



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

TALLER DE INVESTIGACIÓN II EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

# REEMERGENCIA INDÍGENA EN EL URUGUAY DEL SIGLO XXI: EL CASO DE LA COMUNIDAD CHARRÚA JAGUAR BERÁ.

TRABAJO DE GRADO

Martínez, Vanessa - vanemartinezsosa@gmail.com

Responsable del curso Prof. Agr. Javier Taks - Profa. Adj. Victoria Evia

Fecha de aprobación: 2 de agosto de 2024

## **Resumen**

La presente monografía propone el análisis y la comprensión del significado del ser indígena para los integrantes de la comunidad charrúa Jaguar Berá a través de los rasgos étnicos identitarios y los mecanismos de identificación que utilizan en el marco de procesos de reemergencia indígena en el Uruguay (Rodríguez, M., Magalhães de Carvalho, A., Michelena, M., 2018; Olivera, 2016; Verdesio, 2014). En este sentido se buscó observar, describir, establecer, analizar y comprender las diferentes dimensiones que configuran la autopercepción indígena y su significación en los procesos de conformación de la identidad étnica charrúa.

A partir de un primer sondeo, este trabajo buscó profundizar en la pesquisa a través de un abordaje cualitativo empleando el método etnográfico, con la utilización de técnicas de investigación tales como la observación participante, la entrevista etnográfica y el registro de campo.

El trabajo de campo se llevó a cabo entre octubre de 2021 y mayo de 2023 en Montevideo y Paysandú en el marco de actividades organizadas por la comunidad charrúa Jaguar Berá.

**Palabras clave:** identidad étnica, reemergencia indígena, charrúa, antropología latinoamericana.

## **Resumo**

Esta monografia propõe uma análise e compreensão do significado de ser indígena para os membros da comunidade charrua Jaguar Berá, explorando os traços étnicos identitários e os mecanismos de identificação utilizados nos processos de reemergência indígena no Uruguai (Rodríguez, M., Magalhães de Carvalho, A., Michelena, M., 2018; Olivera, 2016; Verdesio, 2014). Nesse contexto, o objetivo foi observar, descrever,

estabelecer, analisar e compreender as diferentes dimensões que configuram a autopercepção indígena e sua significância nos processos de formação da identidade étnica charrua.

Com base em um levantamento inicial, este trabalho buscou aprofundar a pesquisa por meio de uma abordagem qualitativa, empregando o método etnográfico e utilizando técnicas de pesquisa como a observação participante, a entrevista etnográfica e o registro de campo.

O trabalho de campo foi realizado entre outubro de 2021 e maio de 2023 em Montevideu e Paysandú, durante atividades organizadas pela comunidade charrua Jaguar Berá.

**Palavras-chave:** identidade étnica, reemergência indígena, charrua, antropologia latino-americana.

## **Mbykymi**

Ko ñembohasa oha'ã ñehesa'ỹijo ha ñemomandu'a rehegua tekove indígena, oĩva Charrúa Jaguar Berá atýpe, oñemotenonde ñomongeta ha mba'ehecharamo. Umi tembiporu oñemomba'apo rehegua ojepuru ojehecha haña mba'éichapa oguerekóta tekombo'e tekove indígena reheguáva Uruguái-pe.

Ojejapo tembiporu ikatu hañaicha ojehechakuaa, oñemoambue ha ñemomandu'a umi ava'aty rehegua ha heko. Ko tembiapo ojuhupi peteĩ ñepyrũ ñemombareteve, oñemotenonde etnografía rupi, ojehecha haña ha oñomongeta etnográfico ha tembiasakue rehe.

Mba'apokuaa oñemboguapy octubre 2021 ha mayo 2023 jave, Montevideo ha Paysandú-pe, oikóvo tembiapo arapokõindy Charrúa Jaguar Berá atýpe.

**Ñe'ẽñemi:** teko tee - ñehekombo'e tekopy rehegua - charrúa - amandaje latinoamericana rehegua.

## **Agradecimientos**

A Yayo, mi compañero de vida, de mates, de acampadas y de *campo* (en ese orden) por su escucha atenta, su palabra justa y su disposición siempre.

A mi familia y en especial a mi hermana, por su apoyo incondicional.

A las y los docentes que inspiraron esta monografía desde antes incluso que ella existiera: a Pilar Uriarte y Juan Scuro por brindar herramientas de todo tipo e intercambios de aliento y tranquilidad; a Javier Taks, Victoria Evia y Valentina Brena por las sugerencias y los diálogos constantes; y a Victoria Lembo, Leticia D'Ambrosio y Álvaro De Giorgi por mostrarme lo maravillosa que es la antropología.

A las comunidades indígenas del Uruguay con las cuales tuve el placer de intercambiar en diferentes momentos, lugares y circunstancias. Agradecer también por el valioso registro fotográfico de las instancias en campo.

A la comunidad indígena Jaguar Berá, y en especial a Noelia, por permitirme construir juntas.

A la educación pública, ¡salud!

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b>	1
<b>Agradecimientos</b>	3
<b>Introducción</b>	5
<b><i>Capítulo I: Reflexiones sobre el método etnográfico</i></b>	9
Posicionamientos teórico-metodológicos	9
Acerca de la entrada a campo: la multiplicidad de puertas para hacerlo	13
“¿Y vos qué onda?”. Reflexiones, alcances e implicancias en torno a la dimensión ética de la labor antropológica	15
<b><i>Capítulo II: La cuestión indígena en el Uruguay del siglo XXI</i></b>	23
¿Reemergencia o etnogénesis?: El Pueblo Nación Charrúa	23
“No hay indios en el Uruguay contemporáneo”. El lugar de la antropología en el campo de lo indígena	28
<b><i>Capítulo III: La pertenencia étnica en la comunidad charrúa Jaguar Berá</i></b>	33
El jaguar y el ñandú: caracterización de una joven comunidad	33
La sangre indígena de un país sin indios	38
“Los charruñeris”: acerca de la adscripción indígena	43
De sentires y espiritualidad: ritualidades transmitidas en silencio	47
<b><i>Capítulo IV: El lugar de lo político en la cuestión indígena</i></b>	54
“Charrua Antifascista”: visibilización y estética en la agenda de una comunidad	54
“Salsipuedes no se olvida”: creando memoria sobre un sitio que ya la tiene	61
<b>Reflexiones finales</b>	69
<b>Bibliografía</b>	72

## Introducción

En la actualidad existen opiniones encontradas respecto a la validez de la identidad indígena en el Uruguay. Tal como establece Verdesio (2014), aún al día de hoy, se presenta una visión respecto al indígena como detenido en el tiempo, el cual queda sujeto a una “negación de la contemporaneidad” (Fabian en Verdesio, 2014, p.95) mediante la cual los sujetos deberían verse del mismo modo que lo hacían hace al menos doscientos años atrás. En esta línea, se cuestiona la preponderancia, presencia o ausencia, de ciertos rasgos fenotípicos, atribuyendo que los mismos no son siempre los característicos de lo *indígena* en cuanto a términos de estereotipos.

Del mismo modo, no es menor resaltar que el colocar estos temas sobre la mesa implica la discusión en torno a los discursos fundacionales de la creación de los Estados-nación, y en la especificidad del caso, la creación del Estado Uruguayo. Por tanto, es correcto establecer que estas poblaciones en la actualidad no surgieron de la “nada”, sino que por las razones antes expuestas, es el Estado mismo quien se ha encargado sistemáticamente de desaparecer, invisibilizar y ocultar (Verdesio, 2014).

La siguiente monografía tiene como objetivo el comprender el significado del ser indígena para los integrantes de la comunidad charrúa Jaguar Berá a través de los rasgos étnicos identitarios y los mecanismos de identificación que utilizan.

En este sentido se buscó establecer las diferentes dimensiones que configuran la autopercepción indígena y su significación en los procesos de conformación de la identidad étnica charrúa y entender, a partir del testimonio, la observación, la descripción, el detalle y el análisis, cómo la simbología, la estética y los rituales (individuales y colectivos) influyen en la conformación y caracterización de sus procesos identitarios.

Del mismo modo, ha sido muy relevante para esta producción, el comprender cómo y mediante qué vías, la adscripción a la etnia charrúa implica un proceso consciente de búsqueda de ancestralidad a través de evidencia legitimada socialmente, relevando también, cuál es el papel que juega el conocimiento de dicha ascendencia en relación al proceso de adscripción anteriormente mencionado.

Cabe resaltar, que se presenta un corte generacional en este proyecto de investigación, característico de la propia comunidad indígena a la cual pertenecen mis interlocutores. En esta línea, es destacable el aporte de la tan controversial categoría de “jóvenes” a las representaciones sociales y valores culturales de la actualidad, así como también a que estos son considerados incompletos en comparación con los adultos, por tanto, al hallarse en transición hacia la completitud, desde el discurso culturalista, cargan con mayor significancia los procesos de formación identitaria en general (País, 2011), y en particular con los temas étnicos (Kropff, 2005).

Otro factor a tener en cuenta, es que la gran mayoría de los integrantes de la comunidad Jaguar Berá nacieron o transitaban su niñez en años posteriores al último período de dictadura cívico militar (década de los 80'), habiendo crecido en un contexto sociopolítico en el cual la reemergencia indígena en el Uruguay daba sus primeros pasos y comenzaba a consolidarse (Olivera, 2016; Arce, 2018), por lo que resultó de especial interés para el desarrollo de este ensayo la particularidad del caso.

En el primer capítulo, se comenzará desarrollando el enfoque teórico-metodológico de la monografía, presentando la etnografía en su triple acepción: como enfoque, método y texto (Guber, 2014), así como también, el detalle y conceptualización de las diferentes técnicas aplicadas en el campo. Eso se verá conectado, con un recorrido personal sobre las implicancias y el alcance de mi labor como antropóloga: desde las múltiples entradas

a campo hasta el relacionamiento con mis interlocutores y las implicancias éticas que allí surgieron.

En el segundo capítulo, se desarrollará el contexto de la situación particular del campo para el Uruguay, conceptualizando el por qué de la utilización de la terminología específica para referirse al caso. Además, se buscará explicar el lugar de la antropología uruguaya en el campo de lo indígena y sus principales referentes en relación con las distintas comunidades indígenas y la organización que las nuclea: el Consejo de la Nación Charrúa., CO.NA.CHA. de aquí en adelante.

En el tercer capítulo, se caracterizará la comunidad charrúa Jaguar Berá: quiénes son sus integrantes y cuáles los mecanismos mediante los que las personas pertenecen a la misma. En esta línea, se desarrollarán las diferentes características que permiten adscribir a la etnia, con énfasis en la ascendencia indígena legitimada, la estética, la espiritualidad y los rituales.

En el cuarto y último capítulo, a modo de cierre, se desarrollarán los aspectos políticos del ser indígena en el Uruguay actual, por supuesto, con especial atención a cómo esto es representado y dialogado en la comunidad en específico. Se presentarán entonces las diferentes vías de comunicación para expresar y visibilizar estéticamente al movimiento, así como también las alianzas con otros referentes de movimientos sociales. Como cierre del capítulo, se destinará un lugar especial para el desarrollo de las significancias políticas en torno al lugar físico de Salsipuedes.

Para finalizar, es oportuno detallar que se realizó trabajo de campo etnográfico en el marco de las diferentes actividades llevadas a cabo por la comunidad indígena charrúa Jaguar Berá entre octubre del año 2021 y mayo del año 2023 en Montevideo y Paysandú. También, se participó de eventos correspondientes con la agenda social de la comunidad tales como los EIA (“Encuentro Intercultural Antirracista”, eventos

realizados como conmemoración de los contrafestejos del 12 de octubre a partir del año 2020), movilizaciones en los paros generales propuestos desde el PIT-CNT<sup>1</sup>, mesas de diálogo y debate varias acerca de la ratificación del convenio 169 de la OIT<sup>2</sup> (sesiones de la cámara de representantes del Palacio Legislativo y edificio anexo, Instituto Nacional de Derechos Humanos, conversatorios del ARQUA<sup>3</sup>, entre otros eventos), actividades varias de huerta, camaradería y organizacionales de la comunidad en el Castillo Idiarte Borda y en el Parque de Los Fogones, y dos acampadas a orillas del Arroyo Salsipuedes en el marco de la declaración del sitio de memoria por parte del Instituto Nacional de Derechos Humanos y el aniversario número ciento noventa y dos de los hechos ocurridos allí en 1831.

Esta participación activa y constante permitió el compartir la cotidianeidad y los distintos espacios con mis interlocutores, generando estrechas relaciones de afecto, favoreciendo el acceso y permanencia, siendo invitada a ser parte de la comunidad indígena, aún sin compartir la misma adscripción étnica.

---

<sup>1</sup> Plenario Intersindical de Trabajadores - Convención Nacional de Trabajadores.

<sup>2</sup> Organización Internacional del Trabajo.

<sup>3</sup> Arqueólogos del Uruguay Asociados.

## ***Capítulo I: Reflexiones sobre el método etnográfico***

### **Posicionamiento metodológico**

En primer lugar, cabe contextualizar que se utilizará la etnografía en su carácter de método de trabajo, perspectiva y forma de diálogo con la teoría, y no simplemente como técnica aislada o texto (Restrepo, 2016). Entendiéndose a la etnografía, como el resultado creativo de pensar nuestro trabajo en campo, en diálogo con otros autores, la producción (monografía-texto) y teoría propia (Peirano, 2014). Cabe resaltar, la importancia entonces del comprender y entender al método etnográfico, que si bien la etnografía se nutre del trabajo de campo, no es correcto asumir que son una misma cosa (Ingold, 2017).

En lo que respecta a las técnicas empleadas, como se mencionó anteriormente, se llevaron a cabo entrevistas, observación participante y registro en diario de campo.

A continuación se conceptualizará cada una de ellas, detallando brevemente la justificación de la elección de las mismas.

La entrevista fue escogida dado que en primer lugar, desde nuestra labor como antropólogos, queremos entender lo que “están diciendo” nuestros interlocutores y por tanto debemos escuchar sus discursos (Fonseca, 1999). La elección de la entrevista en particular yace en la necesidad de comprender y entender cómo mis interlocutores conciben el mundo, su modo de juzgar y su propia terminología.

Tal como establece Guber (2014) la entrevista a grandes rasgos se trata de una técnica de investigación que tiene como fin el hacer que las personas hablen ya sea acerca de si mismos, sentimientos, opiniones, valores, conductas ideales o sentido de los hechos, sobre lo que piensan, creen y creen saber al respecto. Esta se da en el marco de obtención de información entre una persona (entrevistador, investigador) respecto a otra

(informante, entrevistado). La autora desarrolla en profundidad un tipo específico de entrevista, la cual utilizaré para este abordaje en especial: la entrevista etnográfica.

La entrevista etnográfica (Guber, 2014) se define como la relación social mediante la cual se obtiene información respecto a una instancia específica de observación/participación. Por tanto, es inseparable de un marco interpretativo de observación participante (técnica que será desarrollada a continuación), y la misma encuentra su valor en su carácter performativo en lugar de su carácter referencial. Esto comprendido en el sentido de que la misma, cobra valor con su correspondencia empírica. De este punto se desprende el hecho de que las limitaciones y dificultades de esta técnica de investigación yacen cuando su validez está en juego, dado por mentiras, distorsiones de subjetividad o porque la información obtenida no es verificable más allá de ese encuentro en particular. Algunos autores califican a la entrevista etnográfica como un tipo de entrevista en profundidad, mientras que otros la excluyen de dicha categorización debido a su carácter, en ocasiones, de semi o nula estructuración. El consenso yace en la flexibilidad de la misma respecto a las preguntas a realizar teniendo como punto de partida una temática específica y la posibilidad de los entrevistados de explayarse. En este sentido, se tiene como objetivo el propiciar un marco dentro del cual ellos y ellas puedan expresarse mediante sus propias palabras, las cuales a través del registro y posterior escucha, permiten procesos de abstracción mayor tales como el poder analizar para comprender cómo elaboran sus discursos.

En esta línea, también se utilizó la técnica de la observación participante en las reuniones de organización de la comunidad charrúa Jaguar Berá, del mismo modo que en actividades contempladas en la agenda social de esta (participación en marchas o concentraciones, conmemoración del día de la resistencia afro-indígena, debates en el parlamento y la institución de derechos humanos en torno a la ratificación del convenio

169 de la OIT, viajes a Salsipuedes -en el marco de la declaración del sitio de memoria o de la conmemoración de la masacre-, entre otras actividades del campo).

La observación participante como técnica de investigación tiene como objetivo la detección de la expresión y surgimiento de los universos culturales. Para ello, la fuente es el “estar allí” (Guber, 2014). Dicha técnica consta de dos actividades, como su nombre define, que es el observar de forma sistemática como mencionaba anteriormente, pautada en base a una pregunta o problema de investigación, y a su vez participar de las actividades de las cuales se es espectador. Este participar es entendido en la medida de poder desempeñarse del mismo modo que los interlocutores, llegando a poder comportarse como ellos, teniendo como ideal la posibilidad de la integración a la cultura observada. De forma dicotómica, muchas veces se ubica a la observación como la habilidad de situarse por fuera, al contrario que la participación, para poder llevar un registro exhaustivo de lo que se ve, escucha, siente y percibe. Sin embargo, una actividad es inseparable de la otra y es un error recurrente el dicotomizar estos conceptos. Estas acciones son complementarias dado que proporcionan diferentes perspectivas y datos (en el sentido de éstos como construcciones teóricas) acerca de un mismo punto. Por tanto, es necesario comprender que observar implica la participación dado que el “estar allí”, que se mencionaba en un principio, incide directamente sobre los interlocutores. Del mismo modo, el participar implica directamente la observación dado que la participación nunca se da en un cien por ciento. Es correcto decir entonces “que se participa para observar y que se observa para participar; esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social” (Guber, 2014, p. 57). Como la misma autora determina, el participar es requisito imprescindible para poder conocer, dado que comparando el aprendizaje de una cultura con un juego, es necesaria la participación activa, ya sea

viviéndola o jugando. De este modo establece que en función de esta argumentación desplegada, dicha técnica de investigación debería dejar de llamarse observación participante para pasar a llamarse participación observante.

Por último, la restante técnica aplicada, es el registro (Guber, 2014) o diario de campo (Restrepo, 2016). La fundamentación de la utilización de este yace en la propia nomenclatura del mismo, en referencia a su importancia respecto al trabajo en el campo: el dejar registrado no solo sobre lo que ocurrió, sino también sobre lo que percibió, pensó, asoció, asumió y sintió la persona investigadora allí. Este puede ser llevado a cabo en forma escrita (notas de campo) o mediante archivos multimedia (imágenes, vídeo, sonidos) o una simbiosis de ambos. Es importante destacar que dicha acción, no se relaciona directamente con los lineamientos proporcionados en el proyecto de investigación, sino que por el contrario el análisis de los hallazgos pueden nutrir a la construcción y/o transformación del objeto de estudio.

En este sentido y por tanto, el registro no implica la exhaustividad de descripción de los hechos ocurridos, sino que responde a lo que el investigador considera relevante e implica, la revisión constante de este, dado que además de permitir la preservación y almacenamiento de la información obtenida, visibiliza los procesos por los cuales transita el investigadora, respecto al aprendizaje en y del campo y sobre sí mismo, entendiéndose como el reflejo de su propia perspectiva acerca de determinada realidad y no ella como tal.

El registro o diario de campo no es estático ni inmutable, sino que por el contrario es necesario volver sobre él para cimentar las siguientes actividades que se transformarán en nuevas entradas al mismo.

A partir de la aplicación de las distintas técnicas de investigación y mi acercamiento al campo, existe una totalidad de posibles construcciones de objetos de estudio en torno a

él. Sin embargo, como determina Abelés (2008) si bien es competencia de los y las antropólogos el observar todo lo que sucede en el campo, es inimaginable el hecho de llegar a cubrir la totalidad del mismo.

### **Acerca de la entrada a campo: la multiplicidad de puertas para hacerlo**



*Fig. 1. Representante de ADENCH, Paulo Martínez, brindando charla “Los charrúas, desde el pensamiento artiguista al Uruguay actual” llevada a cabo en el “Monumento a los últimos charrúas” en el Prado, Montevideo, en el marco del Día del Patrimonio 2021. Foto: propiedad de autora.*

Contemplando el significado otorgado por Abelés (2008) al trabajo de campo, mi primera entrada a este fue un día de agosto del 2021 mientras iba de camino a casa en un ómnibus interdepartamental. De pronto, de cara a una nueva asignatura en un nuevo semestre, debía expresar cuáles eran mis intereses como futura investigadora. Si bien, muchas veces me había planteado ideas al respecto, este era un momento decisivo donde debía exteriorizarlas. Fue así, que tomo como la primera entrada al campo, el primer registro en mi diario, un 21 de agosto de 2021 cuando dilucidaba sobre qué tema

se hallaba mi mayor interés y por tanto, quiénes quería fueran mis interlocutores. En ese momento, en todos mis viajes de la ciudad que provengo (Maldonado) a la capital (Montevideo), me encontraba leyendo una enorme bibliografía al respecto del tema, extendiendo redes para poder ponerme en contacto con quienes me gustaría *trabajar* en un futuro próximo.

Tal como estableció Evia (2015), al igual que en su experiencia, mi entrada al campo no considero haya sido una sola y para un momento puntual, sino que esta se dio en varios acontecimientos que detallaré a continuación con el fin de otorgarles un orden cronológico, no así jerárquico.

De este modo, mi primera entrada a campo de las cuatro que considero, fue la comentada en el principio de este capítulo: el comenzar a pensar y limitar, dentro de un ómnibus interdepartamental, qué era aquello que me interesaba saber, con quiénes deseaba construir tal conocimiento y de qué forma podía llegar a ello. La segunda entrada a campo se trató de una entrada que no condujo a ningún sitio pero si me dio mucha información al respecto: la negación a participar de una actividad por no contar con un color en mi piel que demostrara cuál era mi ancestría -una mujer blanca que decía tener ascendencia afro-. Si bien no pude participar en la actividad para la cual tenía intenciones, recuerdo a uno de los docentes comentar frente al planteo de esta situación “*El campo te está hablando, solo tenés que saberlo escuchar*”. Lo cual fue de ese modo. Ese momento, esa acción, esa negativa de participar, fue clave a la hora de continuar tratando de tejer redes y crear lazos con aquellos otros.

La tercera entrada se trató de la participación en una charla, en el “Monumento a los últimos charrúas” en el Prado, a cargo de Paulo Martínez, en representación de la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH de ahora en adelante) en el marco de los festejos por el fin de semana del patrimonio. Allí por primera vez pude

entrevistar a uno de los que posiblemente fueran mis interlocutores, sin tener idea aún qué iba a ser en específico aquello que me cuestionaba desde mi lugar como futura antropóloga.

Mi cuarta entrada se dio a partir de la participación en una actividad denominada “Encuentro Intercultural Antirracista” por los contrafestejos del 12 de octubre. Esta actividad fue llevada a cabo en el Castillo Idarte Borda, lugar en el que finalmente tuve el primer contacto con la comunidad con la cual decidiría realizar este ensayo: la comunidad Charrúa Jaguar Berá.

En cada una de estas entradas, configuré y reconfiguré mi pregunta investigable permitiéndome un acercamiento cada vez mayor a mis interlocutores, delimitando todo aquello que hacía a la labor de la investigación en antropología: el trabajo con los otros.

### **“¿Y vos qué onda?”. Reflexiones, alcances e implicancias en torno a la dimensión ética de la labor antropológica**

Tal como define Ingold (2020), estudiar con la gente es de lo que se trata la antropología, y si bien, como mencioné en un principio, mi interés sobre la temática latía mucho antes en mi que la incursión en la antropología misma, fue recién en el marco del curso “Metodología y técnicas en Antropología Social” que comencé a delimitar los para qué, los cómo y los quiénes de mi labor. Fue entonces que comencé con un largo (y truncado) camino de sucesivos intentos de entrar a dicho campo tal como se mencionó en el apartado anterior, entendiendo desde la perspectiva de Restrepo (2016), al campo como el lugar o momento en que "sucede" la articulación de las técnicas con la pregunta en el proyecto de investigación. En este marco antes mencionado, es que el pensar mis propias prácticas, en campo y fuera de él, en términos éticos me permitió extrañarme, posicionarme y visibilizar situaciones, circunstancias y comportamientos que emanaban de allí y reflexionar entonces en cuanto a mi

posicionamiento, mi ser investigadora, lo que yo allí representaba, mis incomodidades, los espacios que me gustaba habitar y las personas con quienes me gustaba compartir.

Tomando como referencia a Segato (2004), es gracias a la ética por tanto, que podemos no solo extrañarnos de nuestra propias tramas de significados, sino también identificar, revisar y reflexionar en torno a la moral que orienta nuestras prácticas y cómo esta es limitada por la ley. Del mismo modo, utiliza un término preciso que tomo, en referencia al poder huir de la automatización, y es el de la *pulsión ética* (Segato, 2004, p. 13), término que para ella, idea que además comparto, desinstalaría los “chips” que llevan a convertir nuestro comportamiento en algo automático.

En palabras de Quadrelli (2022), la ética es inherente a la labor antropológica y se refiere a todos aquellos cuestionamientos que impliquen pensarnos, desde nuestras obligaciones, responsabilidades y límites, en función de sobre qué, quién, dónde, cuándo y cómo. Del mismo modo que los dilemas éticos, indisociables al método etnográfico, derivan de nuestra implicación en este (Alcazar-Campos, 2018).

De allí entonces que comencé a tomar las pulsiones éticas en referencia a ciertos sucesos y personas dentro de mi proyecto de investigación, para pensarlos y repensarlos, de forma tal que movilizaran cuestionamientos reales en torno a los para qué, los por qué y los cómo de mi labor antropológica.

En primer lugar, uno de los sucesos que más afectaría los comienzos de mi labor sería el hecho de no poder acceder a una actividad puntual por el color de mi piel. Cuando aún me encontraba en los primeros pasos de con quiénes o cómo quería desarrollar mi investigación, recurría a todo tipo de instancias que me permitieran algún acercamiento con mis posibles interlocutores y para esto accedí a una convocatoria mediante la red social Instagram. Dicha actividad tenía como público destinatario a mujeres y disidencias afro e indígenas que para asistir, debían explicitar, mediante un formulario

online, cuál era la ascendencia que les permitía a dichas personas definirse como tal. A la hora de expresar mi interés en la participación, la misma fue negada por mi carácter de mujer blanca, argumento manifestado por quienes fueran las organizadoras del evento (Mizangas<sup>4</sup> en conjunto con las mujeres de la comunidad charrúa Jaguar Berá), pese a explicitar y detallar mi ascendencia afro.

Hoy puedo decir, y me avergüenzo de ello, de que pensé escandalizada acerca de cómo era posible que se negara la participación de alguien por su color de piel, pese a haber dejado en claros los motivos de su asistencia, con las argumentaciones que se consideraban necesarias. Es entonces cuando comprendí, que si bien mis intenciones estaban alejadas de querer ser aquel antropólogo extractivista o el antropólogo indiferente, considero me estaba convirtiendo en aquello ya que tal como define Restrepo (2015) es de suma importancia la postura con la cual se presenta, aborda y trabaja en campo con sus interlocutores la persona investigadora. Por este motivo, los planteamientos en referencia a las cuestiones éticas deben ser transversales al proceso completo de la investigación, con reflexión constante sobre los principios que orientan nuestras prácticas, tal como establece el mismo autor (Restrepo, 2015).

Este acontecimiento en particular, me interpeló no solo por tratarse de mi primera entrada frustrada al campo, sino que también por cuestionar mi propia identidad. Cuento con ascendencia afro por línea materna y desconozco, en la actualidad, si cuento o no con ascendencia indígena. Sin embargo, tomando una frase de una de mis interlocutoras, con quien he desarrollado una estrecha relación, no es necesario “el andar con la cédula de tu madre en la mano para comprobar que es afro, ni mucho menos que tenés ascendencia” (Diario de campo, octubre 2022). Nunca me sentí blanca

---

<sup>4</sup> *Mizangas* es un colectivo de mujeres afro-uruguayas fundado en el año 2006 que se definen como un grupo que desde la interseccionalidad, lucha contra el racismo, el sexismo y en favor de la protección de los derechos humanos, con el fin de garantizar la participación de las mujeres afrodescendientes y ubicar sus demandas y propuestas en el escenario político social. Extraído de la web <https://www.mizangas.com/>

hasta este día y quizás entonces de eso se trataban los privilegios de la *blanquitud*. No obstante, pese a la tonalidad que expresa mi color de piel, desde muy pequeña experimenté de forma muy cercana, aún sin ser afro, la opresión racial debido a mis vínculos consanguíneos.

Continuando con los planteamientos éticos, una de las categorías sobre la cual reflexioné muy poco en un principio es la del anonimato. Con base en la opinión que he ido construyendo a partir de mi trayectoria en campo, me resultaba incomprensible el hecho de que en las circunstancias de legitimación e invisibilización que se encontraban mis interlocutores respecto a su identidad, se planteara siquiera la idea de no identificar lo que aquellas voces expresaban. Tomando lo propuesto por las autoras Guerriero y de Souza Minayo (2013), es necesario el reconocer a las personas con las cuales trabajamos no solo por su vulnerabilidad como sujetos subalternos, como es el caso específico de mi campo, sino que también en base a sus potencialidades, creando espacios de discusión y de toma de decisiones reales en conjunto. De allí que la posibilidad o no del anonimato fue planteada a todos y cada uno de mis interlocutores, aprobando en su totalidad el uso de su identidad.

Debido a la toma de esta postura, al ahondar en la especificidad de la construcción de mi objeto de estudio y comenzar a trabajar con una comunidad indígena en particular (Jaguar Berá), han surgido los conflictos internos y los distintos posicionamientos ideológicos en torno principalmente a los temas sobre los cuáles pueden expedirse o no en su carácter no solo de personas individuales, sino como parte de una organización mayor (CO.NA.CHA) y, en resumidas cuentas, en su carácter de charrúas. Puntualmente, existen en la actualidad conflictos internos acerca de los cuales me han confiado cierta información, y que si bien, tal como determina Fonseca (2008) es necesario llevar a cabo una redacción rica y profunda, no debemos olvidar su balance

con la vigilancia constante en los límites y recortes necesarios. Soy consciente de que más allá de que me encuentre autorizada de forma expresa por mis interlocutores respecto al uso de su nombre y caracterización, el dialogar en torno a los conflictos internos existentes implicaría un posicionamiento dentro del campo que traería, a priori, reclamos por aquellos que no tendrían la voz principal en este trabajo.

Siguiendo a Fonseca (2018) hace un tiempo no era inquietud alguna para los y las antropólogas, la censura de sus textos por sus interlocutores, pero la situación ha cambiado drásticamente gracias a lo que ella le atribuye a la escolarización generalizada y las tecnologías de comunicación, definiéndose a todos como articulados y contemporáneos. Por esto, considero oportuno traer a colación nuevamente la perspectiva de Guerriero y de Souza Minayo (2013), quienes establecen que los y las investigadoras no trabajaremos para proteger a nuestros interlocutores pero que sí lo haremos para incluirlos en la pesquisa respetando su libertad, decisiones y deliberación en función de las implicancias sociales y políticas dentro y fuera del campo, de tener voz, rostro y, ante todo, un nombre.

Por tanto, ¿para quién escribo y desde qué lugar? Como Fonseca (2018) determina, la antropología se trata de eso, de la relación con nuestros interlocutores, de aquellos análisis que producimos y llegan a inquietarlos, a provocar dudas y reflexiones y esas inquietudes implican, por supuesto, riesgos. No solo para nosotros y nuestra posición, sino para nuestros interlocutores, siendo estos riesgos inevitables.

Respecto a esto último, la cuestión acerca de mis posicionamientos, inquietudes y dilemas, así como también mis apreciaciones del campo y mis interlocutores, se vieron constantemente *puestos sobre la mesa*<sup>5</sup> y cuidados, principalmente por mi persona, acerca del qué decir, el cómo y el cuándo, no exclusivamente en relación a mi estar en

---

<sup>5</sup> Expresión utilizada para plantear, proponer o presentar alguna inquietud o cosa con el fin de ser considerada o tratada.

campo o mis producciones, sino a ámbitos más privados como lo son un salón de clase de cursos de grado. El contar con un compañero de clase que pertenece al movimiento indígena uruguayo en calidad de representante, militante activo y familiar directo de uno de mis interlocutores, con el cual además compartimos muchos espacios de formación, me llevó en su momento a cuestionarme desde la completa incertidumbre, de si todo aquello que yo dijera en ámbitos más privados y no centrados en mi labor en campo, pudiera llegar a ser interpretado de maneras que quizás, en oídos de mis interlocutores, devinieran en malos entendidos. Si bien, esta persona ha oficiado de *portero* (Hammersley y Atkinson, 2009) en cuanto a gestión y divulgación de actividades y contenido en relación a la temática, siento que el poder acceder a mi intimidad a través de por ejemplo, fragmentos del diario de campo, o la manifestación de mis frustraciones sobre mi labor y mis interlocutores, le ha otorgado cierto poder del cual aún no puedo expresar con los términos correctos cómo me afecta personalmente. En los últimos tiempos, a partir del hacer “antropología en casa” (Álcazar-Campos, 2018; Fonseca, 2008; Gregorio Gil, 2018) han surgido reflexiones en torno a la labor antropológica y la etnografía en contextos de cercanía a la persona que investiga. Sin embargo, poco existe, o al menos expreso mi ignorancia y desconocimiento al respecto, acerca de la paridad tal con nuestro objeto de estudio, que este se convierte en un compañero de clase, de mates y de ómnibus. Inevitablemente, a partir de mi participación más activa en instancias de movilización y reclamo, o hitos como lo fue la declaración del Sitio de Memoria de Salsipuedes, fui integrando espacios más privados dentro de lo público, dejando de ser “alguien más que acompañaba y que por fin tenía nombre” (Diario de campo, septiembre de 2022).

De este modo, pasé de ser una completa desconocida, a quién siquiera se le respondía por los mensajes directos de alguna red social, a convertirme en alguien con quien

intercambiar ideas, percepciones y sentires, cebar un mate o, más recientemente, ser alguien a quien se invitó a formar parte de una comunidad indígena pese a no compartir la identidad étnica. No obstante, este camino fue sinuoso, cargado de malos entendidos, recordatorios de los alcances, accesos y posibilidades del ser mujer, pero que a partir del hito que configuró la ida a Salsipuedes, cambió drásticamente. Los saludos cordiales se convirtieron en abrazos, las anécdotas se llenaban de lágrimas y quebraban las voces, las hierbas se transformaban en *yuyos*<sup>6</sup> y considero que todo aquello era atribuible a lo que habíamos vivido juntos.

El compartir espacios, charlas, mates, y posiblemente hasta esta propia producción reflexiva con un par con el que además compartimos el campo, me ha posicionado en un lugar de completa vulnerabilidad, transparencia y cuidado propio y una consciencia respecto al tipo de antropología que busco, pretendo y quiero hacer. Estos párrafos finales han devenido en cambios en la estructura de esta propia monografía, que consiste en el agregado de este apartado específico acerca de mis implicancias en el campo y al análisis y la exposición de mis recorridos afectivo-académicos en él. Tal como determina Quadrelli (2022), somos sujetos posicionados, es información más que relevante en una investigación los vínculos afectivos con los que investigamos y el por qué lo hacemos.

“No caso da pesquisa em ciências sociais e humanas, o pesquisador não é neutro” (Guerriero y de Souza Minayo, 2013, p. 778), por tanto, decido posicionarme entonces en el marco de una investigación académica, pero ante todo activista (Kropff, 2014), no solo por la situación en el contexto actual de mi campo en específico en referencia al Estado uruguayo, sino por respeto y valoración hacia las relaciones que he formado con mis interlocutores. Encontrarme con mis interlocutoras tomadas de la mano, con

---

<sup>6</sup> Categoría empleada por mis interlocutores para referirse a toda aquella planta o árbol que sea utilizado con fines medicinales.

lágrimas en los ojos, frente a senadores negando la identidad y los sentires de estas personas, implica un posicionamiento político. Lejos estoy de querer ser leída como indiferente o cómplice de aquellos actores con los cuales no pretendo en absoluto encontrarme involucrada. Y si bien, mi producción se encuentra enfocada, de forma reduccionista, a la corrección de un tribunal de académicos para la obtención de mi título de grado, mi rol como antropóloga comprometida (Guber, 2008) necesita dejar en claro, desde sus comienzos, desde donde elijo posicionarme y por qué.

Tomando como referencia a Gregorio Gil (2018) elijo por tanto cargar mi producción con subjetividad al explicitar mis implicaciones personales y emocionales y no ser el “muñeco de nieve”, observando de modo penetrante pero invisible en su acción y helado en sus afectos y pasiones” (Shepher-Hughes en Gregorio Gil, 2006, p. 31).

En síntesis, adhiero ampliamente a lo propuesto por Kropff (2014) acerca de la necesidad de dar final a la ficción de la academia como ajena a los procesos sociopolíticos de los cuales es parte.

## *Capítulo II: La cuestión indígena en el Uruguay del siglo XXI*

### **¿Reemergencia o etnogénesis?: El Pueblo Nación Charrúa**

Si bien el Uruguay es pensado como uno de los países con más avances en términos de agenda de derechos en América Latina (secularización del estado, sufragio femenino, leyes laborales, matrimonio igualitario, legalización de la marihuana, interrupción voluntaria del embarazo, entre otros), y por tanto, considerado uno de los más progresistas en la región, es el único de Sudamérica, junto a Surinam y Guyana, en no haber ratificado el Convenio 169 de la OIT en referencia a los derechos de los pueblos indígenas. De este modo, tal como establecen Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena (2018) es oportuno hablar entonces de la olvidada cuestión indígena en nuestro país, indisociable de procesos de reemergencia o etnogénesis a partir de la década del 80'. Es de suma importancia resaltar, que es en el año 1989 que se funda ADENCH constituyendo un hito fundamental en el movimiento indígena uruguayo (Figueiro y Sotelo, 2023).

Para definir por tanto, desde qué enfoque teórico-político se posiciona esta monografía, en principio, se considera pertinente abordar el concepto de etnicidad. Este término, podría referir a la construcción de identidades particulares colectivas que, etimológicamente hablando, son asociadas y refieren a las minorías dentro del surgimiento de los estados-nación modernos. La etnicidad o la identidad étnica, categoría casi que central de esta producción, se encuentra en constante debate y reflexión respecto a sus fronteras, del ser y el otro, los logros, las metas y la clasificación. Es de este modo, como establece Wade (2000), el ser humano puede poseer multiplicidad de identidades étnicas dependiendo de la relación que se construye en torno a las otredades y las diferencias y similitudes compartidas. Es la

autoconciencia y la autoidentificación, a su vez que la identificación de los otros, los ajenos, de pertenecer y formar parte.

Debido a que el sistema colonial que caracterizó a nuestro país es casi que idéntico al de la Patagonia argentina (Verdesio, 2014), se traen a colación investigaciones respecto a los distintos procesos de etnogénesis de las poblaciones indígenas argentinas a partir de los años 2000 (Szulc, 2018). La autora establece, que los procesos de etnogénesis se ven atravesados por dimensiones culturales pero también políticas, que producen modificaciones no solo en la materialidad sino también en las distintas subjetividades. Es entonces que a partir de prácticas rituales, por ejemplo, se producen definiciones identitarias personales, pero también colectivas, así como también sentido de pertenencia, a través de aspectos afectivos y cognitivos. Es por tanto, que dichos procesos no son irreversibles, y que muchas veces no es efectiva la creación de identidades perdurables en el tiempo, debido a no solo los factores externos, sino a rispideces dentro de la interna de los propios pueblos. Esto último puede generar fragmentaciones, dado que las relaciones en el marco de los procesos de etnogénesis no se dan solo entre los y las indígenas y los sectores dominantes, sino que entran en juego también las tensiones inter-indígenas (Hill en Szulc, 2018). Por tanto, se trata de procesos que hacen a los grupos encontrarse en constante redefinición y caracterización debido a todas estas presiones que, además, generan un comportamiento de discontinuidad en el imaginario social, en relación a una idea cíclica de dichos procesos, alternando con “planicies, mesetas y picos de existencia visible junto a valles y cimas de existencia invisible” (Lazzari, 2017, p. 45).

Hill (1996) definió etnogénesis, a partir de una compilación de ensayos, como una categoría analítica, que implica procesos continuos de lucha y conflicto por la existencia de un pueblo y su relación con la historia general de dominación, a su vez que implica

la adaptación de éstos a la historia general de cambios violentos, entre los que se encuentran, por ejemplo, el genocidio, el etnocidio o las relocalizaciones forzadas impuestas durante la expansión de los Estados nacionales y coloniales en América. Para Rodríguez (2017b), este concepto posee una multiplicidad de sentidos y por tanto presenta limitaciones en tanto categoría analítica. Con el foco en dicho carácter polisémico, es que en diálogo con otros autores (Verdesio, 2014), se presenta el concepto de reemergencia, restringiendo su uso exclusivo a los “pueblos a los que los dispositivos hegemónicos declararon ‘extintos’ –o ‘en extinción’– y que, en el presente, se organizan y participan en la arena pública como miembros de colectivos indígenas” (Rodríguez, 2017, p. 1).

De este modo, el proceso de reemergencia sería parte de los procesos de etnogénesis definidos por Hill (1996) y es, en este sentido, que para la particularidad del caso de Uruguay, se decide aquí hablar entonces de reemergencia indígena dado que a nivel semántico esta expresión engloba los procesos de continuidad-discontinuidad que ha sufrido la cuestión indígena en Uruguay, y no se considera suficiente el hablar de procesos de etnogénesis para la singularidad del caso (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018).

En esta línea, se considera pertinente analizar el por qué de la identificación con lo charrúa por parte de los indígenas contemporáneos, por sobre otras etnicidades que existieron dentro del marco de lo indígena en el Uruguay.

Tal como determina Ayestarán (1953), debido a las matanzas a las que se enfrentaron los charrúas en el período que abarca la conquista y posterior colonización del Río de la Plata hasta los primeros años del siglo XIX, estos desaparecieron como entidades tribales diferenciadas. No obstante, en los documentos analizados a partir de 1810 se concluye la utilización del término charrúa para referirse de forma genérica a “(...) todo

indígena que merodeaba por la antigua Banda Oriental cometiendo depredaciones” (Ayestarán, 1953, p. 254). También, como define Pi Hugarte (1969), los charrúas, denominados charruases, charrusíes, zechurruas y jactoas, eran considerados una macroetnia, compuesta por charrúas, yaros, bohanes, chanaes y minuanos, tribus que conformaban, a su vez, la llamada “Nación Charrúa”. Se establece que al no contar con datos que permitan determinar el tamaño de las distintas tribus y, por tanto, de la nación como tal, se desconocen a ciencia cierta la desaparición progresiva de este grupo étnico. Arce (2015) define que la existencia de etnónimos corresponde a procesos históricos y enfoques teóricos que han atravesado la temática, los cuales toman como referencia del indio nacional al guaraní (Zabalza, 2019) o al charrúa (Acosta y Lara, 2002), dependiendo de las intenciones de quién se pronuncia. Se trata entonces, de un nombramiento en tanto su funcionalidad respecto a los proyectos en referencia al territorio y su ocupación.

En lo que sí concuerdan ambos discursos, es en que lo indígena en términos étnicos habría desaparecido en el siglo XIX: lo charrúa símbolo fundacionalista del Estado, bravío pero muerto en las primeras décadas, (González Laurino, 2001; Guigou, 2010), y sobre el resto del siglo, lo guaraní, sumiso a la religión e incluido en la sociedad, diluido en esta. Cualquiera de estos etnónimos anula, por tanto, la posibilidad de múltiples sujetos ocupando el territorio.

Tal como define Rodríguez (2017a), se emplean términos como pureza, asimilación o pérdida para negar a los charrúas el derecho a autoadscribirse como tales. Estas categorías, validadas por la antropología a través de las clasificaciones etnológicas de la primera mitad del siglo XX, organizaron a los pueblos originarios en tipologías raciales y esencias culturales que debían permanecer inmutables. Esta clasificación revela más

sobre los prejuicios de la época y los dispositivos coloniales arraigados, que sobre los propios indígenas clasificados.

Al hablar de Pueblo Nación Charrúa, mis interlocutores definen, de variadas formas, su pertenencia étnica y representatividad en tanto los ideales mencionados anteriormente. Nombrarse charrúas, pese a la vasta existencia de etnónimos (Arce, 2015), carga una significación política, ya que se trata de un símbolo de aquello que no pudo ser sometido, y que por tanto debió ser eliminado, debido a su valor y osadía respecto a lo Europeo, la campaña<sup>7</sup> y el Estado naciente. Se trata, en palabras de mis interlocutores, de una dignificación de sus ancestros, los cuales denigraron, sufrieron desprecio y persecución durante generaciones enteras. No obstante, cabe resaltar, que muchos de ellos se refieren de forma general a sus ancestros empleando la categoría de indios, como una otredad alterna a lo Europeo, la campaña y lo negro, y es dentro de lo comunal, que definen como cuerpo étnico a lo charrúa, al Pueblo Nación Charrúa.

En esta línea, Bassini (2015), establece cómo lo charrúa se encuentra en esa constante dinámica de ausencia/presencia, respecto a lo indígena y su ausencia, pero también a la continuidad de los mitos fundacionales de la nación de los cuales lo charrúa, lo indígena, significa indisociablemente valor y coraje (González Laurino, 2001). Por tanto, lo charrúa se convierte en la contemporaneidad en símbolo de construcción de sentidos colectivo, a partir de la recuperación de cosmovisión y epistemología indígena, que establecen no solo relaciones entre sí, sino también con el entorno y la naturaleza (Bassini, 2015; Olivera, 2016).

---

<sup>7</sup> Refiere a la ruralidad durante el proceso colonial.

## **“No hay indios en el Uruguay contemporáneo”. El lugar de la antropología en el campo de lo indígena**

Previo al período de dictadura cívico militar en Uruguay, los principales exponentes académicos en relación a las ciencias antropológicas que dialogaban en torno a la temática indígena, atribuían el aporte de estos desde su lugar de inmigrantes (principalmente indios guaraníes), llegados al territorio desde otros lugares, negando la existencia de poblaciones locales, y por tanto, sirviendo de insumo para explicar el vacío del territorio y la justificación de su poblamiento (Vidart y Pi Hugarte, 1969). El Uruguay como un país sin indios se mantuvo inalterado por casi un siglo. Tal como determinan Figueiro y Sotelo (2023) es a partir de 1976, con la fundación de la licenciatura en Ciencias Antropológicas en la Universidad de la República, que se comienza a investigar respecto a la importancia de la contribución indígena en la conformación de la población uruguaya. Allí, con base en estudios de genética antropológica, es que revela el aporte significativo de los pobladores originarios en la población uruguaya.

A partir del período posterior a la vuelta a la democracia comienzan a surgir las diferentes agrupaciones que nuclean a descendientes de la nación charrúa (Olivera, 2016; Arce, 2018). Debido a esto, son variados los abordajes académicos que se realizan sobre la temática. El enfoque yace sobre la existencia de descendientes de indígenas más asociado a un enfoque enmarcado dentro de la antropología biológica o la arqueología (Pagano, S., Sans, M., Pimenoff, V., et al., 2005; Sans, 2017) y, principalmente, sobre la negación de la existencia de poblaciones indígenas contemporáneas (Vidart, 2012). Como determinan Figueiro y Sotelo (2023) “los movimientos de descendientes eran vistos con desprecio, y se etiquetaban con motes

como “charruamanía”, siendo ridiculizados en artículos académicos y notas de prensa” (p.323).

Paralelamente, a través de la ley N° 17.256, los colectivos indígenas existentes materializan su solicitud respecto a la devolución de los restos de cuatro charrúas capturados en Salsipuedes que posteriormente fueron llevados al Museo del Hombre en París: Vaimaca Perú, Senaqué, Guyunusa y Tacuabé. Dicha ley establece que es de interés general tanto la ubicación de dichos restos así como su repatriación para la posterior inhumación de los mismos en el Panteón Nacional<sup>8</sup>. Esta disposición legal deviene en la llegada de los restos de uno de los indígenas anteriormente mencionados, Vaimaca Perú, en el año 2002, siendo al día de hoy, el único caso objeto de reclamos indígenas en vinculación a restos humanos, suscitando una disputa legal, que no solo involucró a los tres poderes del Estado, sino que además se extendió durante los años 2002 a 2004 (Figueiro y Sotelo, 2023). Dicho conflicto se trata, al momento, del único y primer conflicto explícito entre los colectivos indígenas y la academia uruguaya. Orfila (2022) establece que ADENCH no solo impidió el acceso del equipo de antropólogos al Panteón Nacional para el trabajo con los restos de Vaimaca Perú, sino que también interpuso tres denuncias penales. Las acusaciones incluyeron profanación de tumbas y vilipendio de cadáveres, argumentando que las actividades realizadas constituían una exhumación y, en consecuencia, requerían la autorización de un juez.

Con el aumento de presencia en los ámbitos públicos de las comunidades de descendientes de indígenas, comienza un período de revisionismo académico y militante, lo cual deviene, por ejemplo, en lo expuesto por Olivera (2016) en su tesis de doctorado para la Universidad de Lausanne. Dicho trabajo se trata de la primera etnografía colaborativa que tuvo como objetivo el comprender cuáles fueron las

---

<sup>8</sup> Se ubica en el Cementerio Central de Montevideo, fundado en 1835 y es dónde se encuentran sepultados los restos de importantes personalidades uruguayas.

condiciones políticas, sociales e históricas que permitieron y posibilitaron la identificación charrúa para los miembros del CO.NA.CHA. Olivera (2016) privilegia las categorías expuestas por sus interlocutores, por lo cual, la mayoría de ellas serán tomadas en cuenta, referencialmente, a la hora de llevar a cabo la siguiente monografía. No es menor resaltar que en esta línea, Repetto (2017) señala que se visualiza un claro distanciamiento entre las comunidades indígenas y la academia uruguaya, debido a que las personas que abordaron las temáticas en relación a éstos, se trataban de investigadores radicados en el exterior o extranjeros con estancia temporal en el Uruguay. Es recién en el año 2011 que, a partir de una iniciativa del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República<sup>9</sup>, que se organizan las primeras jornadas tituladas “Pueblos Originarios: Nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena”, donde se propició el debate entre la comunidad académica y los colectivos indígenas.

En esta línea es que también D’Ambrosio (2016), analiza cómo la escuela, cumpliendo su rol de aparato ideológico del Estado (Althusser, 2011), ha contribuido desde sus textos de estudio a la representación social del tema indígena y el diálogo y conceptos asociados a éste. Como la antropóloga establece, existen formas de representación de los y las indígenas como atemporales, situados en el pasado, inseparables de “lo salvaje, lo fiero, lo altivo y lo soberbio” (D’Ambrosio, 2016, p. 84). Habiendo sido exterminados, justificando esto en los llamados mitos de “los indígenas de bronce” (en referencia a la exclusiva existencia de estos en estatuas y monumentos) y “el Uruguay sin indios”. Este último, mito que nutre la idea de la homogeneidad cultural que hacen e hicieron al Uruguay desde sus cimientos, negando la asunción de cualquier probable proceso de mestizaje, ni de transformación, sino que la cultura es entendida como una

---

<sup>9</sup> Única institución universitaria del Uruguay con formación de grado y posgrado en Ciencias Antropológicas.

totalidad abstracta, inmutable, que elige desaparecer con sus “portadores” en lugar de transformarse.

A partir de la solicitud de declaración de Salsipuedes como sitio de memoria (2021) por las comunidades indígenas y el apoyo expreso del Instituto de Ciencias Antropológicas es que se observa un hito, “un quiebre simbólico con una academia en cuyo seno, menos de dos décadas antes, se albergaba desconfianza y desprecio hacia los movimientos indígenas” (Figueiro y Sotelo, p.324).

No obstante, no es menor resaltar, el rol que se asocia en este campo en específico a los antropólogos sociales. Esto es producto de las relaciones tensantes con académicos y sus dichos (Vidart, 2012; Pi Hugarte, 2003), no así con los antropólogos biológicos o arqueólogos, cuyas investigaciones y aportes han servido para legitimar los discursos en relación a la posibilidad de la identificación indígena en la contemporaneidad. En este sentido, una de las categorías para referirse a antropólogos, antropólogas y estudiantes en formación, independientemente de su especificidad (antropología social, antropología biológica o arqueología), es con la utilización del término “ólogos” manifestando una categoría alterna, que representa no solo a antropólogos y antropólogas, sino también a sociólogos y otros profesionales allegados al campo, evidenciando las relaciones, jerarquías y subalternidades en torno al saber y sus legitimaciones.

En lo que respecta a los intercambios en campo, muchos de mis interlocutores establecen que estos discursos anteriormente mencionados, de negacionismo de su identidad como ellos mismos establecen, refieren a discursos hegemónicos del Estado y por tanto, los desfavorece. Al reflexionar en torno a estos planteos, me es imposible separarlo de aquello que establece Fonseca (2008), donde para ella esperable que los y las antropólogas den valor a los discursos que sacudan e incomoden las narrativas

hegemónicas, creando espacios que permitan y faciliten el diálogo, del mismo modo que se incorpore la tensión entre lo que corresponde con su formación intelectual y la exposición a disonantes visiones del mundo. Por tanto, al igual que mencionaba en el capítulo anterior, realicé una constante vigilancia acerca de qué antropología buscaba hacer y desde dónde quería posicionarme, sin perder de vista, los intereses nada inocentes de mis interlocutores respecto a la necesidad expuesta de dar visibilidad a su movimiento.

### ***Capítulo III: La pertenencia étnica en la comunidad charrúa Jaguar***

***Berá***<sup>10</sup>

#### **El jaguar y el ñandú: caracterización de una joven comunidad**

Si bien en la actualidad existe CO.NA.CHA. como consejo que nuclea a las distintas organizaciones indígenas, las personas deciden agruparse, ya sea por proximidad en territorio, vínculos de afinidad o parentesco, en categorías menores que les permiten llevar a cabo actividades sociales, políticas o de camaradería, en menor escala.

A partir de la observación y análisis del trabajo de campo, se define que, para el caso de Uruguay, los indígenas deciden agruparse en clanes y comunidades. Los clanes se conforman a partir de una reinterpretación de la formación de la toldería, en la mayoría de las oportunidades basado en un sistema de parentesco de familia amplia. Cabe resaltar que las tolderías, tal como conceptualizan Vidart (2003) o Mandrini (2008) son definidas como los ámbitos nucleares de la vida social indígena. Allí se erigían los toldos, los cuales oficiaban no solo de resguardo o vivienda, sino que a su vez eran la base de una activa economía de carácter doméstico o comunal.

En lo que refiere a las comunidades, estas toman para organizarse un modelo antropológico genérico de comunidad (Serrano, 2020) y se ven principalmente influenciadas por el movimiento indígena argentino.

Para este proyecto de investigación en particular, se trabajó en conjunto con los integrantes de la comunidad charrúa Jaguar Berá.

---

<sup>10</sup> Nombre en referencia a los animales autóctonos: Jaguar o yagüareté como se lo conoce comúnmente, y Berá por su significado en lengua charrúa para la palabra ñandú.

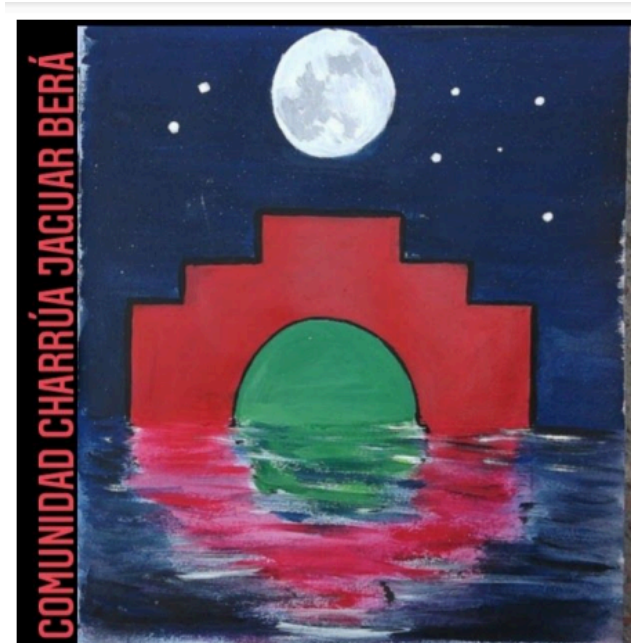


Fig. 2. Distintivo de la comunidad charrúa Jaguar Berá. Extraída de la web.

La comunidad charrúa Jaguar Berá, es una comunidad indígena de Montevideo integrante del CO.NA.CHA., la cual nuclea a personas que en su mayoría viven en la zona oeste y noroeste de Montevideo, teniendo como puntos de encuentro, reuniones y actividades en general, al Castillo Idiarte Borda (Colón) o el Parque de los Fogones (Sayago).

Como establece uno de sus miembros fundadores y “*El Cacique*” como lo llaman algunos en señal de respeto, *Yaguareté*<sup>11</sup> Andrés Delgado, la misma surgió poco antes de la pandemia<sup>12</sup>, sin establecer ni tener en claro una fecha exacta para su génesis, aunque con una justificación clara: la comunidad se forma ante la necesidad de poder definir su posicionamiento político respecto a temas, problemáticas e inquietudes que en las otras comunidades charrúa no se les permitía, cuestiones que hacen al reclamo y la

---

<sup>11</sup> Los integrantes de las comunidades indígenas del Uruguay se nombran entre ellos utilizando nombres de fauna o flora nativa, características físicas o de personalidad, diferentes de sus nombres legales (aquellos que figuran en documentos de identidad) para reforzar su pertenencia étnica. Estos nombres en la mayoría de las ocasiones son traducciones literales de vocablos del español al guaraní, el charrúa o el chaná. Por ejemplo, Yaguareté, Sepé, Yara, Unkí Lanték, entre otros. Esta práctica remite a la utilización de nombres de procedencia no hispana tales como lo hacían los pobladores originarios.

<sup>12</sup> Pandemia provocada por el coronavirus SARS-CoV-2 durante los años 2020 y 2021.

reivindicación de su identidad. Se aclara, específicamente para este punto, que el fin de Jaguar Berá nunca fue encontrarse ligado específicamente a la política partidaria.

Andrés comenta que la comunidad está compuesta por entre unas cincuenta a setenta personas, sin tener un dato exacto. Otras integrantes de la comunidad, como Noelia Lago o Sofia Taranto, definen que con participación activa son aproximadamente veinte personas. Entendiéndose esto por aquellos que asisten a reuniones, manifestaciones o actividades varias de la agenda social. Noelia además define, que en el afán de contar con representatividad y que más personas adhieran a la causa, se incluye a personas que están interesados en apoyar la *lucha* pero no se consideran indígenas como tales.

Los integrantes de la comunidad utilizan la mensajería de whatsapp como medio principal de comunicación, lista de difusión y grupo, pero además cuentan con una página de instagram, *Charrúa Antifascista*, sobre la cual se dedicará un apartado específico de este texto debido a sus potenciales características. Allí se difunde no solo la agenda social de la comunidad, sino que además tiene como objetivo instruir a los seguidores<sup>13</sup> en la temática indígena de forma amplia (lenguaje, costumbres, leyendas o efemérides, por ejemplo), además de explicitar un posicionamiento político respecto a todo esto antes listado.

Tanto Noelia, como Sofia, con quienes además de entrevistar tuve la oportunidad de entablar múltiples conversaciones y compartir varios *mates*<sup>14</sup>, establecen que poder ser parte de la comunidad fue encontrar el lugar donde luchar por su identidad y por la búsqueda de respuestas a preguntas que desde pequeñas tuvieron. Allí encuentran otras personas con las que compartir sus inquietudes y sentimientos en referencia a quiénes son sus ancestros, por ejemplo.

---

<sup>13</sup> Usuarios de la red social que eligen consumir el contenido compartido por otros usuarios.

<sup>14</sup> Infusión a base de hojas de yerba mate que suele tomarse solo o en compañía. Para el caso, compartir el mate implica una cercanía entre las personas involucradas.

De allí, tal como determina Portal Ariosa (2007) que estas identidades indígenas existen debido a la reproducción de formas comunitarias. Caracterizando varios aspectos de ello, entre los que se destacan para el caso uruguayo, y en específico de Jaguar Berá, la historia en común, un vínculo simbólico con la tierra y la tendencia a la matrilinealidad. Tomando lo planteado por Serrano (2020), no existe una única mirada acerca de las comunidades, sino que existen sucesivas aproximaciones conceptuales que se aplican a problemáticas específicas y escenarios diversos. Por tanto, esta categoría es definida como un sistema de relaciones, destacando la importancia del sentido de pertenencia y de las relaciones sociales que la configuran como un fenómeno complejo.

Cabe resaltar que las comunidades también son el resultado de procesos históricos que influyen en su configuración actual, incluyendo cambios sociales, políticos, económicos y culturales, y al mismo tiempo, son proyecciones hacia el futuro, considerando entonces su capacidad de adaptación y transformación, en función de las necesidades presentes. Se trata entonces de un concepto en constante evolución, con influencia de los distintos procesos históricos pero con la capacidad de proyección a partir de la construcción de nuevos modelos de organización social y convivencia.

Las comunidades se conforman a partir de un conjunto de relaciones objetivas pero también con un fenómeno subjetivo tal como lo es el sentido de pertenencia. De allí que cuentan con fronteras permeables, como sistemas abiertos, debido al papel preponderante que juegan las relaciones sociales efectivas en la configuración de las mismas. En representación de esto, es que puede observarse la presencia de la categoría

*inchalá*<sup>15</sup>, por ejemplo, para referirse a otros miembros de la comunidad con el fin de expresar la cercanía en el vínculo.

Como propone Brow (1990), el término de comunalización refiere a un proceso continuo que promueve un sentido de pertenencia colectivo, combinando componentes afectivos y cognitivos, que durante dicho proceso, va sedimentando sentidos, de modo tal que ciertas relaciones sociales que están cultural e históricamente determinadas se presentan como si fueran naturales. A este proceso Brow (1990) lo denomina primordialización, el cual se encuentra en constante diálogo con el concepto de doxa de Bourdieu (2007), la cual implica la percepción del mundo socialmente construido como si fuera un orden autoevidente y natural que se da por sentado.

La primordialización es efectiva en tanto logra naturalizar la arbitrariedad de las relaciones comunales. No obstante, el campo de la doxa, o también denominada hegemonía (Williams, 1977) o conciencia práctica (Giddens 1979) coexiste con un campo, un ámbito de debate que puede denominarse conciencia discursiva o ideología. El proceso de comunalización que se observa aquí implica no solo una discusión por el reconocimiento estatal de un colectivo social con derechos particulares, sino que también, la identidad indígena invisibilizada.

El no reconocimiento oficial de este colectivo ha resultado en que la noción de comunidad se mantenga en un ámbito de debate y no sea parte de la doxa establecida.

No obstante, incluso en el contexto de esta disputa, se observan sentidos de pertenencia

---

<sup>15</sup> Significante en lengua charrúa para el término hermano. Todas las palabras referentes a la lengua charrúa fueron extraídas del artículo "Transcripción Tipográfica y Exégesis Filológica Provisional Del CÓDICE VILARDEBÓ" por Sixto Perea y Alonso en el "Boletín de Filología" publicación trimestral de la sección de filología y fonética experimental del Instituto de Estudios Superiores del Uruguay. Dicho documento ofrece una transcripción y un análisis filológico provisional del código "Vilardebó", que describe la lengua y las costumbres de los charrúas. Este código, escrito a mano por Theodore Miguel Vilardebó, incluye dos vocabularios charrúas de distintas fuentes. El primero fue recopilado por Benito Silva en 1841, y el segundo proviene de una mujer china en 1842. El texto transcribe y examina estos vocabularios, proporcionando interpretaciones semánticas de las palabras.

que movilizan dimensiones cognitivas y afectivas, así como el establecimiento de conceptos sobre lo que se consideran referentes políticos legítimos para dicho colectivo. En conclusión, tomando lo expuesto por Serrano (2020), se determina que los estudios etnográficos respaldan la idea de que analizar las comunidades como sistemas de relaciones es fundamental para comprender su complejidad, su dinamismo y su papel en la sociedad.

### **La sangre indígena de un país sin indios**

¿Cómo validamos nuestros lazos de parentesco con aquellas personas que hoy no viven físicamente entre nosotros? ¿A través de fotografías, cartas, documentos, historias? Estas preguntas fueron algunas de las que me llevaron, junto al diálogo e intercambio con mis interlocutores, a pensar en los antepasados de cada persona y en cómo la legitimación de dicha ascendencia puede llegar a determinar y condicionar la propia identidad y por supuesto, para la particularidad del caso, las bases de un movimiento reivindicatorio completo.

Como se ha venido puesto en diálogo hasta este entonces, Uruguay se ha caracterizado por mostrarse orgulloso por “no tener indios” y que su población “descienda de los barcos” (Ribeiro, 1975), como consecuencia en parte de la necesidad de reforzar la idea de una sociedad occidental, homogénea y “civilizada”. Sin embargo, tal como establece Curbelo (2008) existe vasta documentación relativa a por ejemplo, partidas de bautismo desde fines del siglo XVIII, pruebas biológicas y tradición oral que reflejan la fuerte influencia y ascendencia de indígenas en todo el territorio.

Tal como determina Wade (2003), es a través de la ideología del mestizaje que en América Latina se ha incorporado la máscara de la inclusión: la idea de la homogeneización nacional y la exclusión racista. La idea acerca del ser todos mestizos

está presente en gran parte del imaginario social de América Latina. Esta ideología, sustento de ideas nacionalistas, se ampara en el pensamiento de la mezcla poscolonial de la tríada colonial indígena-afro-europeo, siendo variables en tanto énfasis se realice sobre los dos primeros elementos -lo indígena o lo afro- mientras que lo europeo, lo blanco está siempre presente. Esta ideología deviene, en que a partir del proceso de mezcla, se construye una nación cada vez más homogénea. Este discurso ha sustentado, como se mencionó párrafos atrás, la idea de la inclusión de las minorías marginadas, sin embargo, se trata de una ideología exclusiva y racista, ya que se entiende al mestizaje como el proceso paulatino mediante el cual se eliminan las alteridades, blanqueando a la población en su totalidad.

La identificación de alguna de estas singularidades, de un antepasado indígena, en cualquier espacio de ancestría de mis interlocutores, por más lejano que fuese, permitiría entonces la apropiación y participación en la causa, la identificación con la misma y la pertinencia de ella.

Variadas son las formas de poder legitimar la veracidad de la ancestría y como comentaba en un principio, variados son los mecanismos para llegar a ella. En los siguientes párrafos analizaré y pondré en diálogo aquellos utilizados y presentes en los discursos de mis interlocutores.

En primer lugar, la forma de más valiosa, así explicitado por mis interlocutores en sus discursos, tanto en entrevistas realizadas como en conversaciones más casuales en campo, ha sido la de la legitimación de su pertenencia étnica, y por tanto, de su identidad, a través de la memoria oral transmitida desde sus antepasados hasta nuestros días. Esta, tal como indica Bermúdez (2017), se conforma a partir de los recuerdos traídos al presente, como productora de identidad, dado que es recuperada como relación entre las personas, su pasado, presente y futuro. Depende del imaginario y de lo

simbólico de quien recuerda y es elaborada y reelaborada a partir del intercambio entre un tiempo pasado y el ahora, dando como resultado la verdad de quien recuerda su pasado reconstruido, construyendo a su vez, con esa verdad, su realidad ilusoria, absoluta y definitiva (Jelín, 2002). Tal como define Arce (2018), al buscar rescatar y visibilizar las memorias indígenas subalternas y clandestinas que han sido censuradas por la historia oficial, esta tiene un rol central en las reivindicaciones indigenistas. De allí que la recuperación de de ella, no solo contribuye a la construcción de identidades colectivas sino que también a la reivindicación de derechos históricamente negados.

La memoria oral no está presente para todas las personas que se identifican como charrúas en la actualidad y esto encuentra sus causas principalmente debido a los procesos de reemergencia indígena característicos del contexto histórico, político y social del Uruguay (Rodríguez, M., Magalhães de Carvalho, A., Michelena, M., 2018; Olivera, 2016), sobre lo cual ya se dialogó en capítulos anteriores. Ante esta carencia, el indígena se encuentra habilitado a utilizar todos los mecanismos que dispone a su alcance para poder legitimar aquello que siente y que le habilitaría pertenecer: un antepasado originario de estas tierras. Dichas estrategias se reducen entonces a al menos dos posibilidades: el contar con ciertos marcadores morfológicos y/o el análisis de ADN en búsqueda de la *sangre* indígena.

El término sangre es una categoría recurrente entre mis interlocutores, ya que los mismos no refieren, en ninguna oportunidad, a la presencia o no de genes de procedencia indígena, sino de *sangre* como tal. Esto puede interpretarse, de manera analítica, como una postura un tanto substancialista (Bartolomé, 2006) visión propia de la mayoría de los discursos nacionalistas, esencialistas por definición. Esta perspectiva entiende a la identidad étnica como una extensión de las relaciones de parentesco, en la medida que ello implica la asunción de una ascendencia común para determinado grupo

étnico, en el cual se compartirían lazos de sangre (Weber, 1979). Sin embargo, como se mencionó en un principio, si bien la categoría *sangre* es empleada por mis interlocutores siempre que hacen alusión a sus ancestros y a su pertenencia étnica, esta no es conceptualizada desde lo biológico como fluido o tejido del cuerpo humano, sino como la empiria de aquella posibilidad de parentesco, sustentado a través de la memoria oral. En esta línea, recurrir a procedimientos asociados a lo científico y por tanto, históricamente a la academia, tal como es un análisis de ADN, significan hasta cierto punto un agravio a la interna de las comunidades. Algunos de sus referentes más destacados, tal como lo es Mónica Michelena, ha explicitado, en más de una oportunidad su posición al respecto, estableciendo que reducir su identidad al resultado de una prueba de ADN es “más que reducir a lo biológico su identidad, su pertenencia y su lucha” (Diario de Campo, octubre 2021).

Sin embargo, los hallazgos de antropólogos biológicos en referencia a la presencia o ausencia de ciertos marcadores morfológicos para la determinación de ancestría, sí se tratan de recursos válidos y sobre los cuales mis interlocutores estaban informados, además de que generan cierto estatus social u orgullo por poseerlos y poder comprobar fácilmente su existencia. Por ejemplo, la presencia de diente en pala (Sans, 1992; Acosta, 2021), el análisis de los dermatoglifos (Oyhenart-Perera, 1976), el pliegue epicántico (Rodríguez, 1987), la presencia de mancha mongol -melanocitis dérmica congénita- en niños (Sans, Mañé-Garzón y Kolski, 1986), entre otros. Todas estas investigaciones concluyen que la presencia del marcador morfológico confirma la ancestría de un antepasado amerindio, pero su ausencia no la descarta.

Retomando aquí la postura de Michelena respecto al análisis de ADN, al igual que la presencia de estos marcadores morfológicos, tal como define Bassini (2015), son aproximaciones y no constituyen una prueba concluyente respecto a la pertenencia o no

de un individuo a un grupo étnico, dado que la etnicidad no es definida por la suma de elementos biológicos, sino que se trata de una elección subjetiva del propio individuo. El considerarla como una entidad objetiva y fija del pasado es, sin más, un error. La identidad étnica es circunstancial y representa una categoría flexible y maleable.

Para el caso de Jaguar Berá en particular, que es con la comunidad con la cual llevé a cabo mi trabajo de campo, el no preguntar por la ascendencia es también una posibilidad. Varios de sus miembros establecen que el saber a ciencia cierta si se cuenta con un antepasado indígena o no, y poder o querer comunicarlo al resto, no mide que tan indígena es una persona, ni define su proceso identitario (Diario de campo, diciembre 2022). Algo sí está claro, quién sabe cómo se llamaba ese antepasado, o por lo menos de dónde provenía o a qué se dedicaba, orgullosamente lo dirá al resto, independientemente de las formas que tenga de probarlo.

En síntesis, para quienes no cuentan con la dicha de poseer la tan valiosa memoria oral, transmitida de generación en generación, los mecanismos para validar su ascendencia son variados como se pudo desarrollar en este capítulo. Sin embargo, algunos cuentan con mayor validez por sobre otros a la interna de las comunidades.

En mi caso, tuve el agrado de poder acompañar a una de mis interlocutoras a realizarse el análisis de ADN mitocondrial en el laboratorio de Arqueología y Antropología Biológica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Allí, pude no solo acompañarla sino que transitar el proceso con ella, ya que yo también, en un arrebató de curiosidad, me realicé el mismo análisis, bajo las mismas condiciones. Esta última acotación viene a modo de comentario acerca de la validez de este proceso ya que, en palabras de ella misma “no le dije a nadie que venía, nadie sabe nada” (Diario de campo, diciembre 2022).



*Fig. 3. Instrumento utilizado para tomar la muestra de saliva para la prueba de ADN mitocondrial en el laboratorio de Antropología Biológica. Foto: propiedad de autora.*

En lo personal, se trató de una experiencia bastante conmovedora, ya que mi interlocutora no contaba con la memoria oral ni los marcadores morfológicos mencionados anteriormente. Para ella, el ser charrúa se trata de pertenecer a la comunidad, identificarse con la causa y querer buscar sus raíces, sobre las cuales siempre supo, siempre se le transmitió en silencio pero nunca se preguntaba al respecto (Diario de campo, noviembre de 2022).

### **“Los charruñeris”: acerca de la adscripción indígena**

Es a través de la interacción con otros movimientos indígenas del continente y de la creación de instancias de representación política, tal como determina Arce (2018), que se ha fortalecido la identidad indígena en Uruguay y se ha buscado obtener reconocimiento a nivel nacional e internacional. Como el autor determina, es gracias a los diferentes grupos que se ha contribuido a la construcción de identidades colectivas basadas en la reivindicación de una etnicidad indígena propia.

En varias de las conversaciones con Andrés, él se define y define a los demás integrantes de la comunidad Jaguar Berá como los *charruñeris*. Personas con las cuales ha compartido vivencias de marginación social y económica debido a sus prácticas sociales y culturales, o su habitus en palabras de Bourdieu (1972). Los define como provenientes de barrios pobres, del *cante*<sup>16</sup>, de contextos críticos, en muchos casos con historias muy duras de vida y con fuerte presencia en espacios de militancia activa, tales como gremios del liceo en la adolescencia y sindicatos afiliados al PIT-CNT en la adultez (Diario de campo, diciembre, 2022). El neologismo *charruñeri* entonces englobaría no solo la identidad étnica de los integrantes de la comunidad (charrúa) sino también es una referencia a su procedencia socioeconómica, ya que como definen Suárez, Ramírez, Albano, Castelli, Martínez y Rossal (2014), se trata de un término extraído de las jergas carcelarias para expresar relaciones de compañerismo.

Históricamente en América Latina las poblaciones indígenas se han encontrado asociadas a los sectores más vulnerables y precarizados de la sociedad (Gómez Nadal, 2017). El caso uruguayo no es la excepción, hecho observable por ejemplo, en el análisis sobre los estudios realizados por Sans, Mañé-Garzón y Kolski (1986) en el cual, la presencia de ciertos marcadores morfológicos, como lo es la marca mongol (melanocitosis dérmica congénita), aparecían con mayor frecuencia (42%) en los prestadores de salud de administración pública (Hospital de Clínicas y Centro Hospitalario Pereira Rossal), no así en los prestadores de salud de administración privada. Cabe resaltar que esta característica es típica de poblaciones asiáticas y de descendientes de éstas, entre los que se encuentran los indígenas americanos. Sin embargo, es una característica muy rara de encontrar en población europea, con una frecuencia menor al 10% (Sans, 2017).

---

<sup>16</sup> Abreviación para el término “cantegril” el cual refiere a los asentamientos informales formados por viviendas muy precarias construidas muchas veces en terrenos privados ocupados o de propiedad del estado, así como también en las márgenes de ríos o arroyos.

Mariategui (2007) ya advertía sobre los problemas que se generan a partir del olvido del aspecto económico y social del problema indígena. El problema indígena entonces, remonta sus inicios con el régimen de la propiedad de la tierra y es a través del establecimiento de *La Colonia* como organización política y económica que se establece un régimen de explotación indígena de tal magnitud que perpetró el exterminio de la “raza indígena”. Si bien su análisis se encuentra contextualizado al Perú, donde el tipo de colonialismo estableció un sistema de trabajos forzados y gratuitos que reduce al indígena a la esclavitud, diferente al caso uruguayo, lo indígena queda a merced de una feudalidad que hace desaparecer sus antiguas formas de subsistencia, pero no las substituye por ninguna otra forma de organizar su producción. Estos grupos que tenían costumbres agrarias, se les quita aquello más allá de lo material.

En referencia al caso uruguayo, los sobrevivientes a las diferentes campañas punitivas de exterminio, con características de etnocidio, ocurridas principalmente en las primeras décadas del siglo XIX (D’Ambrosio, 2016; Verdesio, 2014; Bassini, 2003; Vidart, 2012) se repartieron en la campaña y la ciudad, desarrollándose en actividades económicas para la subsistencia básica, sin posibilidad de un desarrollo económico fortuito, transmitido inclusive de generación en generación.

El *charruñeri* entonces se define, como se mencionó anteriormente, no solo por lo que significa hoy respecto a las condiciones económicas y sociales de la actualidad, sino por dejar en evidencia estructuras históricas de precarización y vulnerabilidad económica.

Como determina Cardoso de Oliveira (1976), es entonces que nos encontramos en el ámbito de las ideologías, ya que esta identificación es resultado de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contrastiva entre un “nosotros” y un “los otros”. Si bien, este término es empleado en clave masculinizada, las personas que se identifican como indígenas suelen hacerlo en

función de un linaje de mujeres históricamente precarizadas a nivel económico, así como también con sujetos desprovistos del beneficio de cualquier política de tierras por parte del Estado.

Mis interlocutores comentan de que saben de forma certera, debido a fotografías, partidas de nacimiento y sus propios apellidos (Diario de campo, octubre de 2022) que además sus ancestros provienen de otras nacionalidades y lugares del mundo. Sin embargo, ellos eligen de forma consciente, valorar y escoger por sobre lo demás lo indígena como identidad étnica. En esta línea, tal como determina Verdesio (2014), el ser charrúa no tiene menos legitimidad que cualquier identificación europea o latinoamericana, ya que, como se viene presentando en el correr de este texto, se trata de un constructo político, social e histórico de la sociedad, y que la expectativa respecto a las características morfológicas no son válidas en tanto busquen cumplir con viejos estereotipos en relación a lo indígena.

"El ser indígena en el siglo XXI, obviamente, en Uruguay, Guatemala o donde se quiera, es completamente diferente de lo que era a comienzos del siglo XIX, porque la identidad es siempre una construcción, una invención desde el presente, con internet, radio, Facebook y sí, por qué no, hasta con ojos azules" (Arocena, 2015).

Por tanto, como establece Giménez (2000), la identidad étnica se define como

"...el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados..." (p. 28).

En suma, lo indígena se determina en clave del *indio* como categoría analítica que Bonfil Batalla (1971) entiende para comprender el lugar que ocupa esta parte de la población dentro de la sociedad en la que está inmerso. La categoría de *indio* coloca al grupo en una posición de sometimiento dentro de una relación de dominio colonial, la cual dialoga con el proceso histórico y no solamente de una posición instantánea en el tiempo. Al observar al *indio* desde una posición de colonizado podemos verlo como un fenómeno histórico, cuyo origen y presencia están determinados por la emergencia y continuidad de dicho orden colonial. Los grupos indígenas se convierten entonces en un *indio* plural y uniforme, con su diversidad suprimida, con una misma posición en relación al dominio colonial, donde solo caben dos polos opuestos: colonizador y colonizado. Este régimen coloca a esta categoría dentro de un sistema donde la explotación recae en el indio. De allí entonces, que cualquier intento de reducción de lo indígena a indicadores biológicos, indisociables de la concepción del indio en términos raciales, no es suficiente. Esto resulta obsoleto en tanto lo indígena se construye con la amplia mezcla que se produce entre poblaciones muy diferentes. Sin embargo estas ideas no han sido eliminadas completamente y autores aún intentan caracterizar biológicamente a grupos indígenas y se posicionan en contra de relacionar esta supuesta “raza indígena” con una clase social, dejando de lado, además, la agencia y subjetividad de cada sujeto sobre su propia identidad.

### **De sentires y espiritualidad: ritualidades transmitidas en silencio**

Olivera (2016) define diferentes ejes temáticos de entrada a lo indígena/charrúa, varios de los cuales surgieron en el análisis de los discursos de mis interlocutores, con otros nombres y otras aproximaciones, propias de las características específicas de la población en particular.

Sin embargo, uno de los ejes que más resonó, tanto en las entrevistas como en los intercambios en campo, es el eje ecológico como lo determina la autora. Olivera (2016) define este eje como aquel que refiere a la relación específica con la tierra y el reconocimiento propio de las personas como guardianes de la misma.

Para construir un autoreconocimiento charrúa a través de este eje, se repiten en los discursos ideas tales como el haber nacido en esta tierra y por tanto, el compromiso con el cuidado de la misma, principalmente para las próximas generaciones, así como también la relación intrínseca con todos los ancestros que se encuentran allí y son parte de ella. Se observó en reiteradas oportunidades en campo, que este eje es uno de los principales a la hora de estrechar lazos con otras causas políticas y organizaciones no indígenas, tales como aquellos movimientos en contra de la extranjerización de la tierra o en defensa de esta.

La tierra definida como *monte*<sup>17</sup>, es una de las categorías recurrentes en los discursos analizados en referencia a las primeras apreciaciones sobre la propia identidad indígena. El monte aparece en reiteradas oportunidades como un sujeto más, con agencia sobre la persona, brindando mensajes a los propios indígenas, sobre su identidad, ancestros o sentires.

Al igual que con la ancestría, aquellos que el monte les ha hablado o mostrado cosas, se encuentran orgullosos de compartirlo con la comunidad. Los afortunados que han vivido el *nem nderé*<sup>18</sup> comparten con el resto las revelaciones que han tenido de sus ancestros o del monte. Por lo general esta especie de epifanía o manifestación mágica se trata del puntapié inicial en el proceso de etnicidad y todos los entrevistados refieren a este como el momento de toma de conciencia y acción respecto a su identidad y lucha.

---

<sup>17</sup> Ecosistema biodiverso boscoso del Uruguay. Se caracteriza por presentar heterogeneidad de árboles y arbustos con mínima o nula intervención humana.

<sup>18</sup> Vocablo en lengua chaná que se traduce como “viaje del espíritu”.

La tierra y el monte, recurrentemente en el campo, son concebidos como elementos sagrados, con los cuales se entablan relaciones más allá de una postura extractivista o de provisión. De allí es que surgen prácticas tales como el pedir permiso a la hora de usar un determinado recurso o tomar lo necesario de modo que el impacto de la extracción no afecte el ecosistema, ni a las otras personas que necesitarán de él.

Tal como establece Brena (2015), la espiritualidad definida como una condición humana vital, se presenta a través de múltiples expresiones, las cuales se encuentran cargadas de convicciones, a partir de las cuales se fundamenta un sentido profundo del ser. Tal como se evidenció anteriormente, puede manifestarse a través de las relaciones con los demás y el entorno, pero también en la relación con uno mismo y la cosmovisión propia y, entendida desde esta totalidad, es indisociable de la corporalidad.

Todos mis interlocutores, no solo a los cuales tuve el agrado de entrevistar, sino también aquellos con los cuales tuve el gusto de compartir conversaciones y vivencias en campo, narran cómo aprendieron diferentes rituales que construyen y hacen hoy día a su espiritualidad charrúa. Estas transmisiones, por parte de generaciones anteriores, mayoritariamente madres y abuelas, se dieron de maneras tales que no se relacionaba directamente a lo indígena, ni se explicaba cuál era el origen o la justificación de dichas prácticas.

En términos de conceptos más asociados a la antropología clásica, estas prácticas son definidas a partir del conocimiento del mundo vegetal y animal dentro del territorio. Pese a esto, estas creencias mágico religiosas y las prácticas asociadas desafían entonces las aseveraciones de país moderno y secularizado que se tienen sobre Uruguay. Al igual que para la población afrouruguaya contemporánea, tal como determina Brena (2015), existen dificultades para construir la identidad debido a la "neblina" presente en la historia de dichas minorías. Las historias discontinuas tornan difusas las prácticas y

representaciones propias de la población, interrelacionando, de manera inseparable, la identidad y la memoria.

El concepto de tierra, de monte, desprende entonces, una interrelación no solo entre territorio e identidad, sino también de memoria.

Para el contexto específico de la comunidad charrúa Jaguar Berá, los rituales juegan un papel importante en la construcción de la identidad y la espiritualidad indígena. Utilizando la clasificación propuesta por Arce (2018), nos encontramos entonces ante rituales de conexión con la tierra (danzas e invocaciones de espíritus y seres del monte), rituales de resistencia y reivindicación (participación en marchas y movilizaciones, ceremonias asociadas a la naturaleza y los ancestros en lugares y eventos públicos) y rituales de memoria y recuperación (invocación de ancestros, revitalización del idioma).



*Fig. 4. Ritual de invocación a los ancestros a las cuatro direcciones. Se realiza como apertura de cualquier actividad, evento o ceremonia. Foto: Raisa.*



*Fig. 5. Elementos presentes en el ritual de invocación a los ancestros a las cuatro direcciones. De izquierda a derecha: caracol (se utiliza como instrumento de viento), Wiphala (bandera emblema de los movimientos indígenas latinoamericanos), porongo, cuenco con hierbas, quillapí (tipo de sacón elaborado con cuero y sobre el cual se realizan ilustraciones). Foto: Raisa.*



*Fig. 6. Delimitación del terreno para hacer el fuego, elemento presente en la mayoría de los rituales. Foto: Raisa.*



Fig. 7. Marithué repartiendo pan en el ritual de llamado a los ancestros. Foto: Martín Varela Umpiérrez

Brena (2015) define un tipo específico de transmisión, la *corp-oral*, para las prácticas culinarias entre la población afroaruguaya contemporánea. Este concepto, es extensible y aplicable al caso presentado en este escrito. Las prácticas charrúas, asociadas a rituales y espiritualidad se transmiten de manera intergeneracional, tratándose por tanto de un proceso de endoculturación y a su vez intrafamiliar. Este tipo de transmisión sucede en la cotidianidad, viendo y haciendo, de forma espontánea y no siempre verbalizada, sobre la cual actúan “multiplicidad de procesos de producción, reproducción, modificación, reconstrucción, apropiación y difusión de dichos conocimientos” (Brena, 2015, p.48). Como se viene mencionando en párrafos y capítulos anteriores, la oralidad es el modo de transmitir estos saberes, no solo entendida, ni reducida al testimonio verbal, sino también como la performatividad que se incluye a través de los sentidos y el cuerpo: imitación, incorporación e inscripción de los modos de hacer.

Rodríguez y Michelena (2018) determinan que para que este tipo de transmisiones se concreten, es necesario que las personas mayores se vinculen activamente con la juventud. También, definieron, tomando lo expuesto por Connerton (2008), al *silencio humillado*, el cual resulta básicamente de la vergüenza colectiva, como forma de represión para la eliminación de la desestabilización emocional en procesos de borramiento de identidades.

La memoria cognitiva, tal como define Connerton (1993), es aquella que, como se viene mencionando, refiere a la lengua, las normas y las pautas culturales, pero la interrupción en su transmisión, como es el caso, no implica el olvido. Por el contrario, busca como vía a la memoria-hábito, aquella que incluye las prácticas corporales de la vida diaria como lo mencionado en Brena (2015) y para la particularidad de este caso. La memoria hábito se define entonces en tanto conocimientos sobre “el hacer” y debido a su capacidad de reproducir acciones, se trata de una memoria performativa.

Operan sobre las interrupciones de transmisiones de saberes, prácticas y costumbres, no solo las políticas estatales de asimilación y homogeneidad cultural sino que también la agencia y la subjetividad de cada individuo, por lo que resulta de suma importancia la reivindicación y la identificación con lo indígena por cada uno de mis interlocutores, de cara al futuro que proyectan construir.

## *Capítulo IV: El lugar de lo político en la cuestión indígena*

### *“Charrúa antifascista”: visibilización y estética en la agenda de una comunidad*



*Fig. 8. Logo de Charrúa Antifascista. Extraída de la web.*

*“Antifascista, antirracista, antipatriarcal. Por la justicia histórica, social y ambiental, por los derechos de la nación charrúa y el buen vivir”*, así se define el instagram de Charrúa Antifascista, quien cuenta al momento, en agosto de 2024, con un total de aproximadamente ocho mil seguidores. Allí se establece también que no se trata de una organización en particular, sino de una expresión ideológica y símbolo al servicio de quien desee usarlo.

Charrúa Antifascista surge en la comunidad Jaguar Berá, con el fin de difundir e informar, en principio, sobre la cultura originaria, explicitando la toma de una postura ideológica, al contrario de otras comunidades integrantes del CO.NA.CHA. A nivel de discurso político partidario, de forma explícita, tanto las redes de Charrúa Antifascista como mis interlocutores, se identifican con una ideología de izquierda, tal como definen ellos, asociada a aquellos sectores con prevalencia de relatos nacionales-populares.

A través de este medio, empleando a las redes sociales como canal (Instagram y

Facebook), se convoca e invita a participar de diferentes actividades, no solo a quienes forman parte de comunidades indígenas y se identifican a nivel ideológico con los planteamientos y posturas presentados, sino también a aquellas personas que se consideran charrúas y no forman parte de comunidad alguna o militan en otros colectivos sociales: organizaciones feministas, ollas populares<sup>19</sup>, partidos políticos de izquierda o asociados al Frente Amplio<sup>20</sup>, colectivos anarquistas, sindicatos, organizaciones ambientalistas y colectivos LGTBQ+<sup>21</sup>.

Lo político en el campo se presenta entonces en prácticas hacia el exterior del movimiento, principalmente en la visualización y el reconocimiento por parte del Estado uruguayo y los reclamos asociados a ello, con una representatividad en la construcción del discurso que intenta mostrar al movimiento indígena de forma homogénea y sin presencia de conflictos internos. Del mismo modo, lo político aparece a la interna del movimiento indígena, en relación a disputas en cuanto a prácticas culturales, conceptos estructurantes y la propia adscripción étnica.

Balbi y Rosato (2003) definen lo político como una categoría específica, diferenciada de otros dominios tal como lo son la religión, lo jurídico o la economía. Para ello utilizan lo propuesto por Weber y Durkheim, quienes sostienen que lo específico de la política encuentra sus bases en su condición de proceso social que define los sentidos sobre los cuales se producen y despliegan las representaciones sociales como lo son los repertorios simbólicos, los valores y las reglas. Para la antropología política, Balbi y Rosato (2003) definen que es pertinente abordar los problemas en relación a la noción

---

<sup>19</sup> Se tratan de instancias de participación comunitaria entre vecinos que surgen debido a las condiciones económicas desfavorables y tienen como objetivo resolver la necesidad básica de comer. Por lo general, se trata de una forma de organización de carácter autogestionado e independiente.

<sup>20</sup> El Frente Amplio es un partido político del Uruguay, con ideales progresistas, democráticas, popular, antioligárquica, antiimperialista, antirracista y antipatriarcal (Adaptado de la web).

<sup>21</sup> El movimiento LGBT o movimiento LGTBQ+ es el movimiento social que lucha contra la discriminación y en favor de la normalización y reconocimiento de derechos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero, intersexuales, queer y otras identidades no incluidas en las anteriores.

de persona y los valores morales puestos en juego en procesos sociales de redefinición de sentidos.

Kropff (2007) establece que si bien es posible identificar conceptualmente los procesos de naturaleza política, se debe cotejar con aquello que los interlocutores definen como política propiamente dicha. De allí la diferencia entre la teoría académica y la teoría nativa de lo político (Frederic y Soprano en Kropff, 2007).

De este análisis conceptual se desprende, al igual que para el movimiento mapuche con el cual trabajó Kropff (2007), que la categoría *lucha* aparece como una noción performativa en el campo de lo político. Sin embargo se distingue entre dos acepciones: aquella *lucha* asociada al activismo estudiantil y sindical al que todos mis interlocutores hacen referencia en sus discursos sobre sus trayectorias de militancia, donde aparecen la participación en marchas, ocupaciones y pintadas<sup>22</sup>; y la *lucha* trascendental, aquella que conlleva la participación en instancias intergeneracionales con otros charrúas o ceremonias, que implican fortalecimiento de lo indígena y aprendizaje asociado a ello.

Continuando con lo propuesto por Kropff (2007) para el movimiento mapuche, para el caso del movimiento indígena uruguayo también existe una dimensión generacional en tanto experiencia política. Como se ha mencionado en capítulos anteriores, el movimiento indígena en el Uruguay encuentra sus inicios en años posteriores al último período de dictadura cívico militar (Olivera, 2016; Arce, 2018), desde una perspectiva de reconocimiento estatal e indisoluble del movimiento por los derechos humanos. Si bien quienes forman parte de la comunidad Jaguar Berá, quienes hacen a Charrúa Antifascista, eran muy pequeños o no vivieron durante dicha época y por tanto, no formaron parte directa del movimiento en ese entonces, son los principales destinatarios de aquella herencia.

---

<sup>22</sup> Actividades autoconvocadas por colectivos sociales o políticos con el fin de comunicar o denunciar a través de la pintura en espacios públicos o privados.

Lo político por tanto se construye a partir de dicho legado, la crítica a este y la experiencia personal de mis interlocutores en tanto actores políticos y sus trayectorias de militancia. Se presenta entonces, a nivel de discursos un corte generacional en el movimiento indígena que a nivel teórico encuentra sus bases, principalmente, en lo hasta aquí expuesto.

Además de los aspectos anteriormente desarrollados, se suma lo estético a la identidad charrúa. En campo se visualizan plumas, piedras, guayacas<sup>23</sup>, banderas -Whipalas y con los logos de las comunidades-, y si bien, lo estético no es definido como un aspecto político por parte de mis interlocutores, establece un posicionamiento a través de lo que metodológicamente se puede definir como performance en sentido amplio. Para Reguillo Cruz (2000), lo estético implica las formas desde donde se comunica, procesa y difunde el mundo social.

En lo que refiere al campo de estudios específico de lo performativo, y sin intenciones de desarrollar en profundidad este aspecto particular, Taylor (2003) propone tres niveles a partir de los cuales considerar el abordaje de la performance: en primer lugar, como un objeto de análisis, en segundo lugar como un lente metodológico para analizar hechos, y en último lugar, como una epistemología. Briones (2007) define en estos términos la “performatividad cliché” aquella que entiende la praxis como un simple hacer en términos generales. Este posicionamiento, no distingue entre acciones que buscan reafirmar o disputar significados en el espacio público con énfasis en la dimensión estética.

En palabras de Noelia “Es como una parte nuestra. No es que no nos representa, nos representa totalmente. No sé cómo explicarlo (...) Ahora ponerme una vincha con la

---

<sup>23</sup> Pequeña bolsa, por lo general realizada en cuero o buche de ñandú, que alberga un objeto personal preciado y significativo. Algunas incluyen piedras o semillas, acompañadas de plumas, hierbas, madera o tierra. Se le atribuye una característica sobrenatural de protección o virtud contra daños.

pluma y mostrarme yo con la vincha, yo lo siento como acá estoy, acá estoy. Y que todo lo que nos rodea y lo que nos ve, que nos vea como lo que somos, que nos vean y que acá estamos. Y es una forma también de visibilizarse en esos lugares. O sea, que te guste o no, estamos y vamos a seguir estando, estamos acá” (Diario de campo, octubre 2022).



*Fig. 9. Guayaca. Foto: Raisa.*



*Fig. 10. Pluma y vincha. Al fondo: monumento “Memorial a la Nación Charrúa” a orillas del Arroyo Salsipuedes Grande. Foto: Raisa.*

Otro de los espacios donde se evidencia lo político, y las dos dimensiones de la *lucha* de la comunidad Jaguar Berá (Kropff, 2007) son los Encuentros Interculturales Antirracistas (EIA de ahora en más).



Fig. 11. Afiches de difusión de los EIA. De izquierda a derecha, ediciones 2020, 2021, 2022 y 2023. Extraída de la web.

El EIA se trata de un evento anual organizado por la comunidad charrúa Jaguar Berá, el cual se celebra desde el año 2020 en el Castillo Idiarte Borda, ubicado en la zona de Colón (noroeste de Montevideo). Surge ante la necesidad de expresar descontento por los festejos del 12 de octubre, día de la raza o día de la diversidad cultural, efeméride

que refiere a la llegada de Cristóbal Colón a América en el año 1492.

Mis interlocutores definen al EIA como un contrafestejo, teniendo como eje central las reivindicaciones indígenas contemporáneas, a lo que se suman los planteos y propuestas de los colectivos participantes de cada año. La participación de las distintas organizaciones en los EIA varía edición a edición, dependiendo de la agenda política y social de cada una de ellas, así como de la propia comunidad organizadora. Por tanto, han sido parte del EIA organizaciones barriales, organizaciones del movimiento afro, sindicatos, gremios estudiantiles, colectivos sociales de diversa índole y, en el último año 2023, se sumaron actores políticos como lo son los diputados de Montevideo por el Frente Amplio Felipe Carballo y Verónica Matto.

Se trata de un evento en el cual convergen diferentes actividades, entre ellas una feria de comidas y artesanías, intercambio de semillas, música en vivo, danza, lectura de poesía y oratoria. También se utiliza como plataforma para la presentación de iniciativas de variada índole: retiro de la estatua de Cristóbal Colón en el colegio “Pío IX” en la zona de Colón, renombre de la plaza “12 de octubre” y las calles “La niña”, “La Pinta” y “La Santa María” por nombres indígenas, recolección de alimentos para las ollas populares, difusión de la situación política de Haití<sup>24</sup> y Palestina<sup>25</sup>, juntada de firmas a favor del plebiscito contra la LUC<sup>26</sup> y la reforma de seguridad social<sup>27</sup>, campañas de difusión por

---

<sup>24</sup> Conflicto sociopolítico y crisis humanitaria acentuada en el país a partir del asesinato con carácter de magnicidio llevado a cabo sobre el presidente electo Jovenel Moïse. Esto trajo como consecuencia, tal como expresan varios medios de comunicación, un incremento sustancial de la violencia en el territorio, por ejemplo en cuanto a situaciones de vulneración de derechos humanos, masacres y homicidios, así como también escasez de recursos básicos como agua y alimentos.

<sup>25</sup> En referencia al actual conflicto social y armado entre Israel y Palestina.

<sup>26</sup> El referéndum sobre la “Ley de Urgente Consideración” (Ley n°19.889 o por sus siglas, LUC) se llevó a cabo en Uruguay el 27 de marzo de 2022, sometiendo a consulta popular la derogación de 135 artículos de la misma. Dicha ley fue aprobada por la Asamblea General en 2020 y considerada como la principal iniciativa legislativa del gobierno de coalición del presidente Luis Lacalle Pou (período 2020-2005). Se trata de una normativa formulada en base a una postura neoliberal, que abarca temas de seguridad pública, asuntos laborales, educación y libertad financiera.

<sup>27</sup> Reforma constitucional en materia de seguridad social, la cual a grandes rasgos propone establecer la edad de retiro en 60 años, equiparar las pasividades mínimas al salario mínimo y eliminar las AFAP (Administradora de Fondos de Ahorro Previsional). El plebiscito se realizará el día de las elecciones generales, el 27 de octubre de 2024.

el autorreconocimiento indígena en el censo 2023<sup>28</sup> y, por supuesto, actos por la ratificación del convenio 169 de la OIT.

A nivel teórico, puede visualizarse como este evento articula la cuestión indígena, la cuestión charrúa, con otras trayectorias urbanas de subalternidad, que tal como lo expresó Kropff (2007) para el caso de los jóvenes mapuche, lo realizan bajo una estética y prácticas particulares, inconfundible de otros de los actores que forman parte de la instancia.

### **“Salsipuedes no se olvida”: creando memoria sobre un sitio que ya la tiene**



*Fig. 12. Placa colocada en la declaración de la Masacre del Paso Salsipuedes como Sitio de Memoria.  
Foto: Martín Varela Umpiérrez.*

A través de la Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria del Instituto Nacional de Derechos Humanos, en el año 2021, ADENCH, CO.NA.CHA., Hum

---

<sup>28</sup>Censo de Población, Hogares y Viviendas 2023, realizado por el Instituto Nacional de Estadística (INE). Relevó el número, la distribución y las características de toda edificación con fines residenciales; el equipamiento de los hogares particulares y la disponibilidad de servicios, las personas en el territorio y sus características.

Pampa y Clan Choñik, presentaron la solicitud de que se incluyera a *Salsipuedes* dentro de los Sitios de Memoria.

Tal como define la Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria (2021), según la ley n°19.641, son considerados como Sitios de Memoria lugares donde el Estado cometió violaciones a los Derechos Humanos, sitios donde se realizaron actos por la recuperación de la democracia (en relación al último período de dictadura cívico-militar) o propuestas de lugares por parte de familiares, la comunidad o las propias víctimas que representen un homenaje. Si bien la ley establece a través del artículo 5, un marco temporal delimitado (período que abarca de 1968 a 1985, el cual corresponde con la última dictadura cívico-militar), realiza la aclaración de que se podrán incluir excepciones que no estén contempladas en dicho período de tiempo, pero que de todos modos se traten de hechos donde el Estado haya violado los derechos humanos.

Se puede evidenciar, tal como define Arce (2018), como este tipo de iniciativas impulsan una revisión histórica en torno a eventos, como para la particularidad de este caso, lo fue la Matanza de Salsipuedes. El objetivo principal de esta iniciativa es la de incluir una perspectiva indígena en la narrativa nacional, promoviendo mayor conciencia acerca de la diversidad étnica y cultural del Uruguay.

Esta iniciativa implicó también, como se mencionó capítulos atrás, “un quiebre simbólico con una academia en cuyo seno, menos de dos décadas antes, se albergaba desconfianza y desprecio hacia los movimientos indígenas” (Figueiro y Sotelo, 2023, p.324) ya que incluyó el apoyo expreso del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, del Laboratorio de Arqueología del Paisaje y Patrimonio del Uruguay (LAPPU) del Centro Regional del Este de la Universidad de la República, de la

Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) y del área de Historia Política del Departamento de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

*Salsipuedes* es el lugar donde se llevó a cabo la matanza, por parte del ejército nacional, contra los indígenas charrúas el día 11 de abril del año 1831. Debido a la escasez de investigaciones arqueológicas sobre el lugar, se desconoce con certeza donde fue llevada a cabo, del mismo modo que tampoco se puede estimar cuánto abarcó tal operación militar. Sin embargo, a partir del análisis de diferentes fuentes (Acosta y Lara, 2002), se reconoce al Paso Salsipuedes como la zona donde transcurrieron los hechos anteriormente nombrados. El sitio se encuentra en el límite sureste del departamento de Paysandú con Tacuarembó.

Como documentaron las fuentes mencionadas, se trató de una iniciativa premeditada la que tenía, entre varios de sus objetivos, eliminar a los caciques al mando de las diferentes tribus indígenas.

*Salsipuedes* además de ser un lugar físico, es una construcción simbólica, es territorio y memoria, que para mis interlocutores determina un antes y un después en relación a lo indígena. Previo a la matanza, los indígenas eran libres y autónomos, mientras que posterior a Salsipuedes, como determina Repetto (2017) se habla de lo indígena en términos de desmembramiento y sometimiento, por ejemplo recordando la repartición de mujeres y niños en la gran mayoría del territorio o el envío de indígenas al Museo del Hombre en París.

Desde el año 1997, cada 11 de abril, varias comunidades y clanes indígenas convocan la asistencia a dicho lugar para de esa forma honrar, con su presencia y rituales, a los ancestros que allí fueron asesinados. En ese territorio que cobra carácter de sagrado, hacen despliegue de varios elementos estéticos mencionados en el capítulo anterior,

tales como vinchas, plumas o quillapies, por ejemplo. Además de confluír elementos de la organización que se realiza para el campamento por los días que se está allí y los rituales, de carácter mortuorio, que son llevados a cabo (cantos a los ancestros, círculos de reflexión, creación de monumentos, entre otros).

El campamento consta, por lo general, de dos días y una noche, cerrando la última jornada con algún acto antes de partir de vuelta a la capital. La temática que conjuga a todas las personas que allí asisten y pernoctan, refiere a la Matanza de Salsipuedes, ya sea por la conmemoración de dicho hecho histórico o por su categorización como Sitio de Memoria.

Existe autogestión respecto a la organización del viaje y la estadía. Se dividen las tareas que hacen a la experiencia desde la gestión del transporte hasta el lugar (al cual se llega únicamente en vehículo particular), hasta la cocción de alimentos, el armado de carpas, la recolección de leña, el encendido del fuego, entre varias actividades más. Todos participan activa y colaborativamente.

Se monta un campamento para el cual varias personas llevan carpas, mientras que otras eligen alojarse en sencillas tolderías con lonas o prefieren, simplemente, dormir a la intemperie bajo el cielo estrellado. Existe cierta visión de que cuanto menos comodidades y confort se tenga, más cerca de la experiencia que atravesaron los ancestros que allí perecieron se estará. De allí que se pueden presenciar prácticas como el andar descalzo en el monte o el bañarse desnudos en el arroyo Salsipuedes, independientemente de la temperatura del ambiente.

La comida se realiza de forma comunitaria, colaborando con ingredientes que cada asistente trajo desde su lugar de origen. De todos modos, aquellas personas que no colaboren con “la olla”<sup>29</sup> igualmente recibirán un plato de comida.

---

<sup>29</sup> Forma coloquial utilizada para referirse al alimento. Para la particularidad de estas instancias se trata de guisados o ensopados principalmente.



*Fig. 13. Fogón del campamento. Foto: Martín Varela Umpiérrez.*



*Fig. 14. Sergio a orillas del arroyo Salsipuedes. Foto: Martín Varela Umpiérrez.*

*Salsipuedes* es el sitio por excelencia donde confluyen todas las dimensiones del ser indígena en la contemporaneidad. Allí, lo espiritual -la tierra y el monte- dialogan con lo político, a través no solo de la estética llevada al lugar cada 11 de abril, sino también de los diferentes reclamos de revisión social e histórica de los hechos, donde los rituales hacia los ancestros y la memoria también están presentes.

*Salsipuedes* se conceptualiza entonces, tal como establecen Gutiérrez y Villagrán (2011), como una lucha memorial. Esto encuentra argumento en su construcción como un espacio físico-hecho histórico, mediante el cual se reafirma la identidad indígena pero también se legitima la validez histórica de las demandas del movimiento. *Salsipuedes* en clave de memoria, no solo permite entonces reafirmar la identidad indígena a través de la recreación de costumbres, rituales y estética, sino que también se convierte en una herramienta de legitimación política.

Tal como define Allier en Gutiérrez y Villagrán (2011), en cuanto a la memoria, la importancia no yace en el acontecimiento histórico propiamente dicho, sino en aquellas representaciones que se generan de ese pasado en el presente. Es a partir entonces de dichas representaciones y creencias sobre ese pasado, que surgen los diferentes usos políticos que puedan realizarse sobre ello, sumado a que son los propios usos quienes otorgan sustento a las luchas memoriales.

La memoria se relaciona no solo con la identidad, sino que también con lo colectivo y es este quien determina qué es lo memorable y qué no. Como determina Bermúdez (2017), es la memoria quien apela al recuerdo, pero lo colectivo es quien lo construye. Los individuos logran identificarse con los relatos de la memoria y recuerdan cosas que no han vivido ni les han sucedido, pero que rememoran debido a que les han sido transmitidas colectivamente.

La memoria por tanto es social y relacional, entre las personas, su pasado, su presente y su futuro, y estructuradora de identidad. Es esa identidad, en palabra de Bermúdez (2017), que:

“verifica, por un lado, quién y qué somos, y por el otro, somos cuando logramos verificar nuestra existencia, y es a través de la indagación en ese tipo de fuentes que hallamos los elementos de la memoria colectiva que hacen posible la verificación de la existencia” (p. 17).

Como determinan Rodríguez y Michelena (2018), en referencia al lugar del acontecimiento, el Paso Salsipuedes, es convertido en memoria en medida de que dentro del paisaje se inscribe la historia. De ahí lo expuesto por Rappaport en Rodríguez y Michelena (2018), quien establece que el “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 (...) allanan el camino para la reafirmación colectiva” (p. 193).

*Salsipuedes* en lo personal, y en referencia a las razones del por qué implicó en este ensayo un apartado específico y particular, se trató de un momento de quiebre en mi labor en campo y mi relación con mis interlocutores. Como mencioné en uno de los primeros capítulos, la ida y posterior acampada en *Salsipuedes* implicó que comenzara a integrar espacios más privados dentro de lo público de la comunidad en sí misma.

Fue allí donde también comprendí que además de lo hasta aquí expuesto, *Salsipuedes* también oficiaba de creador de memorias para aquellos que no las tenían. Compartir con otros, iguales, aquel universo simbólico, afectivo, que implicaba el estar allí, permitía legitimar el ser parte de la Nación Charrúa.

*Salsipuedes* entonces, deja de ser un lugar de dolor, tristeza y melancolía, para configurarse como un lugar de encuentro, de validación y del poder ser.

Salsipuedes se convierte en un evento de “conducta restaurada” (Schechner en Rodríguez y Michelena, 2018) ya que no solo se lo considera como espacio físico-hecho histórico transmisor de la memoria colectiva, sino que además se trata de una actividad de resignificación y escenificación de lo indígena.

Los relatos inscriptos en el territorio, a través de la comunalización se convierten en memoria, entendiendo a esta no como una acumulación pasiva de hechos, sino como un proceso activo y creativo de significados.

“*Salsipuedes no se olvida*” es el recordatorio presente en el tambor de Noelia, quien la acompaña a todos los lugares donde debe demostrar que ella aún está allí.

## ***Reflexiones finales***

Como determina Bonfil Batalla (1971) la cultura en sentido global, como es usada por la antropología, ha sido uno de los criterios más útiles para definir al *indio*, como aquellos que poseen características culturales diferentes a las de la cultura dominante, la occidental, la del colonizador. No importa el contenido de la cultura propiamente dicha, sino que la misma es definida por oposición a la cultura dominante y es considerada cultura indígena en tanto aquellos que pertenecen a tal se sientan parte de esta.

Este ensayo ha puesto de manifiesto la reemergencia indígena en el Uruguay, para el caso particular de quienes integran la comunidad charrúa Jaguar Berá. Este fenómeno se reivindica a través de la pertenencia a una cultura e historia que han sido sistemática e históricamente invisibilizadas, tratándose de un proceso dinámico de negociaciones en el contexto contemporáneo. Este proceso se configura a través de la reivindicación de rasgos culturales, rituales y estética lo cual permite delimitar y establecer la pertenencia étnica, mediante una elección consciente de esta. Se define entonces, como un acto de resistencia y *lucha* frente a una narrativa nacional hegemónica que ha intentado borrar su presencia desde el comienzo.

Es también que para este caso, a partir de la transmisión de historias, costumbres y prácticas, que la memoria juega un papel preponderante en la construcción de lo indígena. Esta característica implica la importante significancia que se otorga a los vínculos intergeneracionales e intrafamiliares, deviniendo también en no solo rescatar la importancia del pasado, su legitimación y salvaguarda, sino también proyectando un futuro para las generaciones venideras. La memoria se convierte entonces en un recurso de suma importancia para la cohesión social y la reivindicación de derechos, fortaleciendo el sentido de comunidad y pertenencia.

Como establece Bartolomé (2006), todas las identidades son construidas a lo largo de procesos sociales de identificación, no obstante, esto no implica la no existencia de identidades esenciales. Sin embargo, cada identidad, cada manifestación identitaria, responde a un contexto específico y su legitimidad no debe ser objeto de sucesivos análisis valorativos desde la persona que investiga, ya que esta implica una totalidad para sus protagonistas. Por tanto, en lo que refiere al rol de investigador y la academia en la especificidad del campo, es necesario reflexionar respecto a los desafíos éticos, metodológicos e implicancias de la labor en función de las comunidades y personas *con* las cuales se trabaja. El respeto entre ambas partes, así como el poder establecer relaciones de confianza, permite establecer garantías al respecto *del qué, cómo y para qué se dice*. Para esto, nuestros interlocutores deben ser parte de un proceso colaborativo que nos permita construir juntos.

Por tanto, no es menor resaltar el rol de la antropología como disciplina en este campo en particular, ya que es a través de la investigación que se pueden visibilizar las diferentes luchas y apoyar las demandas de derecho. La legitimidad de la identidad indígena en el Uruguay contemporáneo pasa a ser irrelevante, más allá del interés antropológico de los procesos de reemergencia asociados, en tanto, tal como establecen Figueiro y Sotelo (2023), los indígenas contemporáneos integran grupos con agencia política independientemente de la categorización otorgada por la academia. Debido a esto es de suma importancia más que nunca, la colaboración entre la academia y las comunidades como acto esencial para valorar, respetar y ponderar la diversidad cultural. En resumen, la identidad indígena se conjuga a partir de múltiples factores y es que, reconociendo la interseccionalidad de la identidad indígena charrúa, puede comprenderse la complejidad de ella, sin perder de vista, como establece Wade (2003), que como toda identidad, puede ser movilizad*a* instrumentalmente en función de la

obtención de recursos en disputa, pudiendo modificarse las características de la identidad, faccionalismos o alianzas.

El proceso de reemergencia indígena en Uruguay, brinda el contexto propicio para la reivindicación de derechos y la búsqueda de reconocimiento de la identidad charrúa. La construcción de alianzas con otros movimientos sociales y la promoción de un diálogo interorganizacional son pasos esenciales para avanzar hacia una sociedad más justa e inclusiva.

En síntesis, este ensayo ha otorgado insumos para comprender a la identidad étnica en clave del contexto uruguayo y en específico para la comunidad charrúa Jaguar Bera, sin descuidar la reflexión profunda acerca de la producción de conocimiento y el papel que ocupamos en tanto científicos sociales. La identidad indígena es un proceso en constante construcción que merece ser celebrado y apoyado en su búsqueda de reconocimiento y dignidad.

## **Bibliografía:**

Abelés, M. (2008). El campo y el subcampo. En: C. Ghasarian (Ed.), *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* (pp. 43-52). Del Sol.

Acosta, E. (2021). *Estudio de la variante T1540C del gen EDAR y su relación con diente en pala y ancestría indígena en el Uruguay* [Tesis de maestría]. Facultad de Ciencias. Programa de Desarrollo de las Ciencias Básicas. Universidad de la República.

Acosta y Lara, E. F. (2002). *El País Charrúa*. Linardi y Risso.

Alcázar-Campos, A. (2018). Sexualizando el trabajo de campo. Afectos, emociones y cuerpos que interaccionan. En: M. Pillar Grossi; E. Schwade; A. Guedes de Mello; A. Sala (Orgs.), *Trabalho de campo, ética e subjetividade* (pp. 213-228). Editora Tribo da Ilha e Editora Copiart.

Althusser, L. (2011). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión.

Ayestarán, L. (1953). La Música Indígena en el Uruguay. *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 3 (4), 239-282.

Arce, D. (2015). Etnónimos indígenas en la historiografía uruguaya: Desensamblando piezas de diferentes puzles. En: S. Romero Gorski (Ed.), *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay. Vol. 13* (pp. 23-34). Nordan-Comunidad.

————— (2018). Historia y memorias del desencuentro indio en Uruguay. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 3 (2), 107–116.  
<https://doi.org/10.29112/ruae.v3.n2.8>

- Arocena, F. (29 de octubre de 2015). ¿Quién es descendiente indígena en el siglo XXI. *La Diaria*.  
<https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/10/quien-es-descendiente-indigena-en-el-siglo-xxi/>
- Balbi, A. y Rosato, A. (2003). Introducción. En A. Balbi y A. Rosato (Eds.), *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*. Antropofagia.
- Bartolomé, M. A. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá*, 9, 28-48.
- Bassini, J (2015). *Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento: un estudo sobre imagens índias e versoes étnicas*. Travessia.
- Bermúdez, L. (2017). *Historia oral. Claves de la entrevista para trabajar recuerdos y olvidos*. Tradinco.
- Bonfil Batalla, G. (1971). El concepto del Indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.  
<https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23077>
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Droz.  
————— (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Brena Torres, V. (2015.). *Saberes y sabores: prácticas y representaciones culinarias de la población afrouruguaya* [Tesis de maestría]. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.
- Brow, J. (1990). Notas sobre comunidad, hegemonía y los usos del pasado. *Anthropological Quarterly*, 63 (1), 1-6.

Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Librería Pionera.

Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria (2021). *Catálogo de Sitios de Memoria del pasado reciente de Uruguay*.  
<https://sitiosdememoria.uy/recurso/4176>

Connerton, P. (1993). *How Societies Remember*. Cambridge University Press  
————— (2008). Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, 1 (1), 59- 71.  
<https://doi.org/10.1177/1750698007083889>

Curbelo, C. (2008). Lo indígena en Uruguay: desde la creación del Estado Nación hasta la actualidad. En: A. Palmisano y P. Pustorino (Eds.), *Atti del Convegno Internazionale Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridice, antropologici e linguistici* (pp. 225-244). Instituto Italo-Latinoamericano.

D'Ambrosio, L. (2016). *Entre el bronce y el tambor. Mitos y narrativas identitarias de la nación en la escuela uruguaya actual*. Ediciones Universitarias. Universidad de la República.

Evia, V. (2015). *Etnografía en la policlínica Villa Farré. El proceso salud-enfermedad-atención desde el primer nivel*. Ediciones Universitarias. Universidad de la República.

Figueiro, G. y Sotelo, M. (2023). Despacio y a tientas: la arqueología uruguaya y las comunidades indígenas. *Relaciones*, 48 (2), 321-334.  
<https://doi.org/10.24215/18521479e092>

Fonseca, C. (1999). Quando cada caso não é um caso. Pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, 10, 58-78.

————— (2008). O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. *Teoria e Cultura*, 2 (1), 39-53.

————— (2018). Pesquisa “Risco Zero”: é desejável? É possível? En: M. Pillar Grossi; E. Schwade; A. Guedes de Mello; A. Sala (Orgs.), *Trabalho de campo, ética e subjetividade* (pp. 195-212). Editora Tribo da Ilha e Editora Copiart.

Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory*. Macmillan.

Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión. En: L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Miguel Ángel Porrúa.

Gómez Nadal, P. (2017). *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*. Abya Yala.

González Laurino, C. (2001). *La construcción de la identidad uruguaya*. Taurus.

Gregorio Gil, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1), 22-39.

————— (2018). Comprometiendo nuestra cotidianeidad. Relaciones de género, parentesco y sexualidad en el trabajo de campo etnográfico. En: M. Pillar Grossi; E. Schwade; A. Guedes de Mello; A. Sala (Orgs.), *Trabalho de campo, ética e subjetividade* (pp. 229-252). Editora Tribo da Ilha e Editora Copiart.

Guber, R. (2008). Antropólogos ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la "antropología social" en 1960-70. *Journal of the World Anthropology Network*, 3 (1), 67-110.

- (2014). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.
- Guerriero, I. y de Souza Minayo, M. (2013). O desafio de revisar aspectos éticos das pesquisas em ciências sociais e humanas: a necessidade de diretrizes específicas. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, 23 (3), 763-782. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312013000300006>
- Guigou, L. N. (2010). Etnicidad y laicismo en el Uruguay. En: C.M. Rita (Ed.), *Un paese che cambia Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità Collana Ethnografie americane* (pp. 163-181). CISU.
- Gutiérrez, N. y Villagrán, C. (2011). La lucha memorial indígena en El Salvador y el Uruguay: El uso político de las masacres genocidas para demandar reconocimiento y derechos como pueblos originarios. En: D. Wright, L. E. Ferro y R. Contreras Soto (Coords.), *La Memoria Histórica de los Pueblos Subordinados* (pp. 183-211). Edición digital EUMED.NET <https://www.eumed.net/libros-gratis/2011f/1119/index.htm>
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (2009). *Etnografía: métodos de investigación*. Paidós.
- Hill, J. (1996). *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press.
- Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía!. *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (2), 143-159. <https://doi.org/10.22380/2539472X.120>
- (2020). *Antropología: ¿por qué importa?*. Alianza Editorial.
- Jelín, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI editores.
- Kropff, L. (2005). *Identidad y política entre jóvenes mapuche* [Ponencia]. VI Reunión de Antropología del MERCOSUR. Montevideo.

- (2007). *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche* [Tesis Doctoral]. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- (2014). Acerca del posicionamiento: investigación activista, crítica cultural o activismo crítico. En: D. Betrisey; S. Merenson (Eds.), *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones* (pp. 71-92). Miño y Dávila Editores.
- Lazzari, A. (2017). ¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando dis-continuidades y reemergencias. *Conversaciones del Cono Sur*, 3 (1), 43-50.
- Mandrini, R. (2008). *Los pueblos originarios de las regiones meridionales en el siglo XIX*. Siglo XXI editores.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 Ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. Ayacucho.
- Olivera, A. (2016). *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Lucida.
- Orfila, M. A. (13 de octubre de 2022). El regreso del cacique Vaimaca Perú visto 20 años después: ¿qué se aprendió?. *El País*. <https://www.elpais.com.uy/vida-actual/el-regreso-del-cacique-vaimaca-peru-visto-20-anos-despues-que-se-aprendio>
- Oyhenart-Perera, M. (1976). Los estudios dermatoglíficos en el Uruguay. *Revista Uruguaya de Patología Clínica y Microbiología*, 14, 10-23.
- Pagano, S., Sans, M. y Pimenoff, V., et al. (2005). A Assessment of HV1 and HV2 mtDNA variation for forensic purposes in an Uruguayan population sample. *Journal of Forensic Sciences*, 50, 1239-1244.

- País, M. (2011). *Cultura, Juventud, Identidad. Una mirada socioantropológica del Programa Cultural en Barrios*. Estudios Sociológicos Editora.
- Peirano, M. (2014). Etnografía não é método. *Horizontes Antropológicos*, 20 (42), 377-391. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>
- Pi Hugarte, R. (1969). *El Uruguay Indígena*. Nuestra tierra.
- (2003). Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las seudociencias. En: S. Romero Gorski (Ed.), *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay. Vol. 2* (pp. 103-124). Nordan-Comunidad.
- Portal Ariosa, M. A. (2007). Los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México vistos desde sus fiestas y mayordomías. En T. Mora Vázquez (Coord.), *Los Pueblos Originarios de la Ciudad de México. Atlas Etnográfico* (pp. 169-180). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quadrelli, A. (2022). El ejercicio ético en disputa: entre la enseñanza, el imperialismo y la reflexividad en el oficio antropológico. *Salud colectiva*, 18, 1-10. <https://doi.org/10.18294/sc.2022.3856>
- Reguillo Cruz, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Grupo Editorial Norma.
- Repetto, F. (2017). *Uma arqueologia do apagamento: narrativas sobre o desaparecimento Charrúa no Uruguai desde 1830*. [Tesis de maestría]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Restrepo, E. (2015). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas*, 1 (1), 162-179.
- (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Enviñón.
- Ribeiro, D. (1975). *Configuraciones histórico-culturales Americanas*. Arca.

- Rodríguez, J. (1987). Algunos aspectos metodológicos-bioantropológicos relacionados con el poblamiento de América. *Maguaré*, 8, 9-40.
- Rodríguez, M. (2017a). Presentación del panel. Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. *Conversaciones del Cono Sur*, 3 (1), 1-8.
- (2017b). Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa. *Conversaciones del Cono Sur*, 3 (1), 28-36.
- Rodríguez, M., Magalhães de Carvalho, A. y Michelena, M. (2018). *Somos Charrúas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay*. En P. Canales (Ed). *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia* (pp. 41-62). Ariadna.
- Rodríguez, M. y Michelena, M. (2018). Memorias charrúas en Uruguay: reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa. *ABYA-YALA: Revista sobre acceso á justiça e direitos nas Américas*, 2 (2), 180-210.
- Sans, M. (1992). Genética e Historia: hacia una revisión de nuestra identidad como “País de Inmigrantes”. En: *Ediciones del Quinto Centenario I: Estudios Antropológicos* (pp. 19-42). Universidad de la República.
- (2017). Identidad perdida: discordancias entre la ‘identidad genética’ y la autoadscripción indígena en el Uruguay. *Conversaciones del Cono Sur*, 3 (1), 17-22.
- Sans, M., Mañé-Garzón, F. y Kolski, R. (1986). Presencia de mancha mongólica en recién nacidos de Montevideo. *Archivos de Pediatría del Uruguay*, 57, 149-156.

- Segato, R. (2004). Antropología e Derechos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, 12 (1), 207-236.  
<https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100008>
- Serrano, J. (2020). Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis. *Región y sociedad*, 32, e1248.  
<https://doi.org/10.22198/rys2020/32/1248>
- Suárez, H.; Ramírez, J.; Albano, G.; Castelli, L.; Martínez, E. y Rossal, M. (2014). *Fisuras. Dos estudios sobre pasta base de cocaína en el Uruguay. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República.
- Szulc, A. (2018). Niñez mapuche, revitalización ritual y procesos de etnogénesis. *Avá*, 32 (2), 81-107.
- Taylor, D. (2003). *Acts of transfer*. Duke University Press.
- Verdesio, G. (2014). Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura*, 18 (36), 86-107.  
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.CL18-36.fur>
- Vidart, D. y Pi Hugarte, R. (1969). *El legado de los inmigrantes II*. Nuestra Tierra.
- Vidart, D. (2003). *El rico patrimonio de los orientales*. Ediciones de la Banda Oriental.
- (2012). No hay indios en el Uruguay contemporáneo. En: S. Romero Gorski (Ed.), *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay. Vol. 10* (pp. 251-257). Nordan-Comunidad.
- Wade, P. (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Abya Yala.

——— (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296.

Weber, M. (1979). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

Zabalza, J. (2019). *La Leyenda Insurgente*. De la Estaca.