estatales han

ido territorializando la memoria a través del acto de caminar colectivamente. Son mujeres “guardianas” de la tierra y de la memoria que se reencuentran para tejer lazos y unir relatos fragmentados, como si fuera un “gran quillapi” (capa de cuero), tal la metáfora a la que apela Mónica.

Durante la época en la que Olivera realizó su investigación, los colectivos charrúas “ganaron confianza en sus capacidades de lucha y de negociación con otros actores políticos y sociales, adquirieron y reforzaron su lenguaje de resistencia, pilar de su propia construcción como sujeto político emergente” (p. 55). Este proceso no se detuvo y, más allá de los modos de autoadcribirse —como “descendientes” o charrúas—, dichos colectivos continuaron complejizando sus argumentos, interviniendo en el campo político, despertando conciencias y ganando legitimidad en algunos espacios académicos (ver Rodríguez et al, 2017; Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018; Rodríguez y Michelena, 2018). Cuando Martín Delgado Cultelli y Mónica Michelena decidieron inscribirse en la carrera de antropología de la Universidad de la República hace unos años, los motivó la posibilidad de comprender cuáles son y cómo operan los dispositivos de extinción generados por la

disciplina e intervenir sobre ellos para desarticularlos, además de proveerse de herramientas teóricas y metodológicas. Si bien aún queda un largo camino por recorrer, desde el 2012 algunos investigadores —la mayoría extranjeros, o bien uruguayos que residen o han realizado sus estudios en el exterior— han sido receptivos ante los procesos de reemergencia indígena. Entre ellos se encuentran Gustavo Verdesio (2014), Nicolás Guigou, José López Mazz, Mónica Sans, Susan Lobo y yo (además de José Bassini y Darío Arce Asenjo, mencionados en el libro), tres estudiantes de posgrado (también extranjeras o que cursan sus estudios en otros países) cuyas investigaciones dialogan con las comunidades y organizaciones charrúas — Ana María Magalhães de Carvalho (2018), Francesca Repetto (2017), Stéphanie Vaudry— y la licenciada Ana Rodríguez, que construyó un mapa sonoro del Uruguay. Por otro lado, a pesar de la resistencia por parte de la mayoría de los funcionarios públicos a aceptar la existencia tanto de indígenas como de “descendientes”, el trabajo sostenido durante casi treinta años abrió intersticios en algunas municipalidades e instituciones del Estado nacional que indican que, tal como ocurre con otras luchas, el reconocimiento de los derechos de los

pueblos indígenas en Uruguay es una cuestión de tiempo.

En síntesis, el libro de Andrea Olivera es una contribución importantísima, tanto para el debate de la antropología en Uruguay como para las reflexiones suscitadas entre los colectivos charrúas en el proceso de su consolidación como actores políticos. Este trabajo tiene asimismo un triple mérito: incorpora el uso de audiovisuales durante el proceso de trabajo de campo, a los que utiliza no solo como insumos para su investigación sino también como registro para las propias organizaciones y comunidades charrúas. Es también la primera etnografía colaborativa realizada con dichos colectivos y, además, es una de las pocas investigaciones planteadas en el marco de una antropología decolonial.

Obras citadas

ARCE ASENJO, D. 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, p. 51-71.

BASSINI RODRÍGUEZ, E. 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.

BOCCARA, G. Cet obscur du désir... Multiculturel (III): ethnoenèse, ethnicisation et ethnification. Materiales de seminarios. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2010. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/59984>>, acceso en: 20 ago. 2018.

DE SOUSA SANTOS, B. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. *Pluralismo epistemológico*, p. 31-84, 2006.

FALS BORDA, O. The Problem of Investigating Reality in Order to Transform it. *Dialectical Anthropology*, n. 4, vol. 1, p. 33-56, 1979.

HALE, C. Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, n. 21, p. 96-120, 2006.

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

MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M. *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.

MICHELENA, M. (m.i.). *Mujeres charrúas Rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay*. 2011. Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las

mujeres indígenas. Universidad Indígena Intercultural. Cartagena de Indias.

MIGNOLO, W. Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad decolonial. *Otros logos: Revista de estudios críticos*, n.1, vol. 1, p. 8-42, 2009.

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

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

REPETTO IRIBARNE A. F. Una arqueología 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.

RODRÍGUEZ, M. E. et al. Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y 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, M. E. (Ed.), 2017. Disponible en: <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/>>, acceso en: 3 ago. 2018.

RODRÍGUEZ, M. E.; MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M.; MICHELENA, M. "Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie": invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay. En:

CANALES TAPIA, P. (Ed.). *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*. Santiago de Chile: Ariadna, 2018, p. 41-62.

RODRÍGUEZ, M. E. y MICHELENA, M. Memorias charrúas en Uruguay: Reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa. *Revista Abya-Yala*. Dossier Memórias indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça, Verdum R. y Ramos A. M. (Eds.), n. 2, vol. 2, p. 179-210, 2018.

SCHEPER-HUGHES, N. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, vol. 36, n. 3, p. 409-440, 1995.

TUHIWAI SMITH, L. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres, Nueva York: Zed Books. 2005 [1999].

VERDESIO, G. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura*, vol. 18, n. 36, p. 86-107, 2014. Disponible en: <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927>>, acceso en: 2 sept. 2018.

WALSH, C. ¿Son posibles unas ciencias sociales /culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, n. 26, p. 102-113, 2007.