

MEMORIAS CHARRÚAS EN URUGUAY: reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa

CHARRUAS' MEMORIES IN URUGUAY: reflections on the Indigenous Re-Emergence from a Collaborative Research

MEMÓRIAS CHARRUAS NO URUGUAI: reflexões sobre o ressurgimento indígena a partir da pesquisa colaborativa

Mariela Eva Rodríguez¹

Doctora en Antropología Social
marielaeva@gmail.com
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Mónica Michelena

Diplomada y miembro del Consejo de Gobierno de la Cátedra Indígena Intercultural. Miembro del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA). Asesora en Asuntos Indígenas del Ministerio de Relaciones Exteriores de Uruguay.
itjoucharrua@yahoo.com.ar
Universidad Indígena Intercultural, Uruguay

Texto recibido 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

En este artículo abordaremos interrogantes y argumentos en torno a la memoria colectiva que los miembros del pueblo charrúa comenzaron a plantear hace más de veinticinco años en Uruguay, en una época en la que se autoadscribían como descendientes. En el marco de los debates en torno al colonialismo de colonos —que sustentan la ideología de blanqueamiento y de la excepcionalidad de los países del Plata— repasaremos las trayectorias que los llevaron a consolidarse como sujetos políticos en términos de aboriginalidad (o indigeneidad). Posicionados como charrúas (y en algunos casos también como descendientes), diversos colectivos cuestionan los dispositivos que niegan su existencia —a través de la premisa de que “en Uruguay no hay indios” — y demandan la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Analizaremos asimismo cómo las continuidades y las interrupciones en la transmisión intergeneracional impactaron en los procesos de reemergencia indígena —a los que consideramos en relación con los debates sobre etnogénesis— y nos detendremos particularmente en las acciones contra los olvidos y los silencios que emprenden colectivamente, entre las cuales se encuentran diversos proyectos llevados a cabo en el marco de la etnografía colaborativa.

Palabras claves: Memoria colectiva, charrúas en Uruguay, etnografía colaborativa, reemergencia indígena, etnogénesis

Abstract:

In this article, we will address questions and arguments about the collective memory that members of the Charrua People began to raise more than twenty-five years ago in Uruguay, at a time when they self-identified themselves as Descendants. In the framework of the debates about settler colonialism—which support the ideologies of whitening and exceptionality of the countries of the Plata—, we will examine the trajectories that led them to consolidate themselves as political subjects in terms of aboriginality (or indigeneity). Positioned as Charruas (and in some cases also as Descendants), various collectives question the devices that deny their existence—through the premise that “there are no Indians in Uruguay”—and demand the ratification of the ILO Convention No. 169. We will also analyze how the continuities and the interruptions in the intergenerational transmission impacted on the indigenous re-emergence—a process that will be considered in relation to the debates on ethnogenesis—and, particularly, we will stop on the collective actions against forgetting and silences, including among them several projects carried out within the framework of collaborative ethnography.

Keywords: Collective Memory, Charruas in Uruguay, collaborative ethnography, re-emergence, ethnogenesis.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Proyectos de investigación PICT 2014-1117 (FONCYT), PICT 2016-2757 (FONCYT) y UBACyT 20020170200258BA (UBA).

Resumo

Neste artigo abordaremos questões e argumentos sobre a memória coletiva que os membros do povo Charrua começaram a levantar há mais de vinte e cinco anos no Uruguai, numa época em que se autodeclararam descendentes. No contexto das discussões em torno colonialismo colono - que apoiam a ideologia do branqueamento e excepcionalidade dos países do Prata- repassaremos os caminhos que os levaram a se consolidar como sujeitos políticos em termos de aboriginalidade (ou indigeneidade). Posicionado como charruas (e em alguns casos, como descendentes), vários grupos questionam os dispositivos que negam sua existência – por meio da premissa de que "no Uruguai não há índios" - e demandam a ratificação da Convenção 169 da OIT. Analisaremos como as continuidades e rupturas na transmissão intergeracional impactaram nos processos de ressurgimento indígenas -a que consideramos em relação com discussões sobre etnogênese- e iremos nos deter particularmente nas ações contra o esquecimento e os silêncios que realizam coletivamente, entre os quais se encontram vários projetos realizados no âmbito da etnografia colaborativa.

Palavras-chave: Memória coletiva, charruas no Uruguai, etnografia colaborativa, reemergência, etnogênese indígena.

Introducción

A diferencia de las memorias oficiales, que suelen encontrar dificultades para su credibilidad, aceptación u organización —apunta Michael Pollak (2006)— la vulnerabilidad de las memorias clandestinas, inaudibles o subterráneas se pone de manifiesto en la transmisión. Para los pueblos indígenas considerados *extintos* por las narrativas hegemónicas, restaurar memorias posibilita que emerjan relatos silenciados y, en algunos casos, incluso olvidados. Es decir, permite que lo *no-dicho* se materialice a través de sonidos, de lugares, de objetos, de ceremonias o de prácticas de la vida cotidiana y, así, a medida que dichas memorias se expanden en el espacio público, impulsan cuestionamientos y acciones reivindicativas.

En este artículo retomaremos preguntas y argumentos en torno a la *memoria*

colectiva que comenzaron a plantear miembros del pueblo charrúa de Uruguay hace casi veinticinco años, en una época en la que se autoadscribían como *descendientes*. Analizaremos cómo las continuidades y las interrupciones en la transmisión intergeneracional impactaron en el proceso que llevó a su reemergencia, y nos detendremos en las tareas que en el contexto actual emprenden colectivamente contra los olvidos y los silencios. Entre dichas tareas se encuentra la ejecución de diversos proyectos en el marco de investigaciones colaborativas. Si bien son numerosos, nos detendremos en aquellos en los que la memoria tiene un rol protagónico, y en los que Mónica Michelena —coautora de este trabajo— ha participado activamente. En otras palabras, en un contexto de negación de la presencia indígena, nos interesa comprender el recorrido que llevó a

los charrúas a consolidarse como sujetos políticos en términos de aboriginalidad (o indigeneidad) y analizar qué rol jugó la memoria colectiva en dichos procesos.

Dado que varios charrúas se sintieron atraídos por la *reemergencia* del pueblo tehuelche de la provincia de Santa Cruz, Argentina, —con quienes Mariela E. Rodríguez, la otra coautora, ha estado vinculada desde hace más de veinte años— en el primer apartado reflexionaremos sobre los orígenes de dicha identificación y sobre los términos *resurgimiento* y *etnogénesis*. A partir de la pregunta sobre la *excepcionalidad uruguaya*, analizaremos semejanzas y diferencias entre un Estado nacional y uno provincial que, sin embargo, comparten algunas características. A pesar de las distancias entre Uruguay y la Patagonia austral, en ambas regiones operó un tipo de colonialismo particular referido como *colonialismo de colonos*. Apelando a dispositivos de invisibilización similares que impactaron en la transmisión de las memorias, dicho colonialismo imprimió a las relaciones entre funcionarios estatales, empresarios capitalistas, colonos, científicos e indígenas características comparables ¿Cómo se relaciona este colonialismo con la continuidad de una *formación discursiva* que sustenta la inexistencia de los pueblos originarios? ¿Son los discursos sobre la *extinción* y la *extranjerización* una clave para

comprender la ausencia o la deficiencia de las políticas indigenistas? ¿Cómo impactaron en el plexo jurídico local las normativas internacionales vinculadas a los derechos de los pueblos indígenas?

El segundo apartado se centra en la trayectoria de Albérico da Cunha Rodríguez, un anciano que reside en Tacuarembó, cuya lucha vincula los derechos de los trabajadores de la caña de azúcar con los de los pueblos indígenas. Su memoria prodigiosa reconstruye una historia familiar que llega hasta los choznos, en la que da cuenta de los recorridos y lugares en los que fueron instalándose sus ancestros —miembros de la *tribu de Sepé*— tras la emboscada de Salsipuedes en 1831. Comparte relatos sobre *el reparto* de mujeres y niños, la huida hacia Brasil y el retorno de sus ancestros, y los va plasmando en una cartografía de recuerdos en los que superpone la historia de los guerreros que acompañaron al cacique con relatos que describen la intimidad de los partos y la ceremonia de presentación de los niños a la luna. A partir de una conversación que se extendió durante cuatro horas nos preguntamos ¿Cómo se vinculan las memorias íntimas y las memorias públicas? ¿Cuáles son las contribuciones de la *memoria topográfica* a los objetivos impulsados por el Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA)? ¿A través de qué mecanismos la narrativa hegemónica nacional subalternizó las memorias de los sobrevivientes de la masacre?

¿Por qué el movimiento charrúa califica a Salsipuedes como proyecto genocida?

A partir de la trayectoria de Mónica, narrada en primera persona, en el tercer apartado contextualizaremos el surgimiento de dos organizaciones de segundo grado en un país que niega la presencia indígena: la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH), en 1989, y CONACHA, en el 2005, que nuclea a distintas comunidades y organizaciones. En este recorrido abordamos los siguientes interrogantes: ¿Qué les motivó a dejar de autodescribirse como *descendientes* y elegir hacerlo como indígenas? ¿Cómo impactó el reemplazo de dichos términos en las subjetividades colectivas e individuales? ¿Qué rol ha tenido la memoria colectiva en este proceso de identificación y visibilización en el espacio público?

Los primeros pasos de la investigación llevada adelante por los charrúas comenzaron con un relevamiento exhaustivo de los libros de historia y antropología, escritos tanto por amateurs como por profesores de la Universidad de la República (UdelaR). Muy pronto, y paralelamente, fueron forjando proyectos que apuntan a fortalecer los procesos de autoadscripción. Esta búsqueda les permitió tomar conciencia de que una de las usinas principales de la invisibilización se encontraba en la academia, lo cual motivó tanto a Mónica como a Martín Delgado

Cultelli —también miembro de la comunidad Basquadé Inchalá— a inscribirse en la carrera de antropología. En la cuarta sección nos preguntamos entonces ¿Qué dificultades enfrentan los charrúas en el proceso de restaurar memorias colectivas y qué estrategias eligen para vencerlas? ¿Cómo ha sido la relación con la antropología? ¿Por qué decidieron iniciar *investigaciones colaborativas*? ¿En qué medida los proyectos anclados en la memoria colectiva alientan el proceso de ratificación del Convenio 169 de la OIT?

¿Excepcionalidad uruguaya?: colonialismo de colonos y sus dispositivos de invisibilización

Uruguay suele presentarse ante sus propios ciudadanos y ante el mundo como *excepcional*, característica que suele ir acompañada con el enunciado *la Suiza de América*, a través del cual se nutre el imaginario de un país europeizado, en el que *no hay indios* o que, en su defecto, podría haber algunos *descendientes* acriollados. Argentina, y especialmente la Patagonia, comparte la fantasía de una ciudadanía mayoritariamente *blanca*, resultado de la afluencia de *pioneros* de origen europeo entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En contraste con

otras formaciones nacionales latinoamericanas que apelaron a la *ideología del mestizaje*, imaginándose como naciones *color café con leche*, en estos países se impuso la *ideología del blanqueamiento* que negó o minimizó las responsabilidades del Estado en las campañas de exterminio durante el siglo XIX, de sus gobernantes y de los ciudadanos que se hicieron eco en los dispositivos de invisibilización. Las narrativas fundacionales a ambos lados del Río de la Plata invisibilizaron también a los afrodescendientes, pero de modo inverso: Argentina, al igual que Chile, negó la continuidad de estos colectivos, en tanto que Uruguay lo hizo con los pueblos originarios². En este apartado reflexionaremos sobre características comunes vinculadas a la ideología de blanqueamiento con el objetivo de contextualizar el proceso de reemergencia del pueblo charrúa en dicho país y, además, compartiremos cómo surgió la comparación con los tehuelches de la provincia de Santa Cruz.

Al analizar cuestiones estructurales, identificamos características comunes entre Uruguay y la región pampeana-patagónica de Argentina que responden a un tipo de colonialismo

particular. Retomando los trabajos de Lorenzo Veracini (2010) sobre el *colonialismo de colonos* en Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, Gustavo Verdesio (2014) introduce en dicho modelo analítico el caso de Uruguay, y lo compara con algunas regiones de Argentina. En líneas generales, el colonialismo de colonos se basa en políticas de apropiación cuyo botín principal fueron los territorios de los pueblos originarios —más que la apropiación de la plusvalía producida por la mano de obra indígena—, que operaron en simultáneo con políticas orientadas a eliminar a la población autóctona, a desplazarla mediante acciones coercitivas y, finalmente, a asimilar a los sobrevivientes en una ciudadanía homogénea, indiferenciada étnicamente y autopercebida como de *raza blanca*.

Tal como analizaron distintos intelectuales —entre los que se encuentra Ranajit Guha (2002)— el colonialismo no fue uniforme, sino que su impacto varió según las características de la población y los modos de resistencia que ejercieron los sectores subalternizados en cada contexto. Es decir, de acuerdo con Claudia Briones (1998), los frentes colonizadores difieren según los recursos en juego, los medios de

² En una contribución para la *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, bajo la entrada “Argentina”

sintetizamos los dispositivos que erigieron a la *nación blanca* (Geler y Rodríguez, 2016).

articulación política para asegurarlos y los modos de concebir, simbolizar y clasificar la diversidad (Cornell, 1988). Asimismo,

tampoco son homogéneos los procesos actuales de *reemergencia*, ni sus formas organizativas, dado que varían las estrategias, las alianzas y las concepciones. Dichos procesos no responden exclusivamente a la agencia indígena, sino al interjuego entre ésta y los constreñimientos estructurales, que habilitan o limitan los lugares y posiciones que los actores sociales pueden ocupar (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelená, 2018).

Debido a que el colonialismo de colonos borra sus propias huellas, sostienen Veracini y Verdesio, ni los gobernantes ni los ciudadanos suelen ser conscientes de las bases colonialistas sobre las que se fundaron sus sociedades, ni tampoco de la continuidad en el presente de los *legados coloniales* (Mignolo, 2009). El colonialismo de colonos nutrió las narrativas fundacionales acerca de la extinción inevitable o el *desvanecimiento* de los indígenas —metáfora utilizada en Estados Unidos—, resultado del *avance del progreso y la civilización* frente a *razas inferiores* que, según sostenían los discursos evolucionistas, estaban *destinadas* a desaparecer. La emboscada de Salsipuedes —ordenada por el primer presidente de la República, Fructuoso Rivera, y ejecutada por su sobrino Bernardino Rivera en 1831— y el avance militar sobre los territorios indígenas en 1879, a los que el gobierno presidido por

Julio A. Roca dio a conocer como *La conquista del desierto*, operaron en ambos países como bisagra: la historia hegemónica sentenció a partir de entonces el fin del llamado *problema indígena*. Hacia fines del siglo XIX, la premisa de la extinción posibilitó que tehuelches y charrúas suspendidos en el pasado fueran apropiados como *verdaderos indios nacionales*: pacíficos y amigos de los blancos, los primeros; valientes portadores de *la garra charrúa*, los segundos. Décadas más tarde, los dispositivos de *arqueologización* —categoría propuesta por Hernán Vidal (2019) para analizar el caso de los indígenas de Tierra del Fuego— los incorporaron como patrimonio a ser *valorado y protegido*, sin que medie ninguna instancia de consulta ni participación, justificada por la supuesta inexistencia de sujetos reclamantes.

La presunción de la excepcionalidad uruguaya se fue fortaleciendo en contraste con otros países latinoamericanos, ya que sus elites políticas abogaron por una gubernamentalidad laica basada en la separación temprana entre el Estado y la Iglesia, impulsaron políticas de inclusión económica y social en el marco del estado de bienestar, habilitaron el derecho al sufragio para las ciudadanas mujeres en 1927 y favorecieron el acceso generalizado de la población a la educación pública, entre otras medidas. Recientemente, el proceso de

ampliación de derechos sumó la ley de matrimonio igualitario, la despenalización del aborto y la legalización de la tenencia y consumo de marihuana. A pesar de sus múltiples virtudes y de ser considerado el *mejor país*, tal como bromea el programa colgado en Youtube *Tiranos temblad*, comparte con Surinam y Guyana otra característica excepcional: dichos países continúan negándose a ratificar el Convenio 169 de la OIT; normativa sobre los derechos de los pueblos indígenas que debido a su carácter vinculante obliga a los Estados a garantizarlos³. La resistencia manifestada por diversos funcionarios remite a la convicción de que *no hay indios* y que quienes se autoadscriben como tales son personas inescrupulosas que adoptan dicha identidad motivadas por el interés espurio de obtener tierras o algún otro beneficio. Si bien Uruguay no reconoce la existencia de indígenas, miembros de CONACHA participan en el ámbito internacional: en el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos indígenas de América y El Caribe y en ámbitos de pueblos indígenas de la Organización de Naciones

Unidas (ONU) y de la Organización de Estados Americanos (OEA).

En un dossier (Rodríguez et. al., 2017) que derivó de un encuentro académico internacional en Montevideo comparamos casos de reemergencia indígena en Uruguay y en Argentina, con la intención de sensibilizar al ámbito académico del Cono Sur sobre las dificultades que enfrentan los charrúas en Uruguay⁴. Al sintetizar discusiones sobre un campo semántico que incluye a los términos *reemergencia*, *resurgimiento*, *emergencia* y *etnogénesis*, coincidimos en que —dado que etnogénesis describe casos de diferentes épocas y lugares— no resulta completamente adecuado para comprender la especificidad de los procesos que afectaron a charrúas, tehuelches, selk'nam, comechingones y rankulche, entre otros; es decir, a pueblos a los que los dispositivos hegemónicos consideraron extintos y que, en el siglo XX y XXI, *vuelven a aparecer* desafiando tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes niegan inteligibilidad a sus voces. Para este tipo de casos, algunos optamos por el término *reemergencia*. Por otra parte, dichos pueblos

³ Guyana, sin embargo, sí reconoce a los indígenas a través de una ley especial llamada *Amerindian Act*, del año 2006. A pesar de no haber ratificado el Convenio 169 de la OIT, Uruguay adhirió a la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas. Argentina, por otra parte, amplió el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas durante la transición democrática en la década del ochenta del siglo XX. En 1992 adhirió al Convenio 169 de la OIT mediante Ley Nacional 24.071, en el 2000 terminó el proceso de ratificación al depositar la firma en Ginebra y, un año más tarde, este rige con pleno vigor.

La provincia de Santa Cruz, en contraste, demoró más de dos décadas para iniciar el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas y, recién en el siglo XXI, comenzó a generar las primeras políticas públicas tendientes a garantizar sus derechos.

⁴ En dicha compilación publicamos las ponencias presentadas en el *II Simposio Sección de Estudios del Cono Sur, Latin American Studies Association (LASA): Modernidades (In)Dependencias (Neo)Colonialismos*, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR), 19-22 de julio de 2017.

no son ajenos a los procesos de *resurgimiento* que involucran al movimiento indígena en su conjunto, término con el que Stephen Cornell (1988) refiere a la lucha política que los pueblos indígenas impulsan desde hace varias décadas para efectivizar sus derechos en la arena pública⁵. Considerando el contexto que habilitó que los derechos impulsados por la sociedad civil —mencionados en el párrafo anterior— se plasmaran en el sistema jurídico-normativo, en su ponencia Mariela planteó los siguientes interrogantes:

¿Por qué cuando alguna persona dice “soy charrúa” tal afirmación genera sorpresa y burlas, incluso entre los académicos? ¿Por qué es posible afirmar en el espacio público “soy lesbiana” o “soy gay” —sin que nadie cuestione dicha manera de identificarse— pero no es posible decir “soy indígena” sin generar sospechas, sorna o negaciones categóricas que sentencien: “no, no sos, sos (o eres) descendiente”? ¿Son acaso los derechos políticos y civiles garantizados tempranamente por el Estado uruguayo un límite para el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural de los indígenas? ¿O es que la etnicidad ha quedado completamente subsumida en la clase social y no permite comprender las articulaciones entre ambas? Y, por otra parte, ¿cómo se explica que haya *charrúas* en Argentina y en Brasil y no en Uruguay? ¿Es el poder simbólico de las fronteras estatales tan poderoso como para limitar los

desplazamientos de los pueblos indígenas? Finalmente, si en los últimos treinta años América ha sido testigo —desde Tierra del Fuego a Alaska— de *procesos de reemergencia* de colectivos indígenas considerados *extintos* ¿por qué Uruguay habría de ser una excepción? (...) En la Patagonia austral escuché planteos similares en los que la autoadscripción es percibida como una amenaza a la soberanía estatal o se estigmatiza a algunas personas como *indios falsos* (o *truchos*) motivados por intereses instrumentalistas. Lo que llama la atención en el caso de Uruguay, sin embargo, no es solo la pasión con la que son atacados ni las afirmaciones sobre la supuesta extranjería de los *charrúas* —ya que también se suele extranjerizar a los mapuches. Lo interesante es que los argumentos negativos apelen a la locura, al desquicio o a la inestabilidad emocional (...) Definitivamente, esta es una peculiaridad que abona al imaginario de la excepcionalidad uruguaya.

Aunque hegemónico, el blanqueamiento no reemplazó por completo al *mestizaje* en la Patagonia, sino que esta ideología permaneció en su variante *degenerativa*. En la década del cuarenta, los informes de inspección de la Dirección Nacional de Tierras y Colonias a las reservas indígenas introdujeron la categoría *descendiente* que, a partir de allí, sustituyó eufemísticamente al término *mestizo*. Investigadores vinculados a la Escuela

durante la expansión en América de los Estados coloniales y/ o republicanos. Retomando este debate, Guillame Boccara (2002) sostuvo que *etnogénesis* se relaciona dialécticamente con el concepto de *etnificación* y vincula al primero con la agencia —proceso interno de transformación e incorporación del otro en uno mismo— y a la etnificación con la estructura —proceso de reificación de entidades por presión externa de dispositivos coloniales políticos, económicos y taxonómicos (p. 56-57).

⁵ En uno de los artículos del dossier, Rodríguez (2017) repasa diversas interpretaciones sobre el término *etnogénesis*, entre las que se encuentra la definición de Jonathan Hill (1996). Hill lo considera como un rótulo que describe “procesos de *emergencia* histórica de pueblos que se definen a sí mismos en relación a su herencia lingüística y sociocultural” (1), y como concepto, que permite analizar conflictos y luchas (culturales y políticas) implicadas en la creación de identidades permanentes, en contextos de dominación caracterizados por discontinuidades y cambios violentos

Histórico Cultural, entre los que se encontraba José Imbelloni (1949), alimentaron las bases de lo que Mariela (Rodríguez 2010, 2016) refirió como una *formación discursiva* (Foucault, 2002 [1969]) *de la extinción*, que invisibilizó a los tehuelches y consideró a los mapuches como *indios invasores* procedentes de Chile⁶. De acuerdo con informes de funcionarios, antropólogos y amateurs posicionados en el marco de la ideología nacionalista camuflada como ciencia, la supuesta extinción se debía a que las mujeres fueron fecundadas por chilenos, chilotes y, excepcionalmente, mapuches (referidos en las fuentes como araucanos); una amalgama negativa que — promiscuidad mediante— *degeneró* biológica, cultural e, incluso, moralmente a una entidad considerada como *raza pura* tehuelche. Descendiente es, no obstante, un rótulo polisémico cuyos sentidos varían contextualmente y que, al ser también autoadscriptivo, habilitó posicionamientos que favorecieron el proceso de reemergencia indígena.

Además de cuestiones estructurales ligadas al colonialismo de

colonos, la comparación responde también a otras razones, en las que confluyen nuestros procesos de subjetivación y los modos en que nuestras trayectorias se fueron entrelazando a comienzos del 2014, cuando algunos miembros del CONACHA invitaron a Mariela a participar en un proyecto de investigación colaborativa. El impulso de esta línea de investigación había surgido en diálogo con la antropóloga suiza-uruguaya Andrea Olivera —que compartió artículos de Joanne Rappaport mientras realizaba la primera etnografía con los charrúas, entre el 2008 y el 2011. Coincidentemente, Rappaport había sido directora de la tesis doctoral de Mariela, quien a pesar de haber deseado embarcarse en una investigación de tales características, aún no había sido plenamente factible.

El primer encuentro fue mediado por Gustavo Verdesio —compañero de Mariela— que unos meses antes se había puesto en contacto con Mónica al notar en la página del CONACHA que ya no se autoadscribían como *descendientes* sino como charrúas. A partir de entonces se puso al servicio de los objetivos políticos

⁶ A partir del análisis del interjuego entre etnicizaciones y racializaciones desarrollado por Briones (2002), los trabajos mencionados (Rodríguez, 2010, 2016) ahondan sobre las relaciones entre las categorías *descendientes*, *chilotes* y *cabecitas negra*, sobre mestizajes hipogámicos e hipergámicos, y sobre las posibilidades de *pase* de una categoría a otra. Con la intención de escapar a las trampas clasificatorias, Briones señala que

debemos tomar conciencia de que lo que analizamos no son *entidades* sino *prácticas*, es decir, maneras de marcar diferencias. Por lo tanto, cuando perseveramos en la utilización de categorías como *raza* y *eticidad* —continúa— corremos el riesgo de reproducir la idea de que estamos aludiendo a cualidades tipológicas de grupos concretos y no a formas de marcación.

de la organización y analizó críticamente los puntos ciegos de la ideología, que en el pasado lo habían llevado a mantener distancia de la reemergencia indígena en Uruguay. Una década antes, en el 2003, Mariela le había alertado sobre posibles puntos de comparación entre las formaciones de alteridad en Uruguay y en la provincia de Santa Cruz⁷. Paradójicamente, en el primer encuentro, Mónica y Martín Delgado Cultelli — miembros de la comunidad Baquadé Inchalá— le comentaron a Gustavo sobre su interés en los proyectos de recuperación de las memorias y de la lengua de las comunidades tehuelches Camusu Aike y Kopolke, según se habían interiorizado a través de internet, con las que Mariela trabajaba desde hacía varios años pero que ellos desconocían. Tal como explica Mónica:

En aquél entonces considerábamos que los charrúas estaban vinculados con los tehuelches de la Patagonia, ya que eso era lo que siempre se nos había dicho. Siguiendo los preceptos de la Escuela Histórico Cultural, la antropología uruguaya de mediados del siglo XX clasificó a los charrúas como *pámpidos*, categoría que continúa vigente entre algunos docentes de UdelaR. Pensábamos que estábamos emparentados debido a las semejanzas de algunas prácticas —como la cacería— y de la cultura material, como por ejemplo el uso de boleadoras y las

capas de cuero. El quillango de los tehuelches y los quillapies de los charrúas y minuanos son similares; incluso las pinturas son parecidas. Es decir, habíamos internalizado las clasificaciones etnológicas racializadas y la idea de la existencia de una *macro etnia* charrúa. Incluso, una de las organizaciones eligió como nombre *Choñik*, una palabra en lengua tehuelche (*aonekko*).

La formación discursiva de la extinción que se construyó en el marco del colonialismo de colonos, conjuntamente con las ideologías de blanqueamiento y mestizaje degenerativo, son responsables tanto en Uruguay como en la Patagonia de diversos silenciamientos, entre los que se encuentra el de la violencia estatal contra los pueblos originarios en el proceso de constitución y consolidación de la república, el de la complicidad de los ciudadanos con las políticas de exterminio y el que nos interesa particularmente en este artículo: el de las memorias de los sobrevivientes; memorias que perviven a través de las generaciones —como en el caso de Albérico, cuyo relato estructura el siguiente apartado— o memorias que reemergen como resultado del trabajo activo de búsqueda, investigación y resignificación de las relaciones pasado-presente por parte de sujetos que se organizan políticamente en torno a sus

⁷ Este tema estaba vinculado a varios proyectos de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) dirigidos por C. Briones.

ancestralidades indígenas, tal como ocurre con Mónica y Martín entre muchos otros.

Albérico el payador memorioso: Salsipuedes, los parientes y sus territorios

Las reflexiones planteadas por Maurice Halbwachs (2004 [1950]) sobre la *memoria colectiva* —concepto que acuñó y desarrolló en el libro publicado tras su muerte en un campo de concentración nazi— no solo complejizaron las interpretaciones sobre los sentidos de membrecía vivenciados por los sujetos respecto a sus grupos de pertenencia, sino también sobre los procesos de transmisión intergeneracional. Dado que la memoria siempre es social, sostuvo, necesitamos a otros para recordar. Sentirse parte de un colectivo incita a los sujetos a evocar memorias comunes y, asimismo, permite a los mayores compartir con las nuevas generaciones sus propias vivencias, así como también relatos sobre los que ya no están. Las evocaciones dialogan y se incitan mutuamente, las memorias de otros vienen en ayuda de las propias y, a su vez, éstas encuentran soporte en las demás.

Albérico da Cunha Rodríguez tiene ochenta años y vive en Tacuarembó. A comienzos del 2016 nos recibió en su casa, donde conversamos durante casi cuatro horas⁸. Mónica había leído trabajos de la antropóloga Ana Rodríguez —creadora del *Mapa sonoro de Uruguay*⁹— y estaba interesada en consultarle sobre las mujeres charrúas, especialmente en los registros brindados por parteras, así como también por vencedoras y hueseras (sanadoras), ya que desde hace años Mónica investiga sobre partos y la ceremonia de presentación de los niños a la luna. Ana nos indicó cómo llegar a la casa del anciano, compartió su experiencia y nos puso en contacto con otras personas de la zona.

Albérico se presentó como payador, ejecutó algunas de sus composiciones y recordó un día en el que “cuatro milicos” lo llevaron preso por unos versos que había escrito a los tupamaros. Con una memoria prodigiosa fue narrando la historia de su familia, su propia trayectoria como cañero y los recuerdos del 20 de febrero de 1964, cuando participó en la marcha de más de seiscientos kilómetros desde Bella Unión (Departamento de Artigas) hacia Montevideo, en la que reclamaban por la expropiación de

⁸ Se encontraban presentes Martín y Stéphanie Vaudry, estudiante de la Universidad de Laval (Canadá), que

estaba comenzado su trabajo de campo con los charrúas de Uruguay.

⁹ <http://www.mapasonoro.uy/project/>

latifundios improductivos, jornadas laborales de ocho horas y mejoras en las condiciones de trabajo. Los cañeros — conocidos como “peludos”— se habían organizado con Raúl Sendic en el sindicato de Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA). A diferencia de la mayoría de los testimonios, en los que los silencios obliteraron relatos sobre los ancestros indígenas, Albérico compartió información sobre lugares, recorridos e historias que le habían transmitido sus mayores, en un entramado genealógico que llega hasta los choznos (por línea del abuelo materno), y si bien no conocía los nombres de estos últimos, sabía que era una pareja conformada por un hombre charrúa y una mujer afrodescendiente, esclava de un estanciero. Si bien Albérico nunca ocultó sus orígenes, mencionó que la mayoría de la gente guarda silencio, tal como ocurrió con un amigo cercano, cuyo primo le contó que “eran indios” pero que no hablaban sobre el asunto, porque estaba “esperando a que se decidieran a mostrarse, que dijeran que eran charrúas, que lo dijeran en público”.

Uno de los protagonistas del relato fue su bisabuelo Leonel González —padre de su abuela materna Marcolina

González Bandera— a quien le decían “el indio Leonel”, miembro de la tribu de Sepé, que sobrevivió a la emboscada de Salsipuedes porque desconfiaba de Rivera:

El indio Leonel andaba con el Sepé, en Bella Unión. “Acampamos —dice— nuestra toldería acá”, en una barranca pelada, de la misma laguna, porque del otro lado está el monte (...) Al río Queguay le pusieron ellos porque fue el río del engaño, porque estaban acampados en ese río. Y ahí los invitaron a comer asado a Salsipuedes y ellos fueron, unos a pie y otros a caballo. Ellos gritaban “¡queguay! ¡queguay! ¡Don Fructuos matando amigos!”. Fue el río del engaño. Y entonces el Sepé dijo: “Don Fructuos nunca nos invitó para comer asado, siempre nos invitó para la guerra”. Así que quedó ahí. Y cuando empezaron a los tiros gritaron “¡queguay!” y agarraron los caballos y las carpas y agarraron para Bella Unión. Yo no me acuerdo si era Bernardino el que me contó eso o si fue mi abuela¹⁰. Y dicen que en una estancia llegó el charrúa, el Venado, porque un gaucho, un peón de la estancia o un soldado, no sé qué era, le dijo: “¡andá a buscar carne! ¡No se van a ir sin comer!”. Y el Sepé no quería que fueran. Le dijo: “no; no, comemos”, en el idioma de ellos. Y el cacique Venado fue y lo mataron ahí en la estancia. Y siguieron derecho a Bella Unión. Y el Bernabé Rivera, el asesino, porque Don Fructuos era el presidente, y el que dio la orden de matar, mandado por Rivera, era el Bernabé. El Bernabé dijo “¡guerra!” Y el otro, el que dio la orden de tirar, el segundo de Bernabé que era el Pardo Luna, que había sido asistente de Rivera, fue el que dijo “¡fuego!”. Y empezaron a tirar. Y los indios todos baleados, con unos palos que pudieron quebrar pelearon con los soldados.

¹⁰ Bernardino García, bisnieto de Sepé. Parte de su historia está resumida en la revista de CONACHA *Oyendau. Memoria e identidad*.

En su relato distingue lo que le fue narrado por las mujeres de la familia, particularmente por su abuela y su tía abuela Honoria, y lo que leyó en los libros: “dijo Don Fructuos: vamos a matar a todos. No hay que dejar ninguno. Así que hay que perseguirlos. Y preparó 35 soldados. Esos 35 ya lo leí en la historia, porque la abuela de números no sabía nada, porque era analfabeta. Ella me contaba lo vivido”. Albérico detalla la venganza de Sepé contra Bernabé Rivera, cómo escaparon hacia Brasil y el camino de regreso que recorrió su bisabuelo luego de unos años “para vengar la raza”:

Mi tía Honoria me contaba que el abuelo Leonel, el bisabuelo mío, quería vengar a la raza charrúa, porque después de acá se fueron. Bernabé Rivera asesinó a los charrúas y vino a fundar la ciudad de Tacuarembó. Asesinó allá en el 31 [1831] y en el 32 [1832] vino a fundar acá, y de acá se fue para la estancia que tenía en Bella Unión, y allá los soldados le dijeron que andaban unos charrúas. Claro, los charrúas que habían ido después de la matanza, porque andaba mi bisabuelo, el Sepé y todos esos, que andaban merodeando los montes del Cuareim, por allá arriba (...) Yacaré Cururú era donde pelearon con el Bernabé Rivera. Y entonces Bernabé disparó a caballo, y los indios lo arrebataron. Y el Sepé... porque el Sepé había sido criado con Bernabé y lo judiaba, porque Bernabé [se curtía] a palos con los peones, porque lo había robado de la tribu, para criarlo como a un perrito. Y lo tenía, y lo crió, hasta que un día cuando tenía no sé cuántos años disparó para la tribu, ya era un indiecito grande, creo que tendría catorce años, y se encontró con los padres de vuelta. Le clavaron 25 lanzas [a Bernabé]. Así, según la historia, dicen que el Bernabé tenía la nariz aguileña y se la cortaron y

le sacaron la vena para adornar a la primera lanza que lo había lanceado, para adornar la empuñadura. Y de ahí se fueron para Brasil, toda la tribu. Ahí iba mi bisabuelo, Leonel, que tenía diez o doce años (...) Después se armó la guerra en Brasil entre los farrapos, los harapientos, que eran los pobres, los negros y los indios (...) Y ahí mi bisabuelo Leonel se había peleado con el padre de él, porque cuando le dijo al padre de venir a vengar la raza, [el padre] le dijo que no, que qué iba a hacer si tenía para vivir allá, que no viniera nadie, que quedaran allá, y se les huyó. Lo curtió a flechazos dice. Eso me lo contaba tía Honoria, los agarró a flechazos, a los hermanos y al padre, y disparó para un naranjal que había. Se escondió. Y cuando vio que estaban todos durmiendo, se escapó para acá, para Uruguay.

Albérico detalla el recorrido luego de haberse unido a los farrapos. Dice que cruzó la frontera y se fue a Tres Cerros, en Rivera, hacia el Rincón de los Cuies, siguiendo las costas del río Cuñapirú. Allí se casó con Antonia Bandera en el “Rincón de Giloca, siguiendo el Tacuarembó Chico para abajo, donde se une con el Tres Cruces, en el Rincón de Barbat, famoso, donde hubo otra matanza de matreros (...) El abuelo Leonel quedó con 28 hectáreas ahí, en el Rincón de Giloca”. La territorialización del recorrido de los ancestros que huyeron hacia Brasil y la reconstrucción del itinerario de regreso años más tarde ofrecen una dimensión topográfica de la memoria charrúa. El relato de Albérico informa sobre el territorio practicado desde el siglo XIX y, a su vez, ofrece indicios para identificar caminos y determinar lugares sagrados; lo cual estimula el trabajo de

restauración de la memoria emprendido por Mónica y Martín. En la medida en que la historia se inscribe en el paisaje, este no solo evoca memorias sino que se convierte en memoria. De acuerdo con Joanne Rappaport (2004), revivir el paisaje posibilita la reconstrucción de canales de transmisión intergeneracional ya que, al generar nuevas asociaciones que reacentúan las narrativas hegemónicas, los *referentes topográficos* — *topogramas* según Santo Granero (2004)— allanan el camino para la reafirmación colectiva¹¹.

En su investigación con los mapuche-tehuelches de Chubut, Ana Ramos (2009) sostiene que “el valor político del arte ‘tradicional’ reside en su capacidad para transmitir imágenes del pasado y, en sus conexiones con el presente, reorganizar las experiencias heredadas y vividas” (96). Quienes lograron retornar a sus lugares tras los desplazamientos forzados por el ejército elaboraron relatos sobre *el regreso*. Estas imágenes —continúa— estimularon memorias ancladas en referentes históricos difíciles de nombrar, que forman parte de los pliegues de la subjetividad mapuche. En diferentes contextos de ejecución —

sostiene— es común escuchar la fórmula “sabía llorar mi abuelita cuando contaba”, en la que tanto la transmisión como el dolor se anclan en lo femenino, entre mujeres, más allá de que los narradores sean o hayan sido varones. Si bien Albérico no ha tenido acceso a las performances mapuches analizadas por Ramos, en su relato sobre *el reparto* de los niños y las mujeres sobrevivientes de la masacre de Salsipuedes recurre a una fórmula similar, al transmitir lo que su bisabuelo le contó a sus hijas, y que estas legaron fragmentariamente a sus nietos, a través de relatos censurados por el dolor, tal como evidencia el enunciado: “¡Cómo sería! que mi abuela empezaba a contarnos y se ponía a llorar, y no me contaba más”:

Y dice que repartieron los gurisitos entre las familias poderosas de los estancieros y las familias ricas de Montevideo, y a las mujeres las llevaban para mujer, esclavas de ellos. Y dice que muchas de ellas se colgaban para no andar con el enemigo de la raza de ellos, de rabia pobrecitas. Cómo sería que mi abuela empezaba a contarnos y se ponía a llorar, y no me contaba más, la abuela Marcolina, hija del indio Leonel y de Antonia Bandera. La que más me hablaba de eso, que era la más tranquila y la más joven, era tía Honoria González.

¹¹ Santo Granero (2004) define el paisaje como resultado de la intervención humana y sobrehumana en determinados sitios a lo largo del tiempo. Retomando a Schama (1995), plantea que es nuestra percepción modeladora la que marca la diferencia entre materia prima y paisaje, el paisaje se convierte en portador de la *carga de la historia* y sus vistas están construidas

tanto por los estratos de la memoria como por las capas de roca. Inspirado en las categorías de Rappaport, define la *escritura topográfica* como los mecanismos mnemónicos y de identificación basados en hitos/elementos geográficos (*topogramas*) cargados de significación que participan en un sistema semiótico más amplio (*topografos*, sin tilde).

Según las investigaciones que realizó Mónica, las damas de Montevideo mencionan en una carta publicada en el diario *El Universal* en 1831, que en la puerta de la ciudadela escucharon los gritos desgarradores de las mujeres charrúas, que se arrancaban el pelo del dolor cuando les quitaban a sus hijos de pecho. Los más bravos, por otro lado, fueron encarcelados en los sótanos del Cabildo de Montevideo. En ese contexto fue que el especulador François de Curel consiguió la entrega de cuatro sobrevivientes para llevarlos a Francia: Guyunusa, que estaba embarazada, el cacique Vaimaca Pirú, el sanador Senaqué y el joven domador de caballos Tacuabé. Una vez allí fueron tomados como *objetos de estudio* por la Academia de París y exhibidos como animales exóticos. De acuerdo con Mónica, Salsipuedes es el inicio de una concatenación de violencias que perduran en el presente:

Salsipuedes 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.

¹² Uruguay reconoce el genocidio judío y el armenio pero no reconoce sus propios genocidios, tal como se observa en el difícil reconocimiento de los crímenes de

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 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, tal como relata Albérico, entre otros¹².

Con la intención de homenajear a los charrúas masacrados en Salsipuedes, un grupo de investigadores no académicos realizó la primera peregrinación en 1997 y, hace más de diez años, se sumaron los miembros del CONACHA. Como no hay estudios arqueológicos que determinen exactamente dónde ocurrió la matanza, ya que existen al menos tres versiones diferentes, se reúnen en un memorial creado por un grupo de Guichón que se inspiró en las cartas de Tacuabé, uno de los cuatro cautivos llevados a Francia. Desde el 2001, organizaciones indigenistas y aparcerías comenzaron a

lesa humanidad cometidos durante la dictadura militar (1973-1985) y en el no reconocimiento de los crímenes de lesa humanidad cometidos contra el pueblo charrúa.

hacer la marcha a caballo, un viaje que dura tres días en el que participan alrededor de cien jinetes y un chasqui que al llegar lee un mensaje. Luego se dirigen hacia el río, donde entregan ofrendas a los caídos. Además de recordar los hechos, la ceremonia apunta a sensibilizar a quienes tienen ancestros indígenas, ya que el Censo Nacional del 2011 indicó que es en la *Ruta de los Charrúas* —al norte del Río Negro— donde se encuentran la mayor concentración de población indígena del Uruguay¹³. La creación de la Agrupación Queguay Charrúa en el 2005 motivó a muchos gauchos a sumarse a la causa. La repetición de este evento opera como *conducta restaurada* o *conducta practicada dos veces*, tal como sostiene Richard Schechner (2000) en su estudio sobre *performances*, a las que considera transmisores de la memoria colectiva y, a la vez, como actividades, sucesos o conductas de reescenificación y resignificación. Además de corporizarse en relatos, en este apartado ilustramos cómo al inscribirse en el territorio, la

memoria colectiva posibilita que ciertos sitios —entre ellos Salsipuedes— devengan *lugares de memoria*, tal como analizó Pierre Nora (1989) en su artículo pionero. Las *contrahistorias* como las narradas por Albérico constituyen poderosas formas de resistencia a la historia oficial y a la amnesia colectiva.

“¿Y vos a quien saliste tan negra?”: lo *no-dicho* y las memorias secretas

El olvido, contracara de la memoria, es según Halbwachs (2004 [1950]) el resultado de las desvinculaciones de un grupo. En su trabajo seminal de la década del noventa, Paul Connerton (1993) explicó que es posible que las generaciones permanezcan mental y emocionalmente aisladas y que, para que la transmisión se concrete, es fundamental que los mayores se vinculen activamente con los jóvenes y niños. Alertó también que, en su defecto, cuando las memorias de una

¹³ Según Encuesta Nacional de Hogares Ampliada (ENHA) del Instituto Nacional de Estadística (INE) del 2006, la revalorización de las raíces indígenas y la movilización de las organizaciones elevaron el porcentaje de población indígena desde el 1,2 % en 1996 al 3,8% diez años más tarde (Bucheli y Cabella, 2007). Como consecuencia de una campaña de autoidentificación llevada a cabo por el CONACHA a través de varios medios de comunicación y de conferencias en todo el país, el Censo Nacional del

2011 indicó que el 5,1% de la población declara tener ascendencia indígena (unas 76.000 personas), en tanto que el 2,4 % sostiene que la ascendencia indígena es la principal. Los departamentos con mayor cantidad de personas con ascendencia indígena son Tacuarembó (con un 8%) y Salto (con un 6%). Mónica Sans llama la atención sobre el desfase entre estos datos y sus análisis de ADN mitocondrial, de acuerdo con los cuales estima que el 34% de la población tiene ascendencia indígena.

generación se cierran sobre sí mismas y se vuelven incommensurables, los canales de comunicación a través de los que circulan las memorias se resquebrajan. Olvido, sin embargo, no es sinónimo de silencio o de secreto, aunque estos pueden conducir hacia aquel. En un artículo sobre los olvidos, Connerton (2008) identificó siete casos entre los cuales incluyó el *silencio humillado* que resulta de la vergüenza colectiva; una forma de represión que borra las huellas dolorosas, los signos visibles de desestabilización emocional. Los silencios no son simples espacios en blanco en un paisaje comunicativo — apunta Leslie Dwyer (2009) en su investigación colaborativa con los sobrevivientes de la violencia del terrorismo de Estado en Bali—, sino que son creaciones culturales y políticas; son productos sociales que tienen sus propias genealogías, texturas, formas y movimientos. En Uruguay, los silencios sobre los orígenes son constitutivos en la historia del pueblo charrúa, explica Mónica, así como el genocidio indígena es constitutivo en el surgimiento del Estado uruguayo:

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.

La interrupción de la *memoria cognitiva* —la memoria vinculada a la lengua, las normas, etc.— no implica la anulación total de la transmisión, sostiene Connerton (1993), sino que esta ocurre también a través de la *memoria-hábito*, en la que el autor incluye a las *prácticas corporales* de la vida cotidiana y *ceremonias conmemorativas*. Los silencios operan así como vehículos de transmisión de sentidos. Retomando el contraste entre Bergson (2007[1912]) y Halbwachs (2004 [1950]) sobre la memoria-hábito, Connerton la define como conocimientos sobre el hacer y, dado que refiere a la capacidad de reproducir acciones, es una memoria performativa. Mientras que Bergson la

consideró como una memoria atrapada en el presente —en oposición a la memoria del pasado a la que califica como *memoria verdadera* o pura— Halbwachs enfatizó en las continuidades argumentando que toda huella o impresión pasada está sujeta a la continua reelaboración a partir de experiencias actuales.

A través de un relato en el que comparte los inicios de su militancia charrúa, Mónica rememora situaciones vividas durante su infancia y las hilvana junto a experiencias de la niñez de su madre que durante años permanecieron silenciadas, tapadas con lágrimas en cada intento de verbalización, tal como relata Albérico sobre los discursos interrumpidos de su abuela: “Mi madre me transmitió algunas pautas culturales desde el silencio, sólo con sus acciones cotidianas. Hay muchas costumbres que me enseñó sin explicitar ‘esto es charrúa’, como el contacto cotidiano con el fuego. Hay prácticas que se transmiten sin palabras”. A pesar de la ausencia de discurso, lo no dicho —su ancestralidad indígena— permaneció subyacente tanto en las relaciones sociales intrafamiliares como en el ámbito escolar. La indigeneidad o aboriginalidad que no se encarnaba en palabras se manifestaba en

la vida cotidiana a través de un trato diferencial basado en valoraciones negativas respecto a su fenotipo, particularmente en relación con la tonalidad de su piel. En este apartado, en el que Mónica elige la primera persona para narrar una historia, que es la de muchos, evoca a una mujer de su familia que rompió el silencio y motivó a su madre a seguirla. Conocer la historia familiar le ofreció nuevas claves interpretativas. “Como si un velo se corriera” le permitió comprender signos que hasta entonces no eran más que ruido o borrosidades, y generar interrogantes a partir de nuevas configuraciones de sentidos. En 1989 se vinculó a la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH) —creada ese mismo año— y posteriormente, en el 2005, lideró junto a otros la conformación del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) de Uruguay. A través de este recorrido reorientó y resignificó su propia subjetividad: tomó conciencia sobre su pertenencia a un pueblo originario y se posicionó —ante sí misma y ante el resto del mundo— como mujer charrúa, luchadora por los derechos de los pueblos indígenas.

Mi historia no es una excepción, es la misma que la de muchos charrúas. Me enteré que mi bisabuelo —padre de mi abuelo materno— era charrúa recién a los dieciocho años, cuando me lo contó una tía, que era prima de mi madre. Ella me lo había ocultado por miedo a que me discriminaran. Cuando lo supe fue como si un velo se corriera; una clave de interpretación que me permitió comprender las complejidades de las relaciones familiares y comenzar a tomar conciencia sobre mi propia identidad.

La familia de mi papá tiene ascendencia vasca y siempre rechazó a mi madre por sus orígenes humildes y por ser *pardita*, tal el adjetivo que solían usar. Cuando tenía cinco años conocí a una tía abuela —por línea paterna— que, luego de mirarme fijamente, me tomó del brazo con fuerza y me preguntó: “¿y vos? ¿A quién saliste tan negra?”. Inmediatamente corrí hacia mi madre y le consulté por qué me había llamado negra. Si bien a esa edad no hemos internalizado el racismo completamente, me sorprendió que esa tía abuela me rechazara sólo por mi color de piel, lo cual se hacía evidente en su tono de voz y en la expresión de su gestualidad. El racismo al que fui expuesta durante la infancia moldeó mi carácter y me convirtió en una niña tímida con baja autoestima. Este incidente con mi tía abuela me marcó profundamente y, solo con el paso de los años y la militancia, comencé a dimensionarlo y a ponerlo en perspectiva junto a otras situaciones de discriminación que viví en la escuela.

Fui criada escuchando las historias de mi abuelito de ascendencia vasca, que se sentía orgulloso de sus raíces y de su cultura ibérica; prácticas y relatos que me transmitió con mucho cariño. Sin embargo, conocer mis raíces charrúas le dio un vuelco a mi vida. Así fue que comencé a indagar entre mis tías y tías abuelas por parte de mi madre, para investigar sobre la vida de mi bisabuelo. Ellas me contaron que mi bisabuelo decía que era charrúa, que no ocultaba su origen. Lamentablemente nunca conocí a mis abuelos maternos, porque fallecieron siendo yo una niña, cuando vivía en Paysandú con mis

padres. Al recibirse de partera, mi madre eligió esa ciudad para poder trabajar en el hospital y, años más tarde, luego de recibirse, mi padre decidió acompañarla.

Cuando éramos niños, mi madre nos dijo —a mis dos hermanos y a mí— que sus padres habían fallecido y que siempre había estado muy alejada. Ella hizo su propio proceso y pasó de mantener un estricto silencio sobre sus parientes a compartir, de a poco, ciertas costumbres que tenía mi abuelo. Por ejemplo, nos contó que él se internaba en el monte y desaparecía por más de cuarenta días, llevándose consigo sólo una pava para calentar el agua. Decía que durante todo ese tiempo vivía de la caza y de la pesca. Pero también hablaba con mucho dolor; mi abuelo era alcohólico y cuando regresaba solía ser muy violento con mi abuela y con sus hijos, entre los que se encontraba mi mamá. Mi abuelo era oriundo de los alrededores de un pueblo llamado Sarandí del Yí. Su madre, a su vez, lo había criado en los montes del Yí y su padre —es decir, mi bisabuelo charrúa— era un *andante* que iba y venía andando de estancia en estancia, trabajando un tiempo acá y otro allá.

La familia de mi mamá era muy humilde y estaba compuesta por nueve hermanos, un padre muchas veces ausente y una madre que trabajaba como empleada doméstica y lavandera en el río Yí. Eran muchas bocas para alimentar. Como era frecuente que no tuvieran nada para llevar a la mesa, mi abuela mandaba a sus hijos a recoger raíces del monte. Cada vez que recuerda estos episodios mi mamá llora, porque revive el sufrimiento por el hambre pasado. Sus saberes tradicionales me resultan muy valiosos, ya que son muy pocas personas las que los conocen. He logrado que me enseñe cuáles son las raíces comestibles y cómo consumirlas, y quisiera que un día podamos usarlas en nuestra cocina charrúa. Me contó que a la edad de cinco años sus padres la enviaron a trabajar a una estancia y que sólo regresaba a su casa para entregar lo poco que le pagaban los hacendados por sus servicios. Estaba con su familia

un tiempo corto y la enviaban nuevamente a trabajar. Así se fue criando de estancia en estancia. Como no creció junto a sus hermanos, tampoco tuvo un vínculo muy fuerte con ellos. Nunca la mandaron a la escuela y fue analfabeta hasta los quince años. No tenía el apellido de su padre, sino el de su mamá, que la registró el 1 de julio de 1928; día en el que festeja su cumpleaños, ya que no sabe en qué fecha nació exactamente. Recuperó el apellido de su padre cuando era mayor, porque mi padre se preocupó para que lo hiciera. Así pasó de ser Segunda Morantes a Segunda Díaz Morantes. Ella es la única de los nueve hermanos que lleva el apellido paterno Díaz.

Cuando tenía quince años, junto con Gloria —su prima por parte de la familia paterna— se mudaron a Montevideo para trabajar como empleadas domésticas. Esta prima fue la que me reveló mis orígenes charrúas cuando yo tenía dieciocho años. Mi mamá encontró trabajo en la casa de un profesor de biología que escribió algunos libros de textos para estudiantes del colegio secundario; un intelectual de la época. Ella me contó que la hija mayor del profesor, que era un año menor, le enseñó a leer y a escribir. Trabajó intensamente para recibirse de partera; profesión que ejerció durante treinta años hasta que se jubiló. La historia de mi mamá, podría decir, fue de total resiliencia, ya que logró superar muchísimas dificultades. Conocer su trayectoria fue el motor que me impulsó a dedicar mi vida a recuperar nuestra identidad charrúa.

Luego de conectarme con mis tías abuelas, comencé a buscar y a encontrar a otros *descendientes*. Así fue que en 1989 conocí a ADENCH, que se había creado ese mismo año, y comencé a militar con ellos. Esta organización —que surgió durante la transición democrática, luego de los once terribles años en los que se extendió la dictadura militar— impulsó el movimiento indígena en el Uruguay, el cual se fue consolidando en la década del noventa con la aparición de otras organizaciones indígenas que comenzaron a visibilizar sus

reivindicaciones históricas y sus correspondientes demandas en distintas regiones del país. Me fui de ADENCH en 1992, cuando se cumplieron los quinientos años del *descubrimiento* de América. Fundamenté mi decisión en diferentes razones, pero la más importante fue mi desacuerdo con la propuesta de “festejar el descubrimiento con la embajada de España”, institución que se había autoerigido como líder de la conmemoración. En ese entonces había una gran movilización que impulsaba contrafestejos en toda América y me uní a los que se realizaron en Montevideo.

Cuatro años más tarde, en 1996, junto con mi compañero, Alejandro Vargas, fundamos el grupo Basquadé Inchalá, que comenzó como un taller de investigación y ejecución artística de música experimental sobre instrumentos y sonidos ancestrales. En una oportunidad, Rosa Alvarino —de la comunidad charrúa de Villaguay (Entre Ríos, Argentina)— nos contactó para invitarnos a actuar en la feria del libro de su ciudad. Fue allí, en el 2001, que nos interpeló por primera vez preguntándonos por qué nos identificábamos como *descendientes*. Tal como expliqué en otro artículo (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018), en aquel entonces “sentíamos que los indígenas ‘verdaderos’ eran nuestros ancestros y nosotros, en cambio, ya 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”. Esta gran líder ya fallecida enfatizó que ese término era el que usaban los colonizadores y que “nosotros somos charrúas de hoy, que ya no vivimos como los de antes pero que tenemos un legado, tenemos memorias que nos pertenecen”.

Las reflexiones que motivó Rosa nos impulsaron a conformarnos como Comunidad Basquadé Inchalá en el 2004. Un año más tarde, en junio del 2005, nos autoconvocamos para conformar el Consejo de la Nación Charrúa, única organización indígena de carácter nacional en Uruguay, en la

que llegaron a participar nueve colectivos. Actualmente está compuesta por cinco, aunque continuamos articulando algunas tareas con ADENCH —que se desvinculó a comienzos del 2017— y con Choñik, que nunca fue miembro del CONACHA¹⁴. Nos regulamos de acuerdo con los valores ancestrales de la horizontalidad y el consenso, y trabajamos colectivamente en la reivindicación de los derechos de nuestro pueblo charrúa.

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. Conjuntamente con los hermanos charrúas de Argentina nos propusimos fortalecer nuestras identidades y recuperar prácticas y conocimientos ancestrales. En el ámbito de Uruguay, 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 (CONACHA 2012)¹⁵.

Tal como explicamos en el primer apartado, las interrupciones de la transmisión de la memoria, de saberes y de interpretaciones sobre la propia historia no son ajenas a las políticas estatales-científicas de asimilación y neutralización de la diversidad, que impusieron la ideología de nación

uruguaya como resultado de un *crisol blanco*. El relato de Mónica, por otra parte, permite comprender que los silencios y las elipsis no son resultado exclusivamente de las estructuras, sino que también operó la agencia y la subjetividad. Más precisamente, los silencios fueron también estrategias de resistencia ante un contexto hostil. A medida que el movimiento indígena cobró fuerza, las generaciones más jóvenes plantearon interrogantes, dudas y cuestionamientos que habilitaron la verbalización de memorias censuradas. El trabajo de la memoria, y particularmente la indagación sobre los *no-dichos* y los secretos familiares, provee nuevas herramientas para cuestionar antiguas narrativas que invisibilizaron a los pueblos originarios en Uruguay (entre los que se encuentran también los guaraníes y los guenoas o minuanes), y para desarticular presupuestos esencialistas y racistas contruidos por el binomio saber-poder, que no solo niegan la existencia charrúa sino también sus derechos como pueblos preexistentes a los Estados. Colectivizar conocimientos y prácticas que habían estado reservadas al ámbito doméstico

¹⁴ El CONACHA está integrado por la comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo, la comunidad Guyunusa de Tacuarembó, la comunidad Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) de Paysandú, la

comunidad Betum de Salto y la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) conformada por las mujeres de todas las comunidades.

¹⁵ <http://consejonacioncharrua.blogspot.com.ar/>

impulsó a otros a indagar sobre los silencios en sus propias familias. En un contexto más propicio, ancianas y ancianos comenzaron a develar secretos familiares. Son estas memorias subterráneas, clandestinas, las que se hacen públicas en el proyecto de la Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAÍ) sobre el que ahondaremos en el próximo apartado.

El gran quillapí de la memoria y La escuela: memorias subterráneas, memorias disidentes e investigación colaborativa

En los procesos de reemergencia indígena, quienes se autoadscriben públicamente deben lidiar continuamente con la negación por parte de la sociedad, de las políticas públicas y, en algunos casos, de académicos que sostienen que *no existen*, que *no son verdaderos* o que se burlan de sus demandas. Luego de que diversos dispositivos sentenciaron la *extinción* de los charrúas, hoy les exigen *pruebas* (diacríticos observables) de continuidad con sus ancestros. La antropología se presenta como un arma

de doble filo: por un lado, las clasificaciones etnológicas de mediados del siglo XX, enmarcadas en la culturalización de la raza y la racialización de la cultura, legitiman los dispositivos de invisibilización. Por el otro, las investigaciones alineadas con enfoques etnográficos colaborativos y comprometidos, aportan herramientas conceptuales y metodológicas que contribuyen a los argumentos y demandas planteadas por los charrúas. En este apartado Mónica reflexiona sobre las dificultades que enfrenta el movimiento charrúa, sobre la antropología y sobre cómo llevar adelante una investigación propia que involucre la memoria colectiva.

Una de las grandes dificultades que enfrentamos es la perpetuación de las *políticas del olvido* a través de la historiografía oficial y de las políticas de *blanqueamiento*, que invisibilizaron y negaron nuestra existencia, y llevaron a que varias generaciones de uruguayos se percibieran a sí mismos como europeos¹⁶. Dado que las narrativas sobre la historia del pueblo charrúa no son ajenas a las relaciones de poder, consideramos imprescindible analizar los mecanismos de dominación que instituyen, modelan, rigen y/o definen las identidades de los pueblos originarios, entre los cuales la educación básica, media y superior continúa siendo cómplice.

¹⁶ La reforma de José Pedro Varela a finales del siglo XIX apuntó a *civilizar* a la *barbarie* a través de la educación

pública, laica y obligatoria que intentó homogenizar la diversidad.

En el proceso de búsqueda fuimos primero a los libros, a leer crónicas y documentos escritos por testigos que convivieron con los charrúas antes del genocidio. Así pudimos identificar que la antropología era una de las usinas productoras de la ideología de la extinción y también la voz autorizada que deslegitimaba nuestra lucha. Tal como comentamos en otro trabajo (Rodríguez et al., 2018), cuando asumió el primer gobierno de izquierda, en el 2005, CONACHA planteó sus reivindicaciones ante la senadora Nora Castro —presidenta de las Cámaras del Parlamento— que nos respondió lo siguiente: “vayan con los antropólogos de la Facultad de Humanidades. Si ellos los reconocen, nosotros podemos empezar a trabajar con ustedes”. Tres años después, en el marco del Congreso de Educación donde se discutía la nueva ley, me tocó representar al CONACHA en la mesa de Patrimonio y Educación. Cuando hablé sobre las memorias charrúas, una antropóloga me interrumpió y me contradujo públicamente sosteniendo que no había ninguna memoria oral charrúa y que todo lo que decía era inventado. Poco después, Martín y yo decidimos inscribirnos en la carrera de antropología para conocer qué se decía de nosotros y equiparnos para revertir los argumentos. Hace poco, el expresidente Julio María Sanguinetti, inspirándose en los antropólogos Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, nos calificó como “delirantes organizaciones *charruistas*, que han inventado una civilización inexistente” (Magalhães de Carvalho y Michelena, 2017). La relación negativa con la antropología uruguaya comenzó a cambiar en entre el 2012 y el 2013.

Las inquietudes sobre los procesos de transmisión me llevaron a diseñar mi

primer proyecto de investigación — *Mujeres Charrúas rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay* (Michelena, 2011)— en el diplomado de la Universidad Intercultural Indígena (UII). Andrea Olivera (2016) —una antropóloga suizo-uruguaya que en aquél entonces estaba haciendo su doctorado en la Universidad de Lausanne— fue mi tutora académica y Mary Correa —miembro de la comunidad Basquadé Inchalá— mi tutora ancestral. Juntas trabajamos con la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMCHA), mujeres rurales miembros de comunidades que integran el CONACHA, lo cual fortaleció mi identidad charrúa y me aportó herramientas vinculadas a los derechos de los pueblos indígenas. El objetivo de la investigación consistía en registrar recuperar y sistematizar memorias de despojo, prácticas y saberes de mujeres charrúas, en el marco del *buen vivir*. Imaginé la investigación como un gran quillapí (capa de cuero), en el que cada mujer es portadora de un pedacito. Así, nos encontramos *cosiendo* colectivamente retazos de memorias repartidas en todo el territorio ancestral, creando un gran quillapí en el que las costuras se nos presentan como huellas del proceso de reconstrucción que liga piezas de un rompecabezas. Al compartir los fragmentos, éstos adquieren una dimensión totalmente diferente, un sentido más profundo en lo comunitario.

Andrea les había hecho llegar un artículo de Joanne Rappaport (2007) sobre etnografía colaborativa, en el que la autora propone ir más allá de la etnografía como método de producción de datos y considerarla como una práctica propiciatoria para la coteorización. Es decir, un abordaje que enfatiza en la práctica del trabajo de campo, más que en la escritura, donde la conceptualización

no queda exclusivamente en el ámbito de los académicos, sino que se produce colectivamente en el marco de relaciones intersubjetivas. Este es el tipo de investigación que los miembros de CONACHA solicitaron a Mariela cuando la invitaron a trabajar con ellos en el 2014 y que les gustaría llevar adelante con académicos uruguayos residentes en el país¹⁷. El proyecto en colaboración de CONACHA apunta a construir un corpus de datos que incluya registros de la memoria oral, documentos de archivo, crónicas y genealogías, con la intención de analizar la trama silenciosa que enmarcó los dispositivos de asimilación y condujo a la invisibilización actual. Entre los objetivos destinados al fortalecimiento de la propia organización se encuentra la posibilidad de reconstruir el pasado y las redes de relaciones a partir de la propia historicidad, empaparse de las herramientas teórico-metodológicas y jurídico-políticas a las que podrían recurrir, crear sus propias herramientas y reflexionar colectivamente a partir de

estos conocimientos. Pero también se plantean un objetivo más amplio: demostrar que hubo sobrevivientes en Salsipuedes, que los cuatro charrúas exhibidos en Francia no fueron los *últimos* y que, para mantener su perfil garantista, Uruguay debería ratificar el Convenio 169 de la OIT.

Nos propusimos restaurar la memoria colectiva, lo cual habilitó otras voces y reflexiones sobre la transmisión a veces silenciosa, otras veces secreta o de manera inconsciente. El trabajo continuo que las organizaciones indígenas llevamos adelante para visibilizar y evidenciar la *amnesia colectiva* abrió una grieta en el discurso oficial. Este entramado ha ido hilvanando diversas trayectorias, experiencias y conocimientos que luego ampliamos más allá de las mujeres. Así surgió el proyecto de *La escolita* —la *Escuela Intercultural Charrúa Itinerante* (ESICHAÍ)— que entre otros objetivos propone recuperar las memorias familiares a través de talleres en los que diseñamos nuestra propia metodología¹⁸. Así, sentados en círculo, el bastón de la palabra ordena la participación para narrar las historias de nuestros linajes charrúas. Cada persona va localizando sus memorias en el territorio ancestral, en un mapa. Entretejiendo memorias y territorio aprendemos sobre los desplazamientos a través de las generaciones. Por otro lado, *caminar la*

¹⁷ Hasta el presente momento los antropólogos y estudiantes de antropología que acercaron a las organizaciones charrúas en Uruguay son extranjeros —como en el caso de Mariela E. Rodríguez, Ana María Magalhães de Carvalho y Stephanie Vaudry—, uruguayos residentes en el exterior —tal como ocurre con Andrea Olivera, Gustavo Verdesio y Francesca Repetto— o que realizaron estudios de posgrado en otros países —como el caso de Darío Arce Asenjo y José Bassini que trabajaron con temas vinculados a los charrúas. Si bien no realiza investigación con CONACHA, ha sido muy importante el apoyo público

brindado por Nicolás Guigou, director del Departamento de Antropología de la UdelaR, y el arqueólogo José López Mazz, con su participación en la mesa de LASA Cono Sur, en Montevideo en el 2017.

¹⁸ La tesis de maestría de Ana María Magalhães de Carvalho (2018) es una excelente síntesis sobre el surgimiento del proyecto de *La escolita*, los sentidos que esta tiene para los colectivos charrúas y las reflexiones sobre el camino que dichos colectivos emprendieron en la búsqueda de una metodología colaborativa propia.

memoria me despertó otra manera de sentir la pertenencia a este territorio; sentimiento que si bien en aquél entonces (cuando me contacté con las hermanas charrúas de Entre Ríos) no era nuevo, lo tenía como parte del repertorio de las anécdotas familiares. En un encuentro del CONACHA en Sarandí del Yí, la tierra de mis abuelos, nos bañamos en las aguas del río Yi. Recordé las veces que mi madre mencionaba esos baños cuando era niña y los lavados de ropa. Mientras ascendía el Cerro Vilaró —donde según cuenta la historia local vivió un cacique charrúa con su familia— atravesé distintos estados de ánimo. Cuando llegamos a la cima hicimos una ceremonia con *el bastón de la palabra* donde cada persona compartió su sentir. Allí pudimos colectivizar el sentimiento de estar pisando un lugar significativo, sagrado.

El pasado nunca es el mismo, sino que se recrea cada vez que se recuerda, señala Hallbwachs (2004 [1950]). Los grupos tienen necesidad de reconstruir permanentemente el pasado a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en lugares, porque la memoria garantiza cierta continuidad de pertenencia en un mundo en perpetuo movimiento. Tal como refuerza Mónica:

No se trata sólo de retazos dispersos, sino también de silencios estratégicos, de historias no contadas y de relatos hegemónicos que niegan la continuidad de nuestro pueblo y deslegitiman nuestra lucha. En contraposición

con la historia hegemónica, las memorias charrúas se presentan como disidentes, memorias orales que se fueron transmitiendo de forma subterránea en el interior de los hogares. Las mujeres charrúas fuimos y somos las guardianas de estas memorias. Restaurarlas es una estrategia de supervivencia, un modo de existir y resistir, pero en el contexto en el que vivimos es también una estrategia para que el Estado, la academia y la sociedad nos reconozcan como agentes en el presente.

En diálogo con un trabajo anterior (Rodríguez, 2010), nos preguntamos cómo operan las herramientas de la antropología (conceptos, metodologías, información sobre el pasado y los derechos indígenas) en el marco de la investigación colaborativa, cuando continuamente quienes abogan por el esencialismo culturalista denostan a quienes asumen posiciones constructivistas y exigen a los charrúas la demostración de que son *los mismos* que sus ancestros. Adhiriendo a la antropología colaborativa con tribus de California que demandan reconocimiento ante el estado federal, Les Field (1999) se posiciona como *soberanista* frente a los *culturalistas* y cuestiona la complicidad de la antropología con las agencias estatales que, al postular exclusivamente sistemas taxonómicos cerrados, excluyeron a ciertos grupos del sistema

de distribución de la tierra (*rancherías*). Retomando la máxima de Audre Lorde (1984) —“las herramientas del amo nunca dismantelaran la casa del amo”— se planteó una doble pregunta: dado que la casa del amo hizo a la antropología posible ¿son sus herramientas las del amo? y ¿cuánto y cómo estas herramientas han cambiado?

Palabras finales

Las políticas de la memoria impulsadas por los organismos de derechos humanos han sido fundamentales tanto en Argentina como en Uruguay para revisar los años oscuros de las dictaduras militares, demandar justicia y, en algunos casos, lograr reparaciones simbólicas y/ o económicas. Las memorias sobre la violencia estatal ejercida sobre los grupos subalternizados, particularmente sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes, sin embargo, han ocupado un lugar marginal tanto en el ámbito institucional como en las investigaciones académicas. En el caso de los pueblos indígenas considerados *extintos* o *desaparecidos*, las narrativas hegemónicas no solo ponen en duda su existencia como grupo social, sino

también la posibilidad de toparse con rastros de memoria colectiva. Además de dudar sobre la historicidad propia, las narrativas nacionales, regionales y/ o provinciales (según el caso) se apropian del pasado y de las cosmologías indígenas, que ingresan en el acervo patrimonial estatal degradadas como leyendas o símbolos folklóricos.

Tal como expusimos al comienzo de este artículo, en la Patagonia austral y en Uruguay operó un tipo de colonialismo particular —el colonialismo de colonos— que apeló a dispositivos de extinción similares frente a la población indígena. No obstante, también son notables las diferencias, dado que charrúas y tehuelches se enfrentaron —y continúan enfrentando— con idiosincrasias de las redes de poder local, así como también con sistemas de explotación económica, clasificaciones etnológicas y marcos jurídicos-administrativos distintos. Más importante aún, el devenir de dichos pueblos no es universal, sino que responde a las particularidades de sus propias cosmovisiones y cosmologías, a sus estrategias de organización sociopolítica, y a sus trayectorias e historicidades. Los procesos de consolidación de las comunidades y

organizaciones difieren también debido a que los sujetos no apelan a las mismas estrategias para lidiar con los silencios y tienen distintas motivaciones para sus autoadscripciones.

En el marco de procesos de reemergencia indígena, las personas suelen identificarse como *descendientes* reacentuando esta palabra en términos de orgullo frente a la estigmatización. A pesar de que comenzaron a organizarse políticamente como pueblo charrúa hace más de veinticinco años, la sociedad uruguaya —particularmente los montevideanos— oscilan entre la burla y la ira absoluta ante quienes se autoadscriben de este modo. Si a los tehuelches les resulta difícil justificar que existen y que no son exactamente iguales a sus ancestros retratados en sepia, para los charrúas de Uruguay la situación es más drástica. Apelando como fuente de autoridad a ancianos notables de la antropología afectos a las clasificaciones etnológicas racializadas y esencialistas de mediados del siglo XX, los tildan de falsos indios, desquiciados o ventajeros que sólo buscan algún beneficio económico, entre ellos el acceso a la tierra. No obstante, la lucha que convoca a indígenas y *descendientes* va dando frutos y, en los últimos seis años se

fueron abriendo pequeños intersticios en la Universidad de la República —en las carreras de sociología, antropología e, incluso, en letras— y en algunas instituciones estatales.

En este lapso, varios miembros de CONACHA se empaparon en los principios de la etnografía colaborativa. Uno de los desafíos que enfrenta este abordaje es que, a pesar de las buenas intenciones, puede ocurrir que los investigadores académicos terminen por imponer sus propias agendas sobre los objetivos políticos de las organizaciones. Otro de los desafíos es que, al embarcarse en procesos de conceptualización y teorización compartidas en el marco del diálogo de saberes, no pierdan sus respectivas autonomías o no terminen por mimetizarse unos con otros. Respecto al primer punto existe un antídoto: habilitar a la policía epistémica para que haga su trabajo y, en simultáneo, permitir que las agendas académicas no sólo estén en diálogo, sino también subordinadas a las de los grupos subalternizados. El segundo desafío alerta sobre la importancia de la reflexividad antropológica para bucear en las distancias de los respectivos orígenes, en los derroteros que siguieron las trayectorias de cada persona, y en las

decisiones tomadas por agentes que —a pesar de las diferencias— se embarcan en proyectos y luchas compartidas.

Es en el marco de dicha investigación colaborativa que los charrúas de Uruguay han ido fortaleciendo sus propios proyectos en relación a la memoria. Los ejes de estos proyectos apuntan a investigar sobre las relaciones pasado-presente para construir un corpus de información que acredite su continuidad como pueblo originario ante quienes los deslegitiman. Otro de los objetivos consiste en motivar a quienes tienen ancestros indígenas para que indaguen sobre los silencios y los secretos familiares, y para que articulen esta búsqueda en una trama colectiva. Finalmente, también se han propuesto sensibilizar a la sociedad, a los académicos y a los funcionarios estatales para que reconozcan que Uruguay no es una *excepción* en América Latina, que un porcentaje importante de la población es indígena y que, coherente con su posición progresista, el Estado debería garantizar sus derechos como pueblos preexistentes.

Referencias

BERGSON, H. *Matter and Memory*. Cosimo Publications, Nueva York, 2007 [1912].

BOCCARA, G. (Ed.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*. Quito: Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2002.

BRIONES, C. Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa. Archivos para las ciencias del hombre*, Ciudad de Buenos Aires, n. 23, p. 61-88, 2002.

BRIONES, C. *La alteridad del “Cuarto Mundo”: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad de Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

BUCHELI, M.; CABELLA, W. El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial, Instituto Nacional de Estadística, Montevideo, 2007. Disponible en: <<http://www.ine.gub.uy/enha2006/Informe%20final%20raza.pdf>>, acceso: 19 oct. 2017.

CONNERTON, P. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CONNERTON, P. Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, n. 1, p. 59-71, 2008.

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

DWYER, L. A. Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En: O'NEILL, K. y HINTON, A. (Eds.). *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y London: Duke University Press, 2009, p. 113-146.

FIELD, L. Complicities and Collaborations: Anthropologists and the “Unacknowledged Tribes” of California. *Current Anthropology*, Chicago, n. 40, p. 193-209, 1999.

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

GELER, L RODRÍGUEZ, M. E. Argentina. En: *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*. Wiley Blackwell *Encyclopedias in Social Sciences*. STONE, J.; RUTLEDGE, M.; DENNIS, P.; RIZOVA; SMITH, A. D.; HOU, X. Chichester, West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2016. p. 1-4.

GUHA, R. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.

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

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

IMBELLONI, J. Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa, Archivo para las ciencias del hombre*, Ciudad de Buenos Aires, n. 2 (partes 1-2), p. 5-58, 1949.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Disponible en: <<http://www.ine.gub.uy/censos2011/index.html>>, acceso en: 10 nov. 2017.

LORDE, A. *Sister, outsider*. Freedom, California: Crossing Press, 1984.

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.

MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M.; MICHELENA, M. 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, M. E (Ed.), 2017. Disponible en: <<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf>>, acceso en: 10 mar. 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. El lado más oscuro del renacimiento. *Universitas humanística*, Bogotá, n. 67, p. 165-203, 2009. Disponible en: <<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a09.pdf>>, acceso en: 23 jul. 2017.

NORA, P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, California, n. 26, p. 7-24, 1989.

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

PI HUGARTE, R. Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias, 2003. Disponible en: <www.unesco.org.uy/shs/articyki_07>, acceso en: 7 ago. 2017.

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

RAMOS, A. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires: Eudeba, 2009

RAPPAPORT, J. La geografía y la concepción de la historia de los nasa. En: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 2004, p. 173-186.

RAPPAPORT, J. Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, n. 43, p. 197-229, 2007. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>>, acceso: 20 ago. 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 oct. 2017.

RODRÍGUEZ, M. E. “Invisible Indians”, “Degenerate Descendants”: Idiosyncrasies of *Mestizaje* in Southern Patagonia. En: Alberto, P.; Elena, E. (Eds.). *Shades of the Nation: Rethinking*

Race in Modern Argentina. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 2016, p. 127-154. (2016).

RODRÍGUEZ, M. E. *De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. 2010. Tesis Doctoral, Georgetown University, Washington DC. Disponible en: <<http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>>, acceso en: 2 mar. 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. Disponible en: <<http://www.oapen.org/search?identifier=1000431>>, acceso en 2 ago. 2018.

SANS, M. 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, M. E (Ed.), 2017. Disponible en: <<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-sans.pdf>>, acceso en: 2 mar. 2018.

SANTOS GRANERO, F. Escribiendo la historia en el paisaje. Espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha. En: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (Eds.). *Tierra adentro. Territorio*

indígena y percepción del entorno.
Copenhague: IWGIA, 2004, p. 187-220.

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

VERDESIO, G. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura*, Bogotá, v. 18, n. 36, p. 86-107, 2014. Disponible en: <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927>>, acceso en: 3 mar. 2018.

VIDAL, H. J. *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, et al. (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, 2019.

VIDART, D. No hay indios en el Uruguay contemporáneo. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Montevideo, n. 10, p. 251-257, 2012.