

SANGRE INDÍGENA EN URUGUAY. MEMORIA Y CIUDADANÍAS POST NACIONALES

INDIGENOUS BLOOD IN URUGUAY. MEMORY AND POST-NATIONAL CITIZENSHIP

José M. López Mazz

Universidad de la República. (FHCE/CURE) SNI; lopezmazz@yahoo.com.ar

Historia editorial

Recibido: 19-07-2017

Aceptado: 21-01-2018

Palabras clave

Historia indígena
Memoria social
Reemergencia indígena

Resumen

En este trabajo exploro algunas circunstancias derivadas del exterminio de los pueblos nativos de Uruguay y la integración de los sobrevivientes a la sociedad de clases pos colonial. Se creía que este tema estaba superado por el perfil de país europeo asumido por el Estado uruguayo. Episodios de la historia reciente cuestionan fuertemente los mitos asociados a una pretendida homogeneidad social y cultural producto de la inmigración europea. Una crisis social y política (1973-1984) puso a prueba el simbolismo y los estereotipos sociales del llamado *Uruguay moderno*. La reactivación de nuevas identidades indígenas es un proceso de construcción de memoria en el que se combinan la investigación científica sobre el pasado, la lucha por los derechos sociales, y el cuestionamiento a las narrativas históricas oficiales. En los últimos años aproximaciones antropológicas y procesos patrimoniales han colaborado con hacer más visible el legado de los pueblos nativos.

Abstract

In this paper I explore derives circumstances of the extermination of native people of Uruguay and their integration to postcolonial class society. It was thought that this affair was a problem solved, but the *recent history* questions Uruguayan State identity and the myth of social and cultural homogeneous society products of European immigration. Social and political crisis (1973-1984) put in discussion symbolism and social stereotypes of the called modern Uruguay. The re activation of a news Indians identities is a memory processes under construction which combine scientific research with the fight for Human Rights, and deep questions about official historical narratives. In recent years Anthropological studies and heritage process collaborated with making more visible natives American heritage.

Keywords

Indigenous History
Social Memory
Indigenous Reemergence

López Mazz, José M. (2018). Sangre indígena en Uruguay. Memoria y ciudadanía post nacionales. *Athenea Digital*, 18(1), 181-201. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2235>

Introducción

A pesar de presentarse al mundo como un país sudamericano sin indios y producto de la inmigración europea, la sociedad uruguaya posee profundas raíces en sus poblaciones prehispánicas. El Estado uruguayo se ha mostrado históricamente indiferente y ambiguo en relación con este tema. Como en toda América Latina, esta negación se vincula a prejuicios sociales que vienen de la época colonial, pero también está relacionada a la propiedad de la tierra.

El Uruguay, hasta hace unos decenios, sólo tenía unos relatos históricos variopintos y anecdóticos en relación con los habitantes originarios, pero no tenía ni Prehistoria, ni Etnografía, ni Historia indígena certificada científicamente. El ocaso de estas sociedades se enunciaba en la expresión “el problema indígena”, que era la forma de ver-

balizar la dura defensa que estos grupos hicieron de su territorio hasta su exterminio en 1833 (Acosta y Lara, 1976). La naturalización del genocidio quedaba legitimada en la expresión de “extinción indígena”, concepto que sugiere una no adaptación por primitivismo a los nuevos tiempos; pero, antes que nada, evita enunciar el crimen en masa (Verdesio, 2014).

En este trabajo me centro en analizar la contribución del argumento antropológico en sus diferentes especialidades a la hora de identificar y contextualizar la emergencia de un colectivo social de descendientes de indígenas. También analizo las demandas asociadas a la reemergencia de una identidad uruguayo-indígena y su relación con derechos sociales y culturales considerados como insatisfechos. El objeto de estudio es una vez más una disputa sobre el pasado, pero también es la emergencia de un sujeto social que demanda derechos, entre ellos el del ejercicio libre de auto identificación.

Las investigaciones han mostrado, que contrariamente al mito del “alud inmigratorio” europeo, las clases populares uruguayas están compuestas en buena medida por directos descendientes de africanos y de poblaciones nativas *charrúas*, *minuanes*, *guaraníes* y *chanás*. La investigación antropológica contribuyó, a partir de 1970, a una revisión del problema indígena y enfrentó al Estado a nuevos desafíos que pusieron en evidencia una identidad cultural/nacional aún cruda de algunos habitantes de este país sudamericano, concebido como un Estado Tapón político y un Peñón de Gibraltar cultural, entre la Argentina y el Brasil¹.

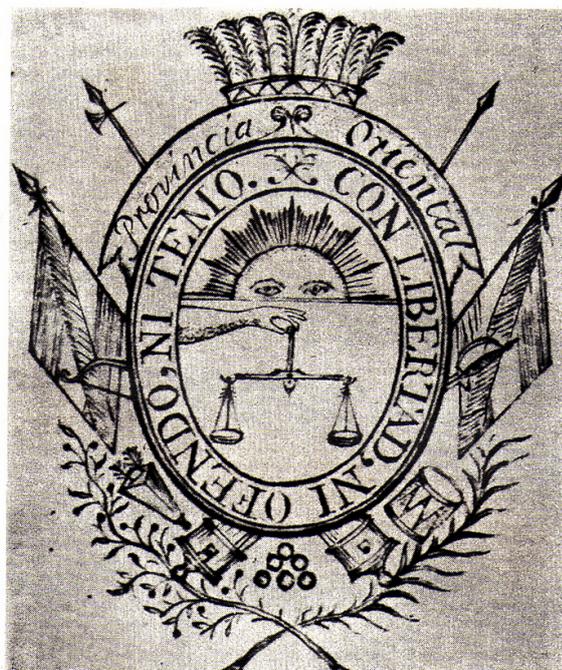
En este trabajo exponemos aportes de la arqueología, la etnografía y la antropología biológica al conocimiento de los pueblos prehistóricos del Uruguay, y su posible contribución a la activación de nuevas identidades inspiradas en los pueblos originarios. El correlato material e inmaterial, producto de la investigación sobre el pasado indígena, parece haber renovado las políticas públicas de Patrimonio y la valoración de la diversidad cultural en Uruguay. La nueva identidad de aquellos que se definen como descendientes de indios parece haber estado estimulada por este proceso.

El Uruguay indígena

Las raíces indígenas del Uruguay tienen que ver con la contribución biológica, histórica y cultural de contingentes humanos provenientes de al menos tres episodios de dispersión humana bien identificados. El grupo fundacional está constituido por los primeros habitantes llegados hace unos 13 mil años y sus numerosas generaciones de

¹ La conferencia “Sangres Políticas”, que tuvo lugar en Montevideo en 2016, fue una buena oportunidad para analizar los reclamos de los ciudadanos que se reconocen como descendientes de indígenas, así como la consideración política y jurídica que es capaz de otorgarles el Estado uruguayo.

descendientes (Suárez y López Mazz, 2003). En tiempos históricos sus herederos serían los grupos *charrúas* y *güenoas/minuanes* (López Mazz y Bracco, 2010). El segundo contingente poblacional es de origen amazónico y lengua *arawak*. Habría llegado hace unos 2000 años a la cuenca del río Uruguay. Sus representantes históricos serían los grupos *chanás* del valle del río Uruguay (Acosta y Lara, 1955). Por último, un segundo grupo de origen amazónico, pero de lengua *guaraní*, llegó a la cuenca del río de La Plata poco antes del siglo XVI (Acosta y Lara, 1978; Baeza y Bosh, 1973).



Escudo de Armas de la Provincia Oriental. 1816.
(Archivo General de la Nación)

El interés por conocer la Prehistoria del Uruguay data de fines del siglo XIX, con la descripción de diferentes manifestaciones arqueológicas regionales asociadas a diversos desarrollos culturales y edades (Figueira, 1898). La investigación se actualizó desde el punto de vista científico casi cien años después con el “Rescate Arqueológico de Salto Grande” (1973-1980) (Guidon, 1989), y se fortaleció con el “Rescate Arqueológico de la Cuenca de la Laguna Merín” (1986-2002) (Bracco, Cabrera, y López Mazz, 2000). Estos trabajos de impacto ambiental a escala regional desarrollaron un conocimiento más confiable y de mayor resolución sobre las prácticas culturales y problemas de filiación indígena.

Los trabajos han sacado a luz evidencias de una tradición regional de cazadores especializados, progresivamente adaptados a las tierras inundables hace unos 5 mil años (Bracco et al., 2000; López Mazz, 2001). Por otra parte, la cultura prehistórica de los “Constructores de Cerritos”² del este de Uruguay ha merecido consideración científica entre las culturas más tempranas de Sudamérica, en las que se reconocen diferentes niveles de “complejidad social” (plantas domesticadas, tecnología de caza especializada, organización territorial, monumentalismo, etc.) (Bracco et al., 2000; Cabrera, 2005; del Puerto, 2016; Gianotti, 2015; Iriarte, 2003; López Mazz, 2001; Moreno, 2015; Pintos, 2000). Ya en el período histórico, la fortificación colonial de la costa

² Se trata de sociedades de cazadores (y horticultores) adaptados a las tierras bajas, que construyeron montículos artificiales entre 5.000 y 500 años antes del presente.

platense/atlántica involucró, desde el siglo XVII, el desplazamiento de miles de indígenas *guaraníes* misioneros para la construcción de las defensas militares de Colonia del Sacramento y Montevideo, así como de indios *pampas* para Santa Teresa y San Miguel (Riveros Tula, 1959).

La consideración oficial del rol histórico de los indios *charrúas* y *minuanos*, entre los héroes fundadores de la Nación uruguaya, está consagrada en los documentos coloniales de reconocimiento que realizan, hasta el siglo XVIII, tanto españoles como portugueses (Bracco, 1996; López Mazz y Bracco, 2010). Cuando el Uruguay comienza a emerger como entidad política independiente, este reconocimiento es público y puede verse estampado en el escudo de la Provincia Oriental (1816)³, que es la primera elaboración simbólica que representa la identidad de esta asociación libre de individuos, de diferente vertiente cultural, acuñada entre los imperios español y portugués (ver figura 1).

En el caso uruguayo no habrá una asimilación armónica de los nativos americanos a la sociedad criolla. La progresiva exclusión indígena del proyecto nacional terminará con el genocidio indígena del Arroyo Salsipuedes (1833)⁴ realizado por el ejército del joven Estado uruguayo. Esta matanza planificada buscó atender las demandas por inseguridad de los estancieros brasileños que ocupaban el norte de Uruguay. Los últimos remanentes de aquellas sociedades nativas serán “aldeados”, fundan el proletariado rural, nutren el ejército; pero desaparecen de la historia como grupo con soberanía y autonomía cultural.

En 1829 Uruguay perdió a manos del Brasil sus 7 pueblos misioneros del alto río Uruguay. Esto obligó al traslado organizado de población *guaraní* y la fundación de los pueblos de Bella Unión (Departamento de Artigas), San Borja del Yí (Departamento de Florida) y San Servando (Departamento de Cerro Largo), para cuidar los nuevos límites del Estado. Estos pueblos concebidos como depósitos de lanceros para el ejército uruguayo fueron condenados a la pobreza y el olvido. Y las personas que continuaron hablando *guaraní*, los últimos uruguayos que lo hicieron, recibieron el término nada gentil de “guarango”.

La Suiza de América

La fuerte inmigración europea que recibe el Uruguay a partir de la mitad del siglo XIX tendrá influencia en el surgimiento de un estado de bienestar que buscaba asegurar

³ Primer nombre del Uruguay.

⁴ Las últimas centenas de indígenas fueron convocados por el Gobierno, emboscados y masacrados, como solución final para la pacificación de la campaña.

igualdad de oportunidades y de derechos a una heterogénea población (Achugar y Caetano, 1992). A mitad del siglo XX se consolida esta tendencia, pero dentro de una estructura casi feudal de la propiedad de la tierra, que progresivamente expulsa a los desposeídos al área urbana. En ese contexto ocurre la integración de los remanentes indígenas, primero al proletariado rural y luego a la ciudad. Al desaparecer los grupos indígenas como entidades sociales autónomas, desaparecen las viejas identidades étnicas (*charrúa, minuano, chaná, guaraní*), al menos su uso fuera del ámbito familiar.

La identidad de “indio” había perdido progresivamente soporte humano luego de la masacre del Arroyo Salsipuedes (1833) que marca la desaparición física de esta entidad social. Sin embargo, la expresión “indio” se usó hasta fines del siglo XIX y estaba envuelta en un prejuicio social negativo, según se desprende de la descripción de los reos en los pedidos de captura de la policía de Montevideo del año 1897 (Partes de la jefatura de Montevideo, 2015, p. 15). Durante el siglo XX se usaron sin ambages y entre otras, las expresiones despectivas de “peludo” y de “china”, para denominar en el medio rural a las personas de manifiesto fenotipo indígena.

La sociedad igualitaria que experimenta el Uruguay en el primer tercio del siglo XX impulsará la identidad ciudadana de “uruguayo”, al interior de la cual se disolverán las viejas denominaciones particulares, tanto de nativos como de inmigrantes. El impulso de la sociedad igualitaria de progresivo perfil europeo generó la ilusión de una “sociedad trasplantada” desde otro escenario más civilizado, y que había efectivamente sepultado las identidades sociales previas (Riveiro, 1975). Esta nueva identidad integradora y aparentemente más democrática, sin embargo, funcionaba sobre la construcción de una memoria desarraigada, que al focalizar únicamente el futuro invisibilizó a las sociedades nativas, al tiempo que desconoció su protagonismo histórico y su herencia cultural.

El perfil europeo del Uruguay moderno se va ejecutando en la transformación de la estructura social, económica y política del Estado. Pero a nivel de la Educación primaria y secundaria, hasta hace poco tiempo, simplificaba e ignoraba el pasado indígena. Los estudios sobre el lugar del indio en los textos de educación, entre los años 40 y 80, lo ubican únicamente en el contexto colonial, dejando afuera más de 13 mil años de prehistoria (Mañosa, 2001, p.184). En una muestra de 4 textos de historia, entre los años 70 y 80, la cultura indígena es presentada de manera estática, limitada a una vida de cazador y caracterizada por una cultura material poco elaborada (Mañosa, 2001, p.185.). La indianidad en la identidad nacional, que se cristalizó en los textos educativos, fue dominada por el prejuicio y el etnocentrismo, y consistía apenas en la descripción de rasgos físicos y conductas estereotipadas (Porzecanski, 1992).

El problema no era que un texto de estudio de 1927 señalara que los indios charrúas “vivían en estado salvaje. Lo único que conocían era la guerra, y carecían de arte, industria y comercio” (Abadie y Zarrilli, 1927, p. 59), sino que en 1996 el director del Museo Histórico Nacional hacía la misma afirmación (Torres, 1996). En los últimos años y muy tímidamente, los textos de enseñanza de historia han integrado, además de las tradicionales “altas culturas” (aztecas, mayas e incas), el tema del poblamiento de América (Campos, 2009) y la cultura prehistórica de los Constructores de Cerritos (Ayerza y Ciccarino, 2008). Algunas autoridades de la educación sostienen que no hay historia oficial en el tema indígena, y otras han reclamado mayor involucramiento de los descendientes de indígenas con la educación (Ferreira 2015).

Los textos de estudio han expresado una visión restringida de la historia indígena. En ellos la imagen del indio como primer habitante y cimiento de la Nación fue substituida por una serie de estereotipos. En esos estereotipos dominados por la ambigüedad, a los indios se les reconoce valentía y coraje; aunque también son pintados como atrasados y errantes. Lamentablemente, la educación contribuyó durante años a transmitir esos estereotipos de primitivismo, que justificaron el exterminio indígena como único camino para la pacificación de la campaña.

Una transformación definitiva de la imagen del indio va a ocurrir en el ámbito de los mitos sociales y de la literatura. La leyenda ejemplar que es el mito, señala que los indios desaparecieron, pero dejaron el carácter indómito a los uruguayos. Este mito fundador del Uruguay moderno es conocido con el nombre de La Garra Charrúa (López Mazz, 1986). Un correlato literario de ese mito será la figura literaria del indio Tabaré del escritor Zorrilla (1952) protagonista del texto *La Leyenda Patria*. Este indio de ojos claros simboliza la nueva identidad uruguaya, producto de un padre *charrúa* y de una madre *española*. Este mito consagrado en el rito cívico explica cómo el surgimiento del Uruguay moderno supuso la desaparición del Uruguay indígena. Este poema épico fue leído en los actos públicos que consagraban el aniversario de la Nación en 1879. El Estado reconocerá a este indio arquetípico como metáfora fundadora de la ciudadanía uruguaya. Este personaje pretende ser la superación simbólica de la contradicción fundamental de la sociedad colonial, planteada entre el salvajismo y la civilización. Los indios condenados a desaparecer, legarán el coraje y la entrega como virtudes auténticas y centrales del ser nacional.

La teoría del alud inmigratorio que sepultó al Uruguay indígena y que dotó a la sociedad de relativa “unidad poblacional”, entró en crisis con el golpe de Estado cívico militar (1973-1984). La dictadura interrumpió el ejercicio de la democracia representativa, el pilar que sustentaba la identidad del uruguayo. Ese proyecto homogeneizador del Estado benefactor iniciado a principio del siglo XX tuvo éxito, se mantuvo, pero fi-

nalmente entro en crisis. Al igual que mucha producción simbólica asociada a esa época.

La negación del genocidio indígena en el relato dominante renovó su estrategia discursiva, trayendo a la palestra una falsa contradicción entre los indios *charrúas* y *guaraníes*. En el debate de esa falsa contradicción se buscaba identificar al más uruguayo de los indios. Pero detrás de esta falsa oposición perviven los prejuicios que hacen ver mejor al indio *guaraní*, rápidamente cristianizado, hablante del castellano, buen soldado y obediente peón del latifundio, en lugar de los indios *charrúas* y *minuanes*, más dispuestos a resistir que a entregar su tierra. Esta falsa oposición, sin embargo, no les garantizó un trato diferente a los *guaraníes* que al resto de los indios salvajes.

La ley 14.040 que regula el Patrimonio Cultural uruguayo (1971) buscó ser una herramienta para una gestión más democrática del pasado, identificando directamente manifestaciones culturales precolombinas a proteger. No obstante, las políticas de Patrimonio estarán dominadas por intereses corporativos y económicos, vinculado a la propiedad del suelo y el desarrollo urbano. La hegemonía de una visión centrada en el edificio y en las Bellas Artes ha perpetuado la mirada colonial y ha excluido al indio de la historia uruguaya. Atentos a la poca ayuda que prestaban los textos de estudio al conocimiento del patrimonio cultural indígena, el Departamento de Arqueología de la Comisión Nacional de Patrimonio se vio obligado a implementar un plan de trabajo específico que reveló una situación crítica entre niños y adolescentes (Cabrera 1989).

La Huella Indígena

Si bien hubo un exterminio de las sociedades *charrúas* y *minuanas* en 1833, y agonía de los pueblos *guaraníes* a mitad del siglo XIX, la presencia indígena en el presente cultural del Uruguay es aún una realidad, rica y diversa. El Patrimonio indígena (material e inmaterial) del Uruguay tiene un componente documental histórico y cultural, precisa protección específica, y constituye un capital científico y público sobre el cual diseñar oportunidades para las comunidades locales. Las investigaciones que ayudaron a conocer y reconocer la huella indígena acompañaron y dieron soporte histórico al proceso de reactivación identitaria de muchos ciudadanos, definido como “devenir charrúa” (*sensu* Olivera, 2016).

A partir de 1973 ocurre un intenso proceso de investigación científica sobre el pasado pre colonial, liderado por el Ministerio de Educación y Cultural (Museo de Historia Natural, Comisión de Rescate Arqueológico de la Laguna Merín, Museo Nacional de Antropología y ConicyT) y la Facultad de Humanidades (Universidad de la República, UdelaR/CSIC). Las investigaciones contaron con apoyo internacional (UNESCO,

AECID, Smithsonian Institution, Francia) y pudieron alcanzar por primera vez estándares internacionales.

Los resultados mostraron que estas sociedades habían alcanzado un insospechado nivel de desarrollo cultural y de inteligente relacionamiento con el ambiente. Los *cerritos de indios* de Rocha revelaron que estas sociedades domesticaban plantas hacía 3500 años, hacían un caza racional de los rebaños de ciervos, hace 2000 años no eran tan nómadas, desarrollaron una clara territorialidad y construían monumentos a los muertos (López Mazz, 2001). Estos pueblos tenían una organización política con tres niveles diferentes de jerarquías y habían desarrollado una eficiente economía, gestionando los recursos animales y vegetales de un conjunto de ambientes y ecotonos. Además, parece que eran aficionados a los perros, al punto de compartir los cementerios con ellos (López Mazz, Moreno, Bracco y González, 2017).

Acompañando los estudios arqueológicos, nuevas investigaciones históricas desafiaban el paradigma clásico de la hegemónica “macro etnia charrúa” (Vidart, 1986). Los trabajos del historiador Diego Bracco (1996) propusieron un nuevo Uruguay Indígena, que reconoce el rol central del grupo *Güenoa/Minúan*, y se alinea con la historia brasilera pregonada por Aurelio Porto (1954). Estos *Güenoas/Minuanos*, volvían del olvido y mostraban en el territorio aún el nombre de grandes caciques como Casupá, Carapé, Betete, Pintado, Ramón, Casildo o Zapata (López Mazz y Bracco, 2010). Entre otras circunstancias, los estudios permitieron identificar el linaje *Minuano/Oriental* de los Carapé. El primer Carapé, resistiendo la fundación española de Montevideo y refugiándose en las sierras de Maldonado en 1730. El segundo, Felipe Carapé, uno de los héroes del mítico desembarco de los “33 Orientales” en 1825 en la Playa de la Agraciada, para liberar el territorio de la dominación portuguesa.

Las investigaciones arqueológicas recuperaron enterramientos humanos, que permitieron realizar diferentes tipos de estudios sobre huesos en búsqueda de conocer mejor a aquellos habitantes prehistóricos. Los estudios biométricos (rasgos numéricos) permitieron hacer comparaciones y establecer relaciones de proximidad entre poblaciones prehistóricas de Uruguay, el este de Argentina y el sur de Brasil (Bertoni, Portas y Sans, 2000). El estudio de la “mancha mongólica”, una pigmentación en la piel de los recién nacidos, permitió estudiar el mestizaje y discriminar que dicho indicador de ancestría no caucásica era de 31.33% para una muestra de un Centro Médico y llegaba a 41.59% en el Hospital público de Clínicas. Los cálculos alcanzan valores próximos del 50% en el Departamento de Tacuarembó y un promedio de 36.46% para todo Uruguay (Sans, Mañé y Kolski, 1986).

El ADN, por su parte, reveló que en la muestra del cacique Vaimaca Perú se identificó una serie de mutaciones en el haplogrupo C, el más presente entre poblaciones amerindias, pero no muy presente entre *guaraníes*. Esta mutación no *guaraní* fue identificada entre muestras de esqueletos provenientes de cerritos de indios arqueológicos de Rocha y entre un habitante actual de la ciudad de Melo (Sans, 2002). Los estudios genéticos mostraron que los habitantes prehistóricos de los “cerritos de indios” de la Laguna Merín, el Cacique Charrúa Vaimaca Perú⁵, y habitantes actuales de la frontera norte y noreste, comparten marcadores genéticos precisos que aún los unen a través del tiempo, en una peripecia social no del todo bien explicada por la historia nacional.

No creemos en la determinación biológica de los sujetos sociales, ni pensamos que la continuidad social, histórica y cultural pueda demostrarse genéticamente. El valor de la información de la antropología biológica y de la genética, es apenas constatar que no hubo “extinción indígena” y sí mestizaje. Los indios no desaparecieron, ni fueron sepultados, simplemente se volvieron uruguayos. La continuidad cultural indígena y la presencia de su huella en el presente son producto de un proceso más largo de reproducción social y de eficiente adaptación al medio americano. La herencia cultural indígena está presente de diferentes maneras en aspectos materiales vinculados a la economía, la gestión de los recursos naturales, la alimentación y los oficios del campo. Los aspectos inmateriales vinculados a prácticas sociales actuales dependen aún de los saberes tradicionales, algunas creencias y prácticas rituales.

La reemergencia indígena

Las identidades uruguayas basadas en el perfil europeo, dado por el alud inmigratorio y el ejercicio regular de las instituciones democráticas, parecen haber sido afectadas por la dictadura y por la pobreza. Los aires de libertad post dictatoriales estimularon cambios en algunas identidades uruguayas, que buscaron renovar contenidos y sustituir los estereotipos coloniales que discriminaban e invisibilizaban el linaje indígena. El proceso muestra que las identidades sociales y culturales están en constante transformación y reformulación, en este caso, a partir de la lucha por una memoria e historia indígena, y también por el reconocimiento de derechos.

El retorno a la democracia puso en evidencia una gran paradoja de las identidades uruguayas, con el surgimiento, a partir de 1989, de un movimiento social que reivindicó su origen indígena y solicitó su reconocimiento como tal (Semanao Aquí, 25 de julio de 1989). Ese desafío de construir una identidad más mestiza supuso —y se basó—

⁵ Este cacique preso en las últimas batallas fue llevado, junto a una mujer y otros dos hombres a París, para ser expuestos como una excentricidad humana.

en la fragmentación de los patrones identitarios previos (Porzecanski, 1992, p. 55). La ilusión de que había un Uruguay indígena extinto y olvidado duró hasta que aparecen a lo ancho de Uruguay numerosas asociaciones de descendientes de indígenas *charrúas*, y en 2009 una Coordinadora de la Nación Charrúa (Conacha). Asumirse como descendiente de indígena parte de la información familiar, pero será apoyada luego por investigación genealógica en el seno de las asociaciones. Los últimos Censos de población incluyeron una pregunta a las personas sobre si eran “descendiente de indígena”, circunstancia que oficializó la expresión.

El reconocimiento como descendiente es un referente conductual válido para evaluar estas nuevas identidades que apelan a viejos referentes culturales. Los datos del censo de población (INE, 2011) muestran que un 9,1 % y un 4,5% de la población asume ser descendientes de africanos y de indígenas, respectivamente. Esta identificación, a pesar de ser identidades particularmente estigmatizadas a lo largo de siglos, es un indicador objetivo. Además, permite presumir valores más altos para descendientes, afectados por una desmemoria activa, fomentada generación tras generación.

La población uruguaya parece reconocerse hoy más mestiza que en la época del estado de bienestar que caracterizó la era en que Uruguay gustaba de llamarse la Suiza de América. Los investigadores y la prensa han aportado información antropológica y simbólica, nueva y de calidad, que ilustra la diversidad humana original. Los descendientes de nativos americanos, por su parte, han entendido que este panorama debe ir más allá de la pura revelación histórica, y este “nuevo pasado”, ahora también certificado científicamente, es aplicado al reconocimiento de un presente con Derechos Humanos aún pendientes (Delgado, 2017). La investigación sobre el pasado ha sido una operación de redemocratización de la memoria, al permitir que grupos excluidos como negros e indios recuperen su verdadero protagonismo histórico en el proceso de construcción de la Nación.

Un interesante proceso de apropiación social de fuerte simbolismo histórico consiguió que los huesos del cacique Vaimaca Perú fueran objeto de la Ley 17.256 (2000) que “Declara de interés la ubicación y repatriación de los restos del Cacique Vaimaca Perú”. Finalmente, y luego de años de trámites parlamentarios y diplomáticos, los restos del cacique fueron repatriados desde el Museo del Hombre de Paris. La larga lucha de los colectivos de descendientes de indígenas tuvo un final feliz, con la inhumación con gran pompa de los restos del cacique en el Panteón Nacional (ver figura 2).

La relación entre la ciencia y los descendientes de indios ha sido de interés mutuo, pero de carácter intermitente. Las investigaciones arqueológicas tuvieron siempre gran receptividad entre las asociaciones de descendientes. Pero a nivel de antropología

social existe un duro debate (Magalhaes y Michelena, 2017). El error es el de pensar que estos colectivos se reivindicaban como indios *charrúas* del siglo XIX, y no darse cuenta que estábamos frente a un fenómeno nuevo y global, de re emergencias o re activaciones de antiguas identidades. Se trata de una estrategia política legítima para la lucha por derechos sociales actuales, como son la memoria indígena y la verdad histórica (Rodríguez y Verdesio, 2017).



Figura 2. Honras fúnebres al Cacique Vaimaca Perú en el Panteón Nacional (Foto José López Mazz).

La separación conceptual entre el indio prehistórico y el indio histórico le dio a la Antropología teórica mayor rigor metodológico. No obstante, dicha separación ha sido percibida en América Latina como una metodología inadecuada con un efecto neocolonial que folcloriza las identidades culturales, debilita las visiones de proceso, oculta los genocidios y niega la historia indígena (Neves, 2010). En muchos casos el avance científico en la Antropología puede haber significado un retroceso social y político, particularmente al ocultar o bajarle el perfil al problema indígena.

El estudio del Genoma Humano y la extracción de sangre tuvo un impacto negativo entre las asociaciones de descendientes que manifestaron su desacuerdo, por tratarse de una apropiación invasiva de su patrimonio genético con un discurso científico y un objetivo biológico poco claro. La extracción de muestras óseas de Vaimaca Perú para su análisis también generó una disputa entre la academia y los descendientes de indígenas, que no vieron con buenos ojos dicho trabajo. Este colectivo logró la devolución de muestras óseas tomadas para estudio genéticos, y consiguieron del Parlamento uruguayo la promulgación de la Ley 17.767 (2004) que “Prohíbe desde la promulgación de esta ley, la realización de experimentos y estudios científicos en los restos del Cacique Vaimaca Perú”.

Está claro que el desarrollo de nuevas y renovadas investigaciones sobre las poblaciones indígenas, a partir de los años setenta del siglo XX, favoreció la emergencia de grupos de ciudadanos organizados en asociaciones de descendientes de indígenas Charrúas (1989). Este movimiento, aparentemente cultural, espiritual y moderno, traía dentro de sí el reclamo de reconocimiento de parte del Estado uruguayo de algunas deudas históricas (Delgado, 2017). Nos referimos al reconocimiento del Estado de la precedencia indígena en el territorio. Pero sobre todo al reconocimiento del Genocidio Indígena de 1833, un tema que el Estado había dado por superado. Ese genocidio, cuidadosamente olvidado durante más de 180 años, fue traído a la escena pública para ser analizado bajo la óptica política. Lo nuevo es la existencia de una legislación internacional, que reconoce la diversidad cultural, los derechos humanos de los pueblos indígenas, y de sus descendientes.

En el tema de una identidad y/o comunión de origen, existe también un nivel *émico* de análisis, modelado en la dialéctica de las luchas sociales y los conflictos de clase. Un reciente estudio propone que existirían varias líneas de acceso al “devenir charrúa”: entre ellas, la genealógica (recibida como memoria familiar), la oral (vinculada a regiones, pueblos y grupos humanos), la espiritual (que recupera conceptos y principios) y la ecológica (que recupera valores y prácticas, de cara a un nuevo tipo de relación con la “madre naturaleza”) (Olivera, 2016). Esta construcción cultural de identidad en base a la ciencia y la historia familiar, es también, y sobre todo, un acto de ejercicio de libertad individual y de derecho ciudadano.

Si bien la información biológica le puede dar apenas trazabilidad al linaje social, las contingencias culturales e históricas le son completamente independientes. La antropología ha tejido un mapa poblacional que estaba desconectado y ha contribuido a visibilizar un colectivo humano desde la lejana prehistoria, pasando por el pasado reciente y llegando al hoy rural. La reconstrucción arqueológica, histórica y etnográfica, ha dado mayor resolución al panorama de las parcialidades indígenas, amalgamando sus datos con secuencias regionales y descripciones culturales mucho más confiables. Los arqueólogos han sacado a los indios del aislamiento y primitivismo tradicional, y se los han devuelto a la educación y la cultura, reconociendo que se trata de “sociedades complejas”, portadores de originales estrategias económicas, hábiles constructores de monumentos e innovadores tecnológicos (Bracco et al., 2000; López Mazz; 2001). Este renovado panorama histórico de las sociedades indígenas es más atractivo para los descendientes históricamente discriminados, pero también para el conjunto de la sociedad.

Huesos, Patrimonio y memoria indígena

Las nuevas identidades post étnicas y post nacionales se expresan en activos procesos de patrimonialización del pasado y en las luchas por la memoria. La gestión del Patrimonio Cultural indígena es un ámbito que modula las tensiones entre los imaginarios sociales, el punto de vista de los científicos y el Estado Nacional. La gestión pública del Patrimonio que representa la visión del Estado, a pesar de las buenas intenciones, no consigue poner en valor la diversidad cultural y no facilita el acceso al patrimonio cultural indígena. Los museos nacionales, arrastrados por un dilatado período de decadencia, no consiguen constituirse como deberían, en la vitrina de la ideología nacional. El expolio de los sitios arqueológicos por parte de “aficionados” se transformó en un deporte ante la inocente mirada de las autoridades públicas y de los gobiernos departamentales.

El patrimonio histórico del Uruguay es culturalmente diverso, sin embargo, los estamentos públicos especializados se preocupan más por proteger las expresiones arquitectónicas, al arte occidental y los lugares vinculados a la historia política. El patrimonio cultural indígena, que de alguna manera es el “fenotipo expandido” de aquella diversidad cultural, duerme su sueño uruguayo, expuesto de manera patética y marginal en los museos que aún quedan abiertos.

A pesar de la poca promoción pública del patrimonio cultural indígena, gran parte de la población uruguaya se siente naturalmente atraída por él. Basta recorrer el interior del país y ver el nombre de los comercios, o escuchar el nombre de muchos niños. Las expresiones artísticas también manifiestan esa sensibilidad hacia lo indígena, desde la excelencia plástica de Rimer Cardillo y sus instalaciones sobre *cerritos de indios* (1991, exposición plástica), pasando por las monografías de los estudiantes de la Escuela de Bellas Artes, así como otras variadas y espontáneas manifestaciones populares (ver figura 3). Como si estuviéramos en el siglo XIX, la afición de coleccionar objetos de indios causa un desastroso efecto sobre el acervo arqueológico nacional. Pero esto, lamentablemente, también es una forma de apropiación de objetos y lugares, que muestra una voluntad de empoderamiento sobre ese pasado.

Las nuevas identidades parecen acompañar el dinámico proceso de actualización del patrimonio histórico y cultural. El artículo 34 de la Constitución (1966) reconoce el derecho a disfrutar de objetos y lugares vinculados al proceso histórico de construcción de la Nación. Las manifestaciones populares muestran una empatía de la gente con su pasado indígena que parece desbordar la atracción meramente exótica, y le otorga un sentimiento de patrimonio legítimo.

Un movimiento social que converge con este mayor conocimiento arqueológico e histórico de los pueblos originarios, es sin duda el que solicitó la repatriación del esqueleto de Vaimaca Perú (Rivet, 1930), que estaba olvidado en un armario del Museo del Hombre de París. El movimiento que juntó apoyo para solicitar a Francia la devolución de los restos, contó con el respaldo de todos los partidos políticos, pues se trataba de una causa de pleno derecho, legítima y esencialmente simbólica. Los políticos aprovecharon para posar junto a ese cacique, tan próximo al mito uruguayo de la “garrucha” y a las masas de desposeídos rurales (Ley 17.265, 2000).



Figura 3. Mural en la ciudad de Castillos (Rocha) (Foto José López Mazz).

Uno puede preguntarse con Fynn Stepputat (2014) ¿qué hacen las personas con los huesos? Y también ¿qué hacen los huesos con las personas? y recordar que los muertos luchan por ser soberanos, ya que son gobernados por los vivos. Los cadáveres de los personajes políticos son objeto de inversiones materiales y simbólicas, al tiempo que se ubican en medio de complejas relaciones de poder. Parece que de algún modo, Vaimaca Perú, quién representaba coraje, autenticidad y libertad, vino a restaurar la identidad uruguaya en crisis. El filósofo de la historia Eeco Runia (2014) señala que los muertos nos mueven con su carga afectiva. El pasado es también un recurso fetichista que produce narrativas que buscan establecer continuidades a través del tiempo. El pasado está presente en los restos óseos de este cacique y en lugares de memoria donde ocurrieron las masacres. Los lugares de memoria y los panteones ayudan metafóricamente a la transferencia de sentido, pues acumulan historia y pueden ser visitados para realizar conmemoraciones y ritos políticos.

La vida política de los cuerpos muertos depende de operativos simbólicos y representaciones políticas (Verdery, 1999). La antropología focaliza la actividad política de los muertos en los discursos y las ceremonias conmemorativas. Se ocupa del simbolismo analizado las representaciones, pero está atenta a la cultura material que lo induce.

Las tumbas y sus remodelaciones son una oportunidad para los vivos, para renovar, construir e instalar sus relaciones sociales. Resulta paradójico, pero los huesos tienen la fuerza necesaria para hacer más atractiva la política. Algunos muertos, en tanto sujetos y objetos políticos, tienen poder y actúan como instrumentos. Fue el caso de Vaimaca Perú y la evocación de su legado, que sirvieron para reorientar la política hacia lo indígena. Pero los muertos también se comportan como soberanos, ya que, de diferentes maneras y a través de caprichosos resortes y manipulaciones, manejan a los vivos.

El uso de los huesos de los líderes históricos ayuda entender la política, sus estrategias y maniobras, así como su funcionamiento dentro de un sistema cultural. Permite entender los sentidos sociales, tanto como explicar las causas. Cada época busca dar racionalidad y legitimar el orden del universo. Pero son los mitos y las prácticas rituales las que estrechan el vínculo entre los vivos y a los muertos (Verdery, 1999). Pero la fuerza de los muertos reside en su multivocalidad, es decir, en los diversos significados que le otorga la gente y a los que apelan los manipuladores.

El Estado uruguayo canalizó las solicitudes recibidas por el Parlamento y gestionó frente a las autoridades francesas el retorno del esqueleto (Ley 17.256,2000). La repatriación de los huesos de Vaimaca Perú constituyó un acto de alto simbolismo por parte del Estado, ya que allí estaban presentes los Ministros de Educación, el de Agricultura, el de Relaciones Exteriores y el de Defensa. El Estado pensó que este acto simbólico no tenía carácter vinculante con derechos sociales o con otras demandas más terrenales de "reparación". Pero se equivocó, ya que, desde el punto de vista simbólico y sobre todo político, el acto constituyó un reconocimiento público sin retorno, que los descendientes de indios merecían, y que la opinión pública consideraba justo por lo infame de la historia de este indio, que peleó por la Independencia y murió en el exilio.

Una vía de acceso al pasado indígena fue la recuperación de información antropológica, pero sobre todo los procesos de patrimonialización a los que dio lugar. Desde 1986 el Ministerio de Educación y Cultura y la Universidad de la República, así como algunos Museos Departamentales, desarrollaron investigaciones arqueológicas y antropológicas de diferente tipo. El Patrimonio Cultural de la Nación poco a poco se enriqueció con la información científica que tuvo amplia difusión en la prensa. En ese contexto un conjunto de "cerritos de indios" de la zona de India Muerta, visitados en 1989 por el presidente Julio Sanguinetti y fue declarado en 2009 Monumento Histórico Nacional por la Comisión Nacional del Patrimonio Cultural (MEC/CNPC 2009), lo que constituyó un hecho histórico novedoso.

El patrimonio cultural indígena ha sido objeto de un intenso rescate y recuperación por parte de los colectivos de descendientes que comenzó la vuelta a los “lugares sagrados”, a través de visitas a sitios arqueológicos, o la conmemoración regular *in situ* de los hechos sangrientos en Salsipuedes (ver figura 4). Esta inversión afectiva en lugares de memoria evoca un pasado glorioso y recuerda una masacre impune. Otra prueba de la presencia del patrimonio indígena, pero de carácter inmaterial, tiene que ver con algunos relatos orales conservados por tradición familiar en el pueblo de Tambobres (Departamento de Paysandú) como el de la niña indígena Floraida Aires, sobreviviente de la matanza de Salsipuedes y adoptada por los vecinos (Femenías y Cabrera *com.pers.*). El patrimonio indígena está presente en el rito de mostrar los niños recién nacidos a la luna llena, que aún practican familias de Tacuarembó. Las historias ejemplares y las prácticas rituales parecen venir de abuelos y bisabuelos, al tiempo que constituyen un patrimonio cultural familiar.



Figura 4. Acto de descendientes de indígenas en lugar del genocidio de Salsipuedes (Foto Nicolás Soto).

Los estudios de ADN despertaron curiosidad entre los descendientes de indígenas, varios de los cuales se presentaron voluntariamente a realizar las pruebas biológicas (Michelena, entrevista personal, 8 de octubre de 2016). Pero debemos de recordar la advertencia de Lévi Strauss (1962) sobre lo peligroso de los escenarios donde se mezcla “raza e historia”. Por esta razón los científicos deberían aclarar siempre al público que los estudios de ancestralidad no implican la existencia de un ADN *charrúa*, ni tampoco de uno uruguayo, y que el diferencial de esas categorías es de tipo histórico y cultural.

Discusión y conclusiones

Mirada en perspectiva, la actitud del Estado uruguayo ha sido muy ambigua en relación al pasado indígena de su población. Por un lado, fomentó la investigación antropológica sobre los pueblos nativos y apoyó la repatriación del cacique Vaimaca Perú, para enterrarlo en el Panteón Nacional. Pero, por otro lado, escatima el reconocimiento de la precedencia indígena en el territorio, la existencia de un genocidio y el no reconocimiento de los descendientes de indios como tales. Es un secreto a voces que la razón de esta negativa es para evitar posibles demandas de reparación económica. El Estado uruguayo fue solidario con el genocidio armenio y con el judío y con los crímenes de lesa humanidad del pasado reciente. Pero no lo es tanto con la masacre de los indios *charrúas* y *minuanos* de 1833, a pesar de que concierne a un número importante de sus ciudadanos. El sistema político que respaldó la repatriación del Cacique *Vaimaca* desaparece cuando se plantea el tema del reconocimiento del genocidio indígena. De acuerdo con la legislación internacional, el Estado uruguayo podría ser responsable de un delito permanente de negación de genocidio.

La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 fue firmada por el Estado uruguayo. En 2009 el Examen Periódico Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, solicita a Uruguay a reconocer el Genocidio Indígena de 1833, cosa que aún no hizo. La declaración 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 que consagra derechos relativos al trabajo, la tierra, y la cultura, tampoco fue ratificada por Uruguay. Los funcionarios estatales manifiestan que existe buena voluntad, pero temen que tenga un costo económico muy alto. En 2014 el Ministro de Relaciones Exteriores Almagro manifestó su acuerdo con el hecho de que Uruguay firme la declaración No.169 de la OIT (Verdesio, 2014). Pero esto no pasó de una manifestación personal sin consecuencias.

El genocidio indígena de 1833 fue exterminio de hombres y reparto de mujeres y niños, pérdida de existencia autónoma como entidad social, pérdida de ganados y tierras, y el paso definitivo a la subalternidad de la sociedad de clases. El tema toca a la libertad y a la ética, al derecho a la diversidad cultural, a la historia y sus derivaciones. Reconocer al indio dentro de lo uruguayo y no fuera, como hasta ahora, podría ser la clave de una nueva estrategia más justa con la realidad de la gente. Las políticas de patrimonio pueden integrar, democratizar, hacer justicia, y orientar esta memoria en dirección de la historia. Algunos descendientes de indios dicen sentirse, y con todo derecho, familiares de opositores desaparecidos (Delgado, 2017). Y tal vez por eso han sentido la obligación de reaparecer, solicitando un gesto de reparación oficial, de memoria histórica y de justicia social. El Estado uruguayo debe asumir las permutaciones posi-

bles en la construcción de identidades post étnicas y post nacionales de sus ciudadanos. Como hace años que ya ocurre en los países de Norte y Sudamérica.

Esta construcción identitaria neo indígena maduró silenciosamente al interior de la lucha de clases, donde el poder y la posición subalterna federa a los desposeídos. Se construyó así un círculo vicioso entre identidad étnica y subalternidad social. Era pobre porque era indio, y era indio porque era pobre. Diferentes teóricos sociales han reconocido la ubicación de las sociedades indígenas en las asimetrías estructurales de la sociedad latinoamericana post colonial. En ese sentido, la historia uruguaya muestra una sobredosis de próceres políticos y una fuerte inanición de indios. El problema indígena es un problema histórico-cultural, político, económico y de exclusión social. Es un problema ético de un sistema político que, si bien ya reconoce el derecho al cambio de identidad sexual, aún no sabe cómo relacionarse con los ciudadanos que asumen ser descendientes de indígena.

Las nuevas identidades parecen haber estado estimuladas por los nuevos conocimientos del pasado indígena, pero en gran medida asumen una manera alternativa de ver el mundo y la naturaleza. Pero sobre todo reivindican una memoria familiar que el Estado debería respetar. En la nueva agenda de derechos, auto identificarse como descendiente de indio, es parte del libre ejercicio de la ciudadanía. Pero, para ser justos, hay que decir que esta ciudadanía post nacional uruguaya no tiene nada de original, y como otras tantas que se reactivan en Latinoamérica, reclama memoria, historia indígena y derecho a la verdad.

Agradecimientos

A Gabriel Gatti, Mónica Sans, Elisabeth Anstett; Mónica Michelena, Inés Grah, Gerardo Sosa y Gustavo Verdesio, por ayudar a hacer posible este artículo.

Referencias

- Abadie, Raúl & Zarrilli, Héctor (1927). *Libro 3ero de Lectura*. Montevideo: Edición Oficial.
- Achugar, Hugo & Caetano, Gerardo (1992). *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Trilce.
- Acosta y Lara, Eduardo (1955). Los Chanás Timbús de la Antigua Banda Oriental. *Anales del Museo de Historia Natural de Montevideo*, 6(5), 1-27.
- Acosta y Lara, Eduardo (1976). *La guerra de los charrúas*. Montevideo: Monteverde.

- Acosta y Lara, Eduardo (1978). Los Guaraníes en el antiguo territorio de la República Oriental del Uruguay. *Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología*, 18, 87-105.
- Ayerza, Luis & Rafaela Ciccarino (2008). *Libro de Zero*. Motevideo: ANEP.
- Baeza, Jorge & Bosch, Adhema (1973). Algunos hallazgos de posible origen guaraní. En *II Congreso Nacional de Arqueología, III Encuentro de Arqueología del Litoral* (pp. 1-10). Fray Bentos.
- Bertoni, Bernardo; Portas, Mónica & Sans, Mónica (2000). Relaciones morfológicas de las sociedades prehistóricas del Uruguay. En Alicia Durán & Roberto Bracco (Eds.), *Arqueología de las Tierras Bajas* (pp. 2-19). Montevideo; MEC.
- Bracco, Diego (1996). *Guenoas*. Montevideo: MEC.
- Bracco, Roberto; Cabrera, Leonel & López Mazz, José (2000). La prehistoria de la cuenca de la laguna Merín. En Alicia Durán & Roberto Bracco (Eds.), *Arqueología de las Tierras Bajas* (pp.13-38). Montevideo: MEC.
- Cabrera, Leonel (1989). El pasado que negamos... En *Anales del VI Encuentro Nacional y IV Regional de Historia* (pp.11-17). Montevideo.
- Cabrera, Leonel (2005). Patrimonio y Arqueología en el sur de Brasil y este de Uruguay: los cerritos de indios. *Saldvie*, 5, 221-254.
- Campos, Alejandro (2009). *Ciencias Sociales. Geografía e Historia y construcción de ciudadanía*. Montevideo: Santillana
- Del Puerto, Laura (2016). *Interrelación humano-ambiente durante el Holoceno temprano en el este de Uruguay: cambio climático y dinámica ambiental*. Tesis de Doctorado sin publicar, PEDECIBA.
- Delgado, Martín (2017). Violaciones históricas de los Derechos Humanos de los pueblos originarios de Uruguay. En Mariela Rodríguez & Gustavo Verdesio (Orgs.), *Re emergencia indígena en los países del Plata*. Montevideo: Autor.
- Ferreira, Tomás (2015, 30 de julio). La Historia Oficial. *Brecha*.
- Figueira, José (1898). *Los antiguos habitantes de la Banda Oriental*. Montevideo: Imprenta Leyes.
- Gianotti, Camila (2015). *Paisajes arqueológicos de las tierras bajas del este y norte de Uruguay*. Tesis de Doctorado sin publicar: Universidad de Santiago de Compostela.
- Guidon, Niède (1989). *El Rescate Arqueológico de Salto Grande* (T.1). Montevideo: MEC.
- Instituto Nacional de Estadísticas (2011) *Datos del censo 2011*. Recuperado de: www.ine.gub.uy/censos
- Iriarte, José (2003). *Mid Holocene emergent complexity and landscape transformation In Uruguay*. Tesis de Doctorado sin publicar. University of Kentaucky.
- Lévy Strauss, Claude (1962). *Raza et Histoire*. Paris: UNESCO, Gonthier.
- Ley 14.040 (20/10/1971) Patrimonio Artístico, histórico y cultural de la Nación.
- Ley 17.256 14/09/2018 Charrúas, Vaimaca Perú, Senaqué, Guyunusa y Tacuabé. Restos repatriación.

- Ley 17.767. 19/05/2004 Cacique Vaimaca Perú. Restos experimentos científicos Prohibición.
- López Mazz, José (1986). *Approche historique et culturelle à la formation sociale et à l'identité Uruguayenne*. Tesis de doctorado sin publicar, IHEAL/Université de La Sorbonne Nouvelle.
- López Mazz, José (2001). Las estructuras monticulares de las tierras bajas de Uruguay. *Latin American Antiquity*, 12, 231-251.
- López Mazz, José & Bracco, Diego (2010). *Minuanes*. Montevideo: Linardi y Risso.
- López Mazz, José; Moreno, Federica; Bracco, Roberto & González, Roberto (2017). Perros prehistóricos en las tierras bajas de Uruguay, contextos e implicaciones culturales. *Latin American Antiquity*, 1-15.
- Magalhaes, Alexandra & Michelena, Mónica (2017). Reflexiones sobre los esencialismos en la Antropología uruguaya. Una etnografía invertida. En Mariela Rodríguez & Gustavo Verdesio (Orgs.), *Re emergencia indígena en los países del Plata*. Montevideo: Autor.
- Mañosa, Cecilia (2001). Reclamando el pasado indígena. La enseñanza de la historia y la identidad nacional. *Inmediaciones*, pp. 179-192.
- Moreno, Federica (2015). *La gestión de los animales en la prehistoria de las tierras bajas de Uruguay*. Tesis de Doctorado sin publicar, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Naciones Unidas (2007). *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado de: www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es
- Neves, Eduardo (2010). A Arqueologia da Amazonia Central e as classificações. En Edith Pereira & Vera Guapindaia (Eds.), *Arqueologia Amazônica* (vol. 2, pp. 54-71). Belém: Museu Paranense Emilio Goeldi.
- Olivera, Andrea (2016). *Devenir Charrúa*. Lausana: Université de Lausana.
- Organización Internacional del Trabajo (1989). *Resolución No. 169 relativa a los Derechos de los Pueblos Indígenas en países independientes*. Recuperado de: www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/
- Partes de la jefatura de Montevideo (2015). *El Tranvía*, 254, p.15.
- Pintos, Sebastián (2000). Cazadores recolectores complejos. Monumentalidad en tierra en la Cuenca de la laguna de Castillos. En Camila Gianotti (Coord.), *Paisajes culturales sudamericanos* (pp. 75-99). Santiago de Compostela: Tapa.
- Porto, Aurelio (1954). *Historia das Misoes Orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Livraria Selvach.
- Porzeczki, Teresa (1992). Uruguay a fines del siglo XX: Mitologías de ausencia y de presencia. En Hugo Achugar & Gerardo Caetano (Eds.), *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?* (pp.49-61). Montevideo: Trilce.
- Riveiro, Darcy (1975). *Las Configuraciones histórico-culturales*. Montevideo: Arca.
- Riveros Tula, Alfredo (1959). Historia de la Colonia del Sacramento (1680-1830). *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, 22.
- Rivet, Paul (1930). *Les dernières charrúas*. Paris: Musé de l'Homme.

- Rodríguez, María & Verdesio, Gustavo (2017). *Re emergencia indígena en los países del Plata*. Tabla redonda en la Reunión de la Latin American Studies Association. Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales.
- Runia, Eeco (2014). *Mouved by the past*. N.Y.: Columbia University Press.
- Sans, Mónica (2002). *Estudio de los restos del cacique Vaimaca Perú*. FHCE/UdelaR. Manuscrito no publicado.
- Sans, Mónica; Mañé Garzón, Federico & Kolski, Renée (1986). Frecuencia de la Mancha Mongólica en recién nacidos de Montevideo. *Archivo de Pediatría del Uruguay*, 57, 149.
- Stepputat, Flynt (2014). *Governing the dead*. Manchester: Manchester Univesity Press.
- Suárez, Rafael & López Mazz, José (2003). Archaeology of Pleistocene/Holocene transition in Uruguay. *Quaternary International*, 109-119, 65-76.
- Torres, José (1996, 30 de enero). Correo de los lectores. *El Observador*.
- Verdery, Katherine (1999). *The political lives of the dead bodies*. N.Y.:Columbia University Press.
- Verdesio, Gustavo (2014). Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un país sin indios. *Cuadernos de literatura*, 18(36), 86-107.
- Vidart, Daniel (1986). *Diez mil años de Prehistoria*. Montevideo: Ed. América Latina.
- Zorrilla, Juan (1952). *La Leyenda Patria*. Montevideo: Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)