

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**MUSEU NACIONAL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Ana Francesca Repetto Iribarne

**UMA ARQUEOLOGIA DO APAGAMENTO:  
narrativas de desaparecimento charrúa no Uruguai desde 1830**

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2017

**UMA ARQUEOLOGIA DO APAGAMENTO: narrativas de desaparecimento charrúa no  
Uruguai desde 1830**

Ana Francesca Repetto Iribarne

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu  
Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro,  
como requisito parcial à obtenção do título de  
Mestre em Antropologia Social

Orientador: Antonio Carlos De Souza Lima

**Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2017**

### CIP - Catalogação na Publicação

RR425a Repetto Iribarne, Ana Francesca  
a Uma arqueologia do apagamento: narrativas de  
desaparecimento charrúa no Uruguai desde 1830 / Ana  
Francesca Repetto Iribarne. -- Rio de Janeiro,  
2017.  
165 f.

Orientador: Antonio Carlos de Souza Lima.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do  
Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós  
Graduação em Antropologia Social, 2017.

1. charrúas. 2. formação de Estado-nação. 3.  
discursos de desaparecimento indígena. 4. narrativas  
nacionais. 5. Uruguai. I. de Souza Lima, Antonio  
Carlos, orient. II. Título.

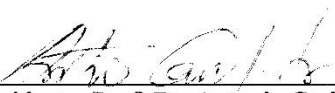
Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os  
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

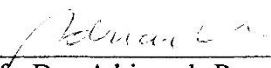
**UMA ARQUEOLOGIA DO APAGAMENTO: narrativas de desaparecimento charrúa  
no Uruguai desde 1830**

Ana Francesca Repetto Iribarne  
Orientador: Antonio Carlos De Souza Lima

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção  
do título de Mestre em Antropologia Social

Aprovada em 21 de fevereiro de 2017

  
\_\_\_\_\_  
Presidente, Prof. Dr. Antonio Carlos De Souza Lima  
(PPGAS/MN/UFRJ)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Adriana de Resende Barreto Vianna  
(PPGAS/MN/UFRJ)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Andrey Cordeiro Ferreira  
(CPDA/UFRJ)

\_\_\_\_\_  
Suplente interno, Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira  
(PPGAS/MN/UFRJ)

\_\_\_\_\_  
Suplente externo, Profa. Dra. Maria Macedo Barroso  
(IFCS/UFRJ)

A los descendientes de charrúas, por su lucha diaria.

## AGRADECIMENTOS

Ésta disertación es resultado de muchas y riquísimas interlocuciones, sin las cuales el camino del campo realizado en Montevideo y la escrita *itinerante* no hubiesen sido iguales. Reflexiones que debo a muchísimas personas, que me ayudaron a ver otros puntos de vista, explorar elementos no explorados, y que sobretodo, me alentaron a seguir en los momentos en que pensé que no conseguiría terminar a tiempo. No podría empezar los agradecimientos por otras personas que no por mis padres, Bettina Iribarne y Fernando Repetto. El apoyo incondicional que tuve de mi *mamucha*, desde el día que salí de Uruguay hace ya 6 años para estudiar en Brasil, mi mudanza a Rio de Janeiro, las varias discusiones en casa que enriquecieron éste trabajo, las llamadas por teléfono, sus tirones de oreja y su infinito amor y entendimiento. Y a papá por haberme apoyado en todo el transcurso, celebrando conmigo cada uno de mis logros e incitándome a seguir en lo que me gusta. A Gerardo Marquez, por su enorme cariño y paciencia. A mis hermanos, Mateo y Agustín, por estar ahí cada vez que nos hacemos falta.

A Antonio Carlos de Souza Lima, mi orientador, le estoy inmensamente agradecida por el resultado de ésta disertación. Sus lecturas atentas, cuidadosas y rigurosas, sus comentarios instigadores y sus sugerencias bibliográficas sin duda alguna fueron esenciales en la construcción de éste texto. Le agradezco por estar tan presente sobretodo en los períodos finales, momentos algunos en los que me vi insegura y ansiosa por la proximidad de la fecha límite. Gracias por su apoyo a lo largo de todo el proceso y las divertidas y productivas orientaciones “a domicilio”.

Al amor y el apoyo de mis amigas de Uruguay, mujeres fuertes que admiro con todo mi ser, con las cuales aprendí y sigo aprendiendo que juntas somos más fuertes. Natalia Ottonelli, Sofía Umbre, Cecilia Elmallian, Mayra Parrella, Lucía García, María Márquez, Valentina Rodríguez y Patricia Perossio: mil gracias a cada una de ustedes! A Lu, Pati y Marita especialmente, por haberme escuchado y *bancado* la cabeza es mis vaivenes todo ese año. A Lu, por la ayuda con el resumen de la disertación. También, a los amigos de Uruguay que siempre se preocupan en ver “cómo va esa tesis”: Valentina Sucharzewski, Alfonsina Carlis y Matías Medeiros.

Les soy enormemente agradecida a las amigas y amigos que conocí en la Unila y que siguen siendo mis hermanas y hermanos de vida, por el apoyo y compañerismo de siempre: Micaela Gómez, Elianne Sanchez, Valeria Rodríguez, Tania Rodriguez, Renée Viana,

Jonathan Castro, Renan Peixoto, Angela Garofali, Besna Yaconvenco, Alejandra Otero, Rodrigo Alonso, Ricardo Correia, Alexander Souza, Renan Pinna, Heloísa Lemes, Isadora de Assis y Karina Fernandes. Por cuidar a Ilú en Foz de Iguazú, de corazón, muchísimas gracias a Ferenc Diniz, Germán Clavijo y Paula Quintero.

Agradezco a todos y todas las que interesándose por el tema de investigación, contribuyeron con reflexiones que sin duda enriquecieron éstas páginas. Especialmente, agradezco a Gustavo Verdesio, por sus indicaciones de lectura y su disposición cariñosa a dialogar sobre el tema y las problemáticas de los descendientes. A Mariela Eva Rodríguez, por sus ricas indicaciones bibliográficas, que me ayudaron a pensar y reflexionar sobre el trabajo en archivo; por su pronta disposición a leerme y por la atenta y cuidadosa lectura que hizo de mi segundo capítulo. También soy grata al antropólogo Darío Arce, con quien tomé clases en la materia por él dictada, “Culturas y poblaciones subalternas en Uruguay a través del tiempo”, cuyo programa y debates en clase fueron extremadamente fructíferos, sobretudo en las discusiones sobre “mestizaje” y “etnohistoria”.

En Montevideo, les agradezco inmensamente a las archivólogas del Archivo General de la Nación y de la Biblioteca Nacional, quienes me auxiliaron en las búsquedas de documentos, mapas y diarios, quienes me enseñaron a utilizar las bases de datos, y siempre se pusieron a disposición para descifrar el sentido de algunos garabatos comprensibles sólo con el trabajo en equipo: Ximena Gracés, Socorro Moreira, Raquel Cavallo del AGN, y Adriana de León y Gabriela. A la antropóloga Stephanie Vaudry, le soy agradecida por haber compartido juntas jornadas de trabajo en el AGN, y con quien inicié las primeras búsquedas documentales.

Le estoy agradecida a mi profesor y orientador de grado, Andrea Ciacchi, quien me motivó a profundizar y problematizar las narrativas nacionales y los debates indígenas en el Uruguay; quien con rigor y paciencia no sólo me estimuló durante la monografía, sino que también me apoyó durante el proceso de selección del Museo Nacional, luego festejando junto conmigo la aprobación. También debo mis agradecimientos a mis profesores de la Unila, Senilde Guanaes y Spensy Pimentel, quienes me alentaron a continuar profundizando y reflexionando el tema de ésta disertación. A Ana Fonseca, con la que además de una profesora, tengo una amiga, gracias por su apoyo y atención en todos los pasos dados.

A mis nuevos colegas de casa, Everton Rangel, Barbara Pires y Guilherme Marcondes, por aguantar mis locuras diarias y sobretudo, por los fundamentales aportes que hicieron en cada parada sobre la puerta de mi cuarto o en el corredor, por su preocupación diaria de “¿tá indo?”, “¿tá rolando?”, “falta pouco!”. Sin duda, escucharlos y dialogar junto con ustedes fue

importantísimo en éste proceso. A mis antiguos colegas de casa, Diogo Brozowski, Violeta Pavão y Ana Beatriz Silva, les agradezco por acompañarme durante todo el primer año de la maestría y mi llegada a Rio de Janeiro, que con su vital compañerismo y alegría.

A la *trupe* de amigos hispano-hablantes en Rio, Ignacio Gomeza y Nahuel Blazquez, les agradezco enormemente por el apoyo incondicional que recibí de ambos en éste proceso, y por hacer de las charlas y debates sobre la emergencia charrúa un momento de reflexión y distensión importantísima.

Al cuerpo docente del PPGAS del Museo, con sus maravillosas clases y debates que desde el primer día que pisé aquí me siguen deslumbrando, quienes aún frente a un panorama crítico de vulneración de derechos sociales y *sucuteamento* de la educación pública brasileña, con pasión y entusiasmo contribuyen también a romper las barreras entre el conocimiento académico y la sociedad; especialmente a María Elvira Diaz Benítez, Adriana Vianna, Ángela Facundo. También a Giralda Seyferth, cuyas clases de “Relaciones Inter-étnicas” me proporcionaron importantes herramientas teóricas y metodológicas que aquí hago uso.

A todo el equipo de la Secretaría Académica y la Biblioteca Francisca Keller, gracias por su arduo y paciente trabajo que sin duda fueron imprescindibles en éstos dos años de formación; sobretodo a Adriana Valcare de Alcantara y Anderson Arnaud por su atención y complicidad entre corredores, y a Dulce Maranhã de Carvalho y Marcio Nunes por su atenciocidad y disposición a enseñarme y auxiliarme en las búsquedas bibliográficas.

Agradezco a todos mis compañeros y amigos del PPGAS, con quienes compartí no sólo clases, sino cafés, bares y charlas que fueron personal y profesionalmente enriquecedoras, particularmente a Bianca Marcossi, Anderson Pereira, Oswaldo Zampiroli, Bárbara Rossin, Morena Freitas, Julián Riquelme, Lucas Marques, Raúl Delgado, Dibe Ayoub, Camila Fernandes, Carolina Castellitti y Maria Cecília Diaz. También les estoy agradecida a Telma Bemerguy, Camila Bevilaqua y Carolina Maia, por su amistad y cumplicidad, habiendo sido también super compañeras tanto en la escrita de ésta disertación como en los varios trabajos de disciplinas del primer año, compartiendo mates nocturnos y correrías de plazos, que sin duda hicieron éste camino más leve y alegre.

No podría dejar de agradecerle a dos lindas antropólogas y amigas, que estuvieron acompañando de cerca el proceso de escrita, leyendo algunos de los capítulos, haciendo sugerencias, comentarios y correcciones claves, que fueron sin duda imprescindibles: Marlise Rosa y Juliana Oliveira Silva. A Ju también, por haber “acampado” en mi casa haciendo “guardia” en la recta final de la escrita, haciendo más alegres y divertidos los estresses académicos.



Por la confianza depositada desde que empecé a trabajar ésta temática en 2014, les soy profundamente agradecida a los charrúas y descendientes, que día a día luchan por justicia histórica y que su reconocimiento se concretice, batallando contra arraigados prejuicios entre la población del Uruguay, mi respeto y eternos agradecimientos, especialmente a Mónica Michelena, Martín Delgado, Guidaí Vargas, Albérico da Cunha, Daniela Acuña, Blanca Rodríguez y Bettina Reggi.

Le agradezco a la banca examinadora, por haber aceptado participar: Adriana Vianna, Andrey Cordeiro, Edmundo Pereira y Maria Barroso.

Finalmente agradezco a CAPES por la concesión de la beca para la realización de la Maestría.

## RESUMO

Nesta dissertação são indagadas diferentes narrativas em torno da desapareção dos índios charrúa no Uruguai desde 1830. Estas narrativas são analisadas como possíveis pontos de difração e partes de um processo de maior abrangência sempre em reformulação: os processos de formação de Estado e construção da nação uruguaia. Sendo um dos poucos países latino-americanos que não reconhece população indígena dentro dos limites do seu território, e auto-percebido como “descendente dos barcos” desde o século XIX, Uruguai tem sido incitado a re-pensar as bases míticas da sua identidade nacional desde o surgimento de diversas organizações de descendentes de charrúas, desde finais dos anos 1980. Ésta dissertação parte desse quebre. Procurando desmembrar e analisar como se costura e manifesta essa desapareção, abordo três eixos daquele discurso; em um primeiro movimento, os que tiveram lugar nas ações e gestões estatais sobre os povos indígenas no marco da independência; as leituras e representações que os primeiros intelectuais nacionalistas fizeram daquelas ações, estando eles preocupados na formação de narrativas sobre a nação, e por último, os desdobramentos que aquelas imagens criadas em volta do indígena tem nos debates antropológicos contemporâneos sobre a presença e ausência charrúa no país.

**Palavras-chaves:** charrúas; narrativas nacionais; discursos de desapareção indígena; formação de Estado-nação.

## RESUMEN

En la presente disertación se indagan diferentes narrativas en torno de la “*desaparición*” de los indígenas charrúas en el Uruguay desde 1830. Éstas narrativas son analizadas como posibles puntos de difracción y partes de un proceso de mayor alcance siempre en reformulación, a saber, los procesos de formación del Estado y construcción de la nación uruguaya. Siendo uno de los pocos países latino-americanos que no reconoce población indígena dentro de los límites de su territorio, y auto-percibido como “descendiente de los barcos” desde el siglo XIX, Uruguay fue incitado a repensar las bases míticas de su identidad nacional desde el surgimiento de diversas organizaciones de descendientes de charrúas, hacia fines de los años 1980. Ésta disertación se plantea desde dicha ruptura. Buscando desmembrar y analizar cómo se costura y manifiesta la *desaparición*, abordo tres ejes de aquel discurso; en un primer movimiento: los que tuvieron lugar en las acciones y gestiones estatales sobre los pueblos indígenas en el marco de la independencia; las lecturas y representaciones que los primeros intelectuales nacionalistas hicieron de aquellas acciones, estando preocupados en la formación de las narrativas sobre la nación; y por último, los desdoblamientos que esas imágenes creadas entorno del indígena tienen en los debates contemporáneos antropológicos acerca de la presencia y ausencia charrúa en el país.

**Palabras clave:** charrúas, narrativas nacionales, discursos de desaparición indígena, formación de Estado-nación

## ABSTRACT

In the present dissertation different narratives are investigated around the "disappearance" of the indigenous charrúas in Uruguay since 1830. These narratives are analyzed as possible points of diffraction and parts of a process of greater reach always in re-formulation: the processes of formation of the State and construction of the Uruguayan nation. Being one of the few Latin American countries that does not recognize an indigenous population within the limits of its territory, and self-perceived as "descendant of the ships" since the nineteenth century, Uruguay was prompted to rethink the mythical bases of its national identity since the emergence of various organizations of descendants of charrúas, towards the end of the 1980s. This dissertation it is based from this rupture. Seeking to dismember and analyze how the disappearance is assembled and manifested, I approach three axes of that discourse: in a first movement, those that took place in the actions and state administration on the natives in the framework of the independence; the lectures and representations that the first nationalist intellectuals made of those actions, being preoccupied in the formation of the narratives on the nation and finally, the unfolding that these images created around the indigenous have in contemporary anthropological debates about the presence and absence of charrúa in the country.

**Keywords:** charrúas; national narratives; discourses of indigenous disappearance; formation of nation-state

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### Mapas

Mapa 01- Localidades mencionadas.....	23
Mapa 02- Resultados Censo 2011.....	25
Mapa 03- Mapa Etnográfico de José H. Figueira.....	109

### Imagens

Imagem 01- Crânios Indígenas.....	112
Imagem 02- Pontas de Projétil.....	113
Imagem 03- Monumento “Los últimos charrúas”.....	131

## **LISTA DE SIGLAS**

**ADENCH-** Asociación de Descendientes de la Nación charrúa

**AGN-** Archivo General de la Nación

**AIDU-** Asociación Indigenista del Uruguay

**BIBNA-** Biblioteca Nacional

**CONACHA-** Consejo de la Nación charrúa

**FHUCE-** Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

**FUNAI-** Fundação Nacional do Índio/ Fundación Nacional del Indio

**MG-** Ministerio de Gobierno

**MGM-** Ministerio de Guerra y Marina

**SPI-** Serviço de Proteção ao Índio/ Servicio de Protección al Indio

**UDELAR-** Universidad de la República

**UMPCHA-** Unión de Mujeres del Pueblo charrúa

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>17</b>
Contextualizando.....	21
As organizações indígenas e os descendentes de charrúas.....	24
Sobre a pesquisa .....	32
Organização do texto.....	39
<b>1 ENTRE AS BRECHAS DE DOCUMENTOS ESTATAIS DO SÉCULO XIX. AÇÃO E GESTÃO SOBRE OS CHARRÚAS</b> .....	<b>42</b>
1.1 INTRODUÇÃO.....	42
1.2 POLÍTICAS ESTATAIS DE GESTÃO DOS POVOS INDÍGENAS: PERSEGUIÇÃO, EXTINÇÃO, INCORPORAÇÃO.....	43
1.2.1 charrúas e os Guarani das Missões.....	59
1.3 AS “DISTRIBUIÇÕES DE <i>ÍNDIOS</i> ” EM MONTEVIDÉU. ESCRAVIDÃO, BATISMOS E DEPORTAÇÕES.....	65
1.3.1 Batismos.....	74
<b>2 CONSTRUINDO A NAÇÃO: IMAGENS SOBRE O “DESAPARECIMENTO” INDÍGENA NO FINAL DO SÉCULO XIX</b> .....	<b>79</b>
2.1 OS CAMINHOS QUE LEVAM A UMA COMUNIDADE IMAGINADA.....	80
2.2 MANUEL DE LA SOTA E OS “ESPARTANOS DE LA AMÉRICA”.....	90
2.3 FRANCISCO BAUZÁ E “LOS HABITANTES PRIMITIVOS DEL URUGUAY”.....	98
2.3.1 O selvagem uruguaio.....	100
2.4 JOSÉ FIGUEIRA E A “EXPOSICIÓN HISTÓRICO-AMERICANA” EM MADRID..	106
2.4.1 O Ensaio.....	107
<b>3 DEBATES E EMBATES CONTEMPORÂNEOS. RELEITURAS DOS IMAGINÁRIOS SOBRE “O CHARRÚA” NA ACADEMIA URUGUAIA ATUAL</b> ....	<b>115</b>
3.1 EMBATE POLÍTICO ENTRE ACADEMIA E MOVIMENTOS DE DESCENDENTES.....	116
3.2 DISPUTAS ENTRE “ <i>ÍNDIOS</i> NACIONAIS”: OPOSIÇÃO GUARANÍ/CHARRÚA...128	
3.3 BIONARRATIVAS DA NAÇÃO URUGUAIA. ADSCRIÇÃO E ATRIBUIÇÃO DE	

MARCAS GENÉTICAS.....	137
3.4 RECONHECIMENTO CHARRÚA: UM MOVIMENTO DE REFORMULAÇÃO HISTÓRICO-IDENTITÁRIA.....	144
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>149</b>
Sobre discursos.....	150
De narrativas nacionais e o <i>índio</i> da nação.....	151
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>157</b>



## INTRODUÇÃO

Em minha monografia de graduação apresentei uma pesquisa sobre a “reemergência” charrúa no Uruguai e durante o trabalho de campo realizado em 2014, “invertendo” os papéis de pesquisador/pesquisado, alguns dos meus interlocutores me questionaram sobre as razões do meu interesse em estudar essa temática. Sugeriam que “algum motivo eu deveria ter”, afinal, eu também tinha “cara de índia”. *Será?* - perguntei-me. Quando voltei para casa, comentei com minha mãe sobre essa indagação que haviam me feito. “*Y si, fran. La abuela Nora tenía algo de indígena*”, ela me respondeu. A avó Nora, mãe de meu pai, faleceu quando eu tinha uns seis ou sete anos. Ela nasceu no interior, na fronteira com o Brasil, local onde sua família mora até hoje. “*Gente muy, muy pobre*”, segundo meu pai. Lembrei-me então das inúmeras vezes que o ouvi falar sobre as *mañas* (costumes) de minha avó, como o de guardar o cordão umbilical dos seus filhos em caixinhas. Meu pai as guardava com carinho e só se desfez delas quando minha avó faleceu. Esse e outros costumes me foram relatados por vários descendentes de charrúas em Tacuarembó e eles os reivindicavam como algo próprio e como algo que os identificava, acionando-os para afirmar a legitimidade de sua luta por reconhecimento. Após muitos descendentes terem me indagado sobre as minhas próprias origens, perguntei a meu pai se nós tínhamos “algo indígena”. Supus que responderia não, pois sempre o ouvi exaltar a parte italiana da família, então me surpreendi quando ele me respondeu “*Supongo que si, tu abuela era hija de indígenas*”.

\*\*\*

Em 1925 foi festejado o primeiro centenário da Independência do Uruguai e nesse contexto foi publicado um livro comemorativo onde se afirmava que o país

es por otra parte la única nación de América que puede hacer la afirmación categórica de que dentro de sus límites territoriales no contiene **un sólo núcleo que recuerde su población aborigen. Los últimos charrúas desaparecieron como tribu**, sin dejar vestigios perdurables, en el rincón de Yacaré Curucú, en el año 1832, y desde aquel **lejano entonces**, casi una centuria, quedó la tierra uruguaya en posesión absoluta de la raza europea y de sus descendientes. Hombres laboriosos de todas las nacionalidades pueblan el país (...) todas las razas del orbe, fundidas en el crisol de nuestra democracia progresiva, encuentran favorable acogida.(...) (1925 apud CABELLA & NATHAN, 2013-2014, p. 6). [grifos meus].

Esta citação é uma das poucas que descrevem de forma ilustrativa e sintética a imagem que a nação uruguaia atribuiu a si no final do século XIX e que ainda hoje permanece vigente. Anunciada como uma exceção na América-latina, a nação uruguaia é formulada pela

narrativa histórica a partir da negação da presença de grupos indígenas e de qualquer tipo de influência cultural que estes pudessem ter sobre os “uruguaios”.

O Uruguai é um dos poucos países na América-Latina que não reconhece a população indígena dentro dos limites do seu território. O mito de criação da nação uruguaia, “imaginada” por si mesma como descendente dos barcos e “sem *índios*”, é resultado de um longo processo de ocultação, perseguição e invisibilização dos povos indígenas e não europeus desde a construção do Estado Independente, a partir de 1830. Essas narrativas de formação nacional, porém, recentemente têm sido colocadas em xeque pela (re)aparição de diversas agrupações de charrúas e de descendentes por todo o país, os quais desde os anos 1980 vêm lutando por visibilidade, reconhecimento e direitos. A emergência destes grupos e de suas reivindicações no debate público tem provocado questionamentos acerca das raízes míticas sobre as quais se assentam os ideais e as representações nacionais, tão arraigados em uma população que “imagina” a si mesma como homogênea, moderna e particularmente europeizada.

Desse aparente paradoxo que surge da imbricação entre essa imagem autoatribuída da nação e a emergência de organizações indígenas, o que me interessa e motiva nesta dissertação é analisar como o discurso acerca do “desaparecimento” indígena foi pensado, organizado, sistematizado e como se desdobra, observando o que este pode revelar se analisado como parte intrínseca de um processo maior de longo prazo e que se encontra sempre em reformulação: processos de formação do Estado e de “origem” da nação. Para explorar analiticamente esse paradoxo, optei por refletir sobre o “desaparecimento” a partir de três níveis ou eixos de discurso que argumento terem sido sedimentados e articulados entre si com o passar do tempo.

Motivada a entender o ponto de início desta “controvérsia”, em primeiro lugar, refiro-me às ações e gestões registradas em documentação de arquivo, que remetem às ações de extermínio e assimilação cultural no marco da luta independentista. Uma leitura a contrapelo dessa documentação permitiu-me visualizar facetas para além daquelas narradas oficialmente. O segundo nível a que faço referência corresponde à recepção e apropriação desses fatos passados pelos primeiros intelectuais uruguaios e estrangeiros que, nos anos seguintes, entre 1840 e 1890, preocupados com a formação da identidade nacional, ou melhor dizendo, com a inexistência desta, transformaram esses fatos na espinha dorsal das narrativas nacionais que construíram. Estes escreveram sobre a presença e a ausência indígena, apresentando causas, consequências, efeitos e explicações sobre seu desaparecimento, “inventando” a ausência indígena e ajudando a forjar uma identidade nacional percebida como branca. Finalmente, em

um terceiro nível do “desaparecimento”, me ocupo dos debates (de) intelectuais formados na Universidade da República (Udelar) e no exterior, os quais - interessados na consolidação da disciplina antropológica e em sua afirmação profissional - entre os anos 1950 até a atualidade, produziram argumentos e pesquisas no âmbito da emergência charrúa, refletindo sobre os desdobramentos de sua ausência/presença (i) legítima. Estes últimos ocupam um lugar particular, pois em função de sua contemporaneidade, se comparados aos intelectuais mencionados anteriormente, possuem maior credibilidade e legitimidade nas discussões e debates em torno do tema indígena.

Sem pretender abarcar todos os níveis e eixos narrativos sobre o “desaparecimento” e sua outra face, a aparição, os tomo como três aspectos, ou para citar Foucault (1972, p. 82-ss), como três pontos possíveis de difração presentes em um contexto mais amplo de discursos sobre formação do Estado e sobre a construção da Nação uruguaia. Seguindo as ideias de Foucault acerca do método arqueológico, a unidade do discurso sobre a formação do Estado-nação é aqui pensada como o lugar a partir do qual surgem diferentes “pontos de difração”. Esclareço, então, que cada uma das formas de enunciação que aqui abordo não deve ser entendida como um conjunto discursivo em si mesmo, mas sim como partes deste; seus subconjuntos são os caminhos possíveis que se abrem a partir de uma mesma temática e cada qual abre outras possibilidades discursivas. Assim, como aponta o autor, a análise destes discursos e narrativas são “como uma unidade de distribuição que abre um campo de opções possíveis e permite que arquiteturas diversas e exclusivas umas das outras apareçam lado a lado ou cada uma por sua vez” (*Ibid*, p. 82).

Ao indagar-me sobre as narrativas acerca do desaparecimento indígena, foi inevitável deparar-me frente a estes últimos processos de maior alcance espacial, temporal e ideológico. As representações e abordagens acerca do indígena no Uruguai são processos que dificilmente poderiam ser analisados separadamente daqueles relacionados à construção da nação. Como irei demonstrar, um está imbricado no outro, pois representam dois processos que se formularam paralela e simultaneamente no tempo; implicando-se, derivando-se e afetando-se mutuamente. Desta forma, considero que não seria possível pensar sobre esta ideia de nação sem antes remeter-me às bases que fundamentaram as ações de extermínio indígena e que justificaram o privilégio à presença de outros grupos sociais através da distinção de aportes étnicos diferenciais. Assim, pareceu-me fundamental retomar as narrativas que reinterpretaram esses discursos estatais convertendo-os em bandeiras e representações da identidade nacional, como também refletir sobre as racionalidades de intelectuais contemporâneos que, com suas metodologias próprias, seguem contribuindo no processo de

formação dessa identidade hegemônica, reafirmando-a e buscando atualizá-la.

\*\*\*

São vários os autores que destacaram como as nações - apesar de serem fenômenos relativamente recentes observados na Europa a partir da segunda metade do século XVIII - possuem uma imagem e uma representação de si mesmas ancoradas na mais longínqua eternidade, como se fossem identidades que traspassaram a história mantendo-se inalteradas ao longo do tempo (HOBSBAWM, 1984, p. 22-23; ELIAS, 1970, pp. 109, 115; RENAN, 1990 [1882]; ANDERSON, 2015). De acordo com Norbert Elias (1970), a nação configura a etapa mais recente dos processos de formação de unidades estatais. Analisando-as como um processo de longa duração, Elias aponta que as “sociedades-estado” europeias adotaram características nacionais quando começou a existir uma interdependência funcional entre regiões e estratos sociais desiguais, momento em que níveis de hierarquia e dominação tornaram-se recíprocos de tal maneira que se conseguiu agrupar grupos díspares em torno de outros grupos centrais dominantes. Segundo o autor, o estudo da formação de um Estado e nação específicos, só é possível se separarmos analiticamente de um lado as ideologias nacionais - que se apresentam à nação como algo super integrado e inalterável - e de outro, os processos de longa duração, que dizem respeito tanto aos conflitos, quanto às tensões e des/integrações entre os diferentes grupos envolvidos na luta pela reconfiguração da distribuição do poder em uma dada sociedade (*Ibid*, pp. 109-117). Como processo inacabado, a formação do Estado pode ser apreendida a partir de distintas temporalidades e por meio de distintas práticas discursivas. Assim, a construção da nação, como o fenômeno manifesto mais recente da formação de um Estado (*Ibid*. pp. 107-108), é compreendida como um processo que se atualiza ao longo do tempo e conforme as pessoas e interesses políticos envolvidos. Embora seja importante ter em mente a escala temporal de longa duração para se acessar heurísticamente os discursos que trago neste trabalho, a escala que aqui utilizarei está atrelada a uma temporalidade mais precisa, vinculada aos massacres indígenas.

Deste modo, a abordagem apresentada ao longo da dissertação foi inspirada pelos trabalhos desenvolvidos por Roberto Cardoso de Oliveira (1976) e mais recentemente por João Pacheco de Oliveira (1988, 1998, 2016) sobre as relações interétnicas e o conflito interétnico no Brasil. Tomo essas leituras como ferramentas para pensar e analisar os processos de etnicidade no Uruguai. Por outro lado, partindo do princípio de que os conflitos entre grupos étnicos passam necessariamente pela atuação do Estado como mediador, executor e administrador das relações, apoio-me nas reflexões de Antonio Carlos de Souza Lima (1995, 2002) e seus aportes à Antropologia da Administração. Mais especificamente,

apoio-me nas suas formulações sobre a tutela e sobre poder tutelar do Estado, bem como nas noções de gestar/gerir, pensadas como parte de um mesmo processo administrativo, as quais serão explicadas ao longo do texto. Deste modo, entendo que os diversos massacres e ações de controle indígena e do próprio território são ao mesmo tempo parte de um processo de formação do Estado que também se faz pela execução -em nível prático- de um ideário em torno de povos concebidos como “outros”, diferentes e desiguais em si mesmos.

Contudo, é preciso ressaltar que o objeto em si do trabalho não é a formação do Estado-nação uruguaio - na verdade, este ocupa um papel lateral e básico em relação ao objeto de análise. Remeter-me aos discursos que marginalizaram ou caracterizaram a presença/ausência indígena implicou em uma retomada dos processos que geraram, criaram e consolidaram esses discursos. As vias para isso são múltiplas. As que tomo aqui são 1) as fontes historiográficas que deram forma ao mito nacional de um país constituído unicamente por imigrantes europeus e 2) as fontes documentais que alimentaram direta ou indiretamente a criação desse discurso. Sem querer me apressar, adianto uma das observações que podem ser feitas sobre esse longo processo: entre o fato concreto “perseguição de indígenas” por parte do Estado-nação até a formulação discursiva “os *índios* desapareceram”, há um processo de múltiplas intencionalidades de criação nacional onde se exclui completamente o componente indígena da identidade hegemônica, ao mesmo tempo em que o coloca em um passado longínquo, produzindo-o simultaneamente como uma figura a quem se deve honrar por sua coragem e força e como um símbolo de um barbarismo que precisa ser superado.

### **Contextualizando**

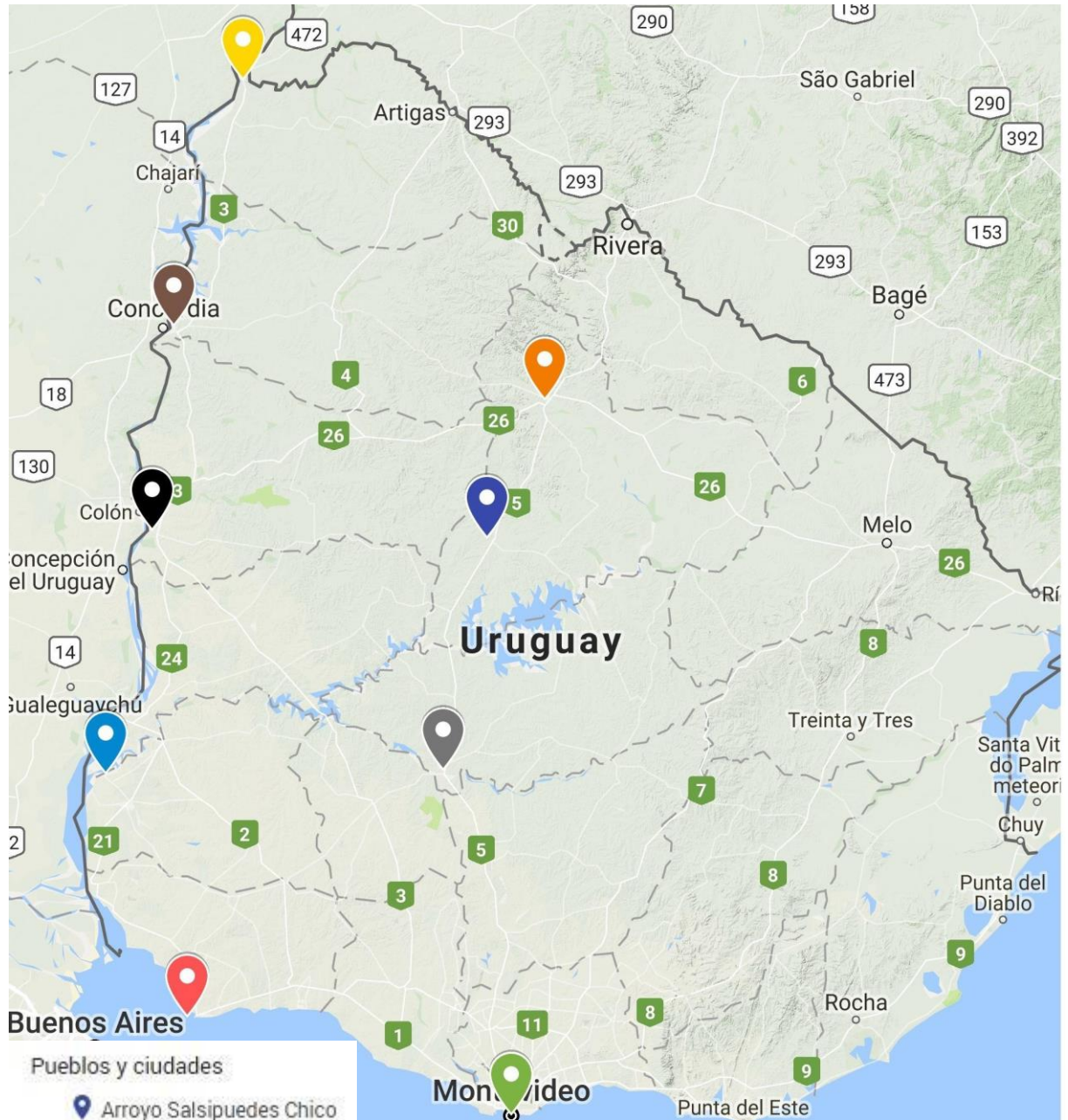
O nascente Estado uruguaio perpetrou consecutivas matanças e ações de fragmentação étnica, proclamando-se livre do problema indígena que “*affectaba la campaña*” apenas um ano após ser aprovada a primeira Constituição, em abril de 1831. Nesse ano ocorreu um dos acontecimentos mais lembrados pela historiografia sobre o “desaparecimento dos charrúas”, aquele que ficou conhecido como o Massacre de Salsipuedes. Tratou-se de uma operação militar planejada e executada pelo Governo em ação com o exército no Rio Salsipuedes, atual Departamento de Tacuarembó, quando cerca de 40 lideranças indígenas foram assassinadas e mais de 200 cativos foram capturados e trasladados aos Departamentos de

Durazno e Montevideu, entre mulheres, crianças e anciões. A “*limpieza*” era justificada pelo governo da época como medida necessária para conter os roubos de gado realizados pelos *selvagens*, o que segundo eles estaria ameaçando à incipiente indústria nacional.

Ainda que o Massacre seja lembrado e narrado como o evento que pôs fim aos *índios*, as perseguições continuaram existindo e há registros estatais sobre as ações até 1836, data em que os charrúas são mencionados pela última vez. Apenas alguns meses após Salsipuedes, uma operação militar em Barra de Mataojo assassinou 15 lideranças e tomou mais de 70 como cativos. Um ano mais tarde, em “vingança”, os charrúas inverteram a situação e mataram o principal comandante do exército e responsável pela perseguição aos *índios*, Bernabé Rivera, sobrinho do então Presidente da República, Fructuoso Rivera<sup>1</sup>. O que chama atenção, ainda que não surpreenda, é que nas narrativas oficiais esses eventos são descritos como a história da extinção e não como a história da escravização dos charrúas. As sucessivas ações foram incorporando aqueles *índios* inimigos da nação, não só nas filas do exército, mas também como mão-de-obra doméstica para os altos cargos militares e próximos ao Governo, especialmente mulheres e crianças.

---

<sup>1</sup>AGN.MGM.1194.28\_23/08/1831.



Mapa 01 – Localidades mencionadas

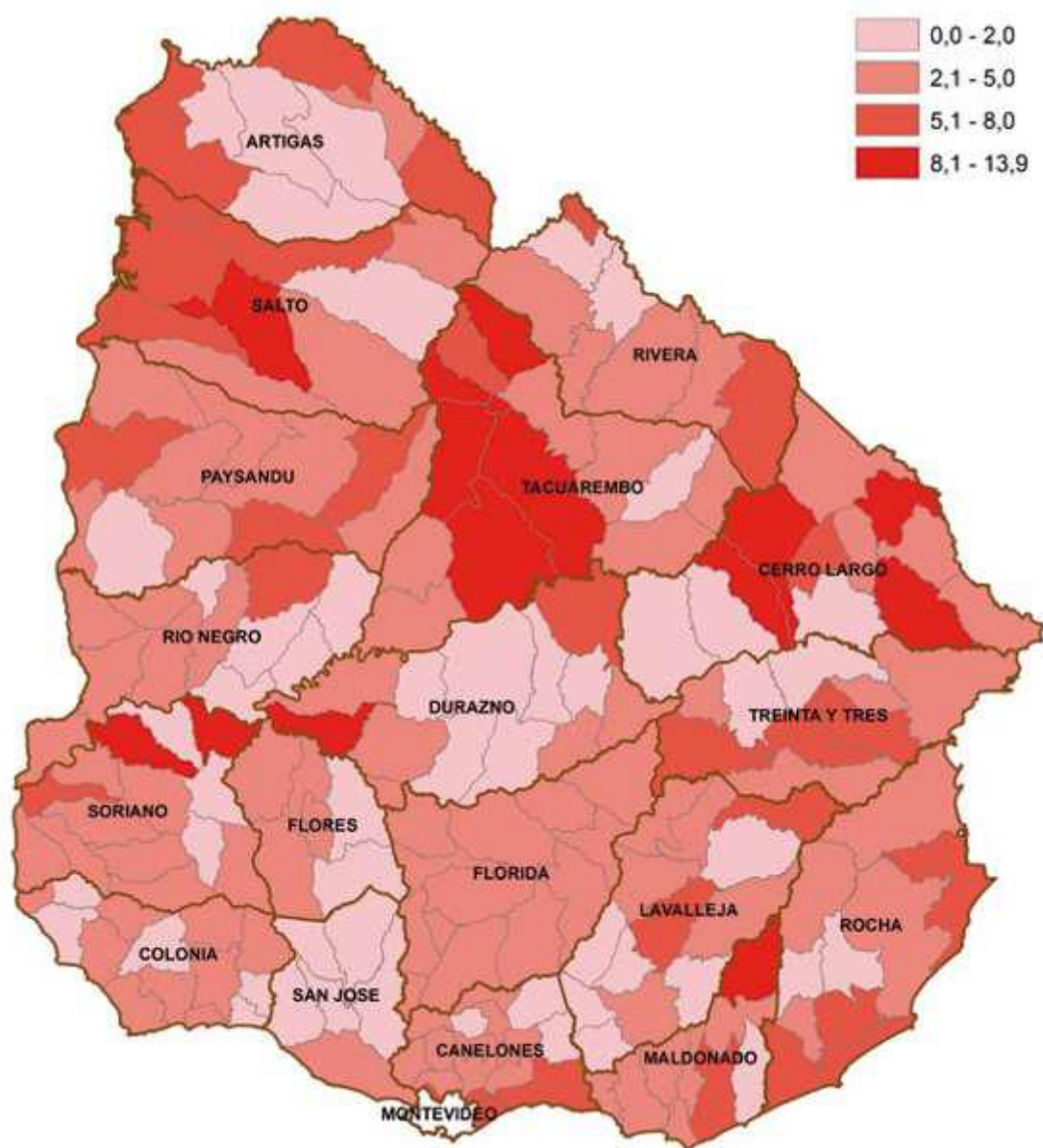
## As organizações indígenas e os descendentes de charrúas

Em 2011, ano em que mudei-me para o Brasil, o Uruguai estava passando por toda uma rediscussão sobre a identidade nacional. Naquele ano estavam começando a ser discutidas as ações afirmativas para “afro-descendentes”, as quais somente seriam concretizadas três anos mais tarde com a aprovação de uma lei que estabeleceu que 8% dos cargos públicos seriam destinados a esta população. Nesse contexto, ainda em 2011, houve fortes campanhas que motivavam a autoafirmação charrúa e afro-descendente e a partir desses eventos foram incorporados questionários e perguntas sobre ascendência “étnico-racial” no censo nacional. Os resultados publicados em 2012 mostraram que 5% da população declarou ter ascendência indígena, enquanto que 2,3% declarou que essa era sua principal ascendência. Em contraste, o censo de 1996 havia mostrado que apenas 0,4% afirmava que indígena era sua “*raza principal*”<sup>2</sup>. É preciso destacar que esse índice de 5% do censo 2012 não corresponde necessariamente a um autorreconhecimento como indígena e nesse momento não foi indagado a qual grupo étnico as pessoas faziam referência. Entretanto, ainda assim, é importante sublinhar que essa cifra não possuía precedentes e que por isso teve grande impacto a nível nacional. Houve, inclusive, departamentos como Tacuarembó e Salto, localizados no centro-leste e leste do país, respectivamente, cujo resultado foi de 8% dos entrevistados no primeiro e 6% no segundo. Estes números podem não gerar surpresa em países vizinhos da região, como Argentina, Brasil ou Paraguai, mas no contexto uruguaio os resultados caíram como uma bomba sobre os imaginários de uma nação que pensa a si mesma como “descendente dos barcos”, filha de imigrantes europeus, branca e moderna.

---

<sup>2</sup> A formulação feita pelo INE (*Instituto Nacional de Estadística*) era a seguinte: “*considera tener ascendencia?*”, se o entrevistado respondesse positivamente, se procedia a pergunta “*cuál?*”, oferecendo as seguintes opções: “*afro o negra, asiática o amarilla, indígena u otra*”. Os entrevistados podiam selecionar mais uma opção de ascendência, motivo pelo qual os resultados finais superaram 100%. O censo anterior havia sido realizado em 1996, onde a indagação correspondia unicamente à autodeclaração racial, através da pergunta “*a cuál raza cree Ud. Pertenecer?*”, obtendo o resultado de 0,4% sobre a população total. Enquanto que quase 10% dos habitantes declararam ter ascendência afro, 2,3%, equivalente a 76.452 pessoas, declararam ter como principal a indígena.





Mapa 02 – Resultados Censo 2011. Fonte: CABELLA & NATHAN, 2013, p.25.

Em 1989, apenas quatro anos após a reabertura democrática no Uruguai, foi fundada na cidade de Trinidad, Departamento de Flores, a *Asociación de Descendientes de la Nación charrúa* (ADENCH); constituindo o primeiro coletivo que congrega até hoje descendentes de charrúas, colaboradores e pesquisadores não indígenas. Nesse mesmo ano foi fundada a *Asociación Indigenista del Uruguay* (Aidu), que se diferenciava da anterior por ter como linha principal de atuação o fornecimento de assistência jurídica a famílias mbyá-guaraní chegaram no país no final dos anos 1970<sup>3</sup>. Atualmente existem cerca de dez organizações integradas por descendentes e por não indígenas (popularmente chamados de indigenistas) que estão

<sup>3</sup> Entre esses anos instalaram-se 10 famílias mbya-guarani, originárias do Paraguai e da Argentina. De acordo com Basini (2015), hoje moram cerca de 20 pessoas.

distribuídas por vários departamentos do país, sendo compostas em sua maioria pelo grupo charrúa.

Se a existência de organizações indígenas pode ser considerado um aspecto normal e corriqueiro em outros países do continente, no Uruguai a aparição de grupos de reivindicação étnica, e mais especificamente charrúa, confrontou diretamente os imaginários sociais em torno da identidade nacional, inclusive os meus próprios.

Meu primeiro contato com os descendentes de charrúas e suas lutas foi há aproximadamente quatro anos, quando iniciei a pesquisa de monografia do curso de Antropologia na UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-americana), a qual fiz referência no início desta introdução. Provocada pela contraposição entre as narrativas nacionais que eu conhecia e a reivindicação da existência de descendentes de charrúas, a indagação que guiou minha primeira entrada em campo em 2014 consistia em uma pergunta sobre quem eram essas pessoas e quais histórias tinham para contar. Refinando mais meu objeto, propus indagar-me acerca das formas, mecanismos e estratégias de reconstrução e reconfiguração da identidade charrúa. Perguntava-me sobre quem eram os descendentes e sobre o que carregavam em suas memórias individuais e familiares, que estratégias ou caminhos acionavam para reconstruir essa identidade indígena negada pela História, pelo Estado e pela mesma sociedade uruguaia. Com essas questões em mente, viajei a Tacuarembó, departamento que possuía a mais alta taxa de descendentes, onde registrei 10 histórias de vida e realizei mais algumas conversas informais com familiares e amigos dos meus principais interlocutores.

Afirmar “quem são” os descendentes não é uma tarefa fácil. Em primeiro lugar, porque existem dois grupos que se distinguem na arena pública: por um lado, há os autodeclarados como “charrúas”, os quais são, em sua maioria, vinculados a organizações políticas indígenas e assentados em territórios urbanos; por outro lado, há os que se afirmam como “descendentes”, um grupo mais presente nos espaços rurais do Uruguai, composto por indivíduos que não estão estritamente vinculados a organizações (o que não significa que não se comuniquem com estas). Durante a pesquisa para a monografia, entrevistei predominantemente indivíduos deste último grupo. A antropóloga Andrea Olivera (2014), em sua pesquisa sobre as memórias familiares entre as mulheres charrúas urbanas, defende que os coletivos charrúas não são visíveis à sociedade nacional, por não conformarem “comunidades” no sentido estabelecido por uma antropologia culturalista ou pelo amplo imaginário social que relaciona indígenas a aldeias claramente delimitadas geográfica e culturalmente. Para a autora, os charrúas constituem “comunidades ressuscitadas”, grupos

cuja ligação com o passado é constituída a partir dos registros de memória oral e a partir de trabalhos acadêmicos etnográficos.

De acordo com os diálogos que mantive em Tacuarembó, considero que não se trata simplesmente de “comunidades ressuscitadas” (tenho certa resistência ao termo por assinalar algo que morreu e que posteriormente volta à vida). Nas dez entrevistas que realizei, a identificação como descendentes foi um fenômeno que ocorreu na vida adulta. Isto é, eram mulheres e homens que sabendo ou não da existência de familiares charrúas ou indígenas naquele momento, reconheciam nas suas práticas cotidianas, costumes, tradições ou modos de viver descritos na historiografia como características dos indígenas. Em alguns casos, se “descobrir” charrúa se deu por uma desconfiança prévia provocada, por exemplo, por alguns marcadores fenotípicos. Assim, nestes casos, cor da pele, cabelo liso, estatura ou formato do nariz levaram os descendentes a indagarem seus familiares acerca de suas “origens”. Vários deles receberam respostas que confirmavam aquela desconfiança: a família “de fato” era indígena. Pesquisas de corte biodemográficos (das quais trato no último capítulo desta dissertação), que tinham como proposta mapear a porcentagem de DNA indígena entre a população, mobilizaram e motivaram muitos vizinhos de Tacuarembó a também se questionarem sobre suas raízes. Em outros casos, o “descobrimento” se deu por “acidente”, como quando um familiar, geralmente o mais velho (avós, na maioria dos casos) em algum momento lhes relatavam memórias carregadas de trauma e dor. Aqui trago um dos relatos sobre este processo. Blanca, professora de ensino fundamental que hoje se reconhece como charrúa, contou-me como foi o “descobrimento”:

Para mi fue en un momento de mi vida, porque en la familia ese conocimiento se mantenía en secreto. Era como aquello de los años de silencio, que hubo que llamarse silencio, entonces prácticamente no se hablaba para nada del tema. En alguna lejana oportunidad me acuerdo que la abuela Juana nos hablo algo del tema charrúa o algo así, pero era una cosa como que te tiraban algo pero al descuido, pero después ya no lo seguían más el tema. Después ya, empieza a removerse cuando la señora de Acosta y Lara, Nora Fernandez, busca charrúas en Tacuarembó y da con mi papá y con toda la familia. Papá se mostró muy interesado por eso y es cuando recién se abre. Le cuenta, se hace una investigación, se hacen análisis de sangre, unas cuantas cosas se hizo. Y le hicieron a papá y le hicieron a los gurises también, a Jose y a Maria Isabel, que fueron los del grupo fundador ADENCH. Esos hermanos estaban en Montevideo estudiando. Ahí fue cuando papá una vuelta, de esas cosas que surgen que no sabés cómo, (yo ya era mayor, me acuerdo que ya me había divorciado. Fijate que yo me case con 19 años, me divorcie a los 10 años, debería tener 29 o 30 años), papá como al descuido una vez me cuenta las memorias que tenia del Salsipuedes, lo que se había transmitido. Eran cosas muy jodidas y dolorosas. Eso a papá se ve que aquello lo dejo...[hace una pausa]. Era un sufrimiento muy grande. El pobre se armó de coraje y me contó. Papá después nunca más quiso hablar del tema, era muy doloroso para él. (Trecho de entrevista a Blanca Rodriguez, agosto de 2014) (REPETTO, 2015, p. 67)

A quebra temporal localizada nas narrativas familiares como as de Blanca, onde se observa uma descrição da passagem entre as épocas de silêncio para épocas em que há maior permissibilidade em falar sobre a identidade e memória indígena, foi um tema recorrente durante as entrevistas. Os tempos de silêncio marcam o “sucesso” das ações militares no século XIX que pautaram o extermínio de um povo e a invisibilização dos sobreviventes. Este tipo de memórias, que poderíamos pensar como subterrâneas seguindo os conceitos de Mitchell Pollak (2006, pp. 18-22), somente irromperam após o fim da ditadura militar, em um contexto no qual as críticas às instituições nacionais ganharam espaço e quando, a partir dos anos 1980, ocorreram movimentos mundiais de reivindicação pelo reconhecimento da identidade indígena. Este processo, porém, não é uniforme. Norma, assistente social e descendente de charrúas apontou-me: “*vos que estás estudiando podés entendernos, pero hay gente que no entiende, o se ríe. Se han reído tanto, han hablado tan mal de las creencias de la gente, que la gente ya no habla, lo esconde de por sí.*” (Ibid, p.49). Em seguida comentou:

Yo creo que siempre se ocultó por miedo, también un poco porque decir negro o que sos indio en éste país es como estar superpuesto por debajo de la raza blanca, que es una imagen muy fuerte esa. Es un poco de miedo de saberse al principio, y luego por vergüenza (Ibid, p. 66).

Em uma entrevista realizada em Albérico em 2014, um ex-cortador de cana de Bella Unión- Artigas, de 83 anos e que também se identificava como charrúa, contou-me sobre as memórias que sua avó tinha lhe transmitido:

Bueno, y mi abuela me contaba todo eso. Porque a mi me dicen: y que, vos estabas? Y no, ella me contaba todo, pobrecita. Y no, que ellos detallaban todo cuando vivían en campaña [campo] que no tenían otra cosa pa’charlar, pobrecitos, vivían en campaña, no? El día que encontraban un gurisito que empezara a charlar con ellos les contaba todito. Y contaban. Pero la abuela no contaba tanto porque empezaba a llorar con todas las injusticias de Salsipuedes, de las indias. [...] Y lloraba porque se acordaba de todo lo que había pasado con las indiecitas. Ella no había nacido, pero sabía porque el padre le contaba, que el era guri cuando esos asesinatos. Y el padre le contaba con todos los detalles. Y ella se acordaba que todos los gurises habían sido regalados y lloraba. Y se acordaba que Sepé [cacique charrúa envenenado a fines del XIX] había sido judeado cuando era guri, que lo ataban en un palenque y lo curtían a palos los peones. Y hasta que un día él se escapó y volvió para la tribu donde se crió. [...] (Entrevista Alberico da Cunha.Tacuarembó, agosto de 2014). (REPETTO, 2015, pp. 67-68)

A pauta do autorreconhecimento tem sido largamente criticada no Uruguai por antropólogos contemporâneos. Alguns deles argumentam que os poucos sobreviventes charrúas teriam sido incorporados e assimilados pela sociedade montevideana, associando o “genocídio ao etnocídio”. Os descendentes, ou ainda os charrúas, se reconhecem como parte da sociedade envolvente, ou seja, se reconhecem como uruguaios, no entanto, são pessoas que estão em processo de priorizar suas origens étnicas distintas, e na medida em que estão

reconhecendo determinadas continuidades culturais (como a apresentação de crianças à lua ou formas tradicionais de cura) ou então ressignificando certas características fenotípicas como as da pele, penso que têm passado a se perceber e reivindicar suas origens e identidades distintas.

Que elementos se decidem lembrar e que elementos se decidem apagar dos relatos nacionais? Quem estabelece os recortes narrativos e quais são suas consequências no devir histórico para os sujeitos que irão carregar o estigma do apagamento? Pollak oferece algumas chaves para refletir sobre esses pontos, os quais serão úteis também para o que desenvolvo no último capítulo dessa dissertação. Ao analisar as formas de memória e os relatos de pessoas com origem judaica que estiveram presas em campos de concentração nazistas, Pollak (2006 [1989], pp.18-22) fala sobre a irrupção de “memórias subterrâneas” e em estratégias de esquecimento. Para o autor, o esquecimento não é uma perda em si da memória, mas uma opção pelo silêncio que pode ser entendida como uma estratégia para possibilitar a convivência em um novo espaço social. As memórias, entretanto, podem subverter as “memórias oficiais” ou nacionais de forma pouco previsíveis em momentos de crise. As memórias ocultadas irrompem porque o passar do tempo, longe de colaborar para o esquecimento, colabora na verdade para a acumulação de sentimentos e ressentimentos sobre situações que alguma vez foram forçadas a serem caladas ou “esquecidas”.

O aporte de Pollak é importante na medida em que me forneceu ferramentas para refletir sobre os mecanismos de irrupção de memórias entre os descendentes de charrúas no Uruguai desde os anos 1980, sendo útil também para pensar sobre os mecanismos que em um primeiro momento levaram à opressão e ocultação das mesmas. Para o autor, as “memórias oficiais” têm um caráter opressor, destruidor e uniformizante, a tal ponto que acabam por se tornar contraproducentes tempos depois de serem criadas. Lidar, problematizar e romper com a arquitetura da memória oficial é um movimento conflitivo e complexo, justamente porque se trata de memórias altamente organizadas, que gozam de alta credibilidade e aceitação social, os discursos são organizados ultrapassando o mero acontecimento, personagem ou dado histórico, sendo além do mais, solidificados e guardados em objetos como em monumentos ou em museus (*Ibid*, p. 27).

Algumas das pautas que unificam as agrupações estão referidas a uma busca pelo reconhecimento constitucional do Estado da presença indígena no território nacional, sobretudo através da ratificação da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre povos indígenas e tribais, promulgado em 1989 em Genebra, Suíça. Esta é uma das principais bandeiras de luta atualmente. O Uruguai junto com a Guiana Francesa são

os únicos países do continente que ainda não ratificaram o Convenção. Além disso, reunidos no Conselho da Nação charrúa (*Consejo de la Nación charrúa* - CONACHA), têm lutado para que o Estado reconheça os massacres perpetrados em meados de 1830 contra os charrúas como crimes de lesa humanidade e de dívida histórica, e com isto, exigem pedidos de perdão. Concomitantemente, os descendentes vêm trabalhando a favor de que mais pessoas passem a se reconhecer como descendentes, assim como vêm trabalhando para uma revisão da representação da figura do *índio* nas narrativas sobre os processos revolucionários e emancipatórios nos manuais escolares.

Nos últimos anos a visibilidade e as discussões em torno dos charrúas têm aumentado. Embora o Estado ainda não tenha reconhecido constitucionalmente a presença charrúa nem tenha feito pedidos de perdão oficiais pelo que pode ser chamado de etnocídio, tem havido avanços na última década. Em setembro de 2009, o 11 de abril foi declarado como o “*Día de la Nación charrúa y de la identidad indígena*”, através da Lei Nº 18.589, compondo uma lembrança ao Massacre de Salsipuedes ocorrido nesse dia em 1831. Em 2014, no contexto da realização da “*Reunión de Consulta Informal de la Asamblea General hacia la Conferencia Mundial sobre Pueblos Indígenas de ONU*”, foi criado o cargo honorário de Conselheira em Assuntos Indígenas na já existente Unidade Étnico-racial do Ministério de Relações Exteriores, onde participou e ainda participa Mónica Michelena, uma das porta-vozes do CONACHA.

Nesta mesma linha, Montevideo sediou em junho de 2016 a IV “*Reunión de Autoridades sobre Pueblos Indígenas del MERCOSUR (RAPIM)*”, onde participaram membros representantes de organizações indígenas do Mercosul e autoridades governamentais. Ainda que a repercussão mediática da Reunião tenha sido pequena, para os charrúas significou um importante espaço de reivindicação de direitos, respaldado pela presença e suporte de organizações internacionais. Uma declaração elaborada pelos participantes da IV RAPIM ressaltou a integração e a interlocução entre os grupos e entes governamentais e, dentre outros aspectos, destacou o seguinte:

“Garantizar la equidad de los derechos indígenas para todo el MERCOSUR y especialmente exhortamos al Estado uruguayo al reconocimiento del Pueblo charrúa, la generación de políticas públicas específicas hacia sus poblaciones” (RAPIM)

\*\*\*

Existem algumas tentativas de evidenciar qual é a imagem do “*índio* uruaio” (re)

produzida por intelectuais ao longo da história, como nos trabalhos de José Basini (2003), Darío Arce (2015) ou Gustavo Verdesio (2005; 2014). Entretanto, nenhum destes autores tem partido de fontes documentais, eles partiram da crítica literária ou da análise das principais peças das narrativas históricas e artísticas do país. Por outro lado, são muitos os autores que, perseguindo o claro objetivo de negar qualquer presença indígena no Uruguai, recorreram aos arquivos históricos para demonstrar como as políticas de Estado do século XIX teriam sido bem sucedidas, em seu projeto de exterminar e incorporar os *índios* charrúas e guarani à sociedade através de batismos, catequese, separação de mães e filhos, etc., como destacam Cabrera & Barreto (2006), Bracco (2004), Padrón Favre (2009), Acosta y Lara (1989), entre vários outros.

Em repetidas ocasiões, antropólogos de renome como Daniel Vidart, Renzo Pi Hugarte ou Aldo Mazzuchelli, têm recorrido a meios acadêmicos e de comunicação para negar publicamente qualquer possibilidade de existência de descendentes de charrúas, e o mais problemático, de charrúas *auténticos*. Os descendentes são tachados de loucos, farsantes, delirantes, pessoas com alucinações e fantasiosos. Para esses antropólogos, as campanhas militares do século XIX teriam gerado um processo irreversível de aculturação, de irremediável mestiçagem e de completo desaparecimento étnico. Assim, para eles, o autorreconhecimento dos charrúas abriria uma brecha a partir da qual qualquer pessoa, pela simples vontade de ser, pode se reconhecer como indígena.

Os debates são longos e ambíguos, tanto pela própria trajetória dos autores - imersos em um campo intelectual onde prevalece a Arqueologia à Antropologia Social, e inclusive a Antropologia Biológica à Social - como pelas heranças teóricas culturalistas e difusionistas que visivelmente são o marco teórico destes discursos. Miceli (1989) proporciona algumas indagações que servem como ferramentas para refletir sobre o campo das Ciências Sociais. Citar alguns autores ao invés de outros, referir-se a certas filiações teóricas ao invés de outras, faz parte de um exercício de posicionamento de objeto, em que são posicionadas a própria trajetória e filiações teóricas. A realidade brasileira diferencia-se da uruguaia pela quantidade de programas de pós-graduação, financiamento e quantitativo de intelectuais. Por exemplo, em 2016, no Doutorado em Antropologia Social da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação ainda não havia se graduado ninguém, como também, apenas em 2013, a Universidad de la República (UdelaR) deixou de ser a única universidade pública do país quando foi aprovada a lei que criou a UNED (*Universidad de la Educación*), a qual, entretanto, ainda não foi implementada. Já em nível de Mestrado existe o curso em “Humanidades” com oito opções ou linhas de pesquisa que correspondem na realidade a oito

campos de atuação bastante amplos<sup>4</sup>. O baixo incentivo à pesquisa antropológica, o baixo número de estudantes e formados por ano, dentre outros fatores, compõem uma realidade complexa que, ao invés de contribuir para o desenvolvimento de novas perspectivas e novos paradigmas teóricos ou de análise de processos socioculturais contemporâneos no Uruguai, parece reforçar uma forte tensão entre os velhos mas atuais ideais nacionais e a cada vez mais crescente autoafirmação de descendentes de indígenas no país todo.

### **Sobre a pesquisa**

Entre abril e agosto de 2016 visitei o Arquivo Geral da Nação (*Archivo General de la Nación* -AGN), o Arquivo da Igreja Matriz, o setor de documentação histórica da Biblioteca Nacional (BIBNA) e o setor de mapas históricos da mesma instituição, em Montevideu. Nos três lugares procurei e transcrevi documentos estatais, eclesiásticos e notícias de época que me permitissem visualizar a presença indígena, particularmente a charrúa, no marco das campanhas militares de extermínio. No AGN, li em torno de 300 documentos, dos quais transcrevi perto de 140 e fotografei a mesma quantidade. Obtive numerosos registros sobre denúncias de fazendeiros, acusações, autos militares, avisos oficiais, tabelas estatísticas e de gastos, logística de operações, decretos e outros. Na Igreja Matriz pude realizar um levantamento de certidões de nascimento e de óbito de períodos posteriores a Salsipuedes. Já na Biblioteca Nacional, conferi todos os jornais disponíveis em microfilme entre os anos 1827 e 1832 em busca de notícias e relatos que mencionassem os charrúas. Ali também estavam disponíveis numerosos avisos oficiais publicados pelo governo de Rivera que não havia encontrado no AGN.

Escrever sobre os caminhos de um desaparecimento forçado implica iluminar os caminhos e as contradições dos discursos e as construções literárias dos fatos. Diversos autores tem apontado a problemática de escrever a História de grupos indígenas a partir do uso de fontes que, no passado, foram escritos por agentes que se encontravam em oposição e dominação sobre os *índios*. Como escrever sobre um passado e presente indígena a partir do que foi registrado literalmente, por aqueles que se ocuparam de exterminar e apagar sua presença? Como abordar documentos históricos questionando seus regimes de verdade, ou seja, sem reproduzi-los em seus sentidos mais imediatos? Como criticar obras históricas cuja

---

<sup>4</sup> 1) *Antropología de la Cuenca del Plata* (região del Río de la Plata e adjacências), 2) *Filosofía Contemporánea*, 3) *Historia Rioplatense, Lenguaje, Cultura y Sociedad*, 4) *Teoría e Historia del Teatro*, 5) 6) *Estudios Latinoamericanos*, 7) *Teorías y Prácticas en Educación*, e por último, 8) *Literatura Latinoamericana*.



repercussão tem sido substancial?

As perplexidades, dificuldades e mesmo as angústias geradas por um trabalho de campo com e entre documentos de um Arquivo Histórico têm sido problematizadas por diversos autores desde os mais amplos contextos de pesquisa. Destacam que este tipo de pesquisa implica e constituem desafios teórico-metodológicos que vão desde o recorte e seleção documental, à definição do objeto, às formas de questionar os documentos, às lacunas, continuidades, vazios e descontinuidades que estes apresentam. Além disso, há também as dificuldades de ordem técnica, relativas ao acesso aos espaços físicos onde os arquivos se encontram e as condições precárias de armazenamento: danificados pela umidade, muitas vezes ilegíveis, com caligrafia antiga, dentre outras dificuldades.

Minha pesquisa não estava orientada pelo desejo de utilizar esses documentos para observar uma sucessão linear, uma continuidade histórica que permitisse elucidar certas lacunas na compreensão geral do mundo, muito menos pressupus que a falta de interesse notada em determinados assuntos – a qual teria sido determinante para que alguns arquivos permanecessem ocultos embaixo da poeira (intencionalmente ou não) - pudesse ser superada por uma pesquisa heróica que possibilitaria “descobrir” esses acontecimentos marginalizados. Seguindo Foucault (1972, p. 32) entendo que os discursos presentes em um *corpus* documental não tratam unicamente de sínteses acabadas e ligadas naturalmente umas às outras, mas que devemos aceitar “se tratar apenas, por cuidado de método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos”. As etnografias de (em) arquivo suscitam problemáticas e complexidades que podem contrapor um certo imaginário positivista. Como indica Pompa (2011, p. 267), esses registros nos oferecem o desafio de procurar não por “fatos”, mas por “movimentos de construção, desconstrução, rearticulação e negociação de sentidos” e assim “se oferecem a nós como fragmentos de configurações sociais e simbólicas em construção”. Nesse sentido, surgem questionamentos metodológicos instigantes, como o colocado pela historiadora Nancy Farris (1986, p. x *apud* ZAMBRANO, 2008, p. 28) quando pergunta “¿cómo se reconstruyen sistemas de sentido pasados (sin contar sus cambios) cuando no se puede participar en ellos ni observar directamente la vida de la gente?”.

Realizar uma etnografia do passado, buscando entrever as relações, ditos e não ditos entre interlocutores com quem não podemos dialogar, olhar ou observar diretamente, tem imediata relação com uma série de questões abordadas por Adriana Vianna (2014) em suas considerações sobre as “ficções míticas” constantemente reinventadas acerca do trabalho de campo em antropologia. Como a autora afirma, etnografar documentos exige estratégias de

autoridade diferentes daquelas que se estabelecem por meio de um contato direto com os interlocutores, na medida em que os sujeitos e objetos de pesquisa não são imediatamente reconhecíveis como em um trabalho de campo ao estilo malinowskiano (LOWENKRON & FERREIRA, 2014, p. 78). Para Vianna, a parcialidade do encontro etnográfico e os silêncios que se destacam nos documentos apontam para duas questões que são ao mesmo tempo semelhantes e diferentes. A primeira tem a ver com a mesma “sensação contínua de falta” provocada pelas lacunas e pelos silêncios evidentes nos dois contextos, o que sugere que em ambos estaríamos submetidos a regimes de fala e também de silêncio.

Existe, contudo, uma dimensão diferente devido ao fato de outorgamos propriedades sociais distintas a essas falas e silêncios em cada um desses contextos. Nos arquivos o silêncio assume um status diferente, de alguma forma se revela mais “pesado”, ao menos mais presente. Isto é, que coisas realmente se disseram e que coisas deixaram de ser ditas? Quais movimentos foram emitidos ao escrever ou deixar de escrever um manuscrito? De fato, o antropólogo que se propõe a pesquisar um corpus de arquivos, se verá muito mais confrontado por um regime de silêncio do que de fala, se consideramos que o que está escrito representa apenas uma ínfima parte de todos os processos de produção de um documento: pensamento, ação, diálogos, sentidos, gestos, todos ficam de fora de uma primeira revisão. Dependendo da forma que abordamos estes registros e do status que lhes outorgamos, as dimensões do entredito poderão ou não vir à tona.

Por estes motivos, retomar o processo de produção do documento se faz teórica e metodologicamente importante. Marta Zambrano (2008, pp. 20-21) aponta que os documentos estão inseridos em dois regimes de construção: o primeiro está enraizado na história do registro e das operações administrativas do Estado, isto é, trata-se de um regime ancorado no processo de produção do documento como um afazer estatal; o segundo diz respeito ao processo de pesquisa que interpela esses documentos, o qual está imbricado na construção do saber-poder e atravessado pelas lutas de domínio e prestígio acadêmico. Isto implica pensar que os documentos e os textos que deles se desprendem estão enquadrados em um processo de criação muito específico, ou seja, não são e nem serão registros que podem ser apartados ao contexto colonial que os pensa, escreve, guarda e que mais tarde os interpela. Considero interessante a abordagem da autora quando se refere a estes manuscritos como “*trabajo humano materializado*”, uma vez que tem sido criados em contextos específicos e “*luego separados de sus productores, almacenados y fetichizados como significantes de verdad*” (Id.), pois a partir dessas considerações podemos refletir sobre estes artefatos, lendo-os como dotados de significados e intencionalidades que excedem o mero conteúdo explícito e literal.

Vianna (2014, p. 47), adota a noção de “aldeias-arquivo” de Sergio Carrara (1998, apud 2014), uma ferramenta que permite posicionar-se frente ao Arquivo (e o arquivo) para pensar além da peça etnográfica que constitui o documento. Nesse sentido, pensar o Arquivo como um aldeamento nos permite refletir sobre o espaço social que produz e faz circular o documento, as condições do espaço físico, das pessoas que circulam, os espaços onde as peças habitam, as condições em que se encontram, quem decide e responde por elas. Também significa mais do que se pergunta sobre o conteúdo, passa-se a questionar o ato de documentar. Lowenkron & Ferreira (2014, pp. 80-82), a partir do trabalho de Stoler (2009, p. 100), propõem seguir uma leitura dos documentos em dois movimentos estratégicos combinados: “*along*” e “*against the grain*”. Ao tomar o arquivo como um artefato cultural, “*along the grain*” sugere uma metodologia para seguir e entender a racionalidade responsável por construir e “administrar” determinados sentidos e significados, isto é, para direcionar a atenção às perspectivas daqueles que produziram os documentos: os atos de repetição, hierarquias existentes, atos de esquecimento e silêncio. Um segundo movimento propõe subverter esse modo de entendimento pelo qual os registros são pensados e imaginados por uma racionalidade administrativa, o que demanda deslocar o foco para os espaços, as relações assimétricas, os espaços de agência dos sujeitos nomeados, confrontando vozes hegemônicas e não hegemônicas, procurando acessar e perceber de outro modo as micropolíticas presentes nos arquivos (pp. 82-94).

Nas primeiras vezes que visitei o AGN, no mês de abril de 2016, lembro que estava preocupada em como encontraria os dados que me interessavam. Nunca tinha entrado em um Arquivo e desconhecia completamente seu funcionamento. Meu orientador da dissertação, Antonio Carlos de Souza Lima, semanas antes havia me dado uma carta credencial onde explicava meu círculo acadêmico, os motivos que me levaram a comparecer à instituição e nossos dados pessoais. Com esse papel e meu RG em mãos, apresentei-me na porta e, para minha surpresa, apenas pediram meu RG para que pudessem registrar meu horário de entrada e saída do local. Não perguntaram o que eu pesquisaria ou se conhecia que tipos de arquivos existiam ali, nem se eu era estudante ou apenas uma pessoa interessada em papéis antigos, nada! Agradei e atravessei a porta que levava a uma sala interna. Era ampla e obscura, com azulejos antigos, um teto altíssimo que deixava entrever os distintos andares do prédio e uma porta espelhada. No meio da sala, uma vitrine com a apresentação do “*Archivo Artigas*”, me permitiu percorrer a história do mesmo e observar algumas das publicações resultantes de pesquisas, fotos e alguns documentos originais como “provas” irrefutáveis da história do Herói Nacional. O *Archivo Artigas*, um anexo do Arquivo Geral da Nação, foi instaurado pelo

decreto de Lei Nº 13.032 de 1944, com a finalidade de compilar e publicar “*todos los documentos históricos que puedan reunirse en original o copia, relacionados con la vida pública y privada de Artigas, Fundador de la Nacionalidad Oriental y Prócer de la Democracia Americana*”.

Atravessei a porta espelhada e então me vi em uma sala muito iluminada, com mesas lotadas de pessoas com luvas roxas nas mãos, e com computadores, pilhas de papéis antigos e caixas velhas disputando espaço com cada uma delas. De outro lado, dois computadores velhos e três mulheres atrás de uma mesa que funcionava como recepção. Amável, uma delas perguntou-me o que estava procurando, e sem saber bem o que lhe responder, falei que estava fazendo um mestrado no Brasil e que minha pesquisa era sobre a História dos povos indígenas do Uruguai e que, portanto, queria pesquisar se haveria na documentação disponível algo que pudesse utilizar em meu trabalho. Para minha surpresa, na sala também estava uma antropóloga canadense que estava realizando uma pesquisa sobre a desapropriação das terras indígenas no Uruguai desde o século XIX. Ela rapidamente se ofereceu para ajudar a realizar as primeiras buscas pelas caixas de documentos, disponibilizando para minha consulta uma base de dados organizada por ela mesma e combinamos de compartilhar nossas transcrições. Dessa forma, o primeiro mês de trabalho foi realizado com essa colaboração, sendo os subsequentes conduzidos a partir de minhas próprias buscas na base de dados do Arquivo e por uma leitura cuidadosa dos registros.

O que se solicita às arquivistas não é um “documento”, mas uma “caixa”. As caixas contêm uma enorme variedade de documentos, organizados de acordo com o modelo que em algum momento alguém achou apropriado. Isso significa que algumas caixas estão organizadas por data, outras pela identificação do setor estatal que produziu a documentação e outras por temática. Assim, por exemplo, os documentos que consegui acessar durante o trabalho de campo são de fundos documentais que pertenceram à Presidência, à Igreja, Ministério da Guerra e Marinha, Ministério do Governo, Correios, Portos, Ministério da Fazenda, entre outros. Contudo, a organização de cada conjunto de registros pode variar, o que dificulta o acesso. Dentro de uma caixa do Ministério de Governo, podia achar somente um documento que mencionava os charrúas em meio a infinitas outras temáticas (estatísticas variadas, pedidos de alimentação ou objetos, denúncias, compras, cartas), pois a caixa estava organizada de acordo com a data e lugar de produção; e outras vezes, encontrava caixas que em sua totalidade eram de documentos relacionados aos indígenas (isto foi especialmente claro sobre os que se referem às distribuições de *índios* conduzidos entre 1831 e 1832 em Montevideú).

Para “descer uma caixa”, era necessário entregar às arquivistas um papel com a localização da caixa: isto é, o fundo ou coleção documental e o número de registro, ambos disponíveis na base de dados daqueles velhos computadores. Tal como com a organização do conjunto de documentos, a base de dados também era construída a partir de múltiplos padrões de organização, o que dificultava enormemente a busca. A pesquisa na base de dados é por fundo documental, por número de documento, e especialmente por “descritores”, palavras-chave. Cada documento enumerado contém uma descrição breve do seu conteúdo, em alguns casos há a transcrição total do mesmo. Mas na maioria das vezes, as descrições oferecem um conteúdo curto e enviesado. Exemplo disto foram os diversos documentos que encontrei ao final da minha estadia no Uruguai, quando já estava bem familiarizada com a (des) organização do Arquivo, onde as palavras-chaves eram completamente desconexas com o conteúdo, ou pelo menos não representativas. Já conhecendo as categorias utilizadas na época, minha procura era basicamente por meio da inserção no campo “descriptor” de palavras como *indio, india, indígena, charrúa, guaraní, misionero, chino, china, chinito, chinilla, chinillo, reparto, misionero*, entre outras e nem sempre tinha bons resultados. Ainda assim, algumas vezes preferi buscar caixas selecionando datas e revisando toda a documentação contida, e dessa forma pude achar numerosos manuscritos referentes a perseguições, denúncias ou operações militares contra os indígenas, ainda que as descrições nem sequer os mencionassem.

O marco temporal que inicialmente abordei foi desde o ano 1828, por ser esta a data em que se instaurou pela primeira vez a Assembleia Legislativa que debateu e redigiu a Constituição nacional, sendo portanto o ano em que estavam se consolidando processos de cunho ideológico e administrativos justificados pela formação de um novo Estado. Porém, as palavras-chaves que indexavam os documentos só faziam menção aos charrúas até o ano de 1835. Palavras como “charrúas”, “chinos/chinas”, “indígenas”, remetiam a documentos que tratavam majoritariamente sobre acusações e denúncias de roubo de gado. Em segundo lugar, se destacavam os registros sobre as distribuições de *índios* que tiveram lugar particularmente entre 1831 e 1832. Os documentos que mencionavam uma presença indígena posterior a esses anos não estavam indexados sob aquelas palavras-chaves. A procura foi realizada por meio dos descritores “anarquistas”, e ao final de 1850, palavras como “intrusos” e “tierra” principalmente, levavam a processos de desapropriação de uma colônia missionária de guaranis.

Não menos importante é o dado que diz respeito às correspondências entre os descritores e as datas. Como já mencionei, realizei majoritariamente buscas que

compreendiam o período entre os anos 1828 e 1899. Contudo, os resultados que encontrei a partir dos descritores foram ínfimos e correspondiam somente ao período entre 1831 e 1836. Isto é, quando utilizei aquelas palavras-chaves, a base de dados me ofereceu documentos somente até o ano de 1836. O restante do corpus documental que encontrei na base estava descrito com palavras-chave como *tierra, desalojo, intrusos, anarquistas e pobladores*.

Os mecanismos de busca documental nos jornais da Biblioteca Nacional e no arquivo da Igreja Matriz sem dúvida foram mais simples, ainda que no primeiro caso isso tenha significado ler mais de 500 exemplares de jornais e três livros manuscritos no segundo.

É importante mencionar que a organização dos arquivos e das bases de dados corresponde a seleções e intencionalidades prévias de pessoas que trabalharam no AGN, que por motivos aleatórios ou não, escolheram indexar os manuscritos sob palavras-chaves distintas aos conteúdos. Um caso muito ilustrativo para essa observação são os arquivos relacionados ao povoado de guaranis das Missões, assentados pelas forças militares na hoje desaparecida cidade San Borja, no centro do país: nem descritores nem descrições fazem menção aos *índios*, pelo contrario, para acessar esses documentos, as palavras-chaves utilizadas são, por exemplo, *San Borja, ocupación, pobladores* ou *intrusos*.

Além do recorte que eu mesma realizei na seleção dos arquivos, nas formas em que os procurei, aqueles que decidi transcrever e aqueles que eu descartei, é importante considerar os recortes prévios. Os fundos existentes e de acesso público do AGN representam seleções prévias, de agentes e momentos específicos e particulares, seja porque provém de doações de arquivos pessoais (famílias que decidem doar seus arquivos pessoais), sejam por compras seletivas da própria instituição. Não é por acaso que grande parte dos arquivos correspondem a períodos de institucionalização do Estado e etapas de revoluções e guerras prévias à independência, como pode ser observado no amplo *Arquivo Artigas*.

Sobre a transcrição dos documentos manuscritos citados nesta dissertação, optei por escrever por extenso cada uma das abreviações originais, considerando que a diferença de língua dos possíveis leitores deste trabalho somada ao estilo de escrita do espanhol antigo, poderia dificultar especialmente sua compreensão. Decidi manter, contudo, os erros ortográficos e a pontuação original, pela riqueza de nos remeterem a outras dimensões do discurso, da época e dos estilos de narração variantes de acordo com o agente que escrevia. Este apontamento vale tanto para os manuscritos do AGN, como para as notas de jornais e certidões de nascimento, batismo e óbito da Igreja Matriz e da BIBNA. Os documentos extraídos de obras publicadas serão mantidos em sua forma literal por se tratarem de citação diretas, mas entre colchetes optei escrever por extenso as palavras, nomes ou lugares que

considero essenciais para seu entendimento.

Seguindo a Foucault (1972, pp. 160-163), é importante apontar que o arquivo, como um sistema de enunciados, não deve ser lido meramente pelo que se diz ou pelo que deixa de se dizer, ou então pelo que informa sobre aqueles que disseram, o arquivo define uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados e regularidades, sendo ele mesmo resultado de uma regularidade específica. Mais do que um registro do passado, o arquivo chama a atenção para a regularidade discursiva na qual se insere e para as possibilidades enunciativas a que esta conduz. Nesse sentido, o escrutínio dos conteúdos do arquivo histórico que aqui abordo será conduzido por uma leitura *against the grain* dos elementos. Assim, pretendo mostrar possibilidades de enunciações históricas diferentes das já existentes, das já formuladas por outros historiadores, antropólogos e pelo mesmo Estado-nação que na prática de criação, custódia, seleção e cuidado das peças estabeleceu sua memória oficial, pautando o que se decide lembrar e ocultar como próprio ou alheio. Representando também o que pode ser dito ou o que pode ser ou não registrado, o arquivo é uma maneira de fazer/fazer-se estado, como prática (criativa) e como instituição. Como possíveis produtores de Estado, os enunciados plasmados em documentos de arquivo, em forma de comunicados oficiais, de notas e decretos internos, permitem iluminar os caminhos e projetos da formação de Estado - os mesmos que geram, articulam e criam os mecanismos de gestão das populações indígenas.

### **Organização do texto**

A dissertação encontra-se dividida em três capítulos. Cada um deles corresponde ao que apontei como três distintos níveis ou eixos do discurso sobre o desaparecimento indígena no Uruguai. No primeiro capítulo, através de um *corpus* conformado por documentação de arquivo, procuro analisar como o Estado “gestou” os povos indígenas, mediante ações militares que se esforçaram em conseguir o “*fin del indio*”, pelo extermínio e pela sujeição de mulheres e crianças ao trabalho escravo doméstico. Argumento que, no marco da formação do Estado-nação pós-independência, este forjou um imaginário sobre o *índio* como um inimigo da nação que precisava ser dizimado, habilitando desta maneira as ações de perseguição e captura. Afirmo que essa representação resultou não só na ampliação do quadro de mão de obra escrava, mas também em um maior controle sobre o território que se projetava como soberano.

No segundo capítulo, me ocupo de três textos publicados pelo final do século XIX: dos

historiadores Manuel de la Sota (1842) e Francisco Bauzá (1889), e do arqueólogo José Henrique Figueira (1892), considerados ainda hoje como três importantes intelectuais. Eles se dedicaram a construir a história oficial do Uruguai, tratando da presença e do *fim* indígena, portanto colaboraram em projetar o país como claramente europeizado. Em um primeiro momento, debruço-me sobre o contexto sócio-histórico do século XIX, refletindo sobre as bases que permitiram e que levaram a pensar o Uruguai como um país sem *índios*. Em um segundo momento, exponho os principais pontos e estratégias discursivas de cada um dos autores, quando explicam e justificam que o desaparecimento dos charrúas em 1831 era um acontecimento “imminente” e “necessário”. Ao analisar a obra de De la Sota, escrita apenas dez anos após o Massacre de Salsipuedes, afirmo que quando o autor coloca o *índio* em um passado longínquo e de efêmera lembrança, produz o “desaparecimento” indígena como um expresso apagamento da presença contemporânea. Ao abordar a Bauzá, mostro que, seguindo a mesma linha do anterior, se construiu o charrúa como o *índio* nacional em detrimento das populações guarani das Missões ou de outras coletividades. Por último, exponho um ensaio de Figueira, no qual são retratados os “*antiguos pobladores*”, caracterizados pelo autor como marcadamente primitivos e antigos em seu empenho de colocar à nação uruguaia em pé de igualdade com os países europeus.

No terceiro capítulo saio do século XIX para refletir acerca dos embates (de) acadêmicos a respeito da presença legítima/ilegítima de charrúas e descendentes de charrúas na atualidade. Retomando alguns pontos do que desenvolvi no primeiro capítulo de minha monografia final do curso de graduação, apresento que nesse contexto as discussões não pretendem unicamente reposicionar objetos antropológicos e antropólogos em um campo intelectual tensionado por diversas posturas e linhas teóricas, mas que os discursos assinalam de forma unânime que a nação como construto é um processo ainda em vias de desenvolvimento e formulação intimamente relacionado com a produção acadêmica, que permanece a debater quem pertence ou não à identidade nacional.

Por último, gostaria de fazer uma colocação sobre as categorias e fontes utilizadas ao longo da dissertação. As categorias “*índio*” são procedentes de um contexto colonial e de submissão desses povos nativos, por isso tem sido altamente contestadas pelos movimentos indígenas regionais, justamente por se tratar de uma palavra, ao menos no espanhol, carregada de pesados estigmas pejorativos descartados pelas comunidades indígenas. Por esse motivo, ao longo do texto me referirei a “*índio*” e “*índia*” em itálico (*indio/india*) quando a palavra provir ou fizer referência aos usos e discursos dos agentes coloniais que abordo, como militares, ministros, presidente etc. Utilizarei a categoria “indígena” quando o discurso em



questão for o meu próprio. O estilo itálico não será utilizado somente para diferenciar meu uso da palavra “*índio*” e o uso de outros agentes, mas também será aplicado a todas as categorias e nomenclaturas relacionadas ao mesmo contexto histórico, tais como *chinillo*, *chino*, *china*, *salvaje*, *limpiar*, *bárbaro*, ou outras, as quais fazem parte de contextos discursivos específicos.

# CAPITULO I

## ENTRE AS BRECHAS DE DOCUMENTOS ESTATAIS DE SÉCULO XIX. AÇÃO E GESTÃO SOBRE OS charrúas

### 1.1 INTRODUÇÃO

O desaparecimento indígena, ou para ser mais específica, o desaparecimento dos charrúas, é abordado nesta dissertação a partir de três níveis de pensamentos e ideias que foram se sedimentando ao longo do tempo. Como mencionado na introdução, neste primeiro capítulo irei me debruçar sobre ações e “gestões” perpetradas em meados do século XIX pelo Estado uruguaio para lidar com os povos indígenas. Tratarei, portanto, de fatos históricos que estão na base da formulação e da afirmação do “desaparecimento” e da “ausência” indígena como uma verdade de Estado. Mais especificamente, tratarei do discurso e das ações do Estado no que se refere à gestão e à administração dos povos indígenas, e conseqüentemente, do território que estes ocupavam. A partir de um corpus conformado por documentação de arquivo, jornais de época e registros eclesiásticos, interessa-me pensar como descrições, classificações e categorias enunciadas por agentes de Estado entre os anos 1820-1860 no marco das campanhas de extermínio indígena contribuíram para embasar e consolidar o imaginário que sustentou e continua sustentando um discurso sobre a necessidade do “desaparecimento do “índio”. Estas campanhas “contra” e “sobre” os indígenas fazem parte de um processo de longa duração de formação do Estado e da nação uruguaia. Essa formulação será o fio que atravessa o processo como um todo. Assim em um segundo movimento irei examinar os documentos atenta às ações de avanço e conquista dos territórios indígenas, considerados aqui como *locus* de soberania em um processo de instauração e construção burocrática e ideológica do Estado.

Por ultimo, argumento que se observamos as perseguições aos charrúas e seu evento ápice, o Massacre de Salsipuedes ocorrido em 1831, tanto no nível das ações concretas como no dos registros e interpretações posteriores, veremos como estas foram enunciadas e justificadas pelas forças do Estado como um combate justo à delinquência imputada aos indígenas. Atenta, por outro lado, às ações que tiveram lugar após estes acontecimentos, afirmo que esse combate, ainda narrado como o marco do “desaparecimento indígena”, edificou-se a partir da criação de um inimigo nacional que na verdade não “desapareceu”, mas que foi transformado em mão de obra escrava.

## 1.2 POLÍTICAS ESTATAIS DE GESTÃO DOS POVOS INDÍGENAS: PERSEGUIÇÃO, EXTINÇÃO, INCORPORAÇÃO

No dia 13 de abril de 1831 ocorreu um dos ataques mais conhecidos contra os charrúas. Conhecido como o “Massacre de Salsipuedes”, o evento é um marco na história uruguaia por ser considerado como o momento em que se conseguiu dar “fim” aos nativos. Livros escolares e o amplo imaginário social imperante ainda afirmam que foi nessa data que os charrúas receberam o “golpe final”. Narram que após dois longos séculos de combates contra os espanhóis, portugueses e outros grupos indígenas, como minuanos ou guaranis, os charrúas teriam sido derrotados pelas filas do exército militar comandado pelo primeiro presidente constitucional do país, Fructuoso Rivera, o “*General en Jefe*”. Somente em um círculo acadêmico bastante restrito ou entre descendentes de charrúas, os registros do Massacre como o último enfrentamento ou como o “golpe final” aos charrúas são questionados. O grupo continuou presente em outros segmentos da sociedade no período. Após o Massacre foram realizados aprisionamentos e “*repartos de indios*” (distribuições de índios): um eufemismo para nomear as distribuições de indígenas como mão de obra escrava. As campanhas de extermínio se estenderam sobre os anos 1830, como a campanha Yacaré Cururú, realizada na mesma região em 1832. Ali o presidente já não estaria à frente da batalha, mas sim um sobrinho seu, Bernabé Rivera, que segundo arquivos datados desse mesmo ano teria sido morto pelos charrúas em vingança por Salsipuedes.

O Massacre foi uma das primeiras “medidas” tomadas pelo novo Estado apenas um ano após o primeiro presidente constitucional assumir o comando do país. As ações teriam sido uma resposta às queixas e denúncias de fazendeiros e políticos por supostos roubos de gado realizados pelos charrúas. Há relatos diferentes sobre como teriam sido executadas essas “medidas”, mas autores como Acosta y Lara (1989) e documentos consultados no AGN e BIBNA apontam que o massacre consistiu em uma emboscada planejada e executada às margens do Riachuelo Salsipuedes, Departamento de Tacuarembó. Embora o número exato de mortos e os detalhes de toda a ação permaneçam desconhecidos, pela documentação disponível fica evidente que o objetivo era reunir e assassinar o maior contingente possível de charrúas. Segundo os registros foram mortos em torno de 40 adultos e mais de 200 foram aprisionados, entre crianças, idosos e mulheres. Estes últimos foram conduzidos ao Departamento de Durazno e depois a Montevideu como destino final; há registros do ingresso de mais de 160 charrúas nos Quartéis de Cavalaria da capital. Os historiadores clássicos que apresentarei no próximo capítulo interpretam este massacre como uma ação concreta ou como

um fato isolado; eu, por outro lado, pretendo demonstrar que o episódio se tratou de uma operação inserida dentro de uma campanha de maior alcance temporal e espacial que ultrapassa o ocorrido em 1831.

Entendido na época como uma “medida”, o massacre está articulado em um modo específico de gestão de Estado. Trata-se da execução a nível prático de um ideário sobre a gestão de um povo percebido como um “outro” diferente e desigual em si mesmo, como um estorvo, moléstia, “pedra” a ser superada. Aqui o uso de “gestar” é uma referência a uma das duas dimensões de um mesmo processo administrativo levantados por Souza Lima (2002, pp. 16-17) para descrever e tratar sobre as implicações do exercício do poder tutelar no fazer/fazer-se Estado. Seguindo o léxico utilizado pelo autor, esclareço que “gestar” se refere a “formar”, “sustentar”; se refere a uma função constitutiva, um processo pedagógico, um “ensinar a ser”, perceptível na tutela como exercício de poder e visível na imagem de “governanta”. “Gerir”, por outro lado, nos remete ao ato da gerência, do administrar, do digerir e está referido ao controle cotidiano que mantêm as diferenças e as desigualdades. Daí, se forma Estado. Mas “se forma” Estado sempre em um movimento de fazer/fazer-se, isto é, em uma dialética onde organiza e se organiza a partir da formação de relações sociais entre classes, fracções, segmentos e aparelhos de poder; formando-se também materialmente, uma vez que instrui funções, cargos, instituições e inclusive pessoas em um movimento em nome da gestão dos sujeitos.

O Massacre é particular, pois se fundamenta em um imaginário que estava se consolidando em torno do indígena, o qual transcendeu esse momento histórico específico ao ser utilizado pelos historiadores nacionalistas que analisarei mais a frente como uma justificativa plausível para a ação. A partir dos documentos que tive acesso e das discussões observadas entre leitores do Diário El Universal de Montevideú, observei que recaía sobre o charrúa (e não um “índio” genérico, mas sim um muito específico e identificado) o estigma da responsabilização e culpabilização pela insegurança e desordem que “assolava” o campo. Ademais de serem acusados por roubo de gado em fazendas ainda não cercadas, eram considerados culpados pelos assassinatos de habitantes da campanha e de donos e peões dessas mesmas fazendas.

A busca que realizei no AGN evidenciou uma predominância de denúncias de fazendeiros no ano de 1830. A data não é desimportante, pois nesse período as bases ideológicas e legais da Constituição Nacional estavam sendo debatidas e os organismos e funções que regeriam o território e o próprio Estado também estavam sendo definidos. Isto é, não estava se debatendo somente quem pertenceria ao Estado como cidadãos (e mesmo quem

seriam assim considerados), ou que direitos ou obrigações teriam estes, mas especialmente se discutia que sujeitos e objetos estariam respaldados legal, econômica e militarmente pelo Estado. É também nesse período que as rendas públicas estavam se estabelecendo, momento em que a indústria de gado e a venda de terras públicas a estrangeiros eram as principais fontes de recursos nos cofres estatais. Como irei demonstrar, este tipo de indústria (que ainda persiste como a principal) teve um papel fundamental na consolidação de uma imagem do indígena como um estorvo ao crescimento e ao avanço.

A presença indígena no interior do país era interpretada pelas classes dominantes como um obstáculo que retardaria ou dificultaria a concretização de frentes de expansão sobre o território, diminuindo assim seu valor potencial, dificultando a expansão populacional por meio da colonização interna de estrangeiros em um país que até hoje tem a maior parte de sua população concentrada nos centros urbanos<sup>5</sup>. Ao referir-me a “frentes de expansão”, aciono os termos de Roberto Cardoso de Oliveira (1967; 1976) como inspiração. As frentes de expansão são expressas como o “*situs* de colonialismo interno”, a partir do qual a sociedade nacional enquanto unidade justifica seu avanço sobre os territórios indígenas através de interesses econômicos ou de povoamento. A discussão parte dos processos de relações interétnicas, “relações entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos” (1976, p. 85). Segundo essa lógica, o colonialismo interno é parte latente de um sistema de dominação e sujeição entre duas ou mais unidades étnicas assimétricas e etnicamente diferenciadas. Neste caso, distingo por um lado a sociedade nacional, em vias de formação, e os grupos indígenas, os quais, por sua vez, divido em dois subgrupos: os retratados como “infiéis” e inimigos da empresa nacional, e os *índios missioneiros*, “patriotas” e aliados às forças militares.

Distanciando-me de uma abordagem clássica proposta pela academia uruguaia, aqui os massacres contra os charrúas não são considerados apenas como “massacres”, no sentido de uma ação estatal isolada e unidirecional, em uma leitura que não aprofunda o que pode ser lido nas entrelinhas, nos vazios e nos pressupostos sob os quais essa narrativa oficial se apoia. Uma das narrativas oficiais a que farei referência foi elaborada, por exemplo, pelo historiador Diego Bracco, que em sua obra explica a “derrota charrúa”. Nesse sentido, em um artigo publicado em 2014 escrito para compor um de seus livros, Bracco explica que a “derrota” em

---

<sup>5</sup> Segundo dados divulgados pelo INE do censo de 2011, 94,66% da população vive em centros urbanos, enquanto que só o 5,34% no meio rural. Em uma análise mais detalhada, vemos que os Departamentos onde hoje predominam descendentes de charrúas e onde ocorreram os Massacres mais conhecidos, sua população rural é mais alta: Tacurembó 10,74%; Cerro Largo 7,01%; Salto 6,29%; Rio Negro 9,52%. Montevideu tem só o 1,06% de sua população morando em zonas rurais Acesso em 16/12/2016 em: <http://www5.ine.gub.uy/censos2011/index.html>

1831 se deu principalmente por dois motivos. Em primeiro lugar, refere-se à dificuldade que os charrúas possivelmente tiveram em obter e manter a posse de cavalos para lutar, uma vez que as perseguições haviam se acentuado. O cavalo é apontado pelo autor como uma das ferramentas fundamentais que estes possuíam para a guerra, pois além de lutar, lhes permitia refugiarem-se no mato. Em segundo lugar, talvez o mais importante e o que chama mais atenção, ele refere à incapacidade que estes tiveram em continuar sua reprodução social. Para o autor, as batalhas faziam com que mulheres e crianças caíssem sistematicamente em mãos de “*criollos*” (pessoas nascidas no Uruguai, mas de países estrangeiros), o que teria tornado impossível a continuidade de sua organização social (BRACCO, 2014, pp. 113-129). Todavia, a forma de sua narrativa é curiosa, desde o momento em que somente estabelece e analisa os motivos que, sem mais, teriam levado a uma derrota e completo desaparecimento charrúa no país. É curioso como formas de resistência, interação, negociação ou diálogo são apagadas, criando assim uma narrativa onde o indígena não tem um papel ativo, sendo apenas representado em um papel passivo frente às ações bélicas estatais. O argumento do autor não se distancia do essencial das narrativas oficiais, na verdade contribuiu para aprofundá-las, não dando espaço para possíveis histórias divergentes e para a compreensão de uma situação que envolve agentes invisibilizados.

Como irei expor, os massacres são considerados dentro de um marco maior de atualização de um projeto de colonialismo interno, derivados de um conflito interétnico entre fragmentos da sociedade nacional (representada principalmente por fazendeiros e pelas elites políticas) e os grupos indígenas nativos. Acredito que pensar os massacres como parte de um processo de maior alcance temporal e espacial, onde distintas unidades étnicas interagem respondendo ou não a um conflito, seja uma forma de retirar os nativos do espaço estático a que foram outorgados, demonstrando seu lugar ativo e de protagonismo em processos em que de fato tiveram um lugar crucial. A crítica realizada por João Pacheco de Oliveira (1988, pp.43-54) aos estudos de contato interétnico e sua proposta de “situação histórica” são iluminadoras, embora o tratamento destes eventos seja substancialmente diferente no Uruguai. A diferença reside, sobretudo, no ponto em que os grupos de intelectuais clássicos e mesmo alguns contemporâneos ocupam-se de expor a descaracterização cultural e a fragmentação étnica dos charrúas, e não suas ambiguidades, conflitos ou resistências desde um ponto de vista que aborde as noções nativas, ou desde um ponto de vista que procure iluminar ao menos as contradições daquele processo entre grupos etnicamente diferenciados.

Seguindo as formulações de “situação histórica” de Oliveira Filho (1988, pp. 54-58), onde o autor rearticula o conceito de “situação social” de Gluckman, o conflito é pensado por

este como uma forma estruturante da interação (1988, pp. 57-58; SOUZA LIMA, 1995, p. 40-41). A noção remete a uma abstração com fins analíticos, composta pela observação de padrões de interdependência entre fontes e canais de conflito. Trata-se de observar e analisar “modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais”, onde mais do que se ater a um evento de conflito isolado, busca-se proceder por meio de uma análise situacional concreta (isto é, da conjunção de atores, ações e um evento) para chegar a padrões de relações de interdependência entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. Nesse sentido, o contato interétnico a que o autor faz referência, não implica em um tratamento da etnicidade e dos grupos étnicos como um dado a priori, pelo contrário, seguindo Barth (1969), Oliveira Filho inverte as preposições tradicionais de etnicidade e as aborda como constituídas por um movimento similar ao da relação interétnica. No Uruguai, as medidas de incorporação e exclusão do indígena são articuladas com base em imagens previamente construídas durante dois séculos de conflitos de contato interétnico, as quais foram reatualizadas com a emergência do Estado-nação uruguaio. Ali, as relações de interdependência entre indígenas e brancos demonstraram e cristalizaram um binômio de dominação/sujeição que conduziu a ações de extermínio.

Para Acosta y Lara (1989), autor do livro “*La Guerra de los charrúas*”, as guerras que funcionaram como prelúdio para a independência haviam produzido no campo rural uma proliferação da “barbárie” que estava acabando com todas as garantias individuais até então existentes. Os saques e roubos de fazendas eram, segundo o autor, moeda corrente. Para Acosta y Lara, a imposição da ordem e da legalidade no meio rural se tornou um assunto inescapável para o governo, assim, não tendo esta outra opção, decidiu massacrar os indígenas. Embora o autor chegue a questionar se de fato os charrúas eram os únicos culpáveis das hostilidades que determinaram sua repressão, dando a entender que no enredo havia também um corpo de delinquentes não índios (como “anarquistas”, desertores do exército, contrabandistas portugueses, entre outros), ele afirma que os indígenas eram uma “*una colectividad montaraz, estancada en el más oscuro de los primitivismos, desdeñosa de la ley, temible por sus incursiones, y reacia a los planes de trabajo y convivencia pacífica que demandaban las necesidades del País*” (*Ibid*, Tomo II, pp. 1-ss)<sup>6</sup>. Mas ainda há mais a se dizer. É claro que esse foi um dos discursos nacionais, consagrado em avisos oficiais e em obras históricas como a que o próprio autor reproduz. Para além do “roubo sim, roubo não”,

---

<sup>6</sup> O termo “anarquista” tanto em documentos como em Acosta y Lara, se utilizava para nomear aos membros de movimentos político- militares que durante os primeiros anos de independência forjaram sublevações e revoltas contra o governo de Rivera. O termo as vezes faz alusão às pessoas que causavam “desordem” No campo, como os ladrões de gado.

argumento que o extermínio charrúa estava relacionado à necessidade de elaborar condições básicas de controle político e econômico do território, de gerar uma reserva de mão de obra “escrava” sob o título de “serventes” e de projetar uma imagem nacional que se destacasse e se diferenciasse da regional. Por outro lado, argumentarei que produzir os charrúas como culpáveis pelos roubos de gado era necessário na medida em que havia um processo para deslocar a culpa dos estrangeiros, e depositá-la nos primeiros, em um processo contínuo de criação e renovação das alteridades estigmatizantes.

No dia 9 de outubro de 1829, o jornal El Universal publicava a seguinte nota:

Universal, Montevideo Octubre 9 de 1829

Nuestro corresponsables de la campaña siguen lamentando los efectos del robo de ganados: es probable que refiriéndose en parte á las noticias de algunos hombres que transitan el campo por los parajes menos poblados, que es donde se executa con mas osadia el abigeato, haiga alguna exageración en aquellas comunicaciones. De todos modos, el mal es efectivo: no necesitamos entrar en la averiguación del grado de sus excesos, debemos si pensar en remediarlo, de un modo eficaz y el mas pronto posible. Desde que somos libres tenemos derecho también de ser felices: de poco nos serviria lo primero, sino conseguimos lo segundo; puesto que la base fundamental de la **riqueza del Pais consiste en las haciendas** de la campaña indispensable que, ya que no pueda hacerse aun todo lo que conviene para multiplicar los canales de esa fuente de nuestra prosperidad, las autoridades adopten muy pronto providencias para asegurar su conservación y progresos naturales. (BIBNA. Diario El Universal. N. 95 9/10/1829. Rollo 28) [grifos meus]

Nos anos que precederam o Massacre de Salsipuedes produziu-se uma estreita relação entre o roubo de gado e a responsabilização dos indígenas. Se em alguns documentos esta relação é justificada como uma defesa à tranquilidade do campo e uma defesa das propriedades dos fazendeiros, o que salta aos olhos não é simplesmente o fato destes últimos terem usufruído do respaldo legal do Estado na proteção de seus bens, mas sim o fato dessas ditas ações de defesa terem sido motivadas pelo interesse em salvaguardar um Estado-nação que apenas recentemente havia começado a arrecadar. Portanto, proteger as riquezas dos fazendeiros era sobretudo proteger a principal fonte de renda pública do Estado.

De acordo com os historiadores Barrán e Nahúm (1984, pp.33-37), o território da Banda Oriental (antigo nome do Uruguai) começou a ser povoado por colonos europeus somente em meados do século XVII, em uma segunda corrente colonialista, justamente em função da anunciada existência de gado na região. A exploração de gado foi introduzida no ano 1611 pelo então governador do Virreinato del Plata, Hernandárias, desde a cidade de Assunção<sup>7</sup>. A procura por metais preciosos que motivou a colonização espanhola no resto do continente foi um fracasso na região do Rio da Prata, por isso o Vice-Reino do Prata foi o último a ser formado na América. O fato de não possuir nenhum valor “intrínseco” fez com

<sup>7</sup> Hernando Arias de Saavedra, Assunção 1516- Santa Fé 1634. (MAGGI, 2011, p.13)



que a região fosse considerada por quase dois séculos como uma “terra sem proveito” que mudou sua sorte somente a partir da introdução e reprodução do gado. Só a partir de então, se iniciam de forma sistemática as políticas de povoamento difundidas pela Coroa ancoradas na exploração de gado (MAGGI, 2011, pp. 13-17).

Até o final do século XIX, o país viveu a chamada “idade do couro”, período em que este representava a maior parte dos produtos comercializados, seguido do charque e em menor proporção da gordura, rejeitando-se por inteiro milhares de quilos de carne. Desse modo, a exploração extensiva do gado em campos abertos e o latifúndio eram as bases que estruturavam a economia. Além disto, de acordo com Nahúm (2013, p. 106), o latifúndio se aprofundou durante a Guerra Grande, trazendo a cabo um novo fenômeno: a estrangeirização da terra. Por exemplo, nos anos que compreenderam a guerra, entre 1839 e 1851, houve uma desvalorização do preço da terra. Nesse mesmo período, um terço das terras foi vendido a brasileiros (*ibid*). E ao final do século XVIII, quando os primeiros *saladeiros* (locais onde se produz o charque) se instalam, produtos antes rejeitados, como a carne e a gordura passam a ser exportados, principalmente para a França, Estados Unidos e Inglaterra, se tornando então a principal fonte de rendas públicas do país. Seguindo a tendência do continente latino-americano, e para termos a dimensão da importância da indústria agrária no Uruguai, veja-se que até hoje o primeiro lugar na produção nacional é a soja, e em segundo lugar, a exploração de gado<sup>8</sup>.

Frente ao predomínio de uma atividade basicamente agrícola fui levada a questionar em termos gerais e a partir de outros setores econômicos, qual foi a mão de obra mais utilizada pelos fazendeiros. Em seus trabalhos sobre as missões jesuíticas da Banda Oriental, os arqueólogos Curbelo y Barreto (2009, pp. 2-3) mencionam que eram os “*índios missioneiros*” os responsáveis pela produção e comercialização de produtos agrícolas, a qual era feita a partir do excedente das fazendas missionárias, sobretudo de erva mate. Não existe informação suficiente sobre a participação dos charrúas nesta cadeia, particularmente porque alguns autores, como os anteriores, entendem que a presença charrúa nas missões foi minoritária.

À luz das estruturas econômicas que caracterizaram os processos coloniais em outras regiões da América Latina, como as plantações de algodão e de cana-de-açúcar no Brasil, Cuba, Peru, etc; pode-se dizer que no Uruguai a exploração da terra não passou especificamente pela produção agrícola e que tampouco demandou para isso grande

---

<sup>8</sup>Para ter um quadro mais geral da questão, acessar a: <http://www.iecon.ccee.edu.uy/>

contingente de mão de obra escrava indígena ou africana. Em uma crítica à aplicação do conceito de “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano no contexto uruguaio, Gustavo Verdesio (2012) aponta que enquanto o “problema do índio” em outras regiões da América hispânica estava atrelado à demanda pela obtenção de mão de obra escrava para o trabalho nas *encomiendas*, no Uruguai, o “problema do índio” passava mais pelo desejo de obter suas terras e pelo anseio de fazer desaparecer o indígena (*Ibid*, pp.180-184). Assim, argumenta que um conceito mais apropriado seria o de *settler colonialism* (ou colonialismo de colonos), destacando situações coloniais onde o colono se instala em terras recentemente conquistadas, procurando desapropriar e acabar com os povos nativos. Como irei demonstrar, a mão de obra indígena acabou ocupando outros espaços na hierarquia econômico-social que não os agrícolas. Por um lado é real que no Uruguai não existiram regimes tão fortes de exploração agrícola e da mão de obra indígena (nem *mita* nem *encomienda*) se comparados ao contexto de outros países da região até o final do século XIX, contudo, a análise de Verdesio acaba deixando de lado o trabalho dos índios *missioneiros* nas fazendas jesuíticas. E por outro lado deixa de mencionar que, embora os deslocamentos forçados tenham sido de fato uma ação sistemática provocada pelos colonos, os anos que se seguiram à independência foram marcados também pela incorporação de indígenas às fileiras do exército e aos circuitos de trabalho servil, ou seja, o colonialismo de certa forma dependeu sim da apropriação da força de trabalho indígena.

Por sua parte, o historiador Carlos Maggi (2011, pp.13-17) afirma que a introdução de gado, além de enriquecer a região, visava “proteger” a fronteira do avanço expansionista lusitano por meio do povoamento, uma vez que a produção garantiria aos novos assentados o alimento básico para sobreviver (carne). A luta contra a expansão do domínio lusitano cristalizou-se em 1680 quando, a mando dos portugueses e com o uso de mão de obra de *índios missioneiros*, foi construída a cidade de Colonia del Sacramento. Somente depois de quase um século de conflitos, a cidade seria tomada definitivamente pela Espanha em 1777 quando foi fundado o Vice-Reino do Prata no marco das reformas borbônicas levadas a cabo um ano antes.

No início, a colonização do atual território uruguaio foi se expandindo em um movimento sul-norte em direção ao Rio Negro. No ano de 1811 só existiam algumas poucas localidades, como Maldonado, San Luis, Colonia de Sacramento e Montevideú, situadas em sua maioria às margens do Rio de la Plata. Sem contar estas pequenas cidades e regiões de fazendas, o norte do Rio Negro era considerado um “deserto”: completamente inabitado por colonos europeus e seus descendentes, sendo habitado unicamente até então pelo gado em

livre circulação e por grupos indígenas. Ali, o gado e seu couro era explorado por trabalhadores de ambos os lados da fronteira em expedições conhecidas como “*vaquerías*” (*Ibid*; CABRERA & BARRETO, 2005, pp.1-2)<sup>9</sup>. Quando no final do século XVIII a terra e o gado que estava sobre ela começam paulatinamente a serem apropriados, os conflitos entre novos proprietários e indígenas tomam conta do lugar. Por ordens do *Cabildo* de Montevideu (casa de governo) - integrado principalmente por fazendeiros - as populações nativas cada vez mais começaram a ser empurradas em direção ao “deserto”, sendo frequente a ordem de “*requerirlos de paz y pasar por cuchillo a todos*” aos que apresentassem resistência (*Ibid*).

Em 1801, houve uma ação precedente aos massacres conduzidos após o início do período da Independência. Naquele ano, o então Virrei Marqués de Aviléz encomendou ao Capitão Jorge Pacheco exterminar os *índios* “infieis” da Banda Oriental (predominantemente minuanos e charrúas), o que levou a três ataques onde centenas de *índios* foram assassinados e tomados como cativos. Dessa vez, os indígenas foram deslocados para Buenos Aires na Argentina, e de lá distribuídos para trabalho doméstico entre famílias próximas ao Vice-Rei (*Ibid*, p. 3).

Para além da questão “meramente” econômica, os interesses em disputa que conduziram à guerra *contra* os charrúas eram múltiplos. Os limites territoriais ainda eram difusos frente às sucessivas guerras, e continuariam o sendo até o final da Guerra Grande em 1852; além disso, as garantias institucionais eram fracas. Para Basini (2003, p. 112), as exigências dos fazendeiros pressionaram o primeiro governo a criar bases territoriais sólidas em uma soberania onde os indígenas não tinham lugar. Nos documentos, fica claro o quanto os fazendeiros possuíam um poder de intervenção inigualável sobre a política. As denúncias e pedidos de extermínio apresentados por estes eram feitos através de cartas enviadas ao exército, a editores dos jornais locais e até mesmo ao presidente, fato que reflete o tipo de proximidade estabelecida entre os fazendeiros e o poder executivo, indicando assim, o peso político que os primeiros detinham sobre o segundo<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Sigo a definição de “deserto” de Claudia Briones, a qual, fazendo referência à Conquista do Deserto na Argentina, a noção é compreendida como um *tropos*, cuja utilização na época conduziu a borrar a complexidade social das fronteiras onde indígenas e não indígenas participaram e coexistiram em diversos tipos de intercâmbio. (2007, p. 36).

<sup>10</sup> Por exemplo:

Durasno En.o 13 de 1831

Sor. D. Fructuoso Rivera.

Mi respetado **general y amigo**: p.r el parte que le adjunto se impondra V. de que el Ten.te D. Fortunato Silva se a batido con los Indios charrúas que habian robado el Ganado y Cavalladas de la estancia del Becino D. Geronimo Jacinto. Este acontecimiento haci como otros semejantes que repetiran los Indios indudablemente probaran la necesidad que ubo de que V. se puciese en campaña, haci como se

Através de canais de comunicação direta com o governo (por exemplo, cartas enviadas aos ministros com acuso de recebimento) eles exigiam o estabelecimento de meios para proteger a incipiente propriedade privada, estatuto que até poucos anos era caracterizado pela “falta de controle”, ou melhor dizendo, pela flexibilidade em sua aquisição e distribuição. Como aponta Maggi (2011, pp.13-15), até a data da Independência tanto as terras como o gado eram distribuídos, concedidos e explorados de forma aberta e flexível, pois era uma forma de proteger o território. Agora, com o fortalecimento da exploração agrícola, a expansão do latifúndio e posteriormente com a fundação do Estado, a gestão do território e o controle sobre a economia vão se tornando mais rígidos.

A seguinte nota reflete alguns dos interesses em jogo na época, pelo menos no nível do discurso explícito, pautando o que um ano mais tarde se consolidaria no Massacre:

Ministerio de Guerra, Montevideo Febrero 24/1830

Por el adjunto parte que en copia autorizada se acompaña, se ha impuesto al Señor General de los excesos cometidos por los **charrúas**. Para contenerlos en adelante y **reducirlos a un estado de orden** y al mismo tiempo **escarmentarlos**, se hace necesario que el Señor General tome las providencias más activas y eficaces, consultando de este modo la seguridad del recinto y la garantía de las propiedades. Dejados estos malvados a sus **inclinaciones naturales** y no conociendo freno alguno que los contenga, se librarán sin recelo a la repetición de actos semejantes al que nos ocupa y que les son familiares. El infrascripto ha recibido órdenes del Gobierno de recomendar altamente al Señor General la más pronta diligencia en la conclusión de este asunto, en que tanto se interesa el bien general de los habitantes de la campaña. (AGN. MGM. 1177.2.24/2/1830) [grifos meus].

No documento anterior, publicado em 1829, a acusação de roubo de gado e desordem não recaía especificamente sob os charrúas, mas abarcava a todo um contingente de “homens que transitam no campo”, por outro lado, em documentos de arquivo e em jornais que consultei publicados entre os anos 1827 e 1832<sup>11</sup>, pode-se observar como as categorias

---

ciente cada ves mas la que existe de poner todos los medios p.a separar a los charrúas del Territorio que ocupan y reducirlos a un nuevo orden de vida y costumbres. Nada hay de Particular que comunicar á V. si algo ocurriese digno de su atencion sra mi deber ponerlo en su conocimiento. Entretanto tengo el gusto de Saludas á V. con mi mas sinsero afecto. Su at.o Serv.r Q.B.S.M Eugenio Garzon (rubricado) (ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, pp. 30-31) [grifos meus].

<sup>11</sup> Salto, Diciembre 9 de 1830.

Amigo y Señor: Por tercera vez los charrúas, **ó no se quien**, han vuelto á rovarme la estancia de las cañas el Martes 7 del corriente, llevandose como 400 cabezas de ganado segun se calcula por la rastrillada, todos los caballos, dejando degollado un muchacho de 9 años, y no se sabe si se llebaron ó dejaron tambien asesinado otro peon jóven como de 14 á 16 años: sucedió que otro dia martes á la tarde se vió desde la casa que habia entrado una punta de baguales acia el fondo del rincon, y el capataz mandó al muchacho mayor que era peon, y al chico que era huesped que fuese á hechar para afuera los baguales de cuya deligencia no volvieron mas. Se esperaron todo el resto de la tarde y toda la noche y se trató de buscarlos al día siguiente bien temprano que empezando por el fondo del rincon hallaron allí inmediato á una picada del Arenunguá que habian rondado de noche la tropa robada, de la que habian carneado, tres bacas á una sola le quitaron el asado, y el muchacho mas jóven lo hallaron degollado al pie de la misma picada con las manos todas tajadas, sin duda en deligencia de desviar el cuchillo. El capataz y los peones se amedrentaron y no se atrevieron á entrar por la picada, hasta el otro lado a

utilizadas para nomear os delinquentes foram se modificando e se deslocando até passarem a sinalizar sem sombra de dúvidas que o sujeito a se erradicar era o indígena. Enquanto em 1842 o primeiro historiador do país, Manuel de la Sota, afirmava que o nome “charrúa” significava “*nosotros-enojadizos*” (nós-briguentos), produzindo assim o indígena como um sujeito intrinsecamente violento, nos documentos, por sua vez, a representação do mesmo procurava afirmar que o roubo e a desordem eram ações características de sua própria natureza. Esta era a racionalidade predominante entre os fazendeiros e políticos da época, segundo eles, então só haveria um modo possível para inibir o que pensavam como inclinações naturais e familiares aos charrúas: o uso da força e da violência. De fato, o que aqui começava a ser delineado era um discurso de que não haveria outra alternativa para a manutenção da propriedade privada (e alheia aos nativos), senão a coerção física. Neste último documento, de circulação interna do Estado, que contrasta com o anterior publicado no *El Universal* em 1829, pode-se observar que as operações comandadas por Rivera não eram de maneira alguma orientadas à combater a “delinquência” ou a fazer “cumprir a lei”. Se existiram perseguições a outros sujeitos, isto não foi sublinhado nos enunciados estatais nem pelos fazendeiros que redigiram e enviaram suas queixas aos jornais locais.

Em dezembro de 1830, foi assinado um acordo político de nível governamental entre Gabriel A. Pereira (Ministro de Gobierno), José Ellauri (Ministro de Guerra e Marinha) e Fructuoso Rivera (Presidente) para “cessar” às incursões sobre os charrúas, expressando que já tinham sido esgotadas todas as medidas que existiam ao alcance do governo. O objetivo era buscar “*limpiar la Campaña de bandidos y ladrones, que la están infestando con perjuicio del orden publico y de la seguridad de las personas y propiedades; que se contengan los salvajes y se les reduzca al verdadero estado en que deben conservarse*” (documento completo em ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, p. 24) [grifos meus]. Do contrário, as incursões viriam a “*causar la completa ruina de las fortunas de nuestros hacendados, la*

---

buscarlo por haber monte muy espeso. El matar el muchacho chico y acaso el grande **me induce á creer que no serian solos charrúas** sino juntos con ellos algunos conocidos de los muchachos de quienes habrán temido los descubriesen y en tal caso deben ser los mismos que acá el 15 de noviembre robaron en la Costa del Tacuarembó en este departamento como 1000 cabezas de ganado, caballada y yeguada de Flizberto Nuñez y otros vecinos inmediatos á la linea de este lado, que **segun dicen todos eran charrúas con cuereadores de las muchas tropas que hay de otro lado** del Arapehí en mata perros, catalán y puntas de cuaró, ácia cuyos destinos vá el rastro de lo que acaban de robarme. Por todas partes de estos destinos no se oye mas que lamentos de robos, y no por eso veo que ahí y aquí haya celo con los cueros que entran en carretas, y cargueros, ni tampoco al embarcarlos en el puerto. Tanto en el 1o como el 2o robo avise á esa por si querian tomar alguna providencia y no he merecido respuesta. Todos saben que los charrúas en sopas los de Brum y Perú tienen una punta de ganado de mi marca, pero como el mal del projimo es llevadero.....Le hago estas indicaciones por si quiere tener la bondad de transmitirle á alguna persona que haga presente, tantos males al Superior Gobierno. Soy de V. afectisimo amigo” (ACOSTA Y LARA, 2006, p. 22, [48, XII-31-1830]) [grifos meus].

*desolación de las familias, la inmoralidad y cuantos males son consiguientes” (ibid)<sup>12</sup>.*

Nos registros históricos sobressai que nem mesmo entre os fazendeiros existia um pleno consenso acerca de quem eram os responsáveis pelos roubos massivos (como o da denúncia do roubo de 400 vacas descrito na nota número 8, no mesmo mês em que o acordo foi assinado), uma vez que admitiam não saber quem eram os ladrões, afirmando que podiam ser “anarquistas” acompanhados de charrúas, ou só charrúas, ou só portugueses. Em fevereiro de 1831, dois meses antes do Massacre de Salsipuedes, Rivera se dirigiu a seus ministros e fez alusão aos “últimos acordos do excelentíssimo Governo”. Rivera afirmava que iria ativar “*en quanto sea posible, las disposiciones anunciadas ya, para llevar al cabo las operaciones de la Nueva Campaña sobre los salvajes, que tanto promete a los mas caros intereses de la Nacion*” (AGN.MGM.1189.2.59) [grifos meus]. Isto é, a identificação do “delinquente” como “charrúa” nos fala de um processo que ultrapassa uma luta contra o roubo de gado na medida em que se desloca e se assenta na estigmatização do indígena como elemento corrosivo aos interesses de uma nação. Nesse sentido, este processo nos informa também sobre a demarcação de uma fronteira social entre os que seriam estabelecidos como parte constitutiva da nação que estava em construção e os que não o seriam: se interessa a nação exterminar os indígenas é porque nessa formação discursiva de nação esse indígena - além de não ser entendido como parte ou membro - é construído e figurado como um *outro*, um inimigo sobre o qual o Estado-nação através das campanhas militares precisa se impor..

“*Limpiar la Campaña*” significava mais do que dar garantias aos fazendeiros. Significava também produzir-se como um destino seguro para receber investimentos de países como Brasil, Inglaterra ou Argentina, afinal, como já mencionei, duas décadas mais tarde o Uruguai seria o país que teria um terço de suas terras nas mãos de investidores brasileiros. Por outro lado, o país apenas começava a organizar seu funcionamento burocrático interno, por exemplo, ainda definia o peso e a função da Polícia (que até esse momento era desempenhada pelo exército), desse modo, o contexto confluía para uma série de medidas destinadas a proteger e aumentar as reservas de dinheiro público<sup>13</sup>. A rápida execução e a posterior

---

<sup>12</sup>A palavra “*campaña*” é um termo que até hoje é utilizado para fazer referência ao campo rural.

<sup>13</sup>Sobre o papel da Polícia, é perceptível que nesse marco de institucionalização e burocratização do Estado, esta estava buscando formas de se posicionar em um lugar privilegiado dentro da organização pública. Nesse contexto, as “guerras de conquista” e de avanço sobre o território não significavam somente lucro econômico ou político, mas poder simbólico, traduzido muitas vezes na criação de postos de trabalho e posições de tomada de decisão na administração pública. (Para um debate mais profundo sobre a questão, ver SOUZA LIMA, 1995, p. 50). Na continuação, uma nota publicada no Jornal El Universal em 21/5/1829:

“Policia de la Campaña

Entre los diferentes objetos que reclamaban el celo y la proteccion del Gobierno, uno de los que especialmente debia interesar su cuidado, era sin duda el de adoptar

repercussão do Massacre na imprensa escrita foram sem dúvidas uma resposta “efetiva” e a curto prazo às exigências e pressões de proprietários de terra, assegurando por um lado a arrecadação pública pela venda de terra a estrangeiros, ao mesmo tempo em que se projetava uma imagem de um Estado eficiente e confiável frente a esses últimos e ao resto da sociedade uruguaia.

Como Rivera assinalaria em documento militar dando conta dos sucessos de Salsipuedes, “*las indomitas tribus de charrúas eran poseedoras desde una edad remota de las más bella porcion del territorio de la República*” (BIBNA, Rollo 30, Num. 532, 18/4/1831) [grifos meus]. Se a inexistência de metais preciosos havia atrasado a colonização europeia em solos rioplatenses, quando a exploração de gado passa a ser entendida como uma fonte econômica rentável, as terras ocupadas pelos charrúas deixam de ser concebidas como “sem proveito” e passam a ser entendidas como “minas de carne e couro”. Aquela *bella porción* era na verdade uma enorme extensão de terras férteis, grandes pastagens cheias de gado solto, porém repletas de selvagens que não aceitavam se sujeitar à *vida tranquila* (*Ibid*). O projeto expansionista nacional foi expresso na “*limpieza*” dos segmentos étnicos diferenciados do norte do país e em ações de assentamento de colonos no “deserto”, o que gerou profundas consequências negativas na organização social dos charrúas. Esse controle interno terminou por produzir um deslocamento forçado da população indígena, empurrada para o “deserto”, e posteriormente conduzida para o sul (Montevideu) como mão de obra escrava.

Referindo-se ao processo brasileiro de gestão das populações indígenas, Souza Lima (1995, p. 51) afirma que a guerra de conquista é sempre levada a cabo por uma organização militar controlada pela administração estatal, que se posiciona frente a esses grupos

---

medidas para garantir a sus habitantes de la campaña contra los atentados de los facineros tanto mas temibles cuanto por la naturaleza de nuestros campos pueden evadir facilmente los efectos de la mayor vigilancia y de la mas asidua persecucion. Los montes les ofrecen un asilo y la soledad del despoblado una seguridad para trasladarse sin ser sentidos hasta cerca de las poblaciones aisladas, que escogen para victimas de sus atrocidades; y así se verifica que existen males en la sociedad, que siendo en gran parte inherentes á las cosas y á las circunstancias, no pueden **destruirse** con tanta rapidez como puede desearse.

En este País donde **todo se está organizando gradualmente**, y no se halla aun establecido el ramo de Policia, uno de los mas importantes de la administracion y á quien incumbe inmediatamente precaber el mal á que nos referimos, **es preciso que la accion directa del Gobierno supla aquella falta con providencias**, que, por executivas y eficaces que sean nunca pueden tener el efecto rapido y constante que solo puede ser resultado de las combinaciones de un sistema de policia ya establecido; por que este previene aquella clase de males, y es mucho mas facil precaberlos que destruirlos. En este ultimo caso se halla hoy el Gobierno y a pesar de las dificultades á que hemos hecho relacion no es lisongero publicar el resultado de sus medidas en la campaña, como continuaremos haciendolo sucesivamente en nuestras columnas. [Sin firma]” (BIBNA. Diario el Universal. Tomo 1, Num 1. 21/5/1829. Rollo 28). [grifos meus]

oferecendo ou a absorção por vias da violência ou o aniquilamento. A conquista é pensada pelo autor como uma modalidade de guerra. Assim, aponta que o poder tutelar é

uma forma reelaborada de uma guerra, ou de maneira mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possíveis entre um “eu” e um “outro” afastados por uma alteridade (econômica, simbólica e espacial) radical, isto é, a *conquista*, cujos princípios primeiros se repetem - como toda a repetição, de forma diferenciada- a cada pacificação. (*Ibid*, p. 43) [grifos do autor].

É importante destacar, no entanto, que a noção de poder tutelar formulada por Souza Lima não pode ser aplicada em sua totalidade no caso do Uruguai, pois as narrativas nacionais em torno da gestão indígena no país historicamente têm sido construídas de forma diferente. Quer dizer, no Uruguai, uma vez que se nega qualquer possibilidade de continuidade dos indígenas no território e se assume um discurso da descaracterização, incorporação e particularmente de extermínio, constituem-se representações que levaram à inexistência de instituições orientadas a tutelar os nativos, como foi o caso do SPI e posteriormente da FUNAI, no Brasil. Mesmo com esta ressalva, é possível pensar como esses domínios – o exército focado na perseguição somado às bases indígenas aliadas (*missioneiros* guarani) e os discursos políticos propícios à conquista do território - existiram sim no contexto de uma guerra contra os *índios*. De acordo com Souza Lima (1995, pp.430-433), o poder tutelar é entendido como a dimensão onde o pensamento de Estado é formulado em suas formas práticas e mesmo nas normas. Como aponta o antropólogo, dito poder implica na obtenção do monopólio dos atos de definir e controlar o que são as coletividades sobre as quais irá incidir, uma vez que traça “ações sobre as ações” das mesmas, inserindo-as em um sistema hierarquizado, incluindo e excluindo-as do seu raio de ação administrativo. Alguns dos mecanismos de controle, dominação e gestão de populações indígenas, sobre o pano de fundo do colonialismo interno, me deram pistas para refletir sobre a formação do Estado uruguaio e o papel dos grupos étnicos nesse contexto.

O próximo trecho é parte de um auto militar que continha notas sobre a campanha contra os indígenas, assinado por Rivera no dia 12 de abril de 1831 e publicado pelo Jornal El Universal no dia 18 do mesmo mês:

siendo ya ridículo y efímero ejercitar por mas tiempo la tolerancia y el sufrimiento, cuando por otra parte sus recientes y horribles crímenes exigían un ejemplar y severo **castigo**, se decidió a poner en ejecucion el único medio que ya restaba, de **sujetar por la fuerza**. Mas los salvajes, o temerosos ó alucinados, **empeñaron una resistencia armada**, que fué preciso combatir del mismo modo, para cortar radialmente las desgracias, que con su diario incremento amenazaban las garantías, individuales de los habitantes del Estado, y el fomento de la industria nacional constantemente deprimida por aquellos. Fuéron en consecuencia atacados y



**destruidos** quedando en el camino más de 40 cadáveres **enemigos**, y el resto con 300 y mas almas en poder de la division de operaciones. Los muy pocos que han podido evadirse de la misma cuenta, son perseguidos vivamente por diversas partidas que se han despachado en su alcance, y es de esperarse que sean destruidos tambien completamente sino salvan las fronteras del Estado.  
[...] Fructuoso Rivera (BIBNA, Rollo 30, Num. 532, 18 de abril de 1831). [grifos meus].

A campanha de Salsipuedes foi justificada publicamente como o último recurso disponível após várias tentativas de “conciliação” para assentar os indígenas e chamá-los à “tranquilidade” que o Estado queria lhes proporcionar. Desde longa data, os charrúas eram vistos como índios infiéis pela Coroa espanhola e pelas missões jesuíticas, todas as tentativas de “civilizá-los” haviam fracassado. Embora seja claro que o documento e o registro repassado aos jornais locais, em si mesmo, representavam um recorte específico do que se queria comunicar e transmitir à sociedade, a narrativa construída pelo governo é a de uma ação estatal que buscava pacificar os indígenas, assentá-los e trazê-los à vida tranquila e ao bom convívio social. Entretanto, a suposta heresia (temerosos ou alucinados) dos índios a tal projeto é apontada como a causadora do massacre, ou seja, como se de fato a “*destrucción*” (destruição) dos charrúas não tivesse sido planejada.

Segundo essa perspectiva, o extermínio charrúa pelo uso direto da força, ou como sugeriu Rivera, pela “sujeição”, revela-se como uma ação de amplo alcance, rápida e eficaz.

Contudo, se tomarmos como exemplo o documento anterior a este, datado de fevereiro, veremos como fica claro que na época a questão do roubo ou dos “horríveis crimes” e da “delinquência” definitivamente não era o central. Na prática, os charrúas residiam em praticamente toda a região norte do Rio Negro, área onde a indústria de carne e couro buscava implementar-se e desenvolver-se, e onde a ocupação por colonos europeus estava sendo incrementada com o ingresso de imigrantes<sup>14</sup>.

Por outra parte, transmitir que a maior parte das coletividades foi “destruída”, alude a uma ideia de ação totalizadora e pontual nada insignificante<sup>15</sup>, que de fato, simplifica o

<sup>14</sup>De acordo com dados do sociólogo Felipe Arocena e do censo de população realizado em 1860, o país contava naquela época com 223.00 habitantes, dos quais um terço eram nascidos fora do Uruguai. Em 1889, um censo realizado em Montevideu apontava que o 47% da população era estrangeira. (2009, p. 4).

<sup>15</sup> Em um segundo auto militar de Rivera não publicado pelo Jornal, o destaque é sobre o saldo de mortos e sobre a extensão do massacre:

Quart.I [Cuartel] General Salsipuedes Abril 15 de 1831

Sorprehendida y **destruida** el 11 del corriente la horda Salbaje de charrúas esta indomita tribus há pagado caramente sus antiguos y recientes crímenes, **quedando muertos** en el campo la **mayor parte**, y el resto com todas sus familias y ganados en poder de la division de operaciones Y aun q.do [cuando] han logrado escaparse de la misma suerte, **algunos muy contados**, las fuerzas del Ejercito prosiguen en su alcance hta. [hasta] su exterminio. Para completar enteram.te este triunfo q.e [que] tanto importa a los mas caros intereses de la Nacion es de absoluta necesidad, q.e el Señor comand.te Gral [comandante General] ponga en movimiento, todas las fuersas dependientes a sus ordenes, q.e guarnecen esa frontera, en persecucion de este puñado de bandidos **hasta**

processo no qual esta estava inserida e que transforma os remanescentes ou os poucos sobreviventes em dados irrisórios frente a um processo de desaparecimento inevitável. Essa destruição, como apontei, foi tomada como verídica e completa pelos primeiros historiadores nacionalistas. Fazendo referência às repercussões da Conquista do Deserto no trato dos debates em torno da população indígena na Argentina, Claudia Briones e Walter Delrío (2007, pp. 28-29), assinalam que a conquista e as campanhas de eliminação do indígena na Pampa e na Patagônia foram uma “solução imediata” ao problema de um território ocupado por índios “estrangeiros”. Segundo os autores, foram essas ações que acabaram possibilitando o controle sobre o território, sobre as fontes econômicas e sobre a fronteira sul daquele país. A “solução imediata” teve, de acordo com os antropólogos, uma série de repercussões na valorização do peso da presença indígena no presente, pois na medida em que as elites políticas e intelectuais tradicionais avaliaram a Conquista como um caso meramente pontual, tão necessário quanto inevitável, também delimitaram obstáculos para a problematização das políticas de genocídio que se prolongaram ao longo do tempo (*Ibid*, p.29). Assim, a “solução imediata” e sem contorno aparente impactou em considerações feitas a *posteriori* sobre a situação, o que explica, por exemplo, o porquê de medidas como as de incorporação de crianças a famílias montevidéanas, de deportações ou batismos no Uruguai serem apenas retratadas pela historiografia e pela Antropologia.

O léxico utilizado por Rivera é próprio de um léxico de guerra: inimigos, destruídos, resistência, ataques, operações, campanhas. Como destaquei no início do capítulo, o pano de fundo das operações contra os *índios* deixa transparecer uma articulação de ideias onde o *índio* é construído como um inimigo da nação sobre o qual o Estado precisava se impor. Naquele momento este era pensado como um criminoso e não como um povo que fazia uso tradicional do território que ocupava, mas não só por isso foram transformados em inimigos da nação, mas também porque sua mobilidade era entendida como um empecilho e como um estorvo para a indústria e para aqueles que desejavam vender terras *limpas* de *índios*. “*Contener a los salvajes*” implicava sujeitá-los e imobilizá-los em seus próprios usos do território e evitar assim que circulassem; não obstante, pelas ações que aconteceram após Salsipuedes, vemos como o ataque aos charrúas partiu de uma ação que visava obter e

---

**su total extermio**, sin desguarnecer los puntos principales, en ella y sin disemina, demasiado, las milicias de la Colonia, dando prontos avisos de las medidas tomadas á este respecto, al Presid.te Gl. [Presidente General] en Gefe.

Debiendo transportarse, el mismo, con motivo de alg.s [algunas] atenciones de la preferencia, sobre la frontera del Uruguay y muy en contato de esa Colonia, el Sr. Com.te esperara desde alli las disposiciones del Gl [General] en Gefe para los casos ulteriores; saludandole entre tanto con su acostumbrado aprecio y consideracion. Fructuoso Rivera [rubricado] Sr. Comand.te Gral. de la Colonia del Quareim (ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, p. 85) [grifos meus].

incorporar indivíduos aos setores de trabalho servil e militar. Considero que ter o *índio* como inimigo, portanto, permitia justificar as ações do passado, ao mesmo tempo em que permitia colocá-los na engrenagem do trabalho forçado como sujeitos úteis à sociedade, sempre negando que pudessem ser categorizados como escravos.

### 1.2.1 Os Charrúas e os Guarani das Missões

Tão só, o assassinato ou a “*conclusión*” [finalização] dos selvagens constituiu apenas um dos eixos das campanhas. Trato de um processo caracterizado por uma série de contradições justapostas, que oscila entre discursos sobre a “incorporação” do indígena à vida nacional por meio de sua “aculturação” (como trabalhadores domésticos, sobretudo mulheres e crianças), entre defesas de seu extermínio total, entre sua possível representação como *índio* uruguaio e entre a formulação destes como inimigos de uma nação à qual não pertenciam. Uma destas contradições na relação entre o Estado nacional e os grupos charrúas está estreitamente ligada ao tratamento diferenciado e claramente contrastante que o primeiro direciona as populações de indígenas trazidas das Missões jesuíticas, os chamados índios *missioneiros*<sup>16</sup>.

Nos territórios que atualmente compõem o Paraguai, Argentina, Uruguai e a região sul do Brasil foram instaladas as chamadas Missões Orientais, também conhecidas como “Sete Povos”, em uma referência à quantidade de aldeamentos que conformavam aquela missão. Sobre o espaço do atual Uruguai funcionavam as estâncias missionárias Yapeyú e San Borja, criadas no final do século XVII, as quais se estendiam praticamente por toda a região norte do Rio Negro, principalmente sobre o litoral do Rio Uruguay. A estância Yapeyú teria abarcado os atuais territórios de Corrientes (Argentina), e os departamentos de Artigas, Salto, Paysandú e parte de Rivera e Tacuarembó no Uruguai. Já a estância San Borja, que daria nome a um povoado guarani no centro do país anos mais tarde, teria ocupado a parte oriental do atual departamento de Rivera, se estendendo em direção ao nordeste e adentrando o que hoje seria território brasileiro. Como mencionei em outro momento, vemos aqui que as primeiras ocupações se deram em um movimento sul-norte, acompanhando o trajeto da exploração do

---

<sup>16</sup> A referência aos índios “*missioneiros*” se refere, ao longo deste texto, aos indígenas oriundos das Missões Jesuíticas que foram introduzidos por Fructuoso Rivera ao território, tal como eram nomeados na época em questão. Embora esta categoria no português possa remeter a uma referência aos padres *missionários*, aqui optei por seguir a terminologia utilizada pela documentação de arquivo. Por este motivo, a categoria será assinalada em itálico.

gado e da erva mate realizada por *missioneiros* e “infieis” que abasteciam os povoados e comercializavam o excedente. De acordo com dados de Curbelo e Barreto (2009, pp. 2-3), as estâncias eram constituídas por numerosos “postos” que funcionavam como pequenos aldeamentos e pontos de comunicação, chegando a compor uma rede formada por cerca de 16 pontos. Estes, por sua vez, eram formados por capelas, galpões, currais e moradias onde conviviam *índios* guarani, negros (em menor proporção) e alguns poucos charrúas (*Ibid*, p. 5).

Quando em 1786 os jesuítas são expulsos do território de ação hispânica, milhares de guaranis “ingressam” à Banda Oriental e são assentados em vários pontos, sobretudo na região norte. Curbelo e Barreto (2009), no marco de uma pesquisa sobre a presença e a conformação missionária no norte do país durante o século XIX, constataram um elevado número de registros de batismo de indígenas nas igrejas de Paysandú e Salto entre os anos 1819 e 1837. Os dados também permitem visualizar o grau de interrelações e o nível da persistência dos nativos após os massacres. Para o caso de Paysandú, as autoras observaram que no ano de 1827 foram realizados um total de 777 registros de batismos, dentre os quais 134 eram de “indígenas”, 126 “negros” e 517 “*blancos*”; já para o caso de Salto, elas destacam que durante o ano de 1834, o número de registros é de 330, entre os quais 182 são de “indígenas”, 25 “negros” e 123 “*brancos*” (*Ibid*, pp.18-19).

Tratar sobre a presença guarani ou dos chamados “índios fiéis” no Uruguai não está dentre os objetivos principais deste capítulo nem desta dissertação. Porém, populações guaranis e charrúas coexistiram nesse período em que o Estado uruguaio direcionou aos segundos, ações que visavam “sujeitá-los pela força”, assassinando-os e convertendo-os em mão de obra escrava. Além da aparente contradição em si mesma, também chama a atenção a diferença na quantidade de documentação histórica disponível sobre as populações guaranis, que contrasta com a pouca referida aos charrúas. De fato, o último registro que encontrei sobre estes últimos é do ano 1834, ainda em operações de perseguição. Mesmo que de forma intermitente, os guaranis aparecem pelo menos até 1860, quando são citados no contexto da desapropriação e do desmonte da Colônia San Borja, povoado do qual se perde rastro nos documentos a partir daí. Considero que o grande número de registros onde os *missioneiros* estão presentes, mencionados pelo menos indiretamente, à diferença daqueles poucos referentes aos charrúas que somente surgem nos âmbitos da descrição de sua perseguição, aprisionamento e morte, é mais um dado que reforça a afirmação de que o charrúa era entendido como inimigo da nação. Enquanto este último é tratado como o mal que se precisa destruir, o guarani, por sua vez, é pensado como um *índio* patriota, útil para os interesses econômicos da nação, para o controle de fronteiras e para o povoamento, sendo

definitivamente apresentado como um aliado.

Como irei mostrando, a partir do que observei em algumas fontes documentais de arquivo e de acordo com o produzido por alguns historiadores e arqueólogos que tratam sobre o tema, posso afirmar que os indígenas *missioneiros* participaram ativamente dos exércitos militares anteriores à Independência e depois nas fileiras de Rivera, quando o embate contra o charrúa estava sendo gestado<sup>17</sup>. No ano de 1828, quando se declarou a independência do Brasil e da Argentina, Fructuoso Rivera tomou os Sete Povos das missões, antes pertencentes à coroa espanhola e disputadas pelos portugueses, e levou a população da área para o Uruguai. A quantidade exata de pessoas que ingressaram no território não é consenso, mas estima-se que foram entre 8 e 15 mil indígenas. Em função do ingresso deste contingente, foi criada a Colônia de Cuareim, localizada entre os rios Uruguai e Cuareim, no atual departamento de Artigas, no extremo norte do país e em ponto de tríplice fronteira com o Brasil e a Argentina (a única tríplice fronteira, por acaso)<sup>18</sup>. Foram construídos quartéis para assentá-los, igreja, galpões e também um posto de fronteira. Mas se por um lado lhes ofereceram essa infraestrutura física, por outro, não lhes proporcionaram elementos básicos para que pudessem se manter como alimentação, ferramentas de trabalho e vestimentas, fazendo com que, em janeiro de 1830, aparecessem reivindicações de *missioneiros* e comandantes do exército nacional instalados nessas localidades, ecoando nos debates públicos publicados em jornais de Montevideú.

Em uma carta publicada pelo Diario El Universal, o coronel responsável pela colônia, Evaristo Carriegos apresenta uma profunda descrição da situação vivida ao solicitar recursos ao governo:

[...] Tal es la situacion actual de aquella **colonia** despues de agotados los pocos recursos que exclusivamente se habian destinado para sus primeras necesidades; ella estaria en un pie distinto si al menos se le hubiese facilitado medios para labrar la tierra y semillas, pues nadie ignora que aquellos naturales **son aplicados al trabajo**; provados hasta hoy los recursos, ni pueden salir de sus miserias, ni hacerse **utiles** al Estado, según pueden serlo por su natural industria.

Despues de esto, el que firma, le es satisfactorio decir, que la posicion de aquella colonia es indudablemente un **baluarte interesante para la frontera de este Estado; considerese con imparcialidad el punto de su situacion, el numero de familias pobladoras el aumento de estas que vendra con el tiempo, y los adelantos que pueden hacerse en la pastura como en la labranza de las tierras**, y se deducirá que la **conveniencia** y **utilidad** de la colonia solo pende de facilitarle los auxilios necesarios para que en breve tiempo sea **productiva**. El que suscribe debe terminar aquí su informe, pero antes de hacerlo no puede prescindir del grato deber que le imponen sus naturales sentimientos en obsequio de aquellos infelices, interpellando en su favor la benevolencia del superior Gobierno. Por que en efecto, los naturales de las Misiones ofrecieron su pobreza, y han **prestado toda clase de**

<sup>17</sup> Além dos já mencionados até agora: Guillermo Wilde (2009; 2003) y Gonzales Rissotto (1982).

<sup>18</sup> A Colônia de Cuareim é também conhecida como Bella Unión, nome que leva atualmente a cidade.

**servicios** para sostener á su vez la libertar é independencia del Estado Oriental: ellos siempre fueron unos **defensores infatigables** de nuestra justa causa desde los primeros momentos de la revolucion, han arrastado todos los peligros y penalidades de nuestras campañas militares; pacientes y sufridos en las mayores miserias han esperado largo tiempo para que se les considere sus derechos y sus servicios; ellos en fin han mirado con noble desprendimiento la perdida de sus fortunas y hasta la posesion de su suelo natal, y hoy se miran emigrados, pobres encubiertos de necesidades y sin recursos esforzandose por poblar un terreno inculto sin tener mas elementos que sus deviles fuerzas. [...] (BIBNA. Rollo 28. El Universal N°166. 7/1/1830). [grifos meus]

Os debates entre leitores do El Universal giravam em torno de uma exultação do ingresso dos *missioneiros*, fato tratado como uma ação patriótica. Entendiam que após a Convenção de Paz de 1828, quando o exército (já) uruguaio se retirou dos Sete povos, e a população decidiu “seguir-lo”, estes teriam “escolhido” seguir às forças armadas de Rivera ao invés das portuguesas, assim, em função disso o Uruguai estaria de certa forma em dívida com aquelas *patrióticas* populações. Em última instância, assentar mais de 8 mil pessoas em um ponto fraco e desassistido de fronteira não foi nada insignificante e esta questão chega a ser acionada pelos assentados em diversas notas e cartas. Não existem dados exatos sobre a quantidade de população que residia no país naquela época, entretanto, é importante ressaltar que fossem 8 ou fossem 15 mil pessoas, em relação as cifras da época, ambos os números podem ser considerados muito altos. O censo mais próximo a essa data foi realizado em 1842, registrando um total de 200.000 pessoas. O anterior, de 1796, apontou um total de 30.885 pessoas (SANS, 2009, pp. 164-165)<sup>19</sup>.

A justificativa da existência da colônia como a criação de um corpo de trabalhadores produtivos e úteis ao Estado lembra à lógica produtiva das reservas indígenas Terena no Mato Grosso do Sul (MS- Brasil), trabalhada por Andrey Cordeiro Ferreira (2014, pp. 146-160). Para Ferreira, a formação de reservas indígenas no MS revela um legado da gestão de povos levada a cabo durante o período colonial, em uma “solução” que aproveitava para produzir uma massa de povos disponíveis para o trabalho e para a acumulação de capital na agricultura, marcadamente pela produção de cana-de-açúcar e álcool. O SPI construiu mecanismos de assimilação e integração daqueles índios a fim de moldar seus costumes à lógica das técnicas de produção, em uma constante “pedagogia da civilização” (pp. 150-ss). Nesse sentido, levando em conta a baixa taxa populacional que até hoje persiste no norte do

---

<sup>19</sup>Uma análise destas fontes seria riquíssima, se não fosse a falta de censos e os dados incompletos. O censo de 1842 foi o último a registrar a população negra, equivalente a 9000 pessoas. O censo anterior de 1793 registrou um total de 7000 negros e 700 índios, se bem que, como mostra Sans, estes eram os considerados índios fiéis, deixados de lado todos os que viviam fora do alcance dos espanhóis. Os censos que se seguiram, destacaram à população “oriental” e “estrangeira”, não sendo possível estabelecer a partir desses dados se a população negra, indígena ou “mestiça” entrou em alguma das categorizações ou de que forma o fez.

país, considero que os postos assentados em Bella Unión, faziam parte de uma mistura de intencionalidades, dentre as quais, gerar mão de obra produtiva no norte era um dos objetivos principais. .

Voltando à carta de Evaristo Carriegas, com a documentação que possuo não posso afirmar que foi um indígena que a subscreveu, não obstante, a atuação e presença de guaranis no exército não ficaram restritas aos postos secundários e subalternos (como cabos ou soldados); alguns, como os índios Agustín Napacá, Agustín Cumandiyu ou Tacuavé (o Taquavé), foram tenentes e em reiteradas ocasiões estabeleceram contato direto com o governo.

No ano de 1839, o tenente *missioneiro* Agustín Cumandiyu escreve a Rivera para relatar a situação de fome que sua colônia estava passando e em sua carta apresenta os guaranis como um corpo que estava a serviço do governo,

Los Misioneros todos, siempre han tenido fundadas esperanzas en su libertador; y han creído que la restitucion al goze de sus propiedades, hera obra del tiempo protegido por su favorecedor; por que nada, o muy poco conseguiria el Exmo Gobierno del Estado Oriental, si despues de trasladados á su territorio, tubieses que abandonarlos, negandoles los recursos y protexion, por berse precisado a atender a la seguridad del Paiz que preside. Estamos y vivimos en este conocimiento, y por lo mismo, **siempre hemos prestado, prestamos, y prestaremos gustosos nuestros deviles serbicios** a tan benigno Gobierno a quien tenemos la **honra de pertenecer**, y siempre queremos pertenecer; pues solo de este modo seremos felizes sin entrar en nueva guerra cuyos resultados nunca serán los mas favorables.

A mi llegada a este destino, fué una de mis principales atenciones, mirár sigilosamente sobre si habian caido o no, a este destino los **Desertores que V.E. tanto me encarga su aprehension** y remision a los cuerpos de que dependen; tanto yo, como el Gefe del Est.o M.or, y algunos oficiales de mi confianza, no dejamos de belar sobre su captura pero hasta aquí ha sido inutil nuestra precaucion, por que no han recatado a este Punto, y según pienso, se han dirigido al Entre Rios, por que si se hubiesen dirigido al continente, ya hubiera tenido noticia por tantos q.e han benido; pero no obstante V. E. puede descuidar, que si llegan a pisar este territorio, en el momento seran presos y remitidos como se ha hecho con un carreta del numero 3, que oy mismo fue conducido al Exento p.r el Ten.e D. Justo Soboredo. [...] Tiene la honra de saludar a V.E. con su mayor respeto y distinguido aprecio. Bella Union 15, de Febrero de 1831 Exmo Señor **Agustín Cumandiyu** Exmo Sor Pres.te Señ.r en Gefe del Exto. del Est.o D.n Fructuoso Rivera (AGN.MGM.1188.61.19.02.1831) [grifos meus].

A carta não só explicita os interesses dos próprios *missioneiros* em conseguir locais para assentamentos e em obter recursos para sua sobrevivência, mas também deixa claro que o governo alojou estrategicamente essas populações naquele ponto do território, para que pudesse utilizá-las na proteção da fronteira e como apoio para as operações de repressão a “desertores” do exército e do governo, os mesmos que anos mais tarde tentariam dar um golpe de Estado.

No mesmo ano de Salsipuedes, em janeiro de 1831, os soldados *missioneiros* de Bella

Unión se revoltaram e montando um exército paralelo com os guaranis que rapidamente foi combatido pelo exército nacional. Os *missioneiros* eram reiteradamente representados como patriotas em diversos documentos, logo, as ações de subversão daquele ano definitivamente marcaram uma quebra nas relações com o governo, resultando na decisão de dissolver a colônia dois anos mais tarde e de alojá-la no centro do país, no povoado San Borja<sup>20</sup>. As cartas e notas que recompõem esses acontecimentos mostram que se em um primeiro momento os guaranis foram apadrinhados pelo governo, os conflitos após a revolta deixam em evidência que estes índios estavam igualmente enquadrados em registros de dominação e punição, tal como os charrúas<sup>21</sup>. A insurreição foi tomada como uma brecha que permitiu desarticular a colônia e reverter a imagem construída em torno do guarani. De índios patriotas e defensores da nação, rapidamente passaram ao status de suspeitos e duvidosos<sup>22</sup>.

Há três elementos que permitem pensar estas campanhas como organizações que mobilizaram distintos setores em um “plano nacional” conivente. As campanhas militares contaram com a presença do Presidente, com o apoio financeiro e logístico do Estado e também dos fazendeiros, os quais contribuíram com doação de alimentos e gado e com informação sobre os paradeiros, acampamentos e movimentos de índios, enviando cartas aos quartéis e ao governo, e facilitando dessa forma a perseguição e execução das campanhas.

<sup>20</sup> A colônia de San Borja foi estabelecida a finais de 1832 no departamento de Durazno. Entre 1855 e 1860, entretanto, as terras foram reclamadas e posteriormente devolvidas aos seus proprietários originais em 1860.

<sup>21</sup> Após terem sido tomados como prisioneiros, os tenentes e sargentos das missões que participaram na insurreição foram condenados à pena de morte. Os soldados receberam indulto da pena de morte, mas castigados a quatro anos de cárcere e a 300 “pauladas”:  
 Ejecutarse la sentenc. de muerte pronunciada por el consejo de grra de oficiales contra el Sargento 2.o de la 1.a C.a del 3.er Escuadron Javier Ignacio en conformidad con el dictamen del auditor de grra. en comicion que corre a f.60 buelta; y en cuanto a los soldados de la misma Ramon Sosa y Pedro Nalasco comprendids en dicha sentencia, el Presidente de la Republica escusado de las facultades de la Constitucion, les indulta de la **pena de muerte en atencion á que siendo naturales** y no poseyendo con propiedades el idioma castellano; no hay seguridad de que comprendiesen las leyes penales cuando se les leyeron; en cuyo concepto se les conmuta la pena en cuatro años de presidio; y por lo q.e hace al soldado Matias Gonzales setenciado á trescientos palos á tendiendo á no constar haya sido filiado se le consulta igualmente la pena de un año de presidio: debiendo presenciar todos la ejecucion del Sargento. [...] (AGN.MGM.1199.60.23.01.1831)

<sup>22</sup> Ainda no contexto das perseguições aos índios da insurreição, em 1832, o Sargento Navajas escreveu ao governo sobre sua intenção de continuar a perseguição e de deslocar as colônias, já que não lhes tem mais confiança. Assim, comentava que, em virtude do exposto, devia deixar em suspenso as campanhas contra os charrúa, a fim de “conter” os de Bella Unión:

“El infrascripto de orden del finado Sor. Coronel se halla acampado en este Rincon en custodia de las numerosas caballadas tomadas, con sesenta y dos Individuos de tropa á los que se hallan incorporados, **cincuenta y cuatro de los naturales y familias que se han recogido en el Pueblo de Bella Union** y sus imediaciones mas en los que **no puede fundar ninguna confianza**. Por consciencia, cree no deber emprender ninguna operación sobre los otros charrúas por que quisá en ello espondria á perderse cuanto se halla á su cargo; y ha tomado todas las medidas de precaucion p.a asegurar aquellas y permanecer en este punto hasta que el Exmo Sor Presid.te á quien se dirige determine lo que tenga por conveniente.” (AGN.MGM.1204.103.21.06.1832). [grifos meus].



Outro elemento importante refere-se à composição do exército. Os soldados e cabos de linha eram principalmente ex-escravos libertos e guaranis provenientes das missões jesuíticas. E por último, havia também o apoio oferecido pelos jornais locais às iniciativas governamentais, explicitado através das publicações de cartas, notas de reclamações e denúncias, e também de publicações de notas oficiais do Estado e do exército referente a estas questões.

### 1.3 AS “DISTRIBUIÇÕES DE ÍNDIOS” EM MONTEVIDÉU. ESCRAVIDÃO, BATISMOS E DEPORTAÇÕES.

Os dias que se seguiram a Salsipuedes foram marcados por uma série de ações para garantir a gestão/administração dos prisioneiros tomados durante a campanha. Em avisos oficiais publicados no Jornal El Universal o governo buscava convencer os montevidéanos a colaborar no processo de “domesticação” daquela *horda de salvajes* aos bons costumes nacionais, e para isso, anunciou que seriam “distribuídos” *índios* a quem o solicitasse<sup>23</sup>. Cada solicitante poderia “tomar” no máximo um indígena, mas se pelo acaso criado pela ordem da fila acabasse “ganhando” uma “*china*” (índia jovem) sem filhos ou um “*chinillo*” (criança), então poderia tomar também uma mulher “*vieja*” (velha)<sup>24</sup>. Em contrapartida, os solicitantes deviam seguir uma série de orientações. Especificamente: “trata-los bem, educá-los e cristianiza-los” (AGN.MG.812a.4.21\_2/5/1831). Nenhum *índio* podia ser obrigado a permanecer na casa de seus novos amos ou patrões por mais de seis anos, ou depois que homens ou mulheres completassem dezoito anos ou que estas últimas ficassem grávidas. Por outro lado, era expressamente proibido tirá-los do país sem aviso prévio ao governo, assim como também não tinham autorização para repassar *índios* sem antes dar ciência ao Defensor de Menores e Escravos (*Defensor de Menores y Esclavos*):

Cuartel General. Salsipuedes Abril 13 de 1831

Considerando el Presidente general en jefe que las familias de los indígenas tomados en la jornada del 11 deben recidir en el recinto de la Capital, tanto para conciliar en **seguridad y educación**, como para **convertir** esta muchedumbre **salvaje** en una **porcion util** de la sociedad, y en especial de las familias **menesterosas** de esa Ciudad; há creído conveniente destinar al Señor General Don Julian Laguna, acompañado de los oficiales del E. M. D. y de dos Compañías del Escuadrón N.o 2 de Caballería para presentarlas ánte el superior Gobierno, con mas

<sup>23</sup>Categoria utilizada por José Ellauri, naquele momento Ministro de Guerra e Marinha, em uma carta enviada a Rivera, onde afirmava ter tomado conhecimento da remissão de charrúas à Montevidéu com a finalidade de serem distribuídas e domesticadas entre a vizinhança da capital. (AGN.MGM.1190.7)

<sup>24</sup>*China*, *chino* e *chinillo* são categorias utilizadas nas mesmas fontes, e fazem referência a uma *índia* jovem ou adulta no primeiro caso, e a crianças nos outros dois. Nos registros de batismos da Igreja Matriz, por exemplo, as noções mais utilizadas eram estas.

algunos Caciques cuya seguridad tambien sabrá consultar á la vez.

A vários Gefes y Oficiales del Ejército de operaciones que han contribuído eficazmente al logro de estos resultados se les han distribuído algunos adultos, para su **educación y servicio próprio**. [...] Fructuoso Rivera.

Excelentísimo Gobierno de la Republica.

[Anotado en un costado:] Montevideo 18 de Abril de 1831.

Acuse recibo manifestando la complacencia del gobierno en la medida propuesta por el S.G. para la instruccion de las personas que conduce el Señor General Laguna. Ellauri (AGN.MGM.1190.38\_13/04/1831) [grifos meus].

Embora a ordem determinasse que famílias de menos recursos fossem privilegiadas na distribuição, fica evidente que as famílias que receberam os *selvagens* eram aquelas mais próximas ao governo e ao exército. Se retomarmos à citação deste capítulo (BIBNA, Rollo 30, Num. 532, 18 de abril de 1831), onde consta que 300 prisioneiros foram capturados, e observarmos, por sua vez, que aqui agora só são mencionados um pouco mais de 160, podemos imaginar o que houve com esse contingente faltante: ou foram distribuídos no caminho entre Salsipuedes e Montevideú, ou fugiram ou então foram mortos. Em uma lista de registro dos nomes daqueles que tomaram índios nesse momento, elaborada por Juan Cora (pessoa que cuidou da distribuição dos *índios* junto com o Capitão Manuel Fraga), constam muitíssimos nomes de homens que hoje em dia nomeiam ruas de Montevideú: José Brito del Pino, Luis Lamas, Joaquín Campana, Rufino Bauzá, só para citar alguns exemplos. Uma parte significativa dos solicitantes era formada por importantes políticos, tenentes e capitães militares, dentre os quais vários haviam participado das operações contra os charrúas, tais como o mesmo Manuel Fraga. É interessante notar que Rufino Bauzá, político e militar uruguaio, seria o pai de alguém que anos mais tarde se tornaria um historiador clássico da nação: Francisco Bauzá, um dos que apresentarei no próximo capítulo.

De acordo com alguns documentos, em abril de 1831 chegaram a Montevideú em torno de 160 charrúas, entre homens, crianças e mulheres adultas. O capitão Manuel Fraga elaborou uma tabela onde discrimina por sexo e idade a quantidade de charrúas<sup>25</sup>. Segundo esse quadro, seu quartel recebeu 43 bebês de peito de ambos os sexos e um total de 94 mulheres, entre crianças de 4 anos e idosas (maiores a 40). No entanto, o que chama atenção são os números referentes aos homens: está registrado apenas um total de 29, dentre os quais 16 teriam entre 4 e 12 anos, e 13 homens entre 30 e 40. Ou seja, não há homens entre 15 e 25 anos nem idosos, e isso não era aleatório. Em uma pequena nota se afirmava que “não acreditavam ser conveniente” (“*no creerse conveniente*”) que Caciques e homens com mais de 15 anos fossem disponibilizados para a distribuição, sendo alguns deles, portanto,

---

<sup>25</sup>AGN- MGM.1190.4.1\_30/4/1831

encaminhados à cadeia pública e outros deixados à disposição do exército (AGN.MG.812a.4.36. 7/5/1831). Ainda que não seja possível quantificar o número total de homens, está claro que o destino dado a eles é fundamentalmente distinto daquele reservado às mulheres.

Os meios delimitados para converter os indígenas em uma “porção útil da sociedade” variaram de acordo com o sexo e a idade de cada um. Nos meses seguintes, o destino dado aos presos se traduziu no oferecimento dos mesmos para serem serventes de embarcações. O Ministério de Guerra e Marinha indicou aos capitães de barcos que podiam levar entre um e dois para seu “serviço”, mas sob a estrita ordem de não permitir aos charrúas “*bajar a tierra uruguaya*” (descer em terras uruguaias). O “*no bajar a tierra*” dava por entendido que os barcos deviam dirigir-se a portos estrangeiros, podendo “soltar” os índios somente em terras estrangeiras. Na verdade, dita ação pode ser compreendida como uma modalidade de *deportación*, uma prática que ocorreu de forma análoga na Argentina (DELRÍO, 2001). Ainda que dita categoria não apareça nos registros policiais e nos do exército, a ação buscava desmembrar as famílias charrúas, separando homens de mulheres e mães dos seus filhos, agravando um contexto de já profundo declínio populacional provocado pelos massacres, pela impossibilidade de circular livremente pelo território e pela falta de alimentos. Além disso, as separações e deportações promoveram a desorganização tribal, uma vez que os Caciques (chefes políticos) foram expressamente ordenados a permanecer sob a guarda e controle do exército.

Um dado importante de mencionar é o fato de que a constituição de 1830 proibiu o ingresso de novos escravos africanos no país e também estabeleceu desde o momento de sua promulgação que, entraria em vigência a lei do ventre livre. Sem dúvida, a comercialização de escravos continuou existindo por mais alguns anos e certamente também continuou havendo a introdução de novos escravos de forma ilegal. Apenas em 1842, em plena Guerra Grande, por meio da lei N° 242, a escravidão foi definitivamente abolida no Uruguai. Os ex-escravos adquiriram outro status jurídico, entretanto, este não era precisamente o de liberdade. O artigo 2 decretava que “*el Gobierno destinará los varones útiles que han sido esclavos, colonos o pupilos, cualquiera que sea su denominación, al servicio de las armas por el tiempo que crea necesario*”, e em seguida, o artigo 3 expressava que “*los que no sean útiles para el servicio militar, y las mujeres, se conservarán en clase de pupilos al servicio de sus amos, con sujeción por ahora a la ley patria sobre pupilos o colonos africanos*”. A diminuição dos escravos negros disponíveis para compra e venda legal durante a década anterior criou um clima propício para que os indígenas das distribuições fossem mobilizados

em um sentido mais utilitário, ou seja, como serventes (eufemismo de mão de obra escrava). Como aponta a antropóloga Scuro (2008, p. 17), a tutela dos “menores de cor” se destinava a preservar os laços de dependência entre amos e escravos, contribuindo para a criação de um estado intermediário entre liberdade e escravidão, onde ao final das contas estes últimos eram obrigados a continuar à serviço e sob julgo dos antigos amos. Os charrúas não seriam exceção à norma, uma vez que estavam obrigados a permanecer nas casas até os dezoito anos, e especialmente porque era o Juiz de Menores e de Escravos o encarregado de cuidar de suas causas.

De acordo com Barreto (2011, pp. 29-30), as formas econômicas que regeram os primeiros séculos de ocupação e a ausência de plantações como as de café, cana-de-açúcar ou mesmo da exploração mineira tão características de outras regiões, delimitaram que o destino dos escravos negros no Uruguai fosse sobretudo o trabalho doméstico, sendo a posse de escravos mais uma questão de luxo e ostentação do que algo propriamente relacionado ao seu papel produtivo. Nesse sentido, a presença de escravos predominou mais em espaços urbanos como Montevideu do que no campo. Segundo dados de Barreto, nos anos de 1829, 15% da população da cidade era de origem africana, e em 1843, 19%. Contudo, a abolição não implicou o fim da comercialização extraoficial, continuando a haver ingresso de escravos por contrabando desde o Brasil até o final do século XIX. Florines (*et al* 1994 apud BARRETO, 2011. p. 31), por sua vez, afirma que a abolição gerou dois movimentos simultâneos: de um lado, a venda de escravos no Brasil e o ingresso no Uruguai de foragidos daquele país que buscavam ser amparados pelas leis abolicionistas do outro lado da fronteira. Dito movimento de ingresso, embora não esteja quantificado, significou uma importante contribuição para o povoamento da região norte e do país, por conseguinte, pelo menos até meados de 1889 (*ibid*).

Seguindo uma leitura “*against the grain*” (STOLER, 2009, p. 100 apud LOWENKRON & FERREIRA, 2014, pp. 80-82), poderíamos diferenciar as racionalidades de agentes subalternos - como as do policial, do soldado ou do agente administrativo que acata, aciona e pensa as ordens superiores, deixando as ações de e sobre os charrúas registradas nos mandatos, confirmações de recebimento, denúncias ou pedidos de e sobre índios - e a racionalidade dos superiores, como as dos Ministros, fazendeiros e mesmo do Presidente. A destes últimos estava referida a gestar, organizar, fazer circular, colocar e dispor estrategicamente os indígenas capturados para que a possibilidade de contato entre eles fosse nula ou ínfima. Estratégias estas que se formulam em uma rede de intencionalidades que visaram forjar um tipo de nação e Estado específico e uma governabilidade concreta, (inter)

atuando sobre e no controle estrito da população e na divisão e atribuição de papéis, lugares e trabalho no complexo social. O poder do Estado se materializa quando este, através de seus segmentos subalternos, como mencionam Vianna & Farías (2011, pp. 92-93), se eleva não só como entidade concreta em suas formas institucionais, governamentais ou administrativas, mas também como entidade simbólica que atravessa e ordena a vida das pessoas, em um processo contínuo em que decide fazer/deixar de fazer ou mostrar-se inerte/omisso.

Adotando uma leitura *against the grain* surgem elementos que à primeira vista seriam desconsiderados. Quando se lê manuscritos sobre o Massacre de Salsipuedes ou das operações que lhe seguiram para capturar os “*restantes*”, ou das deportações, encarceramentos, distribuições e batismos, ou ainda, quando se lê historiadores, arqueólogos ou mesmo simples notas de jornalistas, vemos que os sujeitos principais envolvidos nesse enredo de produção de sentidos e de memória histórica emanam de e são produzidos por corpos masculinos. Pois observem, a maior lembrança que se tem dos massacres está associada ao assassinato de homens *guerreiros*; sua narração nos circuitos administrativos foram feitos por mãos masculinas e as ações de gestão estatal foram pensadas por domínios masculinos<sup>26</sup>. A história sobre os charrúas no Uruguai, sempre ancorada em um passado distante e representada de forma vacilante ora como própria, ora como alheia, ainda que breve, limitada e fragmentada, enfoca, sobretudo, na presença masculina e em como os domínios coloniais interferiram e afetaram essas vidas especificamente. Quando eu me refiro ao enfoque dado à presença masculina o faço, pois observei que as ações levadas a cabo por homens foram tomadas como a história de todo um grupo social, englobando a todos sob um léxico genérico, excluindo as trajetórias das mulheres e das crianças, silenciando-as ainda mais.

Os registros documentais sobre as formas com que a empresa colonial se desenvolveu a partir do trabalho das mulheres indígenas são quase inexistentes. Marta Zambrano (2008, pp. 51-53, 72), em seu trabalho sobre o encontro entre muiscas e espanhóis na Colômbia colonial, mostra que a ausência de registros sobre a ação das conquistadas em contraste com a enorme produção discursiva sobre os homens ilumina o inerente silêncio dos conquistadores. Nesse sentido, argumenta que na conquista ibérica os “serviços” femininos eram pensados como uma mistura indiferenciada de tarefas produtivas, sexuais, domésticas e reprodutivas: tarefas e corpos aos quais os conquistadores tinham acesso irrestrito. Assim, dito processo permaneceu ancorado como *doxa* e como domínio do natural e do não questionado. A falta de documentos sobre a presença e a ação feminina nos registros de Montevidéu chama a atenção

---

<sup>26</sup>Ao me referir a guerreiros utilizo o léxico dos descendentes de charrúas ao se referirem aos mortos naquele massacre.

em igual sentido, mais ainda quando se pensa em determinadas práticas tomadas dentro do domínio do óbvio, do entredito e do natural.

A representação do *O* Estado em masculino, como aponta Das (2008, *apud* VIANNA & FERREIRA, 2014, p. 93-94) é constituída e constituinte de relações de gênero. Se entendermos dessa maneira e tentamos realizar uma leitura que ilumine a figura da mulher, fica visível que as principais manifestações de resistência que chegaram aos ouvidos da sociedade branca partiram de mulheres indígenas que viram seus filhos serem arrancados de seus braços. Também se percebe que o destino destas mulheres às casas de famílias brancas como entes de serviço doméstico não podia ter sido feito se a economia da época não tivesse sido pautada por relações de gênero. Em uma narrativa onde a prevalência é masculina, a contraparte e o peso desta é o peso que recai sobre as mulheres.

As capturas e deslocamentos forçados, como mostrei, eram apresentados pelo Estado como uma via para civilizar os *selvagens*. Entretanto, os tipos de disciplinamento a que homens e mulheres foram sujeitados são distintos. Embora as distribuições tenham sido apresentadas à sociedade como uma fórmula que levaria a um “contrato social”, eles deixam entrever intencionalidades e preferências de tipo utilitário, sobretudo quando se trata da ênfase dada à escolha de crianças e a rejeição de mulheres idosas. E isto porque homens e mulheres charrúas ingressaram em um modelo de civilização preestabelecido, cujas distinções e divisões de gênero existiam previamente. Elas e eles foram distribuídos em espaços diferenciados: mulheres ingressaram pela força ao âmbito doméstico, enquanto homens foram colocados em circuitos do exército para servir a uma nação que não os atendia.

Apenas passados dez dias de Salsipuedes, conflitos entre solicitantes e governo já se manifestaram. Em uma nota do dia 13 de maio de 1831, Juan Cora, o responsável pela distribuição dos indígenas, deixou registro da devolução de uma “*china como de 55 a 60 años*” por motivo de esta ser *inútil*. A *china*, tinha sido anteriormente repassada pela solicitante original, Dona Josefa Rivas a uma terceira pessoa, a “*morena María Petrona Calleros*” pelo mesmo motivo. No dia 14 de junho, Juan Cora recebeu a seguinte resposta do Ministério de Governo José Ellauri, que havendo tomado conhecimento da devolução passou a decretar:

Montevideo Junio 14 de 1831

A consecuencia de nota hecha á este mismo por el Juan Cora, en 13 de mayo sobre la devolucion de una charrúa, que pretende hacer en persona la que se hizo cargo de ella, se há resuelto, que en lo sucesivo no se haga cargo de indigena alguno que se quiera devolver-que por la policia se pase de nuevo á la persona, que es la morena Petrona Calleros, que voluntariamente se encargo de su cuidado, si es capaz de sostenerla- **que la razon de ser inutil no es bastante, pues que mas ó menos antes de educarse todos lo son y si es vieja debió mirarla antes de**

**recivirse de ella.** Lo que se participa al Sr Gefe para que se acuerde con el Juan Cora proceda como corresponde- J.E (AGN.MG.812a.4.144\_14/06/1831) [grifos meus].

De fato, não permitir “devolver” indígenas impediu que inúmeras mulheres fossem colocadas nas ruas por seus “patrões”. Se meses antes se definiu que o campo deveria passar por uma limpeza de charrúas, o destino que estes teriam na capital não seria muito diferente, uma vez que todas as mulheres que vagassem pelas ruas seriam sistematicamente “*depositadas*” na prisão. A polícia de Montevideu reiteradas vezes procurou devolver as índias aos seus amos, sem sucesso. Em um dos autos policiais, onde se registrava o ingresso de doze mulheres na prisão, expressava-se que “*há sido preciso andar en averiguaciones de quienes son las personas á cuyo cargo se hallan para entregárselas, y se les há recomendado el cuidado de ellas, con reiteración, mas nada es bastante, y algunas veces hasta ebrias, suelen encontrarse*” (AGN.MG.814.23\_07/07/1831) [grifos meus]. Somado a isto, em função da disseminação de doenças europeias no território, várias das mulheres acabaram morrendo por varíola no transcurso e foram sepultadas no cemitério público.

A pretendida incorporação forçada de mulheres a regimes de trabalho doméstico e a separação das mães de seus filhos, as transportou a um cenário dramático de resistência e dor que evidenciou a falência de uma política de Estado que se pensava e postulava como natural e necessária. Mulheres foragidas, morte, doença, cárceres e mutilações são algumas das palavras chaves que constam nos registros e que podem ajudar a medir, ao menos em parte, a amplitude desse etnocídio.

A maior parte destas mulheres também não falava espanhol. Em outro auto policial no qual se registram as indígenas encarceradas, figuram 26 mulheres das quais só 5 são indicadas como “ladinas” (hispanofalantes):

Relacion de las Indigenas que por orden Superior se hallan detenidas en este Departamento de Polícia.

	Edades	
Petrona.....	28	
Maria.....	40	
Maria.....	30	
Maria.....	40	Ladina
Juana.....	50	
Josefa.....	54	
Maria.....	40	
Ant.a.....	25	1 hija de 16 meses.
Juana.....	40	1 hijo de un año.
Maria.....	30	1 hija de un año.
Maria.....	25	“ id. 24 dias.
Juliana Josefa.....	60	
Fran.ca Juliana.....	50	
María de Jesus.....	60	Ladina
Manuela Brun.....	30	Id

Ignacia.....	45	Id
Paula.....	60	
Maria.....	40	1 hija de un año
Maria.....	45	
Maria.....	70	
Ana.....	50	
Maria.....	48	Ladina
Maria.....	40	1 hijo de un año
Maria.....	46	
Maria.....	80	
Manuela.....	86	
Suman 26.		Parvulos 6.
Montevideo Julio 30 de 1831 D. Vidal [rubricado] (ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, pp. 76-77)		

Na lista acima, as 26 mulheres possuem nomes cristão e carecem de sobrenome e seguramente as idades citadas são aproximadas. A linguagem dos documentos está atravessada por uma simbiose de elementos e categorias de gênero, que deixa transparecer que determinados corpos, como os femininos e, sobretudo os percebidos como velhos, estão objetivados em uma concepção que os representa como descartáveis e inúteis. *Índias* que foram depositadas, devolvidas, jogadas, solicitadas, me remetem a um processo de objetivação em que mais do que procurar a incorporação de um grupo indígena à sociedade nacional através do seu disciplinamento para a internalização da cultura dominante, se pretendia colocá-los a disposição do uso e da vontade da sociedade branca em disciplinas de trabalho forçado. Nesse contexto, os corpos femininos são avaliados como sem valor “produtivo” no âmbito do doméstico, sendo assim indiferente se as mulheres acabavam morrendo ou não. O “gênero”, como uma categoria que ordena as relações e experiências tanto de homens quanto de mulheres, não se encontra tanto na clássica divisão de papéis onde os homens ocupam lugares públicos relacionados ao uso da força bruta (aqui relacionado ao exército o trabalho em embarcações) e as mulheres aos espaços íntimos. Este se desvenda, especialmente, na rejeição que se justifica pelo entendimento e pela expressão de que certas mulheres seriam “inúteis”. É no transcurso entre a captura, a realocação como escravas e a posterior rejeição que as relações de gênero se cristalizam e se manifestam.

O seguinte relato é uma carta escrita por um grupo de pessoas que receberam índios da distribuição, enviada e publicada pelo editor do Jornal El Universal em maio de 1831. Acredito que a carta, embora longa, consiga dar conta de algumas das manifestações de dor individual e de viés coletivo das e dos charrúas, já que os manuscritos estatais não tratam de elementos que dizem respeito à subjetividade daquelas mulheres.

*Sr Editor del Universal.*

*La humanidad es la que nos obliga á dirigirnos á V. para que, por su periódico, sea el gobierno instruido del estado lastimoso en que se hayan las **infelices madres** de*



*los desgraciados Chinitos repartidos en el cuartel de dragones el martes ultimo, 3 de mayo. Varias personas entre ellas nosotros, hemos tomado indias mayores, más por socorrerlas en su desamparo que por gozar de su posición. Estas desdichadas, contra toda consideración, contra la humanidad y religión, y opuesto a todo cuanto exista, capaz de inducir a compasión, han sido despojadas del modo más bárbaro de sus inocentes hijos.*

No hay corazón que pueda soportar el objeto, de ver una de aquellas infortunadas, **llorar las horas enteras, clamar** por sus chiquillos, y a veces hasta **arrancarse los cabellos**.

Tampoco podemos atinar, cómo una persona de regular educación, talvez un padre ó madre de familia, hayan tenido el valor para arrancar de los brazos de una madre cautiva, el único objeto de sus caricias y que precisamente la confortaba, en medio de su triste suerte. Arrebatarse a una madre del hijo de sus entrañas, y más cuando su tierna edad hace que se alimente con el sustento de los pechos de su bien hechora, es irresistible, y sólo un alma feroz, puede complacerse en esta desgracia. Menos imaginamos, que el Sr. Ministro Secretario del Gobierno hubiese dado órdenes capaces de causar el dolor que lamentamos. El es padre; su ilustrada educación, su edad, sus sentimientos, todo hace ver, que es imposible que haya él dispuesto la separación de unos parvulillos, de las que les dió el ser. ¿Porqué el que tomó el niño siendo de pecho despreció su abatida y miserable madre? Había orden para no tomarlos? No puede ser. El Gobierno no hubiera negado tan filantropía; tanto, que ya se ha concedido orden, á varias para buscar los chicos arrebatados al cariño maternal por corazones de piedra.

Pero no es bastante, Exmo. Sr. Ministro de Gobierno: un decreto, llamando para un día determinado, á todo poseedor de indios pequeños, a cierto lugar de la ciudad, creo el único medio de devolver á una madre aquel hijo que tanto adora y que tantos desvelos causa.

Considere el padre de familia, considere el mismo Gobierno el golpe agudo que sufre una de aquellas infortunadas, después de perder el marido en el combate, y quiera sus hijos caminar 40 ó 50 leguas a pié y que por fin de sus desdichas, se le da un amo, y se le arranca de sus brazos el único objeto de sus caricias, considérela, repetimos, y apruebe ó repruebe la medida que dejamos propuesta; entre tanto esperamos confiamos en su rectitud.

Unos que tienen Chinas cuyos hijos les fueron inhumanamente quitados. (ACOSTA Y LARA, 2006, vol II, pp. 72-73) [grifos meus].

O mesmo José Ellauri, Ministro e Secretário de Governo a quem a carta se dirige, tinha reservado para ele duas crianças charrúas, dispensando deste modo suas próprias indicações sobre receber também mulheres adultas. Em um cenário onde a violência de Estado contra os charrúas era considerada legítima, é possível pensar que as enunciações de sofrimento, como relatos sobre chorar durante horas ou arrancar os próprios cabelos, não são unicamente manifestações individuais. Como assinalam Vianna & Farías (2011, pp. 93-109), no contexto de violência policial do Rio de Janeiro onde são constantemente produzidas mulheres com filhos mortos, a ação de gritar, alardear, pode ser vista como a subversão das múltiplas desigualdades que o Estado gera quando produz mortes argumentadas como justas e legítimas. A desigualdade que aqui trato não é a mesma que a das autoras, entretanto, ilumina desigualdades étnico-raciais e de dominação no marco de um Estado que se constrói e se ergue em função do extermínio de sujeitos vistos e pensados como potencialmente perigosos.

“Arranca-se os cabelos”, é uma expressão de dor e desespero muito clara e enfática. A

maternidade e paternidade a que aludem os signatários da carta, de certa forma colocava em pé de igualdade a montevidianos e mães charrúas, desde o momento em que compartilhavam uma “humanidade”, demonstrada pela dor de perder um filho e um marido. Ali, as mulheres deixam por um momento de ser selvagens e se convertem em “mães” frente a um Estado (representado por Ellauri), que é pai. O pedido de devolução das crianças pequenas a suas mães, por outro lado, também deve ser lido como um evento que chama atenção para o fato de que, como vemos no manuscrito anterior, as mulheres adultas eram as mais desprezadas, pois consideradas inúteis para o trabalho doméstico; depreciação tamanha a ponto de existir tentativas de “trocas” e “devoluções”, isso quando não eram diretamente jogadas na rua e presas por não haver outro lugar para onde encaminhá-las. Em contrapartida, bebês de peito e crianças menores de 12 anos eram as mais solicitadas e foram as primeiras a serem recebidas. Portanto, não é surpreendente que o motivo da carta não fosse somente um sentimento e uma humanidade comum, mas sobretudo, uma outra forma de receber crianças para “domesticar” .

A demonstração de dor das mães charrúas não conseguiu reverter o quadro que levou àquela situação, ainda assim, está na base de uma denuncia que chegaria a ser lida em nossos dias, que deslegitima a ação do governo, colocando em relevo que nem todos os montevidianos compactuaram com o pretense contrato social, e sobretudo, revela que a encenação das dores pessoais conseguiu atingir a arena política provocando um jogo de resistências e subversões.

### **1.3.1 Batismos**

Longe de seguir uma causalidade linear e lógica, esse movimento de incorporação e exclusão do indígena da vida nacional está permeado por diversas contradições, desde o momento em que as imagens sobre eles acionadas também são contraditórias. A incorporação de mulheres e crianças no trabalho doméstico e sua sujeição às leis nacionais como pupilos ou *tutelados*, não quer dizer necessariamente que estas passaram a ser concebidas como sujeitos nacionais ou como uruguaios. Tampouco o ingresso no exército garantia que os homens passassem a ser considerados como dignos representantes de um dos símbolos mais nacionalistas que há. De igual modo, esses paradoxos também marcaram os batismos que se seguiram às distribuições, tanto pelo que isso implicava na práxis civilizatória, quanto pelo fato de que produzir corpos cristãos não significava de forma alguma que essas crianças seriam consideradas pares das crianças não indígenas no interior da “comunidade cristã”.

Os registros da Igreja Matriz de Montevideu dão conta de vários elementos. Em primeiro lugar, é possível ver a quantidade de charrúas batizados, o sexo e a faixa etária. Entre abril e novembro de 1831 encontrei os registros de 26 batismos explicitamente referidos a “*índios*”, sob os marcadores de “chino/china” e de “*índio/a charrúa*”, como, por exemplo, os que apresento a seguir:

En veinte y dos de junio de mil ochocientos treinta y uno yo el infrascripto teniente cura de esta Iglesia Matriz Bautice solemnemente a Antonio Francisco Lamas **Indio charrúa criado** de Don Luiz Lamas. Padrinos. Antonio Jose y Maria Rufina y por verdad firmo= Francisco de Laras (Archivo Iglesia Matriz. Rollo 87. Libro de Bautismos. Vol. 4. Libro 19). [grifos meus].

Também,

En diez y seis de junio de mil ochocientos treinta y uno yo el infrascripto teniente cura de esta Iglesia Matriz de Montevideo bautice solemnemente a Juana Francisca **hija de una India charrúa gentil** que nacio hoy dos de la tarde – Marina Luiza Sanchez de Maline [?] Y por verdad lo firmo Francisco de Laras (*ídem*). [grifos meus].

Vale destacar que dos 26 registros, somente 8 são de meninos e fora aqueles onde não consta a idade (5 registros), a maioria das crianças têm até 4 anos, sendo somente um de 9 anos. Os manuscritos aqui citados, assim como todos os demais, mostram que nenhuma das crianças permaneceu com seus nomes indígenas, considerando os nomes cristãos redigidos (Francisco, María, Juan, Juana, Ignacio, etc); mesma operação que pontuei em um registro policial anterior. Por outro lado, as idades dos *chinitos* evidenciam que nem mulheres nem homens adultos receberam o santo sacramento do batismo.

Observando as categorias que acompanham e nomeiam os charrúas, vi que apenas dois destes registros apresentavam outras categorias por fora do marcador étnico, como “criado” e “gentil”. Mesmo que de forma geral, os registros indicam, como no caso de *criado*, uma fratura entre os discursos sobre o status que as crianças receberiam segundo os enunciados do Estado - receber para educar e civilizar - e o que indica a leitura dos arquivos sobre a incorporação de charrúas nas casas de monteviduanos. Agora bem, cabe perguntar-se porque apenas crianças foram batizadas, descartando seus pais e mães. Sobre este assunto, as antropólogas Rizzini y Schueler (2011, pp. 90-93), ao abordarem a construção de dois internatos para crianças indígenas em uma colônia agrícola no Pará-Brasil (Núcleo Colonial Indígena do Maracanã/ Colônia do Prata) entre 1828-1921 pelos *missionários* capuchinos, revelam que a educação religiosa mediante a catequese era pensada naquele contexto como uma forma de superar o estado natural dos índios. Para introduzi-los à vida da nação, além de ensiná-los a língua nacional, concebiam o “trabalho regular” como o meio civilizador mais

apropriado.

No mesmo sentido, Walter Delrío (2001, pp. 5-11) escreve sobre os diferentes projetos de inclusão e exclusão do indígena na Patagônia argentina do final do século XIX, em um duplo movimento. De um lado, mediante a Igreja salesiana e a produção de fiéis, e pela via do Estado, onde se produz soberania estatal. Seja qual for o meio predileto para integrar o indígena na vida nacional argentina, ambas as vias supunham a superação do ser pre-social, isto é, ambas supunham que haveria um desaparecimento progressivo da condição de “*índio*” através de uma verdadeira aculturação, onde antes da passagem a uma “*cidadania*”, passariam previamente por uma conversão da barbárie à civilização. No caso do Uruguai, considero que se, por um lado, discursivamente as crianças eram “*integradas*” à comunidade cristã (e por extensão à nacional), por outro, a manutenção dos marcadores como os que aponteí, produzia uma contradição *in situ* dos modelos de civilização propostos. Similar ao caso trazido por Delrío (ibid), onde os batismos não implicavam na passagem de “*aborigen*” a “*no aborigen*”, refletido pela persistência do marcador “*índios cristianos*” nos padrões, no caso dos charrúas, o batismo tampouco apagava as marcas de “*indianidade*” e de não- civilização atribuídas, uma vez que os marcadores de “*índio*”, “*chino*” e “*charrúa*” seguiam acompanhando os nomes cristãos.

Um dos chefes da colonização responsáveis pela colônia indígena no estado do Pará, João de Palma Muniz, ao falar a respeito das crianças indígenas, afirmava que com “*instrução, são os que podem ser regenerados de costumes e moral, cuja modificação não é conseguida naqueles [em seus pais]*” (RIZZINI & SCHULER, 2011, p. 87). Pensando no caso uruguaio, poderia arriscar que o fato da Igreja ter incorporado apenas as crianças em detrimento dos adultos, tem relação com as racionalidades que circunscrevem as imagens sobre selvageria/civilização e o papel que a evangelização ocupava na “*transição*” entre um estado e outro. Isto é, seria a mesma leitura de que os adultos não tinham salvação por não possuírem capacidade de despojar-se do “*índio*”, ao contrário de seus filhos, que tal como uma tábula rasa, podiam ser (re) inscritos de civilização? Assumo que quando o Estado deixa de intervir (pelo menos nesse primeiro momento) sobre a religiosidade e a educação dos adultos, projeta dois modelos civilizatórios não excludentes um do outro, como modelos estatais de formação da população nacional. Primeiro, civilizar por meio da coerção e da disciplina do trabalho, visíveis nos serviços domésticos e no exército; e segundo, a civilização pela conversão religiosa, relegada à Igreja. E mais, se a gestão estatal estava orientada à disciplina do trabalho, isto indica que a educação moral e o ensino da língua espanhola (principais instrumentos de assimilação) ficaram nas mãos daqueles que receberam crianças e mulheres

em seu benefício. Estudos que abordassem as trajetórias dessas crianças seriam sumamente importantes para desvendar como as políticas assimilacionistas operaram dentro das casas, outro espaço “civilizatório” e nacionalizante.

Nesse ponto, algumas noções que tratei ao longo do texto precisam ser retomadas. Até agora, procurei mostrar que o incipiente Estado uruguaio apenas cria e executa ações que têm relação direta com a gestão do seu território e com a gestão das populações nele inseridas. Estas políticas, ou melhor, essas ações que se marcam sobre as ações (SOUZA LIMA, 1995, pp. 430-433), foram pautadas por movimentos ambíguos e até contraditórios de incorporação e exclusão do *índio* charrúa à vida nacional. Homens adultos massacrados, crianças e mulheres incorporadas ao serviço doméstico por meio de trabalho escravo, homens adultos deportados, encarcerados e dispostos nas fileiras do exército.

As denúncias de fazendeiros sobre roubos e assassinatos no campo não tiveram seu início em 1830, é claro, se manifestando e gestando bem antes dessa data. Não obstante, a “solução” ao “problema do charrúa” se efetuará de fato só depois da independência. Um novo Estado que tinha à sua frente uma terra que deveria denominar como território, ou seja, como *soberano*; que precisava controlar suas fronteiras com os países limítrofes, e sobretudo, que “precisava” gerar “garantias” aos mesmos setores sociais e econômicos que ajudaram a erguer esse projeto pensado como nacional.

As relações entre charrúas e não indígenas dadas naquele marco de perseguição e inclusão/exclusão da vida montevidéana remetem à representação de ideias, imaginários e conflitos construídos ao longo de dois séculos de contato interétnico, por duas unidades claramente assimétricas e em oposição de interesses (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 85). Se durante a presença dos jesuítas até meados de 1780, os charrúas foram alvo de políticas de evangelização e fixação ao território, permeadas por ideias de salvação e civilização cristã, desde 1830 os interesses em disputa se modificam e o tema “*índio*” passa a ser considerado desde outro lugar. Nesse contexto, o jovem Estado difundiu uma imagem do charrúa que produziu um estigma que perduraria até o final do século XIX. O charrúa foi formulado como o inimigo da nação, como um perigo latente para o Estado e suas arrecadações, para o povo que se gestava e para a incipiente indústria agrícola. Esse inimigo nacional, entretanto, foi desenhado em concomitância com a produção de outro imaginário e que diz respeito ao *índio* que por contraste era fiel, patriota e aliado: referido àqueles contingentes de *missioneiros* que ingressaram massivamente no país na mesma época em que as massacres contra os charrúas tiveram lugar.

Pois bem, para compreender como estas peças documentais e narrativas que tratam

sobre o “desaparecimento” indígena desde a ação e gestão estatal foram explicadas, interpretadas e incorporadas pelo que pode ser chamado de narrativas oficiais da nação, é preciso retomar essas formações discursivas de finais do século XIX, questão que irei abordar no capítulo seguinte.

## CAPITULO II

### CONSTRUINDO A NAÇÃO: IMAGENS SOBRE O “DESAPARECIMENTO” INDÍGENA NO FINAL DO SÉCULO XIX

Neste capítulo irei analisar um segundo nível de discursos em torno da construção do “desaparecimento” e da ausência indígena no Uruguai, para tanto deixarei em suspenso o *corpus* documental que abordei nas páginas anteriores passando agora ao exercício de posicionar-me frente aos mecanismos e as narrativas de cunho histórico nacionalista elaborados por historiadores e arqueólogos que trataram sobre a presença e ausência indígena no país. Narrando causas, consequências e efeitos dedicando-se a produzir explicações, estes pensadores buscaram refletir sobre o que teria motivado desaparecimento naquele contexto, por momentos justificando as perseguições do Estado e por outros defendendo a redenção do *índio* em tons românticos. Inspirada pelo que pontua Benedict Anderson (2015, p. 32) sobre a formação de uma “comunidade imaginada”, proponho analisar como o desaparecimento indígena é formulado e explicado pelos primeiros intelectuais nacionalistas em meio a processos de construção e formulação dos imaginários sobre a população e sobre a nação uruguaia,

Para procurar entender esse processo voltarei-me a três textos-chave produzidos no final do século XIX, dois deles por historiadores e outro por um arqueólogo: Manuel de la Sota (1841), Francisco Bauzá (1889) e José Henrique Figueira (1892). Os dois primeiros abordaram especificamente a história do Uruguai e tratam mais diretamente sobre os processos revolucionários, políticos e econômicos que, segundo eles, levaram à independência do país; ambos retratam concomitantemente tanto sobre a presença como sobre o *desaparecimento* indígena. A partir desses textos, analiso as representações sobre o *índio* nacional e as tentativas de circunscrevê-lo a um passado longínquo, mesmo quando ainda eram contemporâneos aos autores. O terceiro se trata de um ensaio de autoria de Figueira, escrito no marco da exposição Histórico-Americana realizada em Madrid-Espanha em 1892, texto no qual o autor se dedica a descrever às *desaparecidas tribos* indígenas a partir de uma perspectiva arqueológica.

Em um primeiro momento, me detenho ao contexto uruguaio do século XIX, abordando-o a partir de teorias e discussões circunscritas na relação entre etnicidade, Estado-nação e nacionalismo, ferramentas que me permitirão refletir acerca da formação da identidade nacional uruguaia e sobre a imaginação fundante de que não existiriam mais *índios*

no Uruguai. Em seguida, abordo os três textos mencionados procurando me debruçar sobre as narrativas em torno do desaparecimento indígena. A partir deles, argumento que na prática o *desaparecimento* é instituído a partir do apagamento da contemporaneidade do *índio* ainda no final do século XIX, momento em que estas elaborações inclusive são utilizadas para justificar as ações governamentais de controle do território por meio do extermínio da população nativa. As narrativas dos autores são tomadas aqui como um dos eixos que articularam os imaginários em torno do que José Basini (2003, pp. 20-22) chamou de “um país sem índios”.

## 2.1 CAMINHOS PARA UMA “COMUNIDADE IMAGINADA”

Historiadores contemporâneos como Barrán & Nahúm (1986, p. 14) e pesquisadores em estudos hispânicos e coloniais como Gustavo Verdesio (2005, p. 3), apontam que o Uruguai constituiu-se primeiro como Estado e depois como nação, ou nas palavras do último, que a nacionalidade uruguaia era uma “dádiva” do Estado, sendo esta antes seu “efeito” (o Estado) do que sua causa (nação). Isso sugere que à época da independência o Estado teria se estabelecido sem uma nação precedente e, portanto, sem um imaginário que sustentasse e legitimasse suas bases ideológicas. Sugere também que, a partir da consolidação da Independência, os aparatos estatais e as elites intelectuais tiveram que se apressar a construir um projeto nacional que conseguisse gerar acordos entre os distintos setores sociais em conflito, como a classe política, os fazendeiros e as classes mais pobres, compostas por *criollos*, negros e indígenas. Isto significa que em poucos anos as elites intelectuais e os diferentes governos tiveram que criar conceitos, imagens e noções que unificassem um país criado a priori da própria nação. A criação de Estados sem imaginários prévios que os legitimassem não é um processo único do Uruguai. Como mostrou Anderson (2015, pp. 84-ss), este processo transpassa contextos nacionais específicos e ilustra um movimento particular ocorrido em toda a América desde 1820.

Em primeiro lugar, o Uruguai começou formalmente a transição para a Independência a partir de 1825, a declaração final, no entanto, só ocorreria em 1828, após uma sucessão de conflitos armados entre grupos que defendiam a anexação da Banda Oriental ao recém-formado Brasil e grupos que propunham à incorporação da região às Províncias Unidas del Rio de la Plata (atual Argentina). Sem acordos, a Inglaterra, ao observar seus interesses econômicos em risco por conta das guerras, interviu no conflito em 1827, propondo a



independência total da Província, tanto do Brasil quanto da Argentina. No ano seguinte é assinada uma Convenção Preliminar de Paz e concedido ao Uruguai o estatuto de Estado independente. Em 1830, apenas dois anos depois e em meio a imensos debates públicos acerca das finanças públicas e dos direitos civis, é divulgada e jurada a primeira Constituição Nacional.

Os processos que vou analisar estão atravessados por uma multiplicidade de discursos, agentes e intencionalidades que podem ser pensados a partir de algumas noções operativas. Anderson aponta que uma característica comum entre muitos dos países surgidos da colonização europeia é justamente o fato de terem emergido sem um imaginário coletivo que os unificasse ou mesmo que justificasse a criação daqueles estados (2015). O conceito de nação para o autor é uma categoria operativa que pode ser definida como “comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (*Ibid*, p. 32). “*Nation-ness*”, em sua versão em inglês ou “a condição nacional” em outra tradução, são para Anderson produtos culturais específicos que demandam uma série de passos para serem compreendidos, tal como a análise das origens históricas dessa nação, das suas transformações ao longo do tempo e dos motivos que explicam porque dispõem de uma legitimidade emocional tão forte mesmo apresentando tantas contradições e paradoxos internos. Pensar a nação uruguaia como uma comunidade política imaginada que vê a si mesma como uniforme e homogênea implica questionar como o mito de uma nação “descendente dos barcos” foi constituído, atenta ao fato de que esse processo foi conjeturado justamente em um momento de enorme presença negra e de recentes ações de extermínio indígena. No caso do Uruguai, estamos diante de um Estado que não se projetava como um país independente, tal como pode acontecer com proto-nações que irrompem transformando-se em novos Estados; trata-se de um lugar que pensava a si mesmo como uma região que, apesar de possuir uma identidade distintiva em gestação, ainda poderia ser anexada a outras fronteiras. Além disso, para se criar uma nação uruguaia seria necessário conseguir administrar as diferenças “raciais” e de classe em prol de um projeto comum. Afinal, a sociedade do novo Uruguai seria formada por imigrantes de diversos países, como Itália, Portugal, Espanha, Inglaterra e França; por uma gigantesca população de escravos negros de procedências variadas e por diferentes grupos indígenas em conflito com os proprietários de terra<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup>De acordo com Mónica Sans, no ano de 1793, de uma população estimada em 30.885 pessoas, 7000 eram escravas. Em 1810, 36% da população de Montevidéu era escrava (SANS, 2009, p. 164-165).

Ernest Renan (1990 [1882]) entendia a nação como um estado de espírito no qual convergem uma série de princípios, tais como uma memória comum, o desejo de viver juntos no mesmo lugar, o desejo de perpetrar um passado herdado, e a existência de um passado heroico, onde passado e presente se conjugam<sup>28</sup>. Renan escreveu no final do século XIX durante o período expansionista francês e em circunstâncias bastante distintas das que trato aqui, entretanto, a noção de esquecimento que sua análise traz, ou sua elaboração sobre a ação de esquecer (*forgetting*), são interessantes. Ironizava, não sem razão, o fato de que os estudos históricos podiam constituir um perigo para o princípio que rege o nacionalismo, uma vez que pontua como o esquecimento de eventos traumáticos, tais como massacres ou eventos violentos que estivessem nas origens dos processos de formação nacional, é um elemento crucial para a criação de uma nação (*Ibid*, p. 11). No caso do Uruguai se aplica perfeitamente uma abordagem do esquecimento como um elemento intrínseco à formação da nação, sendo este um ponto que será explorado a partir da análise dos processos e esquemas de narração observados nos textos de De la Sota, Bauzá e Figueira, os quais deixam evidentes como a História nas suas correntes nacionalistas “decide” lembrar certos aspectos e traduzir outros em prol da formação de uma identidade coletiva. Assim, por exemplo, determinados fatos como o Massacre de Salsipuedes são celebrados pelos autores como eventos que promoveram a civilização, mas claro que eles não chegam a narrar a sua outra face, a escravidão que dele derivou, pois a História movimenta peças que não são funcionais a uma nação que proclama igualdade entre seus compatriotas.

Seguindo a Max Weber (s/d), nação aqui é considerada em seu sentido político e ideológico e não no plano dos sentimentos de predestinação que Renan sugeria em sua análise. Para Weber, Estado-nação e nacionalismo são conceitos que não estão necessariamente unidos, pelo contrário, ele entende que os Estados se criam por aspirações políticas e não por um censo comum de pertencimento. Thomas H. Eriksen (1993, pp. 148-151) por outro lado, indagou-se acerca dos elementos presentes na relação entre grupos minoritários e hegemônicos no contexto dos Estados nacionais modernos. Algumas noções levantadas e trabalhadas pelo autor servirão como guia neste momento. Eriksen sustenta que os Estados nacionais têm certos meios típicos para lidar com as minorias étnicas não hegemônicas, e conseqüentemente, essas minorias também desenvolveram certas respostas

---

<sup>28</sup>A seguir a definição de nação de Renan: “A nation is a soul, a spiritual principle. Two things in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies on the past, one in the present. One is the possession in common of a rich legacy of memories; the other is present-day consent, the desire to live together, the will to perpetuate the value of the heritage that one has received in undivided form.” (RENAN, 1990, p. 19)

típicas para garantir sua sobrevivência<sup>29</sup>. As formas mais clássicas são as políticas assimilacionistas, a partir das quais, por exemplo, se estabelece que por meio da educação as minorias devem absorver a língua e os costumes nacionais. No caso do Uruguai, as políticas deste tipo foram sistematicamente aplicadas para os imigrantes europeus que chegavam com suas línguas vernáculas, como italiano, francês e português, a partir da educação pública e obrigatória implementada nos anos 1870. Ainda que no início do período do Estado independente o Uruguai não tenha instituído um projeto de educação universalista para aqueles considerados cidadãos, a assimilação dos grupos étnicos diferenciados, especialmente os indígenas, se deu por outras vias. Como mostrei no capítulo anterior, políticas de realização de batismos ou mesmo os pedidos feitos pelo governo aos solicitantes de charrúas durante as distribuições para que estes primeiros colaborassem no “ensino dos valores” nacionais, podem ser considerados alguns dos mecanismos utilizados para a assimilação e que estão registrados em documentação de arquivo.

Uma segunda forma típica de lidar com as minorias, segundo Eriksen, seria a partir da dominação propriamente dita. Aqui já não se trata de uma proposta de “absorver” as minorias, mas de uma ação que parte de uma pressuposição de que as mesmas são inferiores. Pela forma da dominação se entende que a mistura racial é prejudicial à vida nacional, o que acaba levando a uma segregação da minoria. Neste caso, de acordo com o autor, a dominação pode ser interpretada como uma diferenciação de classes sob alinhamentos étnicos, onde se soma o estigma e as dicotomias étnicas. Assim, nesse contexto, as minorias não são observadas só como um setor racial inferior, mas acabam adquirindo conotações e traços de um grupo étnico diferenciado. O último caso corresponde à adoção de um modelo de Estado multicultural que consiga propor, ao menos no plano ideal, a criação de direitos civis que garantissem a igualdade cultural entre os conterrâneos. As respostas às políticas assimilacionistas e de gestão das diferenças promovidas pelo Estado costumam sobrepor-se. Em outras palavras, para o autor não se trata simplesmente de uma relação causa e efeito, mas de pensar que as respostas e estratégias de sobrevivência dadas pelas minorias aos modos políticos de

---

<sup>29</sup> Para Eriksen, a minoria étnica só pode ser pensada em contraste com as maiorias hegemônicas de uma sociedade ou Estado. Estabelecida como uma categoria étnica e caracterizada por ser numericamente inferior, ambas categorias são relativas e relacionais, ou seja, para consolidarem-se dependem uma da outra. Por outra parte, uma minoria dentro de um Estado determinado não implica que na sua origem não represente a hegemonia, como no caso dos grupos de imigrantes (ERIKSEN, 1993, pp. 147-148). Ainda assim, é importante sinalizar que a discussão do autor está ancorada nos debates sobre multiculturalismo surgidos na Inglaterra desde os anos 80. Para uma melhor perspectiva do assunto ver: HALL, S. *Da diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003; SEMPRINI, *Multiculturalismo*. Bauru (SP):EDUSC, 1999.

organizar as diferenças adotam uma multiplicidade de formas. O autor entende que neste cenário as minorias podem tanto procurar acoplar-se à assimilação como também negociar a segregação, ou seja, procurando incorporar-se à maioria, mas mantendo suas particularidades étnicas.

Para Harrison (2003) os processos étnicos e nacionais dificilmente podem ser pensados separadamente, para ele etnicidade e nacionalismo são dois conceitos relacionais que dependem um do outro para funcionar. A partir dessa lógica, para melhor compreender a natureza dessas relações é necessário dar atenção ao processo de construção das mesmas. Para o autor, a análise não deve partir de uma explicação das diferenças percebidas ou negadas pelos sujeitos, mas sim do entendimento de que as relações são construídas a partir da negação de similitudes. Isto o leva a argumentar que os grupos não se definem somente pelo contraste com os outros, mas pela negação de traços de um outro específico, conhecido e reconhecido, com o qual inclusive podem possuir características comuns (*Ibid*, p. 345). Considero que o processo de criação da *alteridade* indígena no Uruguai tem estreita relação com o colocado por Harrison. A negação da contemporaneidade do *índio* produzida nos relatos nacionais e a decorrente atribuição de características estereotipadas ao mesmo permitiram justificar os massacres, assim como sua reprodução ideológica anos mais tarde. As distinções - além de serem construídas pela oposição entre o uruguaio e o seu contrário, o *índio* - estão também relacionadas à criação de contrastes com os Estados vizinhos, com a Argentina e o Brasil, em particular.

Para Roberto Cardoso de Oliveira (2006) a etnicidade é entendida como fruto de um processo de interação entre uma coletividade e uma sociedade hegemônica majoritária que a envolve e inferioriza. Apropriando-se do instrumental analítico de Eriksen (apud CARDOSO DE OLIVEIRA), o autor abre caminhos para pensar sobre o processo de formulação de identidades negativas, observando como a carga do estigma que pesa sobre essas identidades acaba afetando o próprio processo de autoidentificação levando os próprios indivíduos a negativarem suas identidades. Este fenômeno é singular, pois nos relatos dos descendentes de charrúas uma das primeiras questões que chamou minha atenção foram suas afirmações de que teriam escondido sua identidade por vergonha e medo da perseguição estatal.

A historiografia marca um período chave nos eventos que venho comentando. As narrativas são unânimes em assinalar que os anos de militarismo e secularização desenvolvidos pelo regime militar de Lorenzo Latorre desde 1870 e pelas duas presidências de José Batlle y Ordóñez pelo Partido Colorado, de 1903-1907 e 1911-1915 - tiveram enormes impactos no processo de autoafirmação da imagem do Uruguai como um país

moderno e europeizado; impactos que podem ser observados, sobretudo, no âmbito das políticas sociais<sup>30</sup>. A partir de 1876, Latorre instaurou leis de ordenamento territorial, tornando obrigatório que as propriedades rurais fossem delimitadas por meio da construção de cercas e que estes custos fossem compartilhados pelos proprietários de ambos os lados da cerca. Esta lei, somada a implementação do Código Rural, acabou por gerar uma expulsão maciça de pequenos e médios proprietários de terras e uma enorme migração campo-cidade entre os estratos mais pobres<sup>31</sup>. Por outro lado, Latorre instaurou a Reforma Vareliana, a qual tornava obrigatória, gratuita e laica as escolas de ensino fundamental, regidas até então pela Igreja Católica e destinada sobretudo às classes altas<sup>32</sup>.

Para Barrán (1990, p. 89-91), a escola vareliana representou uma mudança de paradigma sobre a “civilização” que antes era comandada pela Igreja Católica. A repressão da alma agora passava a ser controlada por um Estado pautado pelas correntes da burguesia liberal e anticlericais que marcaram a época, o qual pela primeira vez voltava sua atenção aos habitantes do interior do país, onde tradicionalmente nem clero nem escolas tinham alcance. Assim, a reforma vareliana estava especialmente direcionada ao gaúcho, herdeiro da barbárie e do “legado” indígena, e à criança, “incivilizada pela sua idade”, entendendo que o *“habitante de la campaña a quién hoy embrutece la ociosidad, el servilismo, su crasa ignorancia, sus hábitos salvajes, y nuestras convulsiones políticas, solo se civilizaría [...] el día en que supiera leer y escribir.”* (VARELA, 1865, pp. 206-207 apud BARRÁN, 1990, p. 91).

Por outra parte, José Batlle y Ordóñez, ao longo dos dois mandatos em que presidiu o país, estabeleceu importantes mudanças no âmbito dos direitos sociais e laborais, conduzindo

---

<sup>30</sup>Tanto Latorre quanto Batlle y Ordóñez pertenceram ao Partido Colorado, que governou intermitentemente entre os anos 1868 a 1959, alternando-se com o Partido Nacional, de tradição rural, entre 1830 e 1868.

<sup>31</sup>A delimitação das propriedades rurais com a construção das cercas de arame e a divisão obrigatória do custo, que implicava no custeio compartilhado das cercas, fez parte de um projeto de maior alcance, que buscava gerar garantias à propriedade privada e a exploração de gado às classes de proprietário de terra. O código Rural aprovado em 1875 foi produto direto da Associação Rural de Fazendeiros, que estabeleceram os alinhamentos básicos do código. Este por sua vez, apoiava-se em outras reformas, como a da Polícia no campo e a do estabelecimento do sistema de marcas e sinais para reconhecer a propriedade sobre o gado. Com todas estas reformas, as classes de proprietários de terra buscavam reforçar o que a Constituição de 1830 já afirmava, o direito à propriedade era sagrada e inviolável (BARRÁN, pp.31-34). No ano 1879, 64% das terras estavam divididas. A obrigação da divisão do custeio derivou em que aquelas populações incapazes de assumir os elevados custos das cercas de arame, acabasse emigrando às cidades ou passasse a viver entre as fazendas, nos conhecidos “pueblos de ratas”. (MENDEZ VIVES, 1975, pp. 18-19)

<sup>32</sup>José Pedro Varela, Montevideu 1845-1879. Foi o jornalista e político que instaurou a reforma educativa que levaria o seu nome. A mesma instituiu o ensino fundamental como obrigatório, público e laico para todas as crianças. A reforma ainda é a vigente nas escolas públicas do Uruguai (BARRÁN, p. 12; pp. 90-91).

o Estado em direção a uma tradição progressista e urbana. Entre as mudanças introduzidas estão a expansão do voto masculino, o aprofundamento da secularização do Estado, a instauração da lei que regulava o tempo de trabalho e de descanso (máximo de 8 horas de trabalho diárias com um descanso semanal para assalariados), a obrigatoriedade de casar-se no Civil (tornando opcional a união religiosa) e a possibilidade do divórcio ser requerido pela mulher<sup>33</sup>. A predominância de políticas direcionadas ao urbano durante o governo do Estado pelo Partido Colorado chama a atenção para o descaso com as populações e os trabalhadores rurais que, por exemplo, só foram contemplados com a lei trabalhista das 8 horas bem mais tempo depois, em 2008. Este tipo de política até hoje é reivindicada como parte de uma tradição modernista, tais como o são as atuais leis do matrimônio igualitário, legalização da maconha e do aborto. Segundo Basini (2003, p. 21), as reformas sociais, políticas e econômicas do século XX produziram um espírito de engrandecimento regional, pois consideravam que estavam criando uma sociedade que se assemelhava aos padrões europeus, configurando assim o orgulho nacional e da diferenciação regional. Por outro lado, as imagens de selvageria e barbárie associadas aos habitantes do meio rural, de moderno ao urbano, e por oposição, de atrasado ao rural, assim como a falta de políticas sociais outras direcionadas a este último espaço (além daquelas de disciplinamento da alma e do pensamento) indicam uma marginalização dos elementos associados ao indígena, considerado atrasado e reprimível por si mesmo e observável na figura do gaúcho. Tratarei deste ponto mais à frente ao longo da análise das narrativas dos historiadores.

De acordo com Felipe Arocena (2013, p. 151), durante os anos de 1860 um terço da população total era composta por imigrantes. Para o ano de 1889 não há dados completos, mas ainda sim foi possível constatar que em Montevidéu o número de nascidos no exterior representavam 47% da população total. O sociólogo aponta que o maior ingresso de imigrantes ocorreu durante o período de maior bonança econômica do país, entre 1870 e 1910, mesmo período em que as elites intelectuais conduziram o processo de debate e formação da identidade nacional. Ainda assim, é preciso notar que nem todo imigrante era desejado, e isso ficou registrado nas leis migratórias de 1890, que explicitavam que apenas os imigrantes de ultramar eram bem-vindos. No artigo 27 da mesma lei, proíbe-se “*la inmigración asiática y africana y la de individuos conocidos con el nombre de zúngaros o bohemios*”. Na modificação legislativa de 1902 se acrescentou o seguinte: “*se prohíbe la*

---

<sup>33</sup>Até essa data, o pedido de divórcio era unicamente permitido aos homens, instaurando-se a figura legal do divórcio pela escolha e pelo requerimento da mulher, ou em espanhol “*Divorcio por la voluntad de la mujer*”, estabelecendo-se como um marco histórico na luta e um avanço nos direitos da mulher.

*entrada al país de elementos perjudiciales a la masa de nuestra población, que es necesario defender de toda influencia nociva como es la de razas inferiores”* (SUPERVIELLE, 1989 apud AROCENA, 2013, p. 153). Apenas em 2008 essa legislação seria alterada, deixando para trás aqueles enunciados racistas e de caráter assimilacionista, e estabelecendo então que *“el Estado respetará la identidad cultural de los inmigrantes y sus familias y fomentará que mantengan vínculos con su país de origen”* (Id.).

Em síntese, o mito nacional do Uruguai como sendo uma sociedade super integrada, branca e de língua espanhola (Ibid, p. 152) estava apoiado na ideologia da aculturação, que longe de ser direcionada unicamente aos indígenas alcançava também os grupos de imigrantes. As políticas de imigração estavam interligadas a um processo de formação do povo nacional, onde o que se buscava não era aplicar políticas de mestiçagem e branqueamento como as que pautaram os processos observados em outros países da região, mas substituir de fato o nativo por europeus. Nesse sentido, os brancos foram enquadrados na ideologia da aculturação, enquanto aos indígenas foram reservadas ações de extermínio e apagamento étnico.

Ao falar sobre o processo de configuração identitária no Uruguai (2005, p. 14), Gustavo Verdesio, aponta que não foi senão até o fim da ditadura militar em 1985 que a sociedade uruguaia deixou de ver a si mesma como uma sociedade livre de conflitos, moderna e igualitária e onde as “únicas diferenças” respondiam à ordem política. Para o autor, a ruptura democrática provocou um questionamento das bases que sustentavam o sistema ideológico vigente, passando-se desse modo a questionar a consciência nacional que afirmava uma identidade única e em equilíbrio. Esses questionamentos resultaram em críticas às instituições que propiciaram os imaginários nacionais. É nesse processo que começam a aparecer os “outros”: as minorias não contempladas, ocultadas e invisibilizadas nas classes urbanas e rurais mais pobres.

Diante do que foi apresentado até aqui podemos perguntar: na época de sua fundação, que tipo de ações e mecanismos político-ideológicos o Estado nacional movimentou na gestão das minorias étnicas e sociais? Como criar uma comunidade imaginada, nos termos de Anderson (2015 [1983]), que possa implementar um nacionalismo em todos os setores, inclusive nos de origens diferentes? Por outra parte, como gerar garantias sólidas às elites econômicas e políticas em um território conturbado por guerras e conflitos de interesses de diferentes aspectos (políticas, sociais, territoriais)? Quais são as bases que constituíram, como afirma Basini (2015, pp. 119 e ss.) a “saída dos índios da história”?

À diferença do contexto latino-americano, a metáfora da mistura de raças operou de

um modo particular no Uruguai, assemelhando-se em alguns pontos ao caso argentino. Gerardo Caetano (2010, pp. 164-166) fala sobre uma identidade uruguaia que começa a ser gestada ainda no século XIX, manifestada em um sentimento de que se era diferente dos outros que compunham o continente, processo cujo ápice se constata durante as primeiras décadas do 900. A análise de Caetano se orienta mais a uma tradição e a um projeto de país relacionado principalmente à estabilidade institucional da democracia e de “experimentos políticos” registrados nas primeiras constituições (como o parlamento colegiado baseado no modelo suíço, trazido por Batlle y Ordóñez) que teriam resultado no sentimento de uma “excepcionalidade uruguaia”. Esse sentir-se europeu descansa sobre concepções que transcendem o político ou institucional, recaindo também em percepções de tipo étnico-racial. Tanto no Uruguai quanto na Argentina a imagem de um país descendente dos barcos foi e continua sendo uma baliza identitária muito arraigada. Para Claudia Briones (2008), essa metáfora serve-se de um jogo duplo: por um lado marca distância com alguns países latino-americanos, supostamente “*aindiados*”, ao mesmo tempo em que invisibiliza a presença interna de povos indígenas (sempre à “beira de sua desapareição”) e de afrodescendentes.

A proibição do ingresso no país de certas “raças inferiores” e a condição de que só podia se ingressar por via marítima, segundo as leis migratórias de 1890 indicam em primeiro lugar que os imigrantes da região não entravam na classificação de *desejáveis*. Assim mesmo, mostra que o Estado podia intervir tanto no povoamento do país como nas bases étnico-raciais que iriam compô-la, ao passo que demonstra que a metáfora da mistura de raças foi elaborada a partir de um conjunto de restrições e seleções de cunho político e racial direcionado a gerar tipos ideais de cidadãos. Para Briones, seguindo Rita Segato, a mistura de raças na Argentina, ao mesmo tempo em que era empregada para construir uma imagem de nação homogênea, foi delimitando práticas de discriminação a todos os que se distanciavam do núcleo duro da nacionalidade, colocando em prática uma identificação nacional pensada como uniformemente civilizada e europeizada (BRIONES, 2008, pp.20-22).

Enquanto no resto da América Latina a mestiçagem era o “tropos da conformação nacional”, o “eu” nacional naquele país manifestou-se através da nacionalização do imigrante europeu e do branqueamento do resto. No Uruguai, entretanto, a trilha do branqueamento como política e práxis estatal não foi tão exercitada. Isto não quer dizer que não tenham existido discursos racializados, como procurei demonstrar a partir dos escritos de Varela no final de 1800 e do Livro do Centenário de 1925, bem como nas brechas da documentação de arquivo. Porém, conforme argumentei no capítulo anterior, a presença indígena não foi “gestada” a partir desse tipo de discursos, mas por ações de aniquilamento e captura de



prisioneiros para mão de obra escrava. Após serem transformados em escravos, as ações direcionadas a eles eram orientadas por discursos civilizatórios, não de mestiçagem (ver ponto 1.3 do capítulo 1). Um estudo que consiga abarcar as práticas em torno da gestão colonial das populações afrodescendentes também se faz necessário.

Desse modo, o discurso nacional tendeu a enfatizar uma presença europeia e a afirmar uma ausência indígena e negra nas narrativas oficiais, excluindo territorial e racialmente os segundos. A gestão das diferenças no Uruguai, naquele marco político, consistiu em eliminar as diferenças, anular a existência de minorias étnicas, seja por meio da absorção, pela extinção ou pelo desaparecimento forçado no amálgama das correntes de pensamento da segunda metade do século XIX.

## 2.2 MANUEL DE LA SOTA E OS ESPARTANOS DA AMÉRICA

De la Sota é considerado um dos autores clássicos da literatura e da historiografia uruguaia. Sua obra é emblemática, entre outros aspectos, por ser ele um dos primeiros autores que procurou organizar e sistematizar a história do Uruguai em publicações específicas. Assim, considerando o marco espaço-temporal no qual se insere, nas recentes guerras de independência, o registrado em suas páginas remete a um processo de narração do nacional, no que se refere aos aspectos que levaram à formação da nação, do Estado e de sua população, quem foram os heróis e as excepcionalidades que distinguiriam o país do resto do mundo. A partir desse marco, é a primeira obra de cunho histórico que abordou as populações indígenas que ocuparam o território. Especificamente, é o primeiro a retratar o fim dos indígenas e as causas que o teriam produzido.

Nascido em Santa Fé, Argentina, mudou-se em 1829 para a recém-formada República Oriental do Uruguai, por problemas políticos na sua cidade de origem. Em 1841, ano de publicação do primeiro volume (de dois) do seu livro a *Historia del Territorio Oriental del Uruguay*, fazia menos de quinze anos que o país havia passado por guerras de independência contra o Brasil e a Argentina, e apenas dez anos desde a aprovação da primeira Constituição nacional. Assim mesmo, encontrava-se frente a um cenário onde os limites territoriais ainda eram difusos, sobretudo pelas guerras que se gestavam durante a publicação do livro.

Sobre este ponto, no prólogo à edição de 1965, o historiador Pivel Devoto afirmava,

El país libre e independiente, organizado jurídicamente como un Estado soberano, para ser dueño de su destino y precaverse de las acechanzas a que se hallaba y hallaría expuesto por muchos años, debía definir su conciencia histórica, descubrir en los hechos y luchas del pasado la razón de su propia existencia. (...) Era necesario dotar al maestro del instrumento que lo habilitara para instruir al niño sobre el proceso histórico nacional, sobre los factores geográficos y políticos que habían impulsado la independencia del Uruguay; de un compendio que contribuyera, a la vez, a formar en el espíritu del ciudadano, la devoción por las instituciones republicanas y a interesar a todos en los negocios públicos que regulaban la marcha de la nación. Tal el propósito que lo animó a escribir la “Historia del Territorio Oriental del Uruguay” (DEVOTO en DE LA SOTA, 1965, pp. 8-9)<sup>34</sup>.

<sup>34</sup>Juan Pivel Devoto foi um historiador uruguaio, nascido em Paysandú em 1910, morrendo em Montevideu em 1997. Exerceu o cargo de Ministro de Instrução Pública entre 1963 e 1967, foi professor universitário e dirigente político no Conselho Diretivo Central (CODICEN) da administração Central de Educação (ANEP). Suas obras mais conhecidas são *Historia de la República Oriental del Uruguay (1830-1930)*, *Historia de los partidos políticos en el Uruguay* e *Raíces Coloniales de la Revolución Oriental de 1811*. Foi colaborador na criação do “*Archivo Artigas*” dentro do *Archivo General de la Nación* (AGN), do qual foi seu Diretor e também colaborou para a organização de vários fundos documentais. Foi editor da *Revista Histórica* e organizador da coleção “*Clásicos Uruguayos*”, composta de 166 títulos, dos quais faço uso aqui. Segundo Gerardo Caetano (2008), importante historiador contemporâneo e ex-aluno de Devoto, algumas das principais críticas a sua obra são a “*uruguayización*” dos conteúdos, a ausência de atores extra partidários e a subvaloração de outras dinâmicas sociais por fora da lógica partidária. Fonte: [http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/america\\_latina/juan\\_e\\_pivel\\_devoto.php](http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/america_latina/juan_e_pivel_devoto.php). Acesso em: 17/11/2016.

O primeiro volume abarca a história do Uruguai desde o descobrimento do território por navegantes espanhóis comandado por Juan Díaz de Solís em 1512 até acontecimentos do ano de 1810, data rememorada como a das primeiras revoluções que fortaleceram ideais regionalistas e logo nacionalistas. Além disso, oferecia uma descrição física do território, sua fauna, economia e população. Já a segunda parte, publicada originalmente em 1848 corresponde à história desde 1810 até 1828. Ainda neste primeiro volume, o autor descreve e traz as principais características das “populações primitivas” que povoaram o Uruguai. Segundo a introdução e o prólogo à edição de Devoto (1965), as descrições dos charrúas feitas por De la Sota são baseadas nas crônicas do viajante Félix de Azara, datadas do final dos anos 1700, assim como também a partir de alguns documentos do incipiente Arquivo Geral da cidade de Montevideu, do qual o historiador foi Diretor entre 1850 e 1852.

Em uma breve passagem sobre os charrúas, de la Sota aponta:

Bien podría decirse que [los charrúas] fueron los Espartanos de la América. Celosos de su libertad jamás desistieron de pelear por ella y la restauración de sus antiguas posesiones. El **débil recuerdo** de su existencia cierra hoy la página de sus esfuerzos. (1965 [1841], p. 23) [grifos meus].

No entanto, por mais que o autor considere que dos “Espartanos de América” só restasse um “*débil recuerdo de su existencia*”, é importante sublinhar que no momento da publicação, apenas tinham transcorrido dez anos do Massacre de Salsipuedes. A forma de relegar os indígenas a um passado longínquo de existência, como veremos na seção sobre Francisco Bauzá (1865), não é exclusiva do autor, se não uma estratégia discursiva frequente entre os que se ocuparam de construir a história oficial. A “fraca lembrança” [*débil recuerdo*] dos charrúas, tratados como uma questão do passado, revela não só uma negação e ocultamento da presença indígena nos espaços rurais e urbanos, mas também um ocultamento da proporção das ações bélicas empregadas pelo Estado contra eles.

A criação de uma consciência histórica que Devoto mencionava refere-se à criação de uma consciência nacional, dos imaginários nacionais baseados em uma nação homogênea e integrada. Para pensar esse processo, tomo o conceito de “*mythcreating*” de Brackette Williams (1989), uma categoria que permite refletir sobre a criação de mitos e metáforas sobre uma suposta homogeneidade racial e étnica por parte das elites nacionais em meio de uma realidade que se mostra heterogênea (*Ibid*, pp. 429-430). A autora argumenta que as metáforas e os protótipos que expressam identidades nacionais em formação acabam por

---

converter as categorias raciais - ideologicamente construídas - em aspectos biologicamente dados, e portanto, são essas que passam a pautar as relações sociais. Isto sugere que não só um imaginário em torno da história dos “grandes acontecimentos” devia ser formulado, mas também, e talvez mais importante, devia-se “inventar” a relação de características do sujeito que incorporaria a nacionalidade, o uruguaio: quem era, de onde provinha, quais características herdaria, que história precede-o e, sobretudo, de quem se diferencia e se assemelha.

Eric Hobsbawm (1984, p. 22-23) chama a atenção para alguns dos paradoxos que as nações modernas delimitam, destacando que por mais modernas que sejam, no sentido mais imediato da palavra (recente ou novo), no geral, elas assumem discursivamente uma historicidade oposta ao “novo”. Atribuem-se um enraizamento na mais remota antiguidade (*Ibid*, p. 23), opondo suas narrativas a tudo que esteja relacionado com o “construído” ou “inventado”, posicionando-se deste modo como nações naturais ou como comunidades humanas naturais (*Id.*)<sup>35</sup>. Somado ao anterior, o que o autor denomina como “invenção das tradições”, revela uma morfologia na qual as novas tradições relacionam-se com o passado em termos de continuidade ou de referência a situações anteriores, tal como se fossem adaptações ou reformulações de tradições preexistentes. Ainda que neste trabalho não sejam analisadas as tradições em si mesmas, as contribuições de Hobsbawm estão orientadas à forma em que determinados grupos ou instituições, movimentos sociais e nacionalismos, e neste caso em particular o uruguaio, ainda que sem precedentes formais, tornaram necessária a invenção - por parte de grupos intelectuais muito específicos - de tradições e de um passado enquadrado em uma continuidade histórica, criando um passado que vai além da continuidade histórica real (*Ibid*, p. 16).

De acordo com o autor, as “comunidades humanas”, e portanto as tradições inventadas, tendem a utilizar a história como legitimadora das ações e do estabelecimento da coesão social. Por conseguinte, as narrativas dos historiadores que aqui abordo inserem-se em um contexto geral de invenção dos caracteres nacionais e da mesma ideia de nação uruguaia, onde não só são inventados e reinventados símbolos e tradições, mas também narrativas com recortes e particularidades, que ora privilegiam a presença indígena, ora sua ausência.

Um historiador como de la Sota, próximo ao governo e pertencente à classe dirigente,

---

<sup>35</sup>Nas palavras de Hobsbawm: “Não nos devemos deixar enganar por um paradoxo curioso, embora compreensível: as nações modernas, com toda a sua parafernália, geralmente afirmam ser o oposto do novo, ou seja estar enraizadas na mais remota antiguidade, e o oposto do construído, ou seja, ser comunidades humanas, “naturais” o bastante para não necessitarem de definições que não a defesa dos próprios interesses.” (*Ibid*, p. 23).

faz parte de um enredo onde o discurso que cria e impulsiona sai do mero papel para transladar-se ao âmbito de uma memória social coletiva que naquele momento encontrava-se em vias de construção. Assim, mesmo os charrúas tendo convivido em seu meio como escravos e soldados, sua narrativa os ocultou compulsivamente.

O primeiro capítulo de De la Sota é aberto com um conhecido “fato”, ou pela magia que envolve a descrição, podemos dizer que se trata do mito do descobrimento do Uruguai. O “corajoso [*valiente*]” descobridor chama-se Juan Díaz de Solís: um “bravo” navegante espanhol que empreendeu sua primeira viagem entre os anos 1508 e 1512 partindo do porto de Lepe, na Espanha, com destino às Índias Ocidentais<sup>36</sup>. Durante a navegação pelo Oceano Atlântico descobriu o atual rio de la Plata, ao que então denominou como Mar Dulce e posteriormente Rio Solís. Depois de ingressar ao Rio de la Plata, navegou pelo atual Rio Uruguai, deixando estacas em formato de cruz em terra firme, como símbolo de conquista e apropriação. O heroico descobrimento, porém, foi interrompido durante sua segunda viagem na América, durante o ano de 1515. Segundo afirma de la Sota, na segunda viagem, Solís ancorou as três embarcações que o acompanhavam na ilha San Gabriel, localizada a poucos quilômetros da Cidade Colonia de Sacramento<sup>37</sup>, onde a ribeira estava toda ocupada por “casas de índios”. Em seu espírito aventureiro, Solís decidiu conhecer terra adentro indo de encontro a seu trágico final. Segundo as palavras do historiador, Solís

quiso reconocer el país y bajó a tierra: los indios que tenían emboscados muchos flecheros, cuando les vieron desviados del mar, dieron con ellos, mataron a Solís, al factor Marquina, al contador Alarcón y a otras seis personas, a quienes cortaron las cabezas, las manos y pies, y asando los cuerpos se los comían con horrenda **inhumanidad**. (1965, p. 14). [grifos meus]

Para Darío Arce (2015, p. 162), o “churrasco original [*asado original*]” é o ponto de partida da conquista do Rio de la Plata<sup>38</sup>. O ato de canibalismo, que se repete nas sucessivas historiografias nacionais, como aquelas sobre os Tupinambá no Brasil, na Grécia antiga, entre

---

<sup>36</sup>Não há consenso sobre a data exata em que Solís realizou sua primeira viagem por essa parte do continente sulamericano.

<sup>37</sup>A ilha de San Gabriel está localizada a 3 km de Colonia de Sacramento, no sudoeste do Uruguai, nas águas do Rio de la Plata. Serviu como porto para exploradores e viajantes, como Sebastián Gaboto (ou Caboto, de acordo a algumas fontes. Ver ARCE, 2015), que construiu o primeiro povoado de origem espanhola no Rio de la Plata, em torno do ano 1527.

<sup>38</sup>Arce estabelece ironicamente um paralelismo entre o disseminado costume e estereótipo uruguaio carnívoro, churrasqueiro por natureza e amante do churrasco, e a antropofagia atribuída aos charrúas originalmente. Hoje em dia isto está em discussão e acredita-se que se o ato canibal existiu, deve ter sido por mãos dos guarani e não dos charrúas.

outras, é um ato que marca e transcende o concreto, passando a ser o marco que alimenta o imaginário em torno dos indígenas. Essa imagem, principalmente a associada à charrúa, é transmitida e reproduzida por historiadores posteriores e antropólogos, e sobretudo, em livros escolares até bem pouco tempo atrás (*Ibid*, pp.168-172). Como ressalta o autor, o canibalismo foi a chave de entrada e um dos motivos principais para a evangelização dos selvagens nas Américas. Sendo estes “monstros” uns canibais, os *missioneiros* tinham fé que seu projeto era possível.

De la Sota não afirmava que aquele evento canibal pudesse estabelecer a antropofagia como uma característica própria dos charrúas, mas indica tratar-se de um fato isolado. Citando o que mostravam os escritos de viajantes, como Ruy Diaz de Guzmán (1612) e Félix de Azara (seus escritos são entre 1780-1820), o autor destaca que aqueles sobreviviam à base da pesca e da caça e não da carne humana, ou seja, em principio, De la Sota não relacionaria a antropofagia a atos rituais, mas de alimentação. O canibalismo tem sido um dos pontos centrais da discussão sobre o estado selvagem dos primitivos das Américas. Hayden White (1994, pp. 170-171), ao formular uma genealogia do “homem selvagem” no pensamento pré-moderno, assinala que este mito e o mito do “estado selvagem” faziam parte de um conjunto cultural que trazia consigo outras categorias e conceitos, tais como os de loucura e heresia, conjunto que se estabelece para designar não somente um valor específico, mas o valor da sua antítese, neste caso o “civilizado, a sanidade e a ortodoxia”, representados pelos exploradores espanhóis.

Segundo White, a tradição cristã medieval enxergava no selvagem alguém em constante pecado contra Deus, não por maldade, mas por ignorância. Se o selvagem “não sabia” que estava pecando isso demonstrava um estado pleno de inocência e uma posição além do bem e do mal, o que justificava então a prática evangelizadora. A transição entre a concepção do homem selvagem entendido como sem *humanidade* e portanto, possuidor de uma *animalidade*, para ser percebido como possuidor de alma e conseqüentemente de *humanidade*, gerou ambiguidades que são visíveis também no tratamento do indígena no Uruguai. De acordo com o autor, a definição imprecisa de “humanidade” gerou distorções na definição da natureza do homem americano, uma vez que existe uma dialética entre imagens localizadas em dois polos opostos. Por um lado, as primeiras descrições dos nativos, por volta do século XV, eram projeções de um “sonho de inocência edênica”, uma vez que lhes era atribuído aspectos de liberdade, saúde e longevidade. Por outro lado, no nível “latente” mostravam-se como pesadelos, já que eram portadores de todas as transgressões abomináveis na época, como nudez, comunhão da propriedade, anomia, promiscuidade e canibalismo. Para

White, as oposições geradas na definição do homem selvagem fazem parte de uma distinção, baseada na oposição entre uma humanidade normal - gentil, inteligente, branca-, e uma anormal -obstinada, livre, de cor vermelha. Esta distinção foi necessária para a transição entre uma concepção que via no nativo um homem exótico, passível de ser objetivado e escravizado, para transformá-lo em um “outro ontológico” oposto ao normal, e por fim, em um objeto capaz de ser utilizado e movido de acordo com o desejo ou com a consciência do europeu (*Ibid*, pp.208-209).

A *horrorosa* humanidade transpassa os atos *canibais*, mas não os bárbaros. Nas suas descrições sobre os nativos uruguaios fica visível que as imagens que De la Sota (*op.cit.*) aciona sobre a vida e o fim indígena não divergem do essencial daquelas produzidas pelos agentes do governo, exército e fazendeiros na contenda dos massacres durante os anos 1830, inclusive porque se trata de imagens que para eles justificavam o extermínio dos *bárbaros*.

A lógica da inumanidade e do polinômio charrúa é tão estruturada pelo historiador que tanto a personalidade, o ambiente ocupado, a língua e as características físicas destes, seguem uma sequência lógica que tem seu ápice no significado do nome “charrúa”. A origem do nome é creditada à língua guarani e seguiria a composição de suas sílabas: “cha” e “rru”, o que significaria “nós” “bravos” [*enojadizos*] respectivamente. Como metáfora, o significado do nome funciona como retórica das características belicosas e violentas outorgadas e através dele afirmam que tudo fica explicado por si mesmo. Assim, por exemplo, afirma que as tribos charrúas eram das “mais ferozes e indômitas deste hemisfério” [tradução minha] (*Ibid*, p. 21), apontando logo depois que os indomáveis estavam “ocupados da guerra constantemente, e que dispostos à roubalheira instruíam seus filhos a modo de tirar vantagem nas contendas” (*Ibid*, p.23, tradução nossa).

As relações que estabeleciam com outras parcialidades indígenas, segundo o autor, iam na mesma direção daquela profetizada pelo nome<sup>39</sup>. Os charrúas eram para o autor o principal grupo que ocupou as terras orientais, embora mostre que coexistiram em guerra e paz com grupos como os Chayos, Chanás, Bohanes, Guenoas, Martidanes, Minuanos, Yaros e Guaranis. As línguas indígenas provinham de tribos “fugitivas” que falavam um “guarani

---

<sup>39</sup>Autores como Mónica Sans (2006) ou Vidart (2012) falam na “macro-etnia” charrúa, englobando as demais populações indígenas, entendendo que elas têm uma origem comum. É normal ouvir sobre a existência passada de uma “macro-etnia charrúa” entre os mesmos descendentes de charrúas. Durante meu trabalho de campo realizado em 2014 entre os descendentes de Tacuarembó pude observar que o termo é amplamente difundido, sendo utilizado não só em referência a uma identidade própria, mas como argumento frente aos antropólogos que negam a contemporaneidade do índio no Uruguai. Isto é, quando os acusam de “índios falsos” por meio, por exemplo, do argumento de que os grupos predominantes no passado eram minuanos e não charrúas, os descendentes acionam a terminologia de “macro-etnia” para resguardar-se.

corrupto”, o que explicaria a mesma origem linguística dos nomes. São poucos os autores que estabelecem distinções mais claras entre os grupos que ocuparam aquele território. As maiores diferenciações traçadas pelo autor em questão são vinculadas à rede de relações que os índios mantinham e interrompiam, sempre com a população espanhola como mediadora, em base aos conflitos que enfrentavam com estes. De la Sota apontava que os charrúas mantinham vínculos estreitos com os chayos e minuanos em razão da belicosidade que os caracterizava. A terminologia empregada pelo historiador, como “belicosos, cruéis e bárbaros”, é principalmente utilizada para distinguir os charrúas e seus aliados. Nesse sentido, percebe-se que o aparente significado do nome das tribos se refere a todo seu universo social.

O seguinte trecho dá conta de parte das atividades associadas ao *índio* na época colonial, e sugere prematuramente as razões que motivaram a perseguição indígena e que embasaram a afirmação de que eram ações por justa causa:

Alejados de las poblaciones europeas, el vacío de los campos favorecía [a los charrúas] el éxito de sus irrupciones, que comúnmente las hacían de noche en los plenilunios, para los arreos de las haciendas, y en su retirada entregaban al fuego las poblaciones pajizas, al saco cuanto podían llevar, y a sus habitantes daban muerte o cautiverio (*Ibid*, p. 27).

Em concomitância com as narrativas e com os discursos empregados e associados nos registros e manuscritos que trabalhei no capítulo anterior, pode-se dizer que De la Sota realiza certamente uma leitura “*along the grain*” (STOLER, 2009, p. 100 apud LOWENKRON & FERREIRA, 2014, pp. 80-82). Enquanto que a roubalheira (*pillaje*), a belicosidade e a ferocidade contra os colonos e seus descendentes foram enunciadas durante as campanhas militares como parte imediata do “mal” que assolava o interior do país e à incipiente indústria nacional, para o autor a ferocidade, além de exemplificar a mesma essência desse índio, em contrapartida, também era uma mostra da luta pela liberdade da qual os charrúas nunca haviam renunciado. Os espartanos de América, ou bem, os guerreiros da América, são abordados por De la Sota em uma perspectiva múltipla, por vezes contraditória, mas que de fato encaminhou o que anos mais tarde viria a ser a base do imaginário do charrúa como o “índio nacional”.

É interessante ver os múltiplos usos que certas categorias têm com o passar do tempo, de sujeito a sujeito e de situação para situação. Como veremos com os próximos dois intelectuais que analiso, a ferocidade, a violência e a belicosidade (como se essas fossem intrínsecas, naturais, inatas e não respondessem a nenhum excesso externo), são tratadas como elementos que permitem ver o *índio* como um indômita que deve ser morto para que a civilização pudesse avançar, e também como detentor de um espírito genuíno de liberdade,



que o leva a lutar com unhas e dentes para mantê-la, o qual, ironicamente, é absorvido pelo uruguaio tempos depois.

Brevemente menciona aos povos *missioneiros*. Pelo geral, a oposição entre *índios* fiéis e infiéis era realizada por meio do binômio charrúa- guarani, sendo os chanás, bohanes e outros relegados a um lugar ainda mais marginal na “história indígena” do Uruguai. Dentre outros motivos, essa marginalidade é criada pela falta de dados que possam ser tomados como relevantes ou de valor etnográfico nas crônicas de viajantes ou pela pouca menção à sua presença nos documentos estatais e eclesiásticos. Documentos e historiadores tendiam a criar uma dialética de oposições com os guarani, aos quais De la Sota, por sua vez, não faz nenhuma menção. O silêncio sobre a presença guarani não se deve à falta de documentos (nem tampouco de uma ausência física deles), pelo contrário, considero tratar-se de mais um “apagamento”, em primeira instância estratégico. Numerosos registros documentais apontam uma presença esmagadora de guaranis vindos das Missões nas fileiras do exército durante as perseguições aos charrúas, como também existem numerosas atas de povoamento e desapropriação de colônias de índios *missioneiros* entre os anos 1840 e 1858! Isto é, não restam dúvidas de que De la Sota conviveu tanto com comunidades indígenas fragmentadas (morando e servindo dentro das casas de brancas), como com comunidades territorializadas, demarcadas geograficamente no espaço, com nomes conhecidos e cuja existência e desmantelamento foram amplamente debatidos nos jornais montevidéanos, mencionadas no capítulo anterior<sup>40</sup>.

Portanto, que elementos decide-se lembrar e que elementos decide-se *esquecer* ou *apagar* dos relatos nacionais? Quem estabelece os recortes narrativos e quais são suas consequências no devir histórico para os sujeitos que irão carregar o estigma do *apagamento*? João Pacheco de Oliveira (2016) ao referir-se às modalidades de “esquecimento” da presença indígena na construção nacional brasileira, afirma:

A unidade de análise social que chamamos de nação, com todos os bens culturais que a exaltam e dignificam, está assentada em processos violentos de submissão das diferenças e na erradicação, sistemática e rotineira, de heterogeneidades e autonomias. Os fatos e personagens destes processos são objeto de um forte controle social, e apresentam-se para as gerações seguintes de forma quase ritualizada, sempre institucionalizados em certas formas de percepção e narratividade. A variabilidade de seus usos em contextos sucessivos e diversos não chega a abalar a espessa rede de acontecimentos sobre a qual tais acontecimentos estão assentados (*Ibid*, p. 76).

Em concomitância com a noção de “*forgetting*” de Renan (1992), o autor chama a

---

<sup>40</sup>Ver capítulo 1, apartado 1.2.1 sobre as Colônias Cuareim e San Borja.

atenção para o fato de que a formação de identidades nacionais traz consigo não só memórias do passado, mas também modalidades de “esquecimento”. No seu caso em particular, as representações sobre acontecimentos históricos colocaram o indígena em uma arraigada crença onde este é imaginado dentro de uma história que antecede o Brasil (*Ibid*, 105-110). Entretanto, esse processo não é “gratuito”. O esquecimento implica, como mostrei no capítulo anterior, ações de apagamento que podem visar o desaparecimento total de um grupo étnico por meio de ações de extermínio. No caso de Oliveira, o “fim indígena” não resultou em ações estatais de tal abrangência, mas em outras modalidades como a “incorporação” à nação por meio da tutela e da proteção, e também, em ações que estimulavam o abandono dos traços indígenas (*Id.*).

Neste caso, particularmente com o *De la Sota*, o apagamento tem efeitos de esquecimento. Na narrativa do autor, o “desaparecimento” charrúa não significa simplesmente que o *índio* seja apagado, suprimido ou que não seja mencionado. Pelo contrário, ele é sim mencionado e é sim apresentado ao público leitor, mas partir de procedimentos e elementos singulares. Como procurei mostrar, o autor escreveu menos de dez anos depois que os massacres tinham ocorrido. Ainda assim, o lugar que esse *índio* ocupa na história do Uruguai é de uma temporalidade remota e circunscrita à conquista, e portanto, a singularidade indígena é retratada a partir do confronto com o branco e desde a perspectiva deste. Aqui o *esquecimento* passa pela não narração dos fatos recentes e contemporâneos ao autor e pela ausência dos massacres e dos *repartos* na sua obra, pontos que evidenciam a introdução de ferramentas para a produção de um esquecimento posterior em via de dificultar a reemergência indígena atual.

### 2.3 FRANCISCO BAUZÁ E LOS HABITANTES PRIMITIVOS DEL URUGUAY

Francisco Bauzá foi um importante historiador e político uruguaio, nascido em Montevideu em 1849 e morreu na mesma cidade em 1899. É reconhecido por ser o autor de uma obra considerada “fundamental e monumental” pela historiografia clássica, o livro *La Historia de la Dominación Española en Uruguay*, originalmente publicado em 1889<sup>41</sup>. Bauzá

---

<sup>41</sup>Nos sites web do Bicentenário de 2011, existe uma seção com as fichas bibliográficas dos “intelectuais nacionais”, dentre os quais destaca-se Francisco Bauzá. Sua vida e obra são mencionadas como de peculiar importância para a história nacional. Pode ser acessado no seguinte link: [http://www.mec.gub.uy/academiadeletras/DANNOMBRE/Bauza\\_Fco.htm](http://www.mec.gub.uy/academiadeletras/DANNOMBRE/Bauza_Fco.htm)

alcançou uma marcante carreira política, tendo militado no Partido Colorado, chegando a ser deputado e senador nacional. Foi filho do militar Rufino Bauzá, que combateu no exército junto com Artigas durante as convulsões pela independência e junto com Rivera nos conflitos posteriores. Ainda que Rufino não tenha participado diretamente nas campanhas de extermínio indígena, atuou realizando trabalhos administrativos nos quartéis em período contemporâneo a elas. Inclusive, como mencionei no capítulo anterior, Rufino Bauzá consta nas listas daqueles que solicitaram e receberam *índios* charrúas do *reparto* em 1831. Este fato é particularmente interessante. Embora não conste nas biografias sobre o autor, seu filho, Francisco Bauzá é conhecido não só por ter descrito extensamente os “desaparecidos” grupos que habitaram o Uruguai, mas também e, sobretudo, por ter dado forma ao imaginário do charrúa enquanto “índio uruguaio”.

Os historiadores Pivel Devoto (1968) e Sansón Corbo (2007) destacam a influência da educação religiosa na vida e obra de Bauzá. De fato, seus trabalhos foram produzidos no auge do laicismo e da reforma educativa introduzida por José Pedro Varela durante o governo militar de Lorenzo Latorre, em vigor desde 1877, quando foi decretado o ensino laico obrigatório, como mencionado<sup>42</sup>. O destaque que a reforma deu às Ciências Naturais e Higiene, em detrimento de disciplinas como a História, fizeram com que o autor se mantivesse à distância do projeto vareliano. Anos mais tarde, em 1881, Bauzá é nomeado presidente do Instituto Pedagógico, uma instituição da Igreja Católica criada com o intuito de “contrabalancear” o peso das correntes laicistas na educação fundamental. Nesse marco foram criadas escolas com programas de ensino diferentes, onde Bauzá dedicou-se a produzir os manuais escolares.

*Historia de la Dominación Española* está dividida em dois volumes que abarcam a história do Uruguai desde o “descobrimento” por viajantes espanhóis em meados dos 1500 até o início da decomposição do regime colonial, entre os anos 1810-1813. O primeiro volume contém o capítulo que eu analiso aqui: “*Los habitantes primitivos del Uruguay*”, um documento de 92 páginas. O livro possui um peso simbólico importante para a historiografia nacional. Em primeiro lugar, porque estabelece o charrúa como “uruguaio”, como destaquei anteriormente, e em segundo lugar, relacionado a isto, porque se trata de uma das primeiras

---

<sup>42</sup>Em agosto desse ano foi aprovado o decreto do Presidente Geral Latorre sobre o novo sistema de ensino fundamental. Um dos artigos estipulava: “*La enseñanza de la Religión Católica es obligatoria en las Escuelas del Estado, exceptuándose a los alumnos que profesen otras religiones y cuyos padres, tutores o encargados, se opongan a que la reciban*”; como fruto do acordo entre os partidários entre a educação religiosa e os laicistas (PIVEL DEVOTO, 1968, pp. 156-157).

tentativas de refletir sobre a formação da “raça” ou da população uruguaia. Estes dois pontos serão o centro de minha atenção.

### 2.3.1 O selvagem uruguaio

Bauzá descreve o Uruguai como uma antiga comarca ocupada por “tribos selvagens”, descoberta por viajantes europeus no século XVI e destinada a “suportar” durante três séculos as rivalidades políticas que dividiam os conquistadores espanhóis e portugueses. Todas as descrições e comentários no decorrer do texto baseiam-se nos escritos do naturalista Félix de Azara, do viajante Diego García e dos padres jesuítas Pedro Lozano e José Guevara, que escreveram em meados e final do século XVIII. Da mesma forma que afirma De la Sota - e José H. Figueira, como mostrarei adiante - para Bauzá os dados disponíveis acerca dos *primitivos* habitantes eram escassos, e isso seria em função de aqueles primeiros viajantes e cronistas da região não terem tido vontade suficiente para registrar e estudar os costumes destes, ou então simplesmente porque careciam de absoluto interesse científico para tal. Diferentemente das populações do México e do Peru, que foram consideradas interessantes à ciência por suas edificações e demonstrações de civilização como o calendário, governo, cultos religiosos, arte sofisticada, os “indígenas uruguaiois” “*estaban hartos atrasados*” (1965, p. 59). A condição do charrúa à época da chegada do espanhol àquelas terras é descrita da seguinte maneira:

Una rusticidad primaria dominaba en sus relaciones generales así como en los afectos de los individuos, pero eran de costumbres enteras y de sobria y valerosa condición. El salvaje uruguayo aparece ante la historia como aparece una estatua desnuda en el taller de un artista, para ser materia de estudio y no incentivo a la obscenidad. Por sus aptitudes geniales, brilló como una **excepción** entre otras parcialidades corrompidas o feroces, y no cediendo en valor a ninguna, superó a todas por la docilidad con que se abría al trato de las gentes, siempre que la tentativa viniese precedida de imposiciones o amenazas que lastimasen su altivez. (*Ibid*, p. 206) [grifos meus].

Porque iria interessar à História o estudo de povos que careciam em absoluto de governo, religião, carisma, troféus arquitetônicos ou símbolos de guerra e que não podiam ser apresentados mundo afora como provas de uma originalidade, de origem distintiva, de uma grandeza interior e anterior à chegada do conquistador europeu? E em verdade, porque interessa então a historiadores como Bauzá dissertar sobre essas populações se, desde o ponto de partida, ele as percebe como atrasadas, como populações que não teriam contribuído com nada além do que algumas boleadeiras, flechas e túmulos, assim como afirmavam os

primeiros cronistas? Qual seu propósito ao produzir cerca de noventa páginas sobre povos que, a julgar pelos adjetivos dispensados, nenhuma contribuição teriam dado para o país? Pese a falta de interesse dos cronistas, Bauzá dedica-se a valorizar o patrimônio histórico dos charrúas. Frente à falta de objetos e monumentos “grandiosos” como os mexicanos ou peruanos, a exaltação dos charrúas feita por Bauzá passa então pela valorização de suas condições internas, seu caráter e sentimentos ao próximo, destacadas por ele como particularidades únicas que os fariam brilhar como uma exceção em meio a um continente regado por “parcialidades ferozes ou corrompidas”.

Embora detalhe uma lista de vários grupos indígenas, como os Arachanes, charrúas, Chanaes, Guenoas, Yaros, Bohanes ou Mbohanes e Minuanos, apontando que estes conviveram em paz e guerra, de forma independente ou estabelecendo vínculos estratégicos ou comerciais em tempos de conflito com os europeus, a análise principal do autor é referente aos charrúas, o “*índio uruguayo*”<sup>43</sup>. Devido à preponderância de dados de cronistas sobre a vida destes últimos, estende-se longamente em descrições sobre seu caráter e costumes. É importante apontar, portanto, que quando o autor se refere aos “*indígenas uruguayos*” ou aos “*primitivos uruguayos*”, está se remetendo principalmente aos dados disponíveis sobre os charrúas. Dessa forma afirma que

Los españoles llamaron nación a ésta tribu, más bien por la condición moral de sus individuos, que por su número. La mayor cantidad de ellos que se vio reunida en aire de paz, fueron unos 2000, incluyendo hombres y mujeres; pero los rasgos predominantes de su carácter, en que se combinaban un valor indómito, un orgullo altanero y unos **fueros de independencia** sin rival, les granjeó reputación superior a la que podía esperarse de su conjunto efectivo. (*Ibid*, p. 231) [grifos meus].

Pouco a pouco, Bauzá vai tecendo as particularidades que pertenceriam aos indômitos charrúas, algumas das quais sobreviveriam entre a nação uruguaia e que a teriam destinado à Independência alcançada em 1825, fazendo-a, portanto, uma nação singular no continente. Nessa mesma linha, a narrativa de Bauzá intenta particularizar a nação, e ao diferenciá-la do resto, acaba criando as mesmas diferenciações. Nesse sentido, assinala que a nação uruguaia é resultante da mistura de três raças: a indígena, a portuguesa e a espanhola. Como poderá ser notado, à diferença do mito de origem das “três raças” no Brasil, aqui se exclui completamente a presença de raiz africana, que anos antes à data da independência

---

<sup>43</sup>Os minuanos e guenoas tem sido tradicionalmente abordados como dois grupos etnicamente diferenciados, porém, existem autores que concordam que se trataria do mesmo grupo com dois nomes distintos. Atualmente referem-se a eles como “guenoas-minuanes”. Bauzá, inclusive, já sustentava, à época que os guenoas poderiam ser charrúas confundidos com um segundo nome, dadas as mesmas características concedidas a ambos por diferentes historiadores. Para uma discussão mais profunda ver: BRACCO, Diego, 2004, pp. 117-136.

representava 36% da população montevideana (SANS, 2009, pp. 164-165)<sup>44</sup>.

Ao se referir ao “mito” da conquista do Rio de la Plata que mencionei anteriormente, onde se afirma que os nativos teriam *comido* o viajante Juan Dias de Solís em 1515 em um ato de antropofagia, Bauzá - ao contrário de De la Sota - “redime” os indígenas do que para ele constituía uma das piores e falsas acusações que lhes dirigiam. Para ele, os charrúas

[...] son deudores de no haber soportado la repugnante condición de antropófagos, que caracteriza ciertas razas primitivas. Por lo contrario, tal vez no haya habido gentío alguno en las comarcas americanas, cuya hospitalidad se acentuara más generosamente con el desvalido, ni acusase más alta noción de piedad con el prisionero (*Ibid*, p. 233).

A narrativa do autor contrapõe àquelas “acusações” uma elaboração da bondade como algo intrínseco ao *índio*, acionando imagens relacionadas aos valores cristãos. Aquela imagem de homem selvagem trabalhada por White (1994), em que os acusa de cometer todos os pecados capitais, aqui se inverte e é produzida uma personalidade cristianizada, boa, pura, de valores morais voltados à família, que respeita à proibição do incesto e cultua as divindades de princípios semelhantes aos católicos. Que outra forma melhor de redimir o índio de todos os pecados que cometeu por conta de sua inocência e infância do que lhe atribuindo os sentimentos mais puros presentes na tradição católica e admitindo que tinham cultura (seguindo a clássica oposição na literatura antropológica de natureza-cultura a partir da existência do tabu do incesto)? Ou seja, que forma melhor de redimi-los do que através de uma negação de sua animalidade insana e de afirmações que lhes “devolviam” à humanidade? Mas como comentei anteriormente, ao imaginar o charrúa como “uruguaio” bondoso e lutador, desta invenção, por contraste, também resulta a invenção de imaginários sobre todos aqueles outros que não se ajustam a tais características:

Los indígenas uruguayos, a la época de la Conquista, eran de costumbres relativamente buenas, de carácter leal, de usos sencillos. Los indígenas **brasileros**, a la misma época, eran antropófagos, geófagos y pederastas. Tenían el culto de la fealdad. Se depilaban las barbas y el vello. Se agujeraban el rostro y los labios, en varias partes [...]. Eran falsos, hipócritas, traidores y desleales (*Ibid*, p. 243) [grifos meus].

Assim, seguindo com as tentativas de desmentir a antropofagia, o autor propõe uma espécie de “genealogia” da origem dos indígenas da região, procurando demonstrar que tais

---

<sup>44</sup>Para essa data, 1810, Montevidéu tinha uma população estimada em 11.430 habitantes, registrando a porcentagem mais elevada de população africana. Em 1842, quando foi realizado o seguinte censo, entre uma população total de 200.000 a africana representava o 4,5%. O decréscimo da porcentagem pode ser explicado pela massiva imigração europeia naquele período e pelas leis abolicionistas que vigoravam (SANS, 2009, pp. 164-165).

práticas nunca pertenceram ao uruguaio, mas na verdade, ao *brasileiro*. Frente à evidência do uso da mesma língua (guarani) por todos os povos que habitaram o Cuenca del Plata e o sul do Brasil, as correntes da época sugeriam que todos estes indígenas compartilhariam uma mesma origem racial<sup>45</sup>. Entretanto, os *índios* brasileiros, “Tupis” e “Carrios”- os *índios* antropófagos e de “corpos tatuados”- seriam originalmente provenientes das Antilhas e do Caribe (*Ibid.*, p. 245). Estes grupos teriam invadido o Brasil desde o norte, atacando todos os povos nativos que encontravam no seu caminho, tomando deles a língua guarani, *índios* que só conseguiram deixar como herança sua língua e nenhum de seus outros “maus” costumes. Os invasores apoderaram-se de todas as terras e povoados até chegar ao Rio Paraná, onde “nossos” *índios* lhes ofereceram tal resistência tamanha que os fizeram retroceder, obrigando-os a permanecer em terras brasileiras. Os mesmos tripulantes que acompanharam Solís durante suas viagens, e que sobreviveram depois da morte daquele, teriam afirmado a inexistência de canibalismo entre os nativos *uruguaios*, o que podia ser comprovado não só pelo fato de que eles sobreviveram, mas também porque conseguiram estabelecer suas vidas em terras orientais<sup>46</sup>.

À época do descobrimento, contudo, os selvagens uruguaios pertenciam, segundo Bauzá, ao período do Neolítico, apontados como em uma “condição imprescindível à organização social da humanidade, um precedente necessário ao desenvolvimento do progresso” (tradução nossa). Isto se demonstrava pela rusticidade das ferramentas de pedra utilizadas e por estarem em estado permanente de guerra. Fosse pela explicação de que precisavam atender um possível aumento de suas necessidades ou pelo simples motivo de que a “civilização assenta-se com sangue”, o autor entendia que os selvagens viviam em um contínuo estado de guerra. A narrativa de Bauzá, escrita em pleno auge do evolucionismo, apoia-se em noções operativas como progresso/atraso, selvageria/civilização. Por um lado, apontava que no momento da conquista os *selvagens* encontravam-se em sua plena “infância”, em surpreendente atraso e simplicidade, aludindo assim a um processo primário de evolução social que se viu taxativa e violentamente interrompida com a chegada do conquistador e com a imposição de sua civilização, interferência a qual não conseguiram sobreviver. Entretanto, segundo ele, a ferocidade e a violência que os cronistas e viajantes prévios atribuíram aos

---

<sup>45</sup>Segundo o autor, “raça” é “o conjunto de certas particularidades acidentais que não alteram substancialmente sua condição típica” (tradução nossa). Seria distinto de “espécie”, pois está relacionada à “identidade do tipo”, gestada através dos distintos cruzamentos (*Ib*, p. 209).

<sup>46</sup>Bauzá cita dois viajantes: Diego García e Francisco del Puente. Ambos espanhóis passaram a residir nessas terras, batizando-as com seus nomes pessoais.

*primitivos*, não devia surpreender ou gerar estranhamentos pois

Todos los pueblos han cruzado por un período idéntico, en las épocas análogas a ésta; el período neolítico ha sido una condición imprescindible de la organización social de la humanidad un precedente necesario al desarrollo del progreso. Los uruguayos primitivos, pues, no podían eludir el cumplimiento de la ley misteriosa que les llevaba a un estado permanente de acción armada, para hacerles conquistar a su término las ventajas de la civilización (*Ibid*, p. 249)

O neolítico, assim como outras categorias, conforma uma metodologia de análise e de interpretação ocidental que pressupõe que os grupos “inferiores” estão a caminho do progresso e com isso, da civilização europeia. Como menciona Verdesio (2005, p. 8) inspirado em Fabian (1983, “*the denial of coevalness*”), colocar os charrúas no Neolítico era um mecanismo que jogava os indígenas ao passado, negando-lhes a contemporaneidade da qual faziam parte. Negar-lhes a contemporaneidade implicou criá-los como “uruguaio” a *posteriori*, pela mão dos intelectuais do século XIX. Isto tem um segundo sentido: se o Uruguai não possuía mais indígenas no seu território (agora era o *índio* morto pertencente ao passado), e portanto conformava um “país sem índios” (BASINI, 2002), tal como se fosse uma predestinação, ali o Estado “ganha” uma população *precedente* que justifica sua presença no território como soberano deste. Na “negação da contemporaneidade” a que Verdesio se refere não só se rejeita do presente o indígena em função de suas práticas e pensamentos, mas se assume que estas não se ajustam ao pensamento ocidental, e que, portanto, pertencem a estágios de progresso inferiores. Contudo, ainda que os formule como fora de tempo, estes são imaginados como coextensivos à nacionalidade que se gestou posteriormente, a que, se nos guiássemos pelas palavras de Bauzá, seguramente “deve” sua existência aos mesmos charrúas:

Amaban éstos indígenas una independencia que no les proporcionaba grandes placeres, y supieron defenderla con más tesón y ardor que otras naciones de América realmente apegadas a su suelo por atractivos influyentes. Tan soberbia altivez mezclada con tanta constancia, indican que este pueblo se hubiese abierto a las expansiones del progreso, si la fuerza de las cosas no le hubiese obligado a detenerse en su marcha, para oponer el pecho por baluarte a sus implacables perseguidores (1965, p. 249).

Considero que Bauzá em alguns momentos transita entre tons acusatórios que acabam por justificar as campanhas de extermínio, bastante assentadas nos estigmas associados a representações de povos bárbaros e atrasados; e em outros momentos, ele reproduz a lógica imperante em Rousseau do “bom selvagem”, pela mobilização da imagem de um índio puro, de bons costumes, inocente e infantil. De modo a realizar uma análise foucaultiana dos distintos níveis da prática discursiva, lembremos do círculo de referência, perguntando-nos que status, lugar e posição o autor traz, afirma e positiva, a quem responde e a quem se dirige.



O período em que Bauzá está inserido inscreve é aquele posterior à Guerra Grande e contemporâneo à modernização do interior do país, junto com a introdução do trem, cercado do campo, instalação do telégrafo, etc., introduzidos pelo regime militar do Latorre nos anos 1870. Não é atípico que concomitante à publicação de livros de conteúdo nacionalista estivesse efervescendo processos de distinção de caráter que separariam os uruguaios por um lado, e brasileiros e argentinos pelo outro; e que a nível interno, estivesse sendo desenhada a clássica distinção entre população urbana e rural.

A partir dessa tentativa de conectar os pontos principais de Bauzá com a discussão acerca da construção da nação e da formação do Estado uruguaio surgem algumas questões. Em primeiro lugar, a narrativa do Bauzá se contrapõe firmemente à de De la Sota, pois ao não mais considerar os charrúas como praticantes do canibalismo e quando romantiza certas práticas, Bauzá os isenta de pecados para afirmá-los como povos infantis que precisavam de educação cristã para progredir moral e culturalmente. Em segundo lugar, como procurei mostrar, Bauzá é definitivamente o autor que cria o “índio uruguaio”. Mas aqui surge uma ambiguidade: pois, se por um lado nega a contemporaneidade indígena frente ao europeu, desconsiderando a participação dos primeiros nos processos que levaram à independência (pois de fato sequer menciona que estes tenham estado presentes nos exércitos artiguistas ou republicanos), por outro lado, resgata suas “melhores particularidades” e as atribui ao uruguaio. Nessa linha, o uruguaio do século XIX consegue ter uma raiz no passado, uma extensão histórica no território que permite, idealmente, justificar a presença e a independência daquele país em meio a uma conjuntura política regional adversa. Nesse jogo de distinções se cria uma história oficial para o país, uma que se afirmava enraizada em tempos anteriores à conquista e, além disso, criam-se também as bases para que o uruguaio se diferenciasse do brasileiro. Por último, é interessante notar que Bauzá foi considerado um grande intelectual na sua época e que ainda hoje é considerado um grande historiador<sup>47</sup>. Portanto, se sua obra ainda hoje é validada como tal (e não como um literato, por exemplo) é porque seus escritos ainda refletem panoramas teóricos vigentes.

---

<sup>47</sup>Inclusive, para o antropólogo Renzo Pi Hugarte, Francisco Bauzá foi um dos historiadores que contribuíram com seus estudos para os inícios da Antropologia (1997, p. 37).

## 2.4 JOSÉ FIGUEIRA E A EXPOSIÇÃO HISTÓRICO-AMERICANA EM MADRID

De acordo com o antropólogo Renzo Pi Hugarte, José Henrique Figueira foi “sem dúvida alguma aquele que iniciou a antropologia nacional, tendo se dedicado tanto a Antropologia Física como a Arqueologia e a Etnohistoria dos indígenas da região” (1997, p. 39, tradução nossa). O ensaio “*Los primitivos habitantes del Uruguay*”, para Pi Hugarte também “não só deve ser considerado como o que fundou a arqueologia nacional, mas também como o estudo sobre essa matéria dentro do meio rural rioplatense” (*Ibid*, p. 40, tradução nossa). Poucos anos após as publicações de Bauzá, o Governo da República, através do Ministério de Fomento, recebeu em 1892 um convite do seu análogo espanhol para participar da celebração do quarto centenário do descobrimento da América, a ser realizado no mesmo ano em Madrid<sup>48</sup>. No marco das celebrações, foi realizada a Exposição Histórico-Americana em Madrid, um evento que deveria ser prestigiado por arqueólogos do mundo todo e onde foram exibidos – além do trabalho de arqueólogos- objetos e ossadas de indígenas especificamente do continente americano. O governo uruguaio, logo após aceitar o convite, encaminhou os trabalhos para formar as comissões encarregadas de tal mostra e nesse contexto o arqueólogo e historiador José Henrique Figueira seria umas das figuras de maior destaque e atuação. Figueira foi inicialmente convidado como pesquisador, mas logo em seguida assumiu a presidência da comissão, após o primeiro indicado abrir mão do cargo.

O documento ao qual tive acesso e que está publicado em formato digital no Arquivo Geral da Nação (AGN) é um memorial da exposição e do ensaio da pesquisa levados para a Espanha. Este último se trata de um documento de aproximadamente 150 páginas que acompanhou a mostra dos objetos de origem indígena. Ali, Figueira analisa por meio de comparações e dados extraídos de cronistas do século XVI e XVII os materiais arqueológicos encontrados ao longo de um ano em distintas localidades do interior do país. Ditos materiais correspondiam à “primitiva indústria indígena” do Uruguai, tais como pontas de lança, flechas, projétil, boleadeiras, cerâmicas e ossadas humanas.

A participação na Exposição não se deu pela vontade de registrar, lembrar ou recuperar a imagem de um índio romântico que caiu na escuridão do esquecimento, nem

---

<sup>48</sup>O Ministério de Fomento havia sido criado em 1891, funcionando em conjunto com o extinto Ministério de Justiça, Culto e Instrução Pública. O Ministério de Fomento era encarregado não só da educação pública, como das obras públicas. Apenas em 1907 são divididos os dois eixos no Ministério de Obras Públicas por um lado e Ministério de Indústrias, Trabalho e Instrução Pública pelo outro. Consultado no site do Ministério em 5/1/2017. <https://www.mtss.gub.uy/web/mtss/creacion-y-evolucion-historica>.

também por um ímpeto de registrar um índio que estaria na iminência da extinção, na verdade, a exposição era uma demonstração de que essa extinção já havia acontecido. “O que se expõe quando se expõe?”, “Quem expõe, quem financia e quem são convidados a expor?” são algumas indagações que guiaram a abordagem deste memorial e ensaio. Como lembra Marta Amoroso (2006) em referência às mostras e exposições de objetos indígenas no Brasil, os estudos arqueológicos do século XIX que tomavam restos de ossos como dados privilegiados para o estudo dessas populações faziam-no no marco de demonstrar os diferentes estágios de primitivismo e atraso em que os povos pré-coloniais e inadaptados à civilização se encontravam. Por outro lado, Amoroso aponta que alguns dos fundamentos para a existência de mostras de objetos (e) indígenas era (e ainda é) a ampla crença acerca de uma iminente extinção nativa, fato que configurou e motivou o colecionismo no século XIX:

O colecionismo do século XIX orientava-se pela certeza da extinção iminente das populações nativas das Américas e pela conseqüente necessidade de registro sistemático de uma etapa da história da humanidade assimilada ao estágio de natureza. (*Ibid*, p. 126)

A narrativa de Figueira não se orienta a registrar o que iminentemente pode extinguir-se, pois o autor parte do pressuposto de que as populações nativas já estavam de fato extintas. Portanto, o material coletado nas distintas camadas de terra em diferentes regiões do Uruguai são provas desse passado indígena, e sua “recuperação” correspondia mais a uma “recuperação de uma memória esquecida” do que a um registro de algo que poderia vir a desaparecer.

#### **2.4.1 O ensaio**

Logo na abertura do memorial, Figueira destaca que os artefatos apresentados à Exposição de Madrid estão longe de ser como os monumentos e objetos oriundos do México, Peru ou do Pacífico<sup>49</sup>. O autor diz não querer iludir ninguém: os primitivos habitantes do Uruguai, segundo ele, nunca produziram objetos como aqueles, devido ao rudimentar e primitivo estado no qual viveram (1892, pp. 11-13). Ainda assim, as ossadas e artefatos apresentados serviriam como aportes à pesquisa da humanidade como um todo.

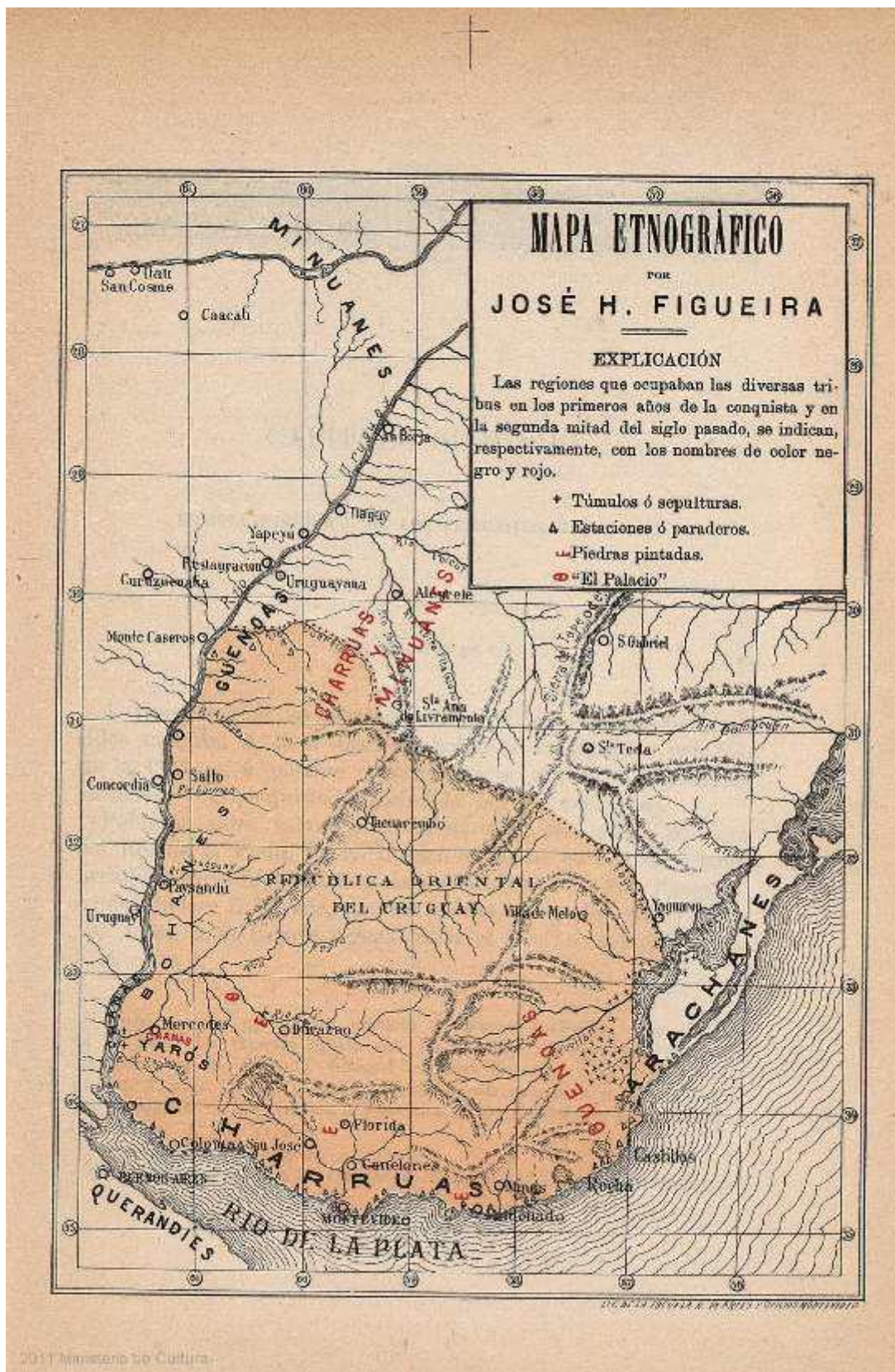
---

<sup>49</sup>Os debates acerca da natureza da sociedade asteca e seus desdobramentos e debates nos contextos dos autores tem sido muito bem trabalhados por Benjamin Keen no livro “*La imagen Azteca*” (1984). Por motivos de tempo e espaço, essa comparação não será desenvolvida aqui.

De modo similar a Bauzá, neste ensaio Figueira faz breves comentários sobre outros grupos indígenas, sendo que o relato mais extenso é sobre os charrúas, grupo que é considerado por este último como o mais significativo, tanto em termos de densidade populacional quanto pelo peso político na região. Nessa linha, também concorda que a falta de informação e registros sobre os *primitivos* podia ser explicada pela falta de um preparo mais especializado da parte daqueles que observaram e conviveram com os indígenas, como Félix de Azara, os padres missionários e o naturalista D'Orbigny; e também o fato de que seus modos de vida particulares simplesmente não despertaram o interesse dos cronistas.

Segundo Figueira, na sua origem os charrúas foram uma nação semi-sedentária, que se deslocava de região em região de acordo com as estações climáticas e com as necessidades do grupo. Durante o verão, residiam nas costas do Oceano Atlântico, retornando ao interior e às margens do Rio Uruguai quando o inverno se aproximava. O choque cultural e as hostilidades com os espanhóis, contudo, teriam gerado mudanças substanciais entre os distintos grupos indígenas, que deixaram a vida semi-sedentária para ter uma vida nômade. As “modificações nos costumes” desencadeadas pela presença espanhola foram causadas pela introdução do gado e do cavalo, o que além de modificar a dieta dos charrúas teria modificado a forma de mobilidade dos mesmos. Mais uma vez de forma similar a Bauzá, Figueira considera que os indígenas “exercitaram a mistura com os mestiços, negros e espanhóis criminais que se refugiavam entre os charrúas” (*Ibid*, p. 145, tradução nossa). Lembremos que Bauzá não menciona a presença negra no território e que estes só seriam considerados como componentes populacionais por Figueira.

A partir de um mapa etnográfico construído pelo autor em função da Exposição, vemos a suposta distribuição geográfica dos distintos grupos indígenas pelo país. O mapa trata da localização nos primeiros anos da conquista até meados do século XVIII. A espacialidade atribuída, entretanto, tem de ser lida com ressalvas, pois as localizações são tratadas como áreas culturais isoladas, sugerindo que os grupos indígenas não interagiriam entre si, a exceção de momentos de conflito ou guerras. De acordo com o arqueólogo, os charrúas teriam ocupado unicamente o território entre os atuais departamentos de Canelones e Colonia e as regiões do centro-leste, que teriam sido ocupadas também pelos “minuanos”. Essa lista de grupos étnicos e de suas supostas circunscrições chama a atenção sobre os cuidados necessários para avaliar e tomar um mapa etnográfico como um dado *per se*. Por exemplo, vale destacar que minuanos e guenoas hoje são considerados parte do mesmo grupo étnico, sendo dito que apenas os nomes eram diferentes. Levando em conta este dado, pode-se dizer que o mapa deveria ser completamente reformulado.



Mapa 03- Mapa Etnográfico de José H. Figueira

Fonte: FIGUEIRA, 1982, p. 130.

Sobre as características dos charrúas, aqueles a quem o autor dedica sua atenção,

Figueira comenta:

Eran los charrúas esencialmente guerreros y turbulentos, vengativos y falsos. No se sometían a nadie. Su carácter era taciturno y apático. Jamás manifestaba su semblante las pasiones del ánimo. [...] Desde el punto de vista intelectual, poseían una organización inflexible, incapaz de adaptarse permanentemente á una civilización superior. Los misioneros difícilmente lograban convertirlos, y durante los tres siglos que estuvieron en contacto con los europeos, modificaron muy poco su género de vida (*Ibid*, p.133).

Figueira também lhes atribuía um pequeno intelecto, fazendo referência a uma realidade de precária ou quase inexistente organização social e política. Ao longo do ensaio, em repetidas ocasiões, o autor aponta que os charrúas não tinham leis que regessem sua vida social, política e econômica. A guerra, a família, o sexo, a alimentação, segundo o arqueólogo, eram regidos por “costumes” e não por *leis*. Aqui está uma das grandes diferenças que separariam o uruguaio médio do *índio* nacional “desaparecido” nesse período. Sem pátria nem lei, os *índios* eram vistos e descritos como incapazes de aderir às normas sociais que caracterizavam as raças “superiores”, neste caso os europeus e os descendentes “civilizados” no comando da nação. Assim, a falta de organização e de pautas morais entre os charrúas foram interpretadas como provas de que estes indígenas pertenciam as “mais atrasadas raças humanas” (1892, p. 133, tradução nossa) do mundo.

Há um conjunto de elementos que, tal como Bauzá afirmou em seu texto, haveria tornado a “morte” dos indígenas algo irremediável. Por um lado, havia a menção às ditas particularidades internas dos charrúas, descritos como intelectualmente incapazes de se adaptarem à sociedade superior que estava se impondo, e por outro, havia as causas materiais, relacionadas aos roubos de gado de que foram acusados. Para Figueira, os supostos roubos e prejuízos que estes teriam dado à população da República tornaram “necessária” a sua destruição. Deste modo, relata que em 1832 o coronel Bernabé Rivera matou a “maior parte dos índios” numa emboscada no Arroyo Queguay. Os poucos sobreviventes teriam sido levados para o Rio Grande do Sul, na região de fronteira.

O ensaio tinha como foco, como ele mesmo afirma, dar uma ideia geral do estado de selvageria em que se encontravam os antigos habitantes do Uruguai. O atraso e a inferioridade daqueles só eram comparáveis e compartilhados com o que era atribuído aos aborígenes australianos, esquimós, bosquimanos e os kusundas do Nepal (*Ibid*, p. 157). Até mesmo os pontos positivados por outros autores, tal como o da suposta “liberdade” pela qual lutavam, são criticados por Figueira. Assim, em outra passagem ele enfatiza:

Algunos escritores locales, sin embargo, han elogiado el estado social de los charrúas, sobre todo, fundándose en hecho que precisamente tienen una

significación opuesta á la que ellos han querido atribuirles.” [...] El pretendido amor a la libertad, es tan sólo el amor al salvajismo, á la carencia de todo principio regulador de las relaciones humanas, que acusa falta de aptitudes individuales para adaptarse de una manera permanente á la vida civilizada. (*Ibid*, p. 157).

Considerando as classificações e caracterizações detalhadas criadas em contextos coloniais e absorvidas posteriormente como dados etnográficos validados por historiadores, Monteiro (2003) sustenta que este tipo de fontes deve ser considerada em função dos contextos em que foram criadas, ou seja, pensadas a partir de seus contextos coloniais e como fruto destes. Historiadores dos séculos XVIII e XIX que adotaram como prática intelectual o recurso a esses documentos como dados etnográficos costumavam descrever as populações indígenas como estáticas no tempo, como povos que não chegaram a sofrer mudanças desde a colonização e durante o contato com o branco, ou inclusive, abordaram relações interétnicas que de fato só vieram a consolidar-se tempo depois e não durante a conquista. Quer dizer, o perigo de tomar estes documentos como dados se dá pelo fato de que essas descrições tratam esses grupos como originários – originais - atemporais e imutáveis, que em último recurso ou desaparecem ou se assimilam.

Nesses textos de finais do século XIX não estão enfatizadas as políticas militares que buscaram explicitamente pôr “fim” ao indígena ou a integração destes na sociedade como mão de obra escrava. Pelo contrário, o “fim indígena” é abordado como se uma ordem natural e superior tivesse conduzido e determinado esses fatos; um devir histórico que tornava obrigatório o avanço em direção à civilização, deixando para trás o atraso e os *bárbaros*. Um devir quase divino que extirpa qualquer possibilidade de responsabilização pelas ações de perseguição e massacre aos indígenas.

Além do já comentado, a participação da delegação uruguaia na Exposição significou muito mais do que uma exposição de objetos arqueológicos. Significava entrar em uma passarela em que iriam transitar não só objetos, mas também cientistas e saberes. Figueira era um arqueólogo que estava se inserindo no campo intelectual internacional ao mesmo tempo em que reafirmava sua influência nacional, uma vez que a mostra levada à Espanha estava inserida em um circuito de reconhecidos intelectuais na área. Retomando Amoroso (2006, p. 149), os saberes sobre povos indígenas do “passado”, materializados aqui em objetos e ossadas, na verdade refletem uma noção de saber e uma preocupação claramente ocidental. Neste sentido, através da Exposição, Figueira, além de demonstrar que o Uruguai era uma sociedade moderna e avançada ao estilo europeu e onde não existiam mais *índios*, também mostra que no Uruguai existiam arqueólogos. Nesse contexto, expor arqueólogos era também

expor a produção de um saber científico e assim reivindicar que o país também era produtor de conhecimento, ciência e de intelectuais competentes. Tal ponto também pode ser lido como uma tomada de posição frente à nação e ao mundo de que os uruguaiois eram sujeitos que possuíam uma história, a qual - mesmo considerada atrasada - compunha uma excepcionalidade que tornaria singular a população do país, na medida em que esta era produzida como aquela que teria conseguido superar a barbárie, ao contrário de seus vizinhos.

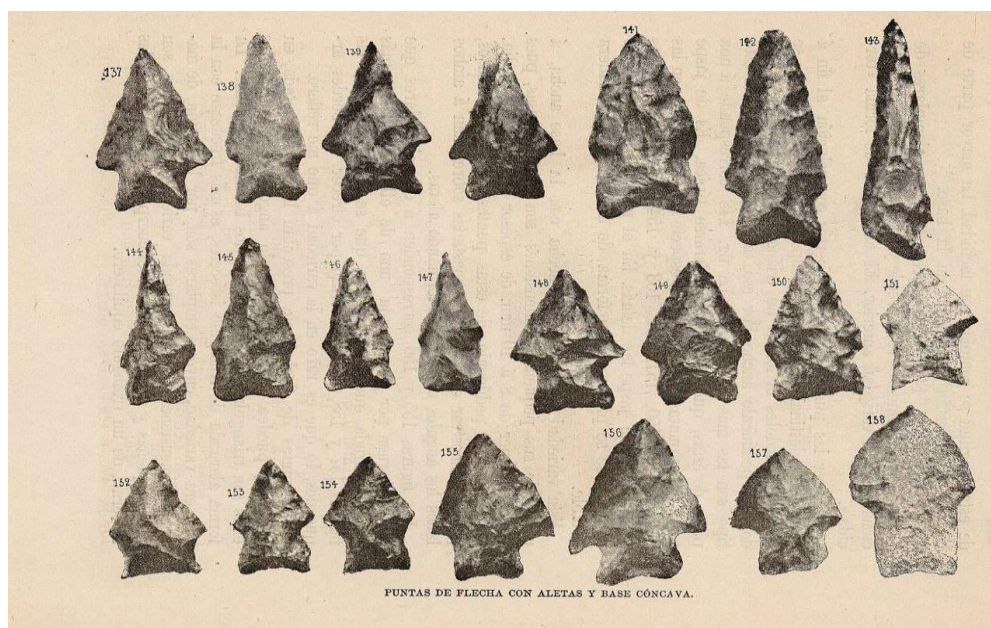


Imagem 01- Pontas de projétil Fonte: FIGUEIRA, 1892, p. 203

A partir de formulações acerca das “imagens astecas” criadas ao longo de diversas épocas e de considerações sobre os autores que despertaram “paixões” sobre a natureza daquela civilização, Benjamin Keen (1984, pp. 569-573) pontua que os debates têm informado mais sobre estes escritores e seus contextos do que sobre os astecas propriamente ditos. Do mesmo modo, as comparações realizadas por Bauzá e Figueira entre os charrúas e o seu oposto, os “uruguaiois” - como quando estes contrapuseram a “simplicidade” charrúa e a civilização “mexicana” asteca por meio de eixos comparativos como superior/inferior - são uma porta de entrada para observar os debates que ocorriam no contexto em que os autores estavam inseridos. Assim, por exemplo, a atribuição de níveis de inferioridade aos charrúas deu lugar a justificativas para o seu extermínio no contexto do avanço do Estado uruguaio, permitindo mais tarde reivindicar à nação uruguaia semelhança em relação aos padrões civilizatórios europeus. Ou seja, é possível pensar que narrativas como as de Bauzá, De de la Sota e de Figueira serviam mais à criação de imaginários sobre a nação uruguaia do que propriamente a um interesse de pesquisa sobre os mesmos indígenas.



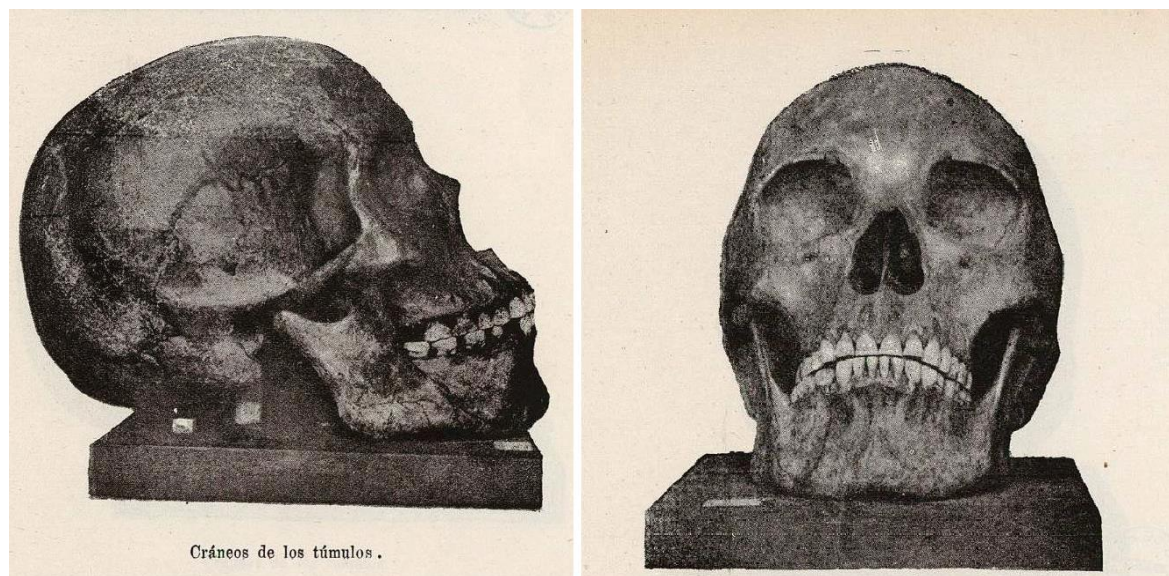


Imagem 02- Crânios indígenas. Fonte: FIGUEIRA, 1892, p. 123.

A forma de representar o charrúa ou os grupos indígenas que ocupavam aquelas terras é realizada de distintas maneiras pelos três autores. Tanto em De la Sota como em Bauzá, o charrúa é imaginado como um símbolo de liberdade, que após ter lutado durante séculos contra os espanhóis, finalmente morreu. As descrições sobre as formas como chegam a esse fim diferem. De la Sota apresentava os charrúas como selvagens canibais, inaptos à civilização moderna, os quais, entretanto, souberam ser guerreiros distintos na América, e é justamente esse ponto que teria sido herdado pelos uruguaios posteriormente. O livro do Bauzá coloca os charrúas nas vias de um destino do qual não teriam como se livrar, sugerindo ao final, que se não fosse pela conquista, estes, tal como os outros povos do mundo, teriam continuado no caminho irremediável de sua lenta “evolução”. Já no ensaio de Figueira, a representação do indígena está mediada simultaneamente pela negação de qualquer característica hereditária e pela legitimação de um “saber local”. Isto é, se a “ansiada liberdade” e o amor àquela terra são os motivos utilizados para engrandecer os indígenas e os converter em sujeitos memoráveis, quando Figueira opta por negar ditas qualidades, ele afirma que sua sociedade nada devia nem nada herdou dos charrúas. Pelo contrário, a busca pela liberdade ao invés de ser positivada é negativizada e tratada como uma clara demonstração da inadaptabilidade de uma “civilização” considerada inferior em si mesma.

Ao longo deste capítulo procurei mostrar como a origem e o desaparecimento indígena no Uruguai foram construídos, pensados e narrados a partir e através do trabalho de três intelectuais nacionalistas da segunda metade do século XIX.. Destaquei como a discussão apresentada está ancorada aos processos de construção da identidade nacional que pautaram

os debates nessa mesma época, em função da reforma vareliana, ondas de imigração europeia, regimes militares que reorganizaram o território e de um projeto de educação em via de descompor a “barbárie” no meio rural. A partir da análise dos textos dos três intelectuais, procurei descrever as principais imagens acionadas sobre os nativos, mostrando que estas transitam entre a justificação dos massacres e das políticas de extinção e elaborações sobre a possibilidade de redenção dos indígenas a partir de princípios religiosos. Procurei posicionar o exercício analítico explorado ao longo do capítulo como parte de um dos eixos que articulam as narrativas sobre o desaparecimento e que resultaram no apagamento da figura do indígena tanto da contemporaneidade dos autores quanto da história recente. Refletir sobre como estes discursos e imagens atravessaram o tempo e como se impregnaram sobre as ideias em torno da presença e da ausência charrúa na atualidade será o objetivo do próximo capítulo.

### CAPITULO III

#### DEBATES E EMBATES CONTEMPORÂNEOS. RELEITURA DE IMAGINÁRIOS SOBRE *O charrúa* NA ACADEMIA URUGUAIA ATUAL

Até agora procurei pensar em como o desaparecimento indígena foi gestado, imaginado e narrado nas ações de gestão estatal e na história dita “oficial”, as quais tiveram como pano de fundo um processo de longa duração mais abrangente referente à construção da nação. Partindo da leitura de que se trata de um processo com múltiplos desdobramentos, o que me interessa indagar neste capítulo é como estas narrativas nacionais e imaginários em torno do desaparecimento indígena afetam tanto a produção de conhecimento antropológico no Uruguai como as reivindicações de emergência étnica entre os descendentes de charrúas na atualidade

Neste capítulo proponho realizar um mapeamento das principais discussões e debates (de) intelectuais contemporâneos em torno da presença/ausência charrúa no Uruguai. Assim, analisando os qualificativos, argumentos e linhas teóricas daqueles que defendem a continuidade indígena e daqueles que a negam, poderemos ver qual é o estado da agenda política dos movimentos e quais são os principais obstáculos para o reconhecimento de suas demandas e direitos históricos. Mostrarei que os autores, tanto os contrários como os que aceitam a existência de descendentes, assumem narrativas que não se afastam das formações discursivas nacionais, uma vez que ambos sempre se remetem aos processos históricos tradicionais, aportando novas perspectivas ou então se opondo às já existentes. A partir deste conjunto de autores, distingo um jogo de oposições entre o charrúa como o “índio nacional” e as novas abordagens que tomam o guarani como figura predominante em uma nova leitura da história local. Nessa mesma lógica, abordo pesquisas genéticas que têm influenciado aos mesmos movimentos de descendentes desde os anos 1980, desde uma perspectiva denominada por Ventura Santos como “bionarrativas sobre a nação” (2016, p. 4). Argumento assim que se trata de um acionamento dos velhos discursos em uma nova roupagem e que por isso os enunciados emitidos por alguns setores acadêmicos permanecem alinhados com esquemas de apagamento da presença e da invisibilização indígena vigentes desde o passado.

Os mecanismos de ocultação de memórias dos descendentes de charrúas, assim como a ocultação das de outros grupos socioculturais, extrapolam o século XIX e ingressam nos séculos XX e XXI pelas mãos de intelectuais de renome. Sobre esse ponto destaco que determinadas formas de apagar rastros, elementos, marcas e pessoas não são produzidas somente através da deformação das memórias em um fazer discursivo, ou então por um

recorte seletivo de certos elementos; a ocultação também pode ser produzida pela negação da presença contemporânea e inclusive passada de determinados grupos. Assim por exemplo, autores como Daniel Vidart (2006; 2011), José Joaquín Figueira ([1930] 1965), Bracco (2004) e outros de quem tratarei a seguir, têm chegado a afirmar nos últimos anos que os charrúas sequer pertenciam ao território ocupado pelo Uruguai, mas à Província de Entre Rios, Argentina ou a do Rio Grande do Sul, Brasil. Outro dos discursos acionados nas últimas décadas trata do questionamento da figura do charrúa como “índio uruguaio”, passando-se a afirmar que este grupo foi numericamente minoritário, frente à guenoas-minuanes ou guarani, agora postulados como maiorias étnicas. É interessante ressaltar neste ponto que os grupos que lutam pelo reconhecimento de sua identidade indígena no Uruguai contemporâneo são charrúas e não guenos-minuanes ou outros, tornando no mínimo irônico o fato de que ao mesmo tempo em que cresce a visibilidade dos primeiros, também cresce o número de trabalhos que negam sua existência histórica.

### **3.1 EMBATE POLÍTICO ENTRE ACADEMIA E MOVIMENTOS DE DESCENDENTES**

Ao referir-se ao movimento Rankülche da Província de la Pampa, Argentina, um povo que foi massacrado durante a Conquista do Deserto e que voltou a “emergir” trinta anos atrás, Axel Lazzari (2007, pp. 91-92) destaca que os movimentos indígenas estão “presos em um passado denso e em um presente leve” (tradução nossa). Com isto o autor se refere à difícil receptividade que a reivindicação de continuidade cultural indígena possui no território argentino, destacando os obstáculos impostos pela ideia generalizada de que aqueles povos já haviam sido extintos. Para Lazzari, a baixa aceitação da presença Rankülche na Pampa seria consequência da reprodução recente de políticas e padrões de invisibilização indígena análogos às que no passado articularam o desaparecimento das mesmas populações.

Os movimentos de descendentes de charrúas no Uruguai surgiram em meados dos anos 80 e percorreram um caminho similar. As políticas de apagamento indígena conduzidas por via estatal no passado consolidaram e reproduziram uma crença que faz com que a “conjugação” do “ser indígena” em tempo presente seja algo que não é validado nem mesmo pelos setores acadêmicos uruguaios. Os charrúas de hoje se veem desta forma presos a um passado longínquo do qual não conseguem fugir nem reformular e a um presente que busca sistematicamente desqualificá-los e julgá-los por não “demonstrar” uma continuidade cultural

que se ajuste aos padrões de indigenismo e da verdade histórica imperante.

Em maio de 2014, quando iniciava o trabalho de campo para monografia final do curso de graduação, me deparei rapidamente com algumas tensões que existiam entre descendentes e acadêmicos da Universidade da República (Udelar). Meu objetivo inicial era dialogar com os descendentes do Departamento de Tacuarembó que não estivessem dentro de nenhuma organização política, dessa forma achava que podia acessar os mecanismos e as estratégias de recuperação de memória e da reemergência indígena entre os que recém estavam se interessando a falar do assunto e que naquele momento inicial estavam pesquisando e reconstruindo as narrativas familiares, tradições e conhecendo suas contradições inerentes. Isto é, interessava-me dialogar com pessoas que estavam enfrentando - de certo modo - sozinhas uma realidade hostil, como essa de afirmarem-se descendentes ou indígenas em um país que se orgulhava justamente por não sê-lo. Entretanto, não podia deixar de reconhecer o importante papel que as organizações tinham, de forma direta ou não, para que as pessoas, mesmo sem estarem vinculadas aos movimentos, passassem a se reconhecer como descendentes de charrúas.

Assim, meus primeiros contatos foram com e através do CONACHA em Montevideu. Nesse tempo, eu tinha voltado recentemente de Foz do Iguaçu (onde fiz a graduação) para o Uruguai e minhas leituras sobre o tema estavam começando. Entrei em contato com Martín, uma das principais lideranças do movimento com quem tinha cursado um ano de Antropologia na FHUCE, e perguntei por indicações de pessoas com quem pudesse falar em Tacuarembó. Alegre, ele me respondeu que iria fazer algumas ligações e que logo em seguida me passaria os contatos. Com o passar dos dias (e com meu calendário apertado), voltei a solicitar-lhe o número de alguma pessoa, justificando-me dizendo que assim eu também poderia explicar aos descendentes quais eram os motivos da minha visita. Ele respondeu-me então que me acompanharia a campo, pois as “*personas del interior son muy desconfiadas de la gente de la academia*”<sup>50</sup>. Longe de ser somente uma opinião dele, pertencer ou não à academia foi de fato uma das principais dificuldades na hora de estabelecer diálogo com os descendentes, sendo esta uma questão que me acompanhou durante todos os encontros. Naquele contexto, “pertencer à academia” era um símbolo de hostilidade e intolerância. Já no ônibus a caminho de Tacuarembó, quando conversávamos sobre as inclinações de alguns autores a desmerecer a causa charrúa e sobre suas suposições e alegações de que se “existissem” descendentes na realidade estes seriam guaranis, Martín exclamou: “¿¡qué nos

---

<sup>50</sup>Para mais comentários, ver REPETTO, 2015, pp. 37-52.

*van a decir quienes somos nosotros!?”*, demarcando novamente posições e entraves sobre a autoridade acadêmica.

Com o passar dos dias, e graças ao fato de que pertencia a uma universidade brasileira, as interlocuções que pude levar adiante foram bastante frutíferas. Sobretudo, chamaram-me a atenção para o fato de que a reconstrução de memórias, de costumes, ou ainda, o reconhecimento destas como charrúas, não era um processo linear. Pelo contrário, tratava-se de um processo em que ora se reconhecia práticas e costumes nacionais como próprios, ora os rejeitava, e de igual modo se procedia com aqueles percebidos como europeus.charrúa<sup>51</sup>. A reemergência charrúa em Tacuarembó é um processo delimitado por um exercício simultâneo de desconstrução e de reconstrução das identidades nacionais, sob as quais suas memórias fragmentadas se constituíam. É precisamente sobre este ponto que os embates entre descendentes e acadêmicos estão referidos.

Como apontei no início deste trabalho, uma das problemáticas atuais para se pensar sobre “o indígena” em seus múltiplos desdobramentos no Uruguai é a própria produção intelectual que negligencia e despreza a possibilidade da existência de charrúas -“autênticos”- e também a falta de interesse em refletir sobre as transformações em torno do lugar ocupado pelo indígena nas narrativas nacionais. Algumas das premissas básicas supõem que os conceitos de aculturação e assimilação explicariam os processos levados adiante pelo Estado e pelo exército nos anos 1830. Entenderia-se assim que o resultado daquelas ações seria o do extermínio do charrúa e do guarani das missões e que o pequeno contingente levado a Montevideú teria sido incorporado à sociedade da capital sem maiores resistências. Por outra parte, diversos antropólogos baseiam-se em argumentos de cunho biológico para argumentar contra os descendentes, embora nos últimos anos sua postura tenha mudado levemente. Atualmente, o consenso entre eles é que, mesmo que tenham restado charrúas após os massacres, herdar ou ter alguns genes não era o suficiente para serem considerados indígenas.

Já há alguns anos, vem se observando debates promovidos por certos docentes da Udelar, entre descendentes e antropólogos com posturas contrárias e também de apoio. Isso significa que as demandas vêm ganhando espaço, instigando e gerando incômodos que forçaram um debate sobre as bases míticas da nação, ao mesmo tempo em que permitiram

---

<sup>51</sup>Um dos casos que foi levantado por alguns descendentes em Tacuarembó é sobre as práticas de mães e avós de “apresentar” as crianças recém-nascidas à primeira lua após seu nascimento, e também, de desenhar cruces de sal para “cortar” tormentas. Em ambos os casos, meus interlocutores afirmaram que estas práticas eram transmitidas inter-generacionalmente, mas não sabiam que se tratavam de práticas reivindicadas pelos movimentos como marcadores identitários. Só quando estes passaram a reconhecerem-se como descendentes, pelo geral, ao “descobrir” que pais e avós eram indígenas, é que certas tradições, como as anteriores, são reinterpretadas como charrúas (REPETTO, 2015, pp.65-67).

expor algumas das linhas teóricas básicas (como o evolucionismo) que ainda persistem e marcam algumas pesquisas antropológicas recentes. Um exemplo destes encontros foi a Jornada realizada na FHUCE em outubro de 2011, “*Pueblos Originarios: Nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena*”, um evento no qual participaram descendentes e antropólogos, como Daniel Vidart, Sonia Romero y Mónica Sans.

Daniel Vidart, reconhecido intelectual uruguaio e fundador do curso de Antropologia Social no país durante os anos 70, apresentou naquela jornada um *paper* intitulado: “*No hay indios en el Uruguay Contemporáneo*”. Na breve exposição, Vidart colocou argumentos para demonstrar a inexistência de indígenas na atualidade. O autor afirmou que as perseguições e os massacres perpetrados no século XIX “*juntaron el genocidio con el etnocidio*” (2011, p. 253). E mais, ele reconhece que nem charrúas nem minuanos foram exterminados totalmente, porém, argumenta que após as campanhas militares que se deram em Salsipuedes, os poucos sobreviventes teriam sido destribilizados, sendo seus descendentes mestiçados e incorporados à sociedade nacional em forma de peões rurais (2012, p. 253), e que, portanto, teriam estes perdido suas características distintivas. Em seguida, afirma que

Pese a la arremetida mediática y misional de quienes se proclaman **indios** charrúas, no es preciso ser antropólogo para responderles que en la actualidad no pervive ningún representante de las etnias halladas en nuestro actual territorio por el conquistador europeo.

Los **genes** de aquellos antiguos pobladores subsisten en algunos habitantes del interior del país y de los ejidos urbanos. Yo llevo cuerpo adentro, por parte de mi abuela paterna, el genotipo guaraní en sexta generación. Pero no por ello me considero indígena, ni tampoco negro, aunque mi bisabuela materna lo fuera. Mis abuelos varones nacieron en Iparralde, el país vasco situado al norte de los Pirineos. Soy triétnico, pues; pertenezco a aquella “raza cósmica” así llamada, con romántica exageración, por el pensador mexicano José Vasconcelos. (VIDART, 2012, p. 251).[grifos meus].

Os argumentos de Vidart incorporam e exaltam uma noção de “indianidade” bastante particular. Para defender sua postura, toma duas definições do que é ser indígena. A primeira é a proposta por Oscar Lewis no marco do Segundo Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Cuzco no Peru, em 1946, segundo o qual o “índio” pode ser definido como um descendente dos povos pré-colombianos, reconhecido e autorreconhecido como tal pelo seu sistema de trabalho, sua língua indígena e por suas tradições. A segunda definição sobre a qual Vidart se apoia é a de Juan Comas, datada de 1953, para quem ser índio implicava, além de falar uma língua nativa, também “conservar” numerosas características culturais pré-colombianas e muito poucas ocidentais (COMAS, 1953, *apud* VIDART, 2012, p. 256).

Depois de se apoiar em definições de mais de meio século atrás, o antropólogo levanta outro ponto. Em uma crítica a Mónica Michelena, uma estudante avançada de antropologia,

militante e autorreconhecida como charrúa e com quem compartilhava Mesa naquela Jornada, Vidart afirma que esta não compartilharia os “aspectos somáticos típicos” das mulheres indígenas. O autor estava partindo de descrições de viajantes e naturalistas do século XVIII para afirmar que aqueles que reclamam uma identidade charrúa deveriam antes reunir traços como “*cuerpos bronceados erguidos, casi perfectos...una hermosa talla...altas y fornidas...talles esbeltos y flexibles y bonitas bocas...dientes hermosos y que jamás se caen...*” (CAUDA, 1999, p. 37 apud VIDART, 2012, p. 254). É evidente que esta “crítica” não era nada além do que uma alusão (cínica) ao corpo de Michelena, com o intuito de desmerecê-la moralmente. Esse ponto chama atenção, porém, para algo que já estava explícito na citação anterior: a questão da presença ou não de “genes” sendo usada como determinantes de uma “indianidade” autêntica e sobre como isso se interpõe em certos discursos sobre o autorreconhecimento. Isto é, chama atenção para a ligação reivindicada entre traços culturais e bases biológicas e racialistas.

Em resposta a esta fala, Mónica Sans, antropóloga biológica de amplo prestígio nacional e internacional por seus trabalhos em genética humana, insistiu na dificuldade de tomar noções racialistas como o fenótipo para legitimar a etnicidade dos descendentes. Entretanto, as escassas pesquisas em torno da existência de traços culturais a fizeram aderir naquele momento às afirmativas de Vidart, questionando até que ponto era real uma continuidade entre os descendentes atuais e aqueles charrúas, - que lembremos, aqui são referências às descrições feitas por naturalistas entre os séculos XV e XVIII (2012, pp. 259-260). Entretanto, recentemente, em uma coluna de opinião do jornal La Diaria (novembro de 2015), Mónica Sans mudou sua postura. Ali afirmava que embora sejam poucos os descendentes que podem estabelecer com exatidão a que grupo étnico pertenciam, ela entendia que o número de autodeclarados (4,5% segundo o último Censo de 2011, equivalente a cerca de 140.000 pessoas) era ainda um número pequeno se fossem levados em consideração os estudos genéticos que ela mesmo havia realizado, os quais revelaram que perto de um milhão de pessoas - isto é, um terço da população uruguaia- tinha por via materna ascendência indígena sem saber<sup>52</sup>.

Por outro lado, Renzo Pi Hugarte, também fundador do curso de Antropologia na FHUCE, afirmou alguns anos antes que,

De todas maneras, lo que se conoce de los charrúas es bastante más de lo que se sabe de otras etnias de cazadores-recolectores que desaparecieron tempranamente. Por supuesto, lo que mejor se sabe de los charrúas corresponde a los momentos en que

---

<sup>52</sup>Pode-se acessar à nota no seguinte link: <http://ladiaria.com.uy/articulo/2015/11/indios-en-un-pais-sin-indios/> Acesso em 8/1/2016.



ya se encontraban involucrados en un irreversible proceso de **aculturación**, que para los **charruistas** parecería que nunca hubiera existido (2002, pp.114-115) [grifos meus].

Ao que agrega,

Es evidente, empero, que como los difusores del charruismo han apreciado que **no pueden probar que son los legítimos** descendientes y en consecuencia, los herederos de aquellos **antiguos** indios –sin ahondar en más razones, por el simple hecho de que su cultura desapareció completamente– han elaborado una postura según la cual cualquiera puede ser charrúa con sólo deseárselo y reconocerse como tal. (*Ibid*, p.116) [grifos meus].

Antes de qualquer coisa é necessário definir o termo “charruismo”. O autor se posicionava com o termo, sobretudo, para demarcar um conflito entre os antropólogos da FHUCE e os escritores e historiadores que haviam trabalhado sobre a temática charrúa nos últimos anos, os quais, segundo Pi Hugarte, ainda utilizavam abordagens “não científicas”, publicando trabalhos que erroneamente foram apreendidos pela sociedade como fontes de verdade. Um exemplo claro da sua crítica está orientada ao historiador Danilo Antón, que publicou uma série de livros realizando afirmações - aparentemente sem embasamento empírico - de que os charrúas praticavam agricultura.. Neste caso, sua elaboração foi amplamente rejeitada por antropólogos e arqueólogos mais contemporâneos, os quais unanimemente enquadravam esses indígenas dentro da tipologia de “caçadores-coletores”. Antón alegava que não existe “*ningún pueblo aborigen que no supiera plantar y cosechar. Es cierto que algunos grupos no practicaban la agricultura, pero ello no ocurría por no saber sino por no necesitar hacerlo*”, e na continuação, reforçava: “*la aptitud agrícola de charrúas y otros pueblos pampas está documentada y es ratificada por el sentido común*” (ANTÓN, 1989, p. 35 apud VERDESIO, 2005, p. 17). Retomo agora o termo “charruísta” empregado por Pi Hugarte, quando este comenta que a noção

no conforma la expresión de un pensamiento unificado, organizado y coherente; en rigor, hago una síntesis antológica de cosas sostenidas por distintos autores [...] Lo que en general distingue al *charruismo* como posición ideológica es la exaltación acrítica de lo *charrúa*, paralela al rechazo del conocimiento objetivo y a su sustitución por afirmaciones de índole irracional. Como resultado, en el orden de la acción, esa postura ha derivado en conductas extravagantes. (2002, p. 104) [énfasis del autor].

Ainda assim, o “charruismo”, como exercício “anticientífico” transpassa os escritores e atinge aos descendentes de charrúas na prática. Em referência à polêmica provocada pela realização de estudos genéticos sobre o esqueleto do cacique indígena Vaimaca Perú (comentarei esta questão mais a frente), Pi Hugarte chama de “charruístas” àqueles que se opõe aos exames de DNA:

se conoce perfectamente al que ha sido el principal instigador de esas acciones: es un **charruísta** que se destaca por su conducta **delirante**, que suele desplegar una intensa actividad. Como ese individuo ignora todo respecto de lo que son los exámenes de ADN y en consecuencia, lo que en este caso pueden aportar, tiene a atribuirles posibilidades fantásticas; por eso es que **le ha surgido el temor de que esa técnica desnude la realidad de su situación**, esto es, **que ponga de manifiesto que no cuenta con pasados indígenas**. (*Ibid*, p. 109) [grifos meus].

Isto é, não só denomina de “charruístas” os escritores “pseudocientíficos”, mas também os descendentes. Nesse sentido, estes últimos são igualmente compelidos a colocarem-se dentro de um regime de verdade, demonstrando que são *legítimos* indígenas. O que surpreende é que em pleno ano de 2002 um antropólogo sugerisse a necessidade da realização de exames de DNA para aceitar uma identidade étnica, como se observa nas entrelinhas da última citação.

Seguindo a mesma direção que Vidart, para Pi Hugarte, uma população só poderia ser reconhecida como charrúa se demonstrasse determinadas atribuições, qualidades, elementos e continuidades que, de acordo com os autores, confirmariam um descendente como um “índio” legítimo. A problemática que se levanta está relacionada, entre outras coisas, com o velho debate sobre que tipo de continuidades deveriam ser consideradas para legitimar uma identidade étnica como tal, ou quais mecanismos deveriam ser seguidos para tal legitimação. Entretanto, acionar uma continuidade histórica enquanto uma linearidade ininterrupta e não modificada - veja-se a palavra “antigos” como comparativo da atualidade - como se o devir histórico pudesse afetar toda a humanidade exceto aos indígenas, faz com que a pauta de legitimação étnica caia por si só. Comparações de atuais descendentes com os “antigos indígenas” revelam muito sobre as formas como os autores interpretam a “indianidade”. Ser indígena passaria, segundo suas concepções, por equiparar-se às imagens das populações pré-colombianas, desfigurando completamente o que é um indígena “real”.

Em outro momento, ao defender o uso do termo “selvagem”, termo repudiado entre os descendentes de charrúas para nomear aos indígenas do Uruguai, Renzo Pi pergunta:

¿Creerán [los descendientes] que el “salvaje” se distingue por una extrema crueldad? Pues bien, enterense que “salvaje” no es técnicamente un dicitario sino que designa a un individuo o un grupo humano que se ubica en un estadio temprano de la evolución de la humanidad, la que por centenares de miles de años vivió en el “salvajismo”. [...] O es que el “salvajismo”, como etapa de la humanidad, no existió nunca? ¿Piensan acaso que la civilización -también como estadio de la historia humana- existió desde siempre y que surgió de la noche a la mañana? (*Ibid*, p. 112)

O discurso destes autores está intimamente relacionado com aquilo que os pós-colonialistas, desde Said ([1978] 1990) tem tentando suprimir do pensamento antropológico, a saber, a construção estereotipada do “outro” pelo Ocidente como forma de dominação. Para

Said, o Orientalismo é uma invenção geográfica, de ancoragem histórica e cultural criada por e para o Ocidente: trata-se de uma instituição ocidental para definir, governar, dominar e falar sobre o Oriente, enfim, para colonizar, estruturar e ter autoridade sobre este<sup>53</sup>. Como discurso se constrói como teoria e prática sobre o outro, constituindo-se como “um filtro aceito pelo qual o oriente atravessa para penetrar na consciência ocidental” (*Ibid*, p. 25). Estes setores da acadêmica uruguaia relevam a construção de formas discursivas cujo conteúdo está ligado a imagens estereotipadas e de clivagem evolucionista, uma vez que “o indígena” deve passar antes por um filtro montado por segmentos que se encontram em oposição e dominação sobre os mesmos charrúas, em uma relação de poder que os “habilita” a pensar e conhecer sobre o indígena de acordo com esses moldes.

Na mesma lógica, a legitimidade à que fazem referência os autores, traz implícitas ideias de autenticidade, pureza e originalidade. Ao tratar sobre as “autenticidades” e o “autêntico”, Rodrigo Azeredo Grünwald (2009, pp. 244-245) retoma as críticas de Fabian (1983) e de Bruner (2004, p. 124) e mostra que o requerimento de uma pureza original aos grupos indígenas designados como aculturados ou remanescentes, não se trata unicamente de como o ocidente retrata o nativo em um “eterno e estático presente etnográfico”, ou estendendo a crítica, nem da adoção que turistas fazem de lógicas evolucionistas já descartadas pela antropologia, onde o indígena é congelado em um passado estático e a-histórico. “Autenticidade” para Grünwald refere-se a uma representação sobre o “índio” que resulta em uma hegemonia e assimetria cultural, no sentido de que delimita e demanda determinadas formas e conteúdos acerca do que é ou não nativo.

As críticas sobre a ilegitimidade charrúa, como discursos, criam imaginários sobre o indígena que não são compatíveis com a realidade. Levando em consideração as perseguições, massacres e ações para fragmentação executadas pelo Estado no século XIX, exigir dos descendentes de charrúas que mantenham língua nativa ou formas de assentamento tradicionais daquele século, não é outra coisa senão do que um discurso colonialista levado à prática. Como fruto de “nostalgia” (GRÜNEWALD, 2009, pp. 244-248), o charrúa não cumpre os requisitos básicos. Como puro, também não. Se ontem o charrúa não era civilizado o suficiente para sobreviver, hoje não é suficientemente puro e autêntico para coexistir, e portanto, volta mais uma vez a estar deslocado no tempo e no espaço em que vive, como um eterno estorvo para a civilização uruguaia.

---

<sup>53</sup>Said analisa as representações e manifestações do poder e conhecimento imperial sobre o “Oriente” circunscrita aos “estudos orientais” franceses e britânicos desde finais de século XVIII até a Segunda Guerra Mundial, quando o controle sobre o Oriente é tomado por Estados Unidos.

Nesse sentido, Grunewald (*Id.*) aponta que não é tarefa do antropólogo verificar a existência ou não de substâncias culturais nem de revisar metodológica ou teoricamente elementos que qualificariam a determinadas tradições como autênticas, se não que a tarefa é tratar de entender o significado do processo ideológico da representação social que concerne ao discurso sobre a autenticidade (*Ibid.* p. 243). As tradições ou elementos culturais simbólicos ou materiais são interessantes uma que vez que trazem elementos para pensar o fenômeno social como um todo - para o entendimento das relações humanas - seja em sua clivagem étnica ou em face da sociedade nacional. Importa conhecer e entender que significados têm hoje para os descendentes as tradições e as formas de pensamento charrúas que persistiram, pese os extermínios que fragmentaram a vida coletiva daquelas antigas populações. Hoje, são pequenos grupos que buscam reativar formas e conteúdos ocultados da história nacional, mas que permaneceram vivos em suas interações familiares e coletivas.

Os processos de emergência étnica não são exclusivos do Uruguai. No continente todo se vê registrado casos similares, como na Argentina entre os tehuelches e os mapuches (RODRIGUEZ, 2016), ou como o conhecido caso dos “índios do nordeste” no Brasil trabalhados por João Pacheco de Oliveira, que analisa a reemergência de novas identidades indígenas e de outras já conhecidas por uma etnologia mais tradicional em áreas culturais que foram formuladas anteriormente como de “índios aculturados” ou “misturados” (OLIVEIRA FILHO, 1998), apenas para trazer alguns casos.

A imagem do charrúa acaba por revelar relações que ultrapassam o caso concreto. Para Oliveira Filho (*Idem*, p. 47), a emergência de grupos indígenas considerados extintos no nordeste brasileiro entrava em direta contradição com o imaginário que se tem sobre estes, como “originários”, autóctones ou como as “primeiras nações” do Brasil. Isto é, as emergências se mostravam na realidade como uma contradição em si mesma, confrontando diretamente o imaginário criado em torno desses povos. O paradoxo, entretanto, leva à necessidade de visualizar e compreender a continuidade das populações desde outra ótica que permita interpretá-la enquanto fenômeno. Nesse sentido, para o autor um estudo dos “índios misturados” implica em questionar determinadas premissas que circunscrevem o debate. Em primeiro lugar, é preciso questionar o contexto do qual surgem os dados tomados como etnográficos e utilizados para descrever os indígenas (como aqueles acionados por Vidart para desmoralizar Michelena), os quais surgiram em contextos coloniais e que devem ser pensados desde esse *frame*. Por outro lado, também é necessário considerar que não se pode analisar populações atuais tomando como referência uma temporalidade única e homogênea fixa no passado, sem reconhecer temporalidades outras que se sucederam (*Ibid.*, 67-69). Se assim

fosse, deveríamos admitir que tal lógica teria que ser aplicada também a sociedade uruguaia contemporânea, de forma que sua esfera nacional e uruguaia propriamente dita só poderia ser considerada analisável se ainda estivessem de acordo com as mesmas estruturas observadas no passado.

Este tema traz consigo outra questão intrínseca aquela sobre a concepção do “índio” enquanto uma categoria ou estado transitório, construída ao longo do século XIX no Brasil e também no Uruguai, e que continuam a reger o censo comum de ambos os países. Ao abordar as narrativas habituais em torno da história do Brasil e do seu surgimento, Oliveira (2016, pp. 46-48) afirma que as populações indígenas eram usualmente colocadas em uma espacialidade e temporalidade específica, a saber, anterior à colonização europeia e, portanto, anteriores ao Brasil. Nessas representações, embora os índios sejam enquadrados como sujeitos que preexistiam à chegada do europeu, o contato entre estes é apresentado de uma maneira que acaba por criar um quadro em que os primeiros sempre estavam a caminho de desaparecer. Isto é, o ser indígena era representado como uma qualidade passageira, sempre à margem e como um resíduo dos processos sociopolíticos que marcaram o contato. Este marco de referência ilustra bastante o ponto desde o qual autores como Vidart e Pi Hugarte se posicionam. Estes além de articularem acriticamente descrições sobre como os “charrúas” foram, em sua origem, formuladas em contextos coloniais e de perseguição étnica, congelam estas imagens para aplicá-las como parâmetros de “indianidade”.

Anos atrás, Pi Hugarte falava em “aculturação” e “deculturação” para referir-se aos processos de “mudança cultural” entre os charrúas. Assim, postulava que:

la aculturación consiste en el intercambio de pautas culturales originales -a la modificación de tales pautas- provocado por el contacto permanente y directo de grupos de diferente cultura.[...] Ésta reciprocidad de préstamos culturales implicada en el concepto de aculturación sólo tiene lugar cuando el contacto se produce entre culturas que se encuentran en un grado de desarrollo similar o equivalente, y sobretudo, cuando ambas han alcanzado la etapa de la civilización urbana. [...] La relación entre culturas evolucionadas, con técnicas y sistemas económicos superiores, y sociedades de tipo tradicional, basadas en la economía agraria o en la recolección o la caza, determina que el producto resultante sea un trasvase unilateral de elementos provenientes de la cultura superior. Este hecho va acompañado, además, por la **decadencia y pérdida** de innumerables pautas y complejos culturales propios de la cultura inferior o subordinada. Este proceso se denomina deculturación. (1969, pp. 5-6) [grifos meus].

Embora estas noções de “aculturação” e “deculturação” tenham sido empregadas pelo autor durante os anos 1970 para designar os processos de “mudança cultural”, as mesmas noções foram utilizadas recentemente sem absoluta modificação teórica. Como mostrei em outra citação, o autor declarava que “*lo que mejor se sabe de los charrúas es cuando se*

*encontraban en un irreversible proceso de aculturación*”, isto é, ele simplesmente omite as mudanças teóricas dentro da disciplina. Nos estudos de relações interétnicas ou nos que tratam do contato entre a sociedade nacional e os indígenas, têm sido feitas severas críticas aos conceitos utilizados pelos autores, sobretudo desde meados dos anos 1970. Para Cardoso de Oliveira (*apud* LINDOSO, FGV, 1985), um dos problemas fundamentais da “aculturação” é que o termo não consegue explicar situações de dominação e coerção entre grupos que se encontram em desigualdade de poder. Afinal, se este processo é pensado como um a partir do qual dois ou mais grupos em contato intercambiam elementos culturais, há um pressuposto – abstrato - de que estes estariam em condições de igualdade. Sendo que neste caso as relações se dão em contextos coercitivos e de dominação nos quais, portanto, há relações evidentemente assimétricas, o conceito revela-se ineficiente e equivocado.

Oliveira Filho (1988) apresenta uma crítica semelhante. Para ele, a aculturação foi estudada em suas etapas finais, isto é, na assimilação, na rejeição ou no sincretismo, mas tem sido pouco instrumentalizada para o estudo dos processos em si, junto com suas ambiguidades e conflitos. Nesse sentido, prevalecem os trabalhos motivados por evidenciar a descaracterização dos grupos étnicos, descrevendo-os como processos inexoráveis e irreversíveis. Exemplo destes estudos são os levados a cabo por Galvão (1953) no nordeste brasileiro, nos quais a preocupação por entender o “fenômeno cultural” ou a “aculturação” resultante do contato entre indígenas, negros e brancos desloca-se para o estudo da “mudança cultural”. No caso de Vidart e Pi Hugarte a noção de aculturação é acionada para descrever um processo de penetração e expansão da sociedade nacional em direção às suas margens, como se este seguisse em uma via única, unilateral e inevitável, invisibilizando qualquer tipo de resistência ou agencia indígena.

Se prestarmos atenção, veremos que o eixo central do pensamento de Vidart e Pi Hugarte evidencia mais um interesse no trato das mudanças culturais enquanto desaparecimento cultural do que em uma etnologia das transformações ou mudanças propriamente ditas. Nesse ponto de vista, a aculturação refletiria um processo de “deculturação”, onde uma minoria étnica em contato com um grupo dominante é inevitavelmente levado à descaracterização cultural e à absorção dos traços culturais daquele, o que a levava ,portanto, a desaparecer.

As identidades às que venho me referindo - a charrúa e a nacional - podem ser pensadas como um fenômeno sociocultural, ou melhor, a charrúa pode ser abordada e avaliada desde dentro da sociedade nacional envolvente (CARDOSO de OLIVEIRA, 2006, pp. 87-88). Quando em outro momento me referi ao fato de que os processos de construção

identitária charrúa passavam necessariamente pela desconstrução do reconhecimento da identidade nacional como algo próprio, é justamente porque ambas encontram-se numa dialética de oposições e superposições que “imobiliza” os descendentes. Para Cardoso de Oliveira, o momento empírico ideal para a análise das identidades é precisamente o momento de suas crises, quando aquelas são confrontadas com suas ambivalências (*Ibid*). Isto não se aplica somente aos charrúas, pois o jogo de oposições e tensões que surge da articulação destas identidades acaba afetando e instigando uma autorreflexão sobre a identidade uruguaia. Além disto, essa movimentação pode evidenciar os mecanismos e as estruturas de absorção e anulação das identificações étnicas diferenciadas, como mostrei no primeiro capítulo.

Daqui surge outra face do discurso sobre o legítimo e o autêntico: a relativa às acusações sobre identidades falsas e aos seus “espúrios” propósitos de “levar vantagem” sobre o resto da população. Um exemplo deste ponto pode ser observado em uma entrevista concedida por Daniel Vidart ao site jornalístico Montevideo Portal em função da participação de um grupo de descendentes de charrúas nos Jogos Olímpicos Indígenas em Palma, Brasil, em 2015<sup>54</sup>. Para o antropólogo, os charrúas, ou melhor, “*charruómanos, inventores de una imposible charrúalandia*” de acordo a suas palavras, são pessoas completamente incorporadas à sociedade urbana nacional e a civilização do consumo:

Advierto que estos sedicentes charrúas son en su gran mayoría gentes urbanas, viven aislados unos de los otros, piensan y sienten de acuerdo con los valores de Occidente y están incorporados a la civilización del consumo. Cuando se reúnen practican ceremonias descabelladas: se empluman, soplan guampas de vaca a modo de bocinas, visten quillapís de fantasía y, colmo de los colmos, hablan en lengua charrúa y forman orquestas para interpretar música charrúa (!). [...] En una de las fotografías que vi acerca de esos carnavalescos rituales, un ‘charrúa’ redivivo de ojos claros redoblaba a todo palillo en un tambor murguero. Siento vergüenza ajena, amigos, y sigo advirtiendo al Estado que si bien es amigo de Platón (el mito indianista), lo sea más de la Verdad, la escondida Aletheia. Y que documente sus funcionarios a fondo, antes de ceder a los reclamos y concesiones del populismo ventajero: Bracco, Curbelo, Susana Rodríguez, Rodolfo González y Lopez Mazz pueden enderezar las ‘creencias’ torcidas y los paradigmas ‘chuecos’ de los miembros del ‘Superior Gobierno’ que confunden con tiburones a los peces de colores” (VIDART a Montevideo Portal 19/10/2015)

Em outra passagem, ao mencionar que os charrúas estariam próximos a “demandar terras” no norte do país, Vidart destaca que aqueles não eram ingênuos e que, pelo contrário, eram adeptos de uma completa “malandragem” (“*viveza criolla*”) própria de um “populismo que busca vantagens” (tradução nossa). Embora estas reivindicações por território ainda não tenham se concretizado, é comum ouvir e ler entre os que se opõem à distribuição de terras a

---

<sup>54</sup>Link consultado em 4/02/2017: <http://www.montevideo.com.uy/contenido/Vidart-critica-participacion-de-charrúas-en-juegos-indigenas-287811?plantilla=1391>

comunidades tradicionais, a expressão de categorias que procuram demonstrar a falsidade e ilegitimidade das reivindicações, dos grupos e identidades étnicas em questão.

Os descendentes têm sido acusados de “*indiófilos*” e “*alucinados*” e isso tem estreita relação com uma noção equivocada do que é ser descendente, ou ao menos, uma noção equivocada do que isso representa para eles. A categoria “descendente” foi utilizada e interpretada por acadêmicos como uma “carta branca”. Eles afirmam que a descendência é uma qualidade compartilhada por todos, isto é, que quase todos descendemos de mais de uma nação, mas que isso, por exemplo, não nos torna nacionais dos países ou nações em questão. Dessa forma, ser “descendente” seria uma categoria sem ancoragem espaço-temporal determinada que, ao mesmo tempo, assinalaria características de impureza, de mistura e de não nativo. Por sua parte, a antropóloga Mariela Rodríguez (2016, pp. 4-5) alerta para a qualidade polissêmica do termo. De acordo com a autora, embora a categoria descendente não possua a mesma conotação em todas as regiões da América Latina e que, dependendo do contexto, seja tanto uma categoria imposta como parte do processo de auto identificação, esta está inscrita em um campo semântico comum que sugere impureza racial, aculturação e extinção, misturando dispositivos essencialistas e racialistas.

### **3.2 DISPUTAS ENTRE OS “ÍNDIOS NACIONAIS”: OPOSIÇÃO GUARANI/CHARRÚA**

Vidart e Pi Hugarte não são os únicos a concordar que não existem “índios autênticos” no Uruguai. Na verdade, os caminhos que levam a tal tese são diversos e dependem das correntes de pesquisa de cada um deles. Nas últimas décadas vêm aumentando os estudos que ponderam a influência guarani na população uruguaia atual, contrapondo-se ao destaque à tradicional influência charrúa (GONZÁLES Y RISSOTTO & RODRÍGUEZ, 1982; WILDE, 2009; PADRÓN FAVRE, 2009; outras). Baseando-se em documentação das missões jesuíticas, estes três autores propõem a proeminência guarani sobre a charrúa, ou melhor dizendo, acreditam que houve um equivocado sobredimensionamento da presença charrúa na historiografia nacional.

Os historiadores Gonzáles y Rissoto e Rodríguez (1982; s/d) foram os precursores da discussão sobre a predominância guarani no país. Em um extenso e profundo levantamento de documentação de arquivo, trouxeram dados das missões jesuíticas, dos arquivos nacionais uruguaio e da Argentina, dos arquivos paroquiais, dentre outros. Ali, chegaram a



contabilizar uma presença próxima a 20.000 guaranis registrada até o século XIX no país todo. A partir deste dado, os autores argumentaram que as correntes migratórias dos guarani - decorrentes desde a expulsão dos jesuítas, conflitos com bandeirantes e das migrações impulsionadas por Rivera entre o século XVI e o XIX - são as bases que formaram a população rural atual (s/d, p. 28). Ainda de acordo com os autores, baseando-se nos escritos de viajantes como Saint Hilare e Antonio Damaso Larrañaga (1815), os diferentes governos no Rio de la Plata teriam introduzido aquelas populações dos Sete Povos para que trabalhassem na construção de cidades e conformassem os exércitos. Estes contingentes teriam sido assentados também na região norte do país, em função de esta ser uma região “despovoada” (na realidade era ocupada por indígenas “infieis”) e também pelas “destrezas” que os guarani possuíam no trabalho agrícola e na cria de gado (pp. 29-33).

Os dados destacados pelos autores são sem dúvida alguma muito inquietantes e estimulantes, uma vez que foram os primeiros a contrapor-se às narrativas nacionais e a colocarem em relevo às populações guarani que ocuparam durante séculos o território, mas que foram “esquecidas” pela historiografia. Entretanto, é preciso apontar que os autores apenas mencionam outras coletividades indígenas quando tratam de sua presença no território ou quando falam de possíveis relações que os indígenas estabeleceram entre si no período que antecedeu e durante o marco das ações colonialistas do Estado. Chanáes, yaros, bahones e minuanes são apenas mencionados como partes da “macro-etnia charrúa” e afirmam também que estes em nada impactaram na sociedade colonial, pois segundo os autores, estes sempre se mantiveram a margem da mesma (s/d, p. 4). Se deixarmos de lado por um instante as várias ausências observadas no texto, a construção narrativa dos autores chama atenção, pois postulam que os guarani vindos das missões não eram originários do país. Acompanhando teorias do povoamento americano, argumentam que os indígenas foram se estabelecendo na região a partir de movimentos migratórios motivados e originados por fatores políticos externos. A origem destes estaria na região das nascentes dos Rios Tapajós e Xingú, no norte brasileiro, desde onde foram paulatinamente se espalhando pelas Guianas, pelo litoral atlântico, pelos Andes, para finalmente chegarem ao Rio de la Plata, onde encontraram o limite de sua expansão territorial (*Ibid*, p. 5). Isto é, parece que não era suficiente viver durante cinco séculos em um mesmo território, ainda assim, os guarani continuavam a não ser considerados autóctones.

Para o historiador Padrón Favre (2009), a sociedade uruguaia dos 1900 deixou de lado, por alguns fatores, a participação dos guarani nas lutas pela consolidação do Estado nacional. Em primeiro lugar, ele considera que o Uruguai da época tendeu a criar um

nacionalismo que se afastava das narrativas de países como o Brasil e a Argentina. Para o autor, nesse processo de se marcar uma distinção em relação à região, o charrúa foi criado como o único “índio uruguaio” notadamente pelo fato de ser considerado um “índio morto”, enquanto os indígenas guarani foram “alocados” ao outro lado das fronteiras. Este ponto já tinha sido formulado décadas antes pelo neto de José Henrique Figueira, o também arqueólogo José Joaquín Figueira, ainda no ano de 1930, quando se ocupou de estudar as características etnológicas dos diversos povos indígenas que habitaram o Uruguai<sup>55</sup>. Na ocasião, J. Figueira postulou que os aborígenes eram provenientes das diferentes “ondas que invadiram o território” (1930, pp. 67-68, tradução nossa). A primeira destas ondas teria sido efetuada pelos arachanes, habitantes da região leste do país e que, de acordo com as fontes citadas pelo autor, eram o mesmo grupo guarani, mas referenciado sob outra nomenclatura. Ainda reconhecendo que arachanes e guaranis seriam do mesmo grupo, J. Figueira abre outro subtítulo e estabelece que os segundos, associados às missões, eram das populações mongoloides, as últimas a “chegarem ao território” (*Ibid*, p. 68, tradução nossa).

Segundo Padrón Favre, a geração dos 900 teria convertido o charrúa em um herói nacional quando este foi homenageado com um monumento de bronze por iniciativa governamental, já que como dito, era um “índio morto” (2009, p. 10)<sup>56</sup>. Para o autor, à diferença dos charrúas, os guarani das missões continuaram existindo em milhares após as guerras de independência, porém, teriam sido subitamente apagados da história nacional.

---

<sup>55</sup>José Joaquín Figueira, arqueólogo conhecido, ocupou-se da questão indígena no Uruguai. Em um trabalho publicado em 1930, descreveu às distintas parcialidades indígenas que ocuparam o território, entre as quais os guarani e os charrúas. O que chama atenção em seu trabalho é que em diversos momentos sugere e noutros afirma que os grupos teriam “invadido o território desde o Brasil” e Argentina (pp.69-70, tradução nossa), isto é descreve-os sempre como originários de terras alóctonas.

<sup>56</sup>Refere-se ao monumento “*Los últimos charrúas*”. O monumento retrata os quatro charrúas levados à França em 1834 por Francisco de Curel para finalidades “científicas”.



Imagem 03- Monumento “Los Últimos charrúas”  
 Fonte: <https://chancharrúa.wordpress.com/2010/01/07/los-ultimos-charrúas-atesorando-recuerdos/> Acesso em: 5/2/2017

Por sua vez, baseando-se em documentação de arquivo dentre 1600 e 1830, o historiador Diego Bracco (2004, p. 136) postula que na época da independência (meados de 1825-1830) os indígenas guenoas-minuanos representavam uma maioria numérica frente aos charrúas, convertendo estes últimos em uma minoria quase inexpressiva. De acordo com o autor, o sobredimensionamento charrúa foi causado pela falta de documentos primários anteriores ao período da introdução de gado (após 1650) e pela abordagem equivocada produzida por enfoques nacionalistas, que levou a interpretações errôneas sobre o uso que os indígenas faziam do território. Para Bracco, as primeiras descrições sobre as populações nativas foram sobretudo realizadas a partir de uma mesma área geográfica, entre o baixo Rio Uruguay e o Rio de la Plata, uma área tradicionalmente ocupada pelos charrúas. Além disso, ele argumenta que essa área foi por onde de fato os agentes colonizadores mais circularam, o que levou a negligenciar a presença de outras populações assentadas em regiões mais centrais do país. Os guenoas-minuanos teriam ocupado a região que se estende entre o Rio Uruguay e a bacia da Lagoa dos Patos no Brasil (RS) e, segundo documentos dos governadores de Buenos Aires, por volta do ano de 1655, os charrúas estariam no litoral do Rio Uruguay, passando mais tarde a situar-se no atual território da Província de Entre Rios, na Argentina (*Ibid*, pp. 117; 136).

Segundo o historiador, alianças e rivalidades entre guenoas-minuanos e charrúas foram constantes ao longo do tempo, tendo em vista as perseguições, matanças e tentativas dos governos de Montevideu e Buenos Aires de reduzi-los nas missões (2004, pp. 132-136). Depois de 1750 e até 1830, os dois grupos passaram a construir seus acampamentos em

conjunto e a agir em bloco frente às ameaças do governo. Para o autor, este fato não pode ser considerado menor, já que aos olhos da sociedade colonial os “índios” conformavam um mesmo problema a solucionar, o que resultou na não diferenciação interna dos grupos étnicos. O “fim” e a “destruição” dos indígenas em 1830 foi um processo que tendo começado antes (durante o século XVIII), se fez “irreversível” (*Ibid*, p. 126). Para o final do texto, o autor assinala, em conclusão, que não há documentação que permita afirmar a preponderância charrúa.

Em um texto mais recente, Bracco argumenta que todo o corpo documental existente analisado por ele indicaria que os charrúas, após terem resistido a diversas frentes colonizadoras (jesuítas, espanhóis e portugueses), foram paulatinamente perdendo sua capacidade de reprodução social. O argumento central que aciona para sustentar sua tese se refere ao fato de que os charrúas não conseguiam desvencilhar-se da situação de combate e da guerra que lhes foi imposta. Os sucessivos combates contra os indígenas guarani missioneiros, os minuanos e os exércitos do governo, fizeram com que, a cada evento, inúmeras mulheres e crianças fossem tomadas como prisioneiras, sendo algumas levadas a Montevideu e outras às missões. Bracco afirma que, além do fato de algumas mulheres terem morrido durante os combates, outras foram “obrigadas a integrar-se à sociedade colonial” e que outras se integraram por “opção”. Desta forma, o autor interpreta que a perda de mulheres e crianças e a apreensão de cavalos em cada enfrentamento significaram para os indígenas tanto a perda do seu potencial reprodutivo como de sua defesa em campo de batalha, o que inevitavelmente os levou a seu fim (*Ibid*, pp. 125; 129).

Sem pretender menosprezar o rico e importante material do autor, é pertinente ressaltar que no Uruguai não existem grupos que se autodeclarem guenoas ou minuanos. Existem sim, além de charrúas, algumas poucas famílias de mbyá guaranis assentados nas proximidades de Montevideu desde finais dos anos 1970. A reconstrução histórica, ou melhor dizendo, a reformulação que Bracco faz em ambos textos aqui citados, pode ser pensada mais como uma narrativa da desaparecimento charrúa do que como uma narrativa sobre a preponderância guenoa-minuana. Nos trabalhos que tive acesso até agora, os processos que levaram a fragmentação ou a “destruição charrúa” (2004, p. 126) são mais destacados do que as estratégias ou vivências gueno-minuanas ao longo do espaço-tempo, inclusive pelo desinteresse em explicar o que lhes aconteceu, por exemplo, após os “*repartos*” indígenas em Montevideu. A história do autor costuma parar no ano de 1831, como se não houvessem existido mais perseguições (como a de Yacaré Cururú em 1832, ou da participação charrúa nas milícias de Larrañaga em 1836), ou como se não tivessem ingressado milhares de

guaranis das missões.

A arqueóloga Carmen Curbelo, ao comentar sobre os movimentos de charrúas e o autorreconhecimento, expressa:

Las **pruebas** son más **simbólicas** que **materiales**. Se trata de iniciativas particulares o grupales que generan un revisionismo histórico con críticas anacrónicas y alta manipulación de la información documental generando contenidos alejados de lo que produce el conocimiento académico. Desconfían de éste practicando una suerte de seudociencia (López Mazz, 1992). Recurren, como forma de hacerse oír, a diversas formas de medios de comunicación: periodismo, libros, sitios WEB [...] El grupo charrúa se ve como el *súmmum* de la presencia y esencia indígenas en el territorio. Ahora más que nunca fueron valientes, “patriotas”, perseguidos, despojados, aniquilados, traicionados y exterminados, murieron en aras de su libertad y de la defensa de un dudosamente mal interpretado nacionalismo. (2008, p. 10). [grifos meus].

Antes de tudo, é importante sublinhar que Curbelo é professora adjunta do Departamento de Arqueologia da FHUCE, tendo uma ampla trajetória em estudos sobre populações de guarani missioneiros. Particularmente, tem experiência em estudos sobre toponímia, assim como vários projetos de “resgate” do patrimônio cultural/material das missões, tendo trabalhado desde os anos 80 como técnica e pesquisadora no Museu de Arte Pré-colombiano e no Museu Nacional de Antropologia de Montevideú (CURBELO & R. BRACCO, 2005, 2008; BARRETO & CURBELO, 2008).

Em uma lógica semelhante à defendida por Pi Hugarte quando este se refere aos descendentes como “charruístas” que não possuem embasamento teórico que os ampare, Curbelo garante que os movimentos “indigenistas” atuais são resultado de movimentos pós-modernos e de “princípios evolucionistas unidirecionais ortodoxos”. Também, afirma (ironicamente) que o único grupo “habilitado” para reivindicar reconhecimento é o charrúa (2008, p. 10). Assim como aquele antropólogo, adere à tese de que não há provas materiais que respaldem o autorreconhecimento afirmando que as existentes eram “simbólicas” e que careciam de respaldo acadêmico. A arqueóloga não esclarece que classe de provas seriam necessárias, no seu entendimento, para comprovar um pertencimento étnico na atualidade, nem cita quais seriam as provas “simbólicas” levantadas pelos descendentes (além de parecer que “simbólico” neste caso é equivalente a falso, pouco representativo ou fantasioso). Curbelo também não se preocupa em oferecer dados próprios ou em citar autores que trabalhem especificamente as continuidades culturais entre a população uruguaia. Deste modo, seu discurso fica atrelado somente a argumentos que se remetem à historiografia tradicional e aos acadêmicos cujos trabalhos são basicamente da área da arqueologia, para depois, demonstrar a inexistência indígena na atualidade.

À diferença do Brasil, a “incorporação” do indígena à vida nacional, em suas diversas

fases, sejam elas pela busca de sua extinção, aculturação, ou tutela nos órgãos indigenistas, no Uruguai o debate para implementar políticas públicas não foi tão marcante durante a conquista ou a independência. Os debates sobre o papel do índio frente à identidade nacional e a formação da nação uruguaia foram problematizadas a posteriori dos massacres, por historiadores e intelectuais preocupados em refletir sobre as origens da nação. O binômio Tupi-Tapuia analisado por Monteiro (2001) oferece algumas pistas sobre o fenômeno que vem se gestando na academia do Uruguai. Monteiro mostra que os relatos nacionais brasileiros afincaram-se sobre o binômio Tupi-Tapuia, a partir do qual são contrapostos os “índios históricos” - que se assimilaram e participaram da formação nacional - e os “atuais”. O Tupi é reconhecido como o “índio nacional” por excelência, aquele que misturado com o português deu lugar ao autêntico brasileiro. Por oposição, está o “índio” Tapuia, mostrado tradicionalmente como o guerreiro, selvagem, inimigo traiçoeiro da nação que se gestava.

É fato que a documentação existente sobre os *índios* das missões ou guarani é abundante, e mais evidente ainda que estes não foram considerados tão perigosos quando os charrúas pela incipiente indústria e economia nacional, excetuando, claro, quando se subverteram nas colônias ou no exército. Inúmeros povoados situados ao norte do país foram em sua origem ocupados por estes indígenas, assentados pelas forças estatais, tal como Cuareim, Bella Unión, Salto ou Santo Domingo de Soriano (BARRETO, 2009a). Como vimos no capítulo anterior, pelas brechas existentes em numerosos documentos militares e administrativos é possível observar que as filas militares eram em boa parte constituídas por indígenas das missões. Nesses documentos, a presença guarani praticamente não é mencionada, exceto em juízos ou denúncias, o que frente a uma leitura rápida da questão, facilita e viabiliza a invisibilidade dos mesmos. O que quero dizer com isto, entretanto, é que mesmo que a presença guarani tenha sido efetivamente silenciada e ocultada pelas elites intelectuais até poucos anos atrás, isso não deve se sobrepor ao fato de que são os charrúas que estão constituindo os processos de emergência étnica reivindicando seu autorreconhecimento, de modo que a atenção acadêmica deveria, portanto, estar direcionada a essa questão. Considero que o argumento do subdimensionamento guarani permite pensar sobre as políticas de legado colonialista inseridas na máquina do aparato estatal para/com os povoados nativos em seu binômio de dominação-sujeição (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 85) e em sua posterior tradução e interpretação pelas mãos de intelectuais do século XIX. Esse legado proporciona importantes ferramentas para refletir sobre a invisibilidade charrúa (que tratei no capítulo anterior), uma vez que estas foram populações geridas pelo mesmo Estado e no mesmo período. Mas de nenhum modo é aceitável que a alta presença guarani e o seu silenciamento

pela historiografia sejam utilizados para acusar os charrúas de serem confundidos, loucos ou sem identidade<sup>57</sup>.

No caso do Uruguai, impõe-se outra dificuldade: quais ferramentas e metodologias de estudo sobre o contato deveriam ser aplicadas para refletir sobre um contexto situado em um passado do qual não há muita informação, além daquelas produzidas por agentes estatais, viajantes ou historiadores, sendo quase inexistente uma visão nativa dos conflitos. Resistências e conflitos são encontrados nas brechas documentais (como nas denúncias ou queixas de brancos sobre o comportamento indígena), mas ainda permanecem todas as dificuldades metodológicas delimitadas. Um estudo do contato estabelecido em 1800 deve ser pensado e analisado tendo em vista o presente, junto com os descendentes de charrúas. Isso não é o mesmo que dizer que devemos pensá-los como sujeitos que carregam resquícios de um passado longínquo, pelo contrário, trata-se de reconhecê-los como agentes de um devir histórico, situados em diversas situações históricas que os mobilizaram através da história e do contato interétnico; como sujeitos que mantêm um vínculo entre o passado e o presente que os leva a legitimar sua luta por uma identidade étnica atual.

Em diversas oportunidades, através de discursos públicos, manifestações ou conversas informais, os descendentes de charrúas têm destacado que seus antepassados indígenas lutaram junto às forças militares que levaram à independência<sup>58</sup>. Apoiando-se nos trabalhos de alguns autores, enfatizam sua participação ativa no exército de Artigas na segunda década do 1800, apresentando-se como aliados e protegidos deste e como populações que, pelo uso de suas próprias armas, acompanharam o herói nacional até que este se retirou da Banda Oriental após sua derrota<sup>59</sup>. Cabrera e Barreto por sua vez, afirmam que perto de 450 charrúas chegaram a aderir ao exército (2006, p. 3). O conhecimento que estes possuíam do território foi considerado, segundo os autores, uma força paralela e essencial nas revoluções. Por outra parte, os descendentes reivindicam que tiveram uma relação íntima com Artigas. Segundo fontes utilizadas em seus blogs, Artigas conviveu durante sua adolescência com os charrúas, chegando inclusive a ter um filho com uma mulher charrúa a quem nomeou como Manuel Artigas, mais conhecido pela historiografia como o “*Caciquillo*” (pequeno Cacique) (MAGGI, 1999). Este foi descrito por Carlos Maggi como um aliado de Artigas, “seu filho

---

<sup>57</sup>Em 2002, Pi Hugarte explicou a situação dos descendentes de charrúas como as de sujeitos que se vem frente a angustiante realidade de não terem identidade, e que motivados por isso, buscariam uma identidade exclusiva e distintiva de forma artificial.

<sup>58</sup>Acosta y Lara (1989); Nahum (2013); Barrán & Nahúm (1984).

<sup>59</sup>Ver por exemplo o seguinte link, onde o CONACHA traz alguns documentos relacionados à questão: <https://chancharrúas.wordpress.com/vinculacion-de-los-charrúas-con-el-general-artigas/>. Acesso em: 15/01/2017

predileto, um índio pálido a quem tribos charrúas e minuanas seguiram" (*Ibid*, p. 17, tradução nossa)<sup>60</sup>.

Recentemente, o atual porta-voz do CONACHA, Martín Delgado transmitiu no Jornal El País a intenção de reivindicar do Estado uma fazenda de 2000 hectares, localizada em Potreritos de Arenunguá, entre os departamentos de Tacuarembó e Salto<sup>61</sup>. Dita fazenda é uma doação que Artigas teria feito aos charrúas no marco do “Reglamento Provisorio da Província Oriental para o fomento do campo e da segurança dos moradores rurais” de 1815<sup>62</sup>. O eco desta reivindicação foi rapidamente abafado, tanto por intelectuais como Daniel Vidart, como pelo mesmo movimento charrúa, que não voltou a expressar-se publicamente a respeito. Contudo, o acionamento de discursos nos quais os charrúas são colocados como aliados de Artigas e, portanto, como partícipes dos “grandes eventos” da história e da formação nacional, trazem consigo dois efeitos. Em primeiro lugar, considero que enfatizar um vínculo com o herói nacional colabora em positivar a presença e a ação indígena no passado, tornando-se, portanto, uma estratégia e uma via de acesso para o reconhecimento atual. Por extensão a esse ponto, encontra-se um segundo efeito. O fortalecimento do vínculo com as causas “nobres” e patrióticas trabalhadas pela historiografia também pode ser pensado como uma estratégia para desconstruir a longa lista de estigmatizações construídas e perpetradas durante o século XIX pelos governos, fazendeiros e intelectuais.

---

<sup>60</sup>Há uma série de documentos e citações colocadas no site do CONACHA por Martín Delgado, que demonstrariam a relação entre os charrúas e Artigas no período anterior à independência. Pode-se acessar a esta documentação e os respectivos comentários no seguinte link: <https://chancharrúas.wordpress.com/2012/07/19/artigas-y-los-derechos-indigenas/>. Acesso em: 15/01/2017

<sup>61</sup>Link da matéria: <http://www.elpais.com.uy/informacion/charrúas-reclaman-hectareas.html>. Acesso em: 29/12/2016

<sup>62</sup> Em espanhol: “*Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados*”. Durante as guerras prévias à independência e dos anos do governo autônomo, Artigas escreveu desde a sede do governo (o Cabildo) que: “*el que no entra al orden de la sociedad por la esperanza del bien, es forzoso lo arredre el temor de la pena*”, assinalando os conflitos existentes entre charrúas e minuanos. O programa proposto por Artigas buscava a sedentarização dos indígenas por meio da doação de terra e gado, assim como para o resto da população rural (NAHÚM, 2013, p. 25). O Regulamento, criado durante as “Instruções do ano XIII” dividia-se em três eixos básicos: objetivos políticos, econômicos e sociais. O primeiro deles procurava premiar os que participaram das revoluções e castigar os que se opuseram -”os inimigos” da revolução. O segundo objetivo pretendia organizar o campo por meio da criação de uma polícia rural para a captura dos “errantes” ou “vagabundos” (como alcoólatras) e também a recuperação da produção de gado. Por último, os objetivos sociais orientavam-se a criar uma classe média rural, sedentarizar indígenas e gaúchos e fomentar o trabalho. O regulamento chegou a ser implementado em algumas regiões, porém, sem conseguir abarcar todo o território nem a toda a população. Após a derrota de Artigas e o fim do artiguismo e novos conflitos, o projeto foi deixado de lado.



### 3.3 BIONARRATIVAS DA NAÇÃO URUGUAIA. ADSCRIÇÃO E ATRIBUIÇÃO DE MARCAS GENÉTICAS

Em meados dos anos 80, começaram a surgir fortemente estudos genéticos na área da Antropologia Biológica, principalmente pelas mãos de pesquisadoras como Mónica Sans e Isabel Barreto<sup>63</sup>. O primeiro desses estudos foi motivado pela reiterada presença da mancha mongólica entre os recém-nascidos do Hospital Pereyra Rossell em Montevideu. Esse fenômeno levou a realização de pesquisas sobre a frequência da mancha ao longo de vários hospitais públicos por todo o país. Sans constatou a presença da mesma entre 30% e até 50% de crianças em todo o Uruguai<sup>64</sup>. Embora a mancha mongólica atualmente esteja relacionada a uma origem asiática, já que está presente em quase a totalidade dos nascimentos daquele continente, grupos indígenas como mapuches ou andinos também a possuíam, o que levou a que também fosse associada a uma origem indígena dentro do Uruguai. Até então predominava a visão que estabelecia que o país era formado por um povo transplantado, mas, seguindo a tipologia de Darcy Ribeiro (1979, pp. 413-488), as pesquisas desenvolvidas foram orientadas a revisar as origens biológicas da população uruguaia e as narrativas que desprezavam outras contribuições étnico-raciais que não fossem as brancas.

Mónica Sans é graduada em Ciências Antropológicas pela FHUCE e realizou seu doutorado em Ciências Biológicas na Faculdade de Ciências. Em 1994 defendeu sua tese, intitulada “*Estudio genético e histórico de la población del Departamento de Tacuarembó, Uruguay*”. Para Sans, sua pesquisa era um contraponto à falta de trabalhos que tratassem da mestiçagem da população uruguaia, carência explicada em parte pela vigência de uma identidade nacional que se baseava na aceitação do extermínio indígena e a qual, além disso, mal reconhecia a participação africana naquele processo. Os trabalhos da antropóloga impactaram sobremaneira as concepções nacionais, incentivando a revisão da história nacional e das mesmas auto percepções dos descendentes de indígenas e afrodescendentes<sup>65</sup>.

Em uma síntese da pesquisa publicada em 2009, Sans divulgou os resultados dos

---

<sup>63</sup> Currículum Vitae de Mónica Sans: [http://buscadores.anii.org.uy/buscador\\_sni/exportador/ExportarPdf?hash=2e1f9235ffbbead6365ee121b13f9e19](http://buscadores.anii.org.uy/buscador_sni/exportador/ExportarPdf?hash=2e1f9235ffbbead6365ee121b13f9e19). Currículum Vitae de Isabel Barreto: [http://buscadores.anii.org.uy/buscador\\_sni/exportador/ExportarPdf?hash=85aa0ebd54547ab92d35b52650768a39](http://buscadores.anii.org.uy/buscador_sni/exportador/ExportarPdf?hash=85aa0ebd54547ab92d35b52650768a39). Acesso em: 15/01/2017

<sup>64</sup> Dados extraídos de uma palestra registrada no seguinte vídeo (2015): <https://www.youtube.com/watch?v=gIY3LIJGRmk> Acesso em: 12/01/2017

<sup>65</sup> Optei por utilizar a palavra “afrodescendentes” pois no Uruguai os movimentos reivindicam essa identidade através do uso desse termo específico, diferentemente do caso brasileiro em que o termo “negro” é o mais mobilizado.

estudos genéticos realizados entre a população uruguaia. A pesquisa estava orientada a conhecer o aporte indígena e afro e também a identificar os marcadores de herança uniparental realizados sobre o DNA mitocondrial por via materna<sup>66</sup>. O primeiro dos estudos, praticados sobre o DNA nuclear, revelou que uma média de 10% da população uruguaia apresenta genética indígena, e em algumas regiões do Uruguai chega a representar até 20%. Já por via materna, Sans mostrou que em departamentos como o de Tacuarembó, a porcentagem é ainda maior. Nesse departamento a média alcançou 62%, enquanto que no resto do país foi de 33%, e de 20% para Montevideú. É claro que números como estes tornaram insustentável a consideração de que o Uruguai era um país só de brancos (BARRETO, 2011, p. 35).

Por sua parte, Isabel Barreto, também graduada em Antropologia pela FHUCE, realizou seu doutorado em Ciências Biológicas e defendeu sua tese em 2008, intitulada “*Estudio biodemográfico de la población de Villa Soriano, Depto. Soriano, Uruguay*”. Na tese, Barreto empenhou-se em conhecer o processo populacional daquele povoado, desde sua fundação em 1662-1664 como redução indígena (Santo Domingo de Soriano), até a atualidade, dando ênfase aos seus aspectos biodemográficos. Desde esse marco, procurou analisar os comportamentos de variáveis demográficas, pautas matrimoniais e mais especificamente, a representatividade do componente fundador indígena na atual Villa Soriano. Além disto, procurava contribuir com os estudos biodemográficos e com um maior entendimento da origem de uma população rural uruguaia. Para isso realizou 344 entrevistas com moradores, seguidas de estudos moleculares de DNAm e do cromossoma Y que permitissem determinar linhagens indígenas comprovadas por meio de genealogias.

Os trabalhos de Sans e de Barreto não tinham como objetivo demonstrar uma continuidade indígena no Uruguai contemporâneo, mas também não a negam. Ainda assim, as hipóteses e objetivos que direcionam suas pesquisas informam suas posturas e preocupações a priori, visto o fato de que ambas decidem enfatizar os processos de mestiçagem entre indígenas e europeus, e não uma abordagem sobre a continuidade de traços culturais, por exemplo. Uma das hipóteses de Barreto, por exemplo, é que parte da população de Villa Soriano é descendente direta dos povos indígenas que se mestiçaram com grupos de outras

---

<sup>66</sup>O DNA mitocondrial, abreviado como ADNmt (ou DNAm), trata-se de um tipo de código genético encontrado ao nível das mitocôndrias, presente em homens e mulheres mas transmitido unicamente através do óvulo. Isso permite reconhecer as “linhagens” herdadas por via materna. De acordo com Paola Rocco *et al.*, “*el DNA mitocondrial humano tiene características únicas que lo hacen muy apropiado para estudios microevolutivos. Posee una alta frecuencia de mutaciones [...], no sufre recombinación génica y tiene una transmisión unidireccional por vía materna a lo largo de las generaciones*” (2002, p. 125). Já no estudo do DNA nuclear procura-se o material genético do cromossoma Y, transmitido somente por via masculina e só presente em homens.

origens étnicas. Apesar das observações que pontuo, preciso destacar que os dados das duas pesquisadoras são sumamente reconhecidos e inclusive positivados entre as organizações de descendentes de charrúas.

Nesse sentido, Sans (2009, p. 170) explica que as altas porcentagens de genética ameríndia são resultado de uniões entre mulheres indígenas e homens europeus, tal como teria ocorrido no resto da América Hispânica. Os movimentos migratórios europeus foram marcados por um alto índice de presença masculina, de homens que no geral eram de origem pobre e camponesa e que vieram para o Uruguai em busca de condições melhores daquelas que tinham em seus países de procedência. Sans e Barreto explicam que em geral, estes homens chegavam solteiros, o que explicaria o alto índice de mestiçagem biológica que atualmente se registra por via materna (SANS, 2009, p. 171-ss; BARRETO, 2011, pp. 25-36).

Para o caso de Villa Soriano, Barreto (2009b, pp. 3-15), a partir de dados de atas de batismo e matrimônio, mostra uma alta taxa de casamentos interétnicos entre homens brancos e mulheres indígenas. Cruzando os dados, conseguiu demonstrar um total de 171 casamentos com “ascendência étnica” comprovada, no período que compreende os anos de 1778 até 1810. Contudo, é importante apontar que os registros não costumam mencionar o pertencimento étnico, mas apenas as classificações da época, como “índio”, “chino/a” e derivados como “negro” ou “pardo”. Portanto, é difícil conhecer com exatidão os grupos indígenas a que estes pertenciam ou como eles mesmos se autorreconheciam. Daquele número, a autora verificou que 35% dos homens casaram-se com mulheres brancas e 30% com índias. Utilizando os mesmos padrões de arquivos, Sans (apud BARRETO, 2009b, p. 15) constatou que para a mesma época, 7% dos nascimentos registrados em Villa Soriano entre 1773 e 1800 com “mãe indígena”, foram registrados com pai “desconhecido”. Para Barreto, os matrimônios eclesiásticos não são suficientes para determinar em sua totalidade as relações interétnicas, já que nem todas as uniões eram feitas através da Igreja. Porém, para a autora, o alto número de filhos com pais “desconhecidos” e os dados genéticos indicam “a presença de uniões *consensualizadas* não legitimadas através do matrimônio, mas que dão origem a filhos” (*Ibid*, p. 15, tradução nossa) [grifos meus].

Parte dos problemas delimitados por esses estudos de perfil biológico que buscam analisar o processo de mestiçagem é justamente o fato de que não conseguem problematizar os processos de violência ou de conflitos interétnicos. Será real que as uniões que resultaram no nascimento de filhos não legitimados eram fruto de relações sempre *consensualizadas*? O que levou a que esses filhos não fossem legitimados pelo sacramento do matrimônio? Em um trabalho onde a autora problematiza os desafios e as dificuldades do estudo das populações

históricas desde os arquivos paroquiais, ela mostra que durante o século XVIII o número de filhos ilegítimos alcançou 10%, enquanto que durante a Guerra Grande, em meados do XIX, a taxa alcançou a cifra surpreendente de 51% (2009a, p. 9). Barreto explica que naquele período houve uma elevada presença de homens estrangeiros nos batalhões militares próximos à Villa Soriano, e afirma que os fatores que levaram a ocultar a ilegitimidade do filho, e portanto, a identidade do pai, eram delimitados pelo receio do escândalo e da desonra que afetaria principalmente aos homens. Desse modo, a autora afirma que a ilegitimidade é um elemento importante para o estudo da mestiçagem, constituindo “um mecanismo apropriado para compreender os condicionamentos que afetam uma população (econômica, política, social, cultural ou demográfica), sendo bons referenciais de como estes condicionamentos incidem diretamente sobre as pautas de *cruzamento*” (*Ibid*, tradução nossa) [grifos meus].

Isto é, que implicações trazia para essas mulheres indígenas ter filhos ilegítimos? A desonra era somente masculina? A única relevância dessas estatísticas é para o entendimento das dificuldades e condicionamentos do “cruzamento”, ou seja, para os processos biológicos? Os motivos que conduziram ao não registro dos nomes dos pais, à diferença das mães que tiveram suas identidades plasmadas nos padrões de nascimentos, como mostra Verena Stolke (2006, p. 16-18), são umas das poucas ferramentas disponíveis para se enxergar como a empresa colonial construiu-se por sobre as mulheres indígenas. O controle da sexualidade feminina e dos registros de nascimento pela Igreja Católica e pelo Estado mostra como as relações de gênero são elementos cruciais para entender a formação da sociedade e da população colonial.

Por outro lado, Ventura Santos (1996, p. 128) observa que durante o século XX houve uma “migração metodológica da superfície do corpo”, das características morfológicas como a cor da pele, tamanho e forma do nariz e crânio, para as características moleculares pautadas e observáveis no sangue e na genética. Para o autor, dita migração transportou o debate sobre a noção de raça para dentro da genética. A declaração dos Direitos Humanos pela ONU e a declaração da Constituição da UNESCO, após o fim da Segunda Guerra Mundial no final dos anos 40 e início dos 50, demarcaram uma crítica à noção de raça destacando a falta de embasamento científico sólido que comprovasse a existência da raça tal como era formulada. Agora, se a raça não podia mais ser empregada para explicar características comportamentais, o termo enquanto conceito paulatinamente é retirado de um primeiro plano e deslocado em direção ao conceito de população, hospedando-se dentro deste. Durante esse processo, houve uma expansão dos estudos genéticos, nos quais o conceito de raça passou a ser utilizado para referir-se a um conjunto de indivíduos circunscritos espacialmente e detentores de um

determinado grupo de genes predominantes e não mais a indivíduos isolados. Apesar destas mudanças, para Ventura Santos há certos elementos que chamam a atenção. De acordo com o autor, determinadas categorias, tais como “negroide” ou “caucasóide” permanecem e são resquícios de tipologias raciais que se mantiveram na abordagem neodarwiniana. Essa permanência de tipologias, somada a utilização de metodologias de pesquisa similares, remarca uma antropologia física ou biológica e evidencia que as velhas noções da pré-síntese se mantêm. Dessa forma, Santos considera que a categoria de “população”, incorporada pelos estudos de mistura racial, mostra que a noção de raça não foi abandonada, se não que pelo contrário, foi incorporada e moldada no interior da primeira (*Ibid*, pp. 126-135).

A noção de raça que Mónica Sans adere é a proposta por Dobzhansky (1955), segundo a qual “as raças são populações que diferem na frequência de certos genes e que intercambiam ou tem possibilidade de intercambiar genes através das fronteiras - geralmente geográficas - que as separam” (2009, p. 168, tradução nossa). A antropóloga defende um quadro conceitual que descarta uma noção de raça enquanto um conjunto de indivíduos ou povos que mantêm traços morfológicos únicos e/ou isolados, mas como elementos que vêm acompanhados de uma autoidentificação. Ainda assim, estudos como os de Sans continuam a relacionar características biologicamente “dadas” às culturalmente construídas. Como problematiza Ventura Santos (*op.cit*, p. 135), os estudos de mistura racial podem não mencionar traços morfológicos como o faziam na antiga antropologia física, entretanto, estes mantiveram as metodologias próprias de uma perspectiva tipológica. Mónica Sans estabeleceu grupos populacionais que, em maior ou menor grau de presença de certos componentes genéticos, assinalariam tanto os níveis de mistura racial grupais e individuais, quanto do pertencimento a grupos biológicos prévios. A existência de “populações” demarcadas e distinguíveis geneticamente (não mais por traços físicos) permitiu a autora estabelecer ascendências biológicas, e a partir daí, os pertencimentos biológicos da população uruguaia.

Como destaquei em outro momento, os dados genéticos oferecem elementos para pensar a continuidade charrúa no território em um plano biológico, como Sans mencionou em 2015, ao afirmar que “a disrupção produzida pela conquista e pelo etnocídio em nosso país é inegável, mas esta não teria atingido o plano biológico” (p. 350, tradução nossa). Contudo, os dados genéticos se mostram insuficientes para explicar processos de transformação étnica, de perseguição, ocultamento e negação de e entre os mesmos descendentes. O Uruguai, longe de ser fruto de uma feliz mistura de raças, é pelo contrário, produto da exclusão dos componentes afro e indígenas frente à prevalência seletiva dos imigrantes europeus.

Em um trabalho recente, Sans e Figueiro (2015) questionam se a continuidade

genética indígena presente na população uruguaia corresponde aos grupos charrúas ou aos guarani missioneiros. O que provocou tal pesquisa foram as várias ofensivas sobre o assunto direcionadas aos descendentes de charrúas, quando estes foram confrontados com a dificuldade que teriam em “demonstrar empiricamente” a que grupo indígena de fato pertenceriam. Isto se deu porque aqueles que questionam aos descendentes se baseiam na alta presença de toponímia de origem guarani ao longo do território nacional; no enorme acervo documental associado a estes em detrimento dos poucos relacionados charrúas; e também na grande presença missioneira após 8000 indígenas ingressarem no país junto com Rivera ou, segundo quantificaram Gonzáles Rissotto e Rodríguez, após ingressarem mais de 20.000 guaranis (1982 apud SANS & FIGUEIRO, 2015, p. 345). Assim, realizaram estudos comparativos de DNAmT entre esqueletos pré-históricos dos “*cerritos de índios*” encontrados no departamento de Rocha (um deles tem 1610 anos de antiguidade), o esqueleto de Vaimaca Perú e um morador de Melo, Departamento de Cerro Largo, procurando estabelecer relações entre eles e compará-los com a genética de grupos relacionados aos guarani missioneiros<sup>67</sup>. Chegaram à conclusão de que, se por um lado os registros históricos indicavam que a conclusão lógica seria pela continuidade genética atual com os missioneiros, o estudo levado a cabo mostrava o contrário, revelando que há continuidade entre o morador de Melo e o esqueleto de Vaimaca Perú, e deste com os encontrados nos *cerritos*. Portanto, haveria uma continuidade entre os marcadores genéticos dos uruguaios com populações pré-históricas e com os charrúas “verdadeiros”<sup>68</sup>. Na opinião dos pesquisadores, “os dados genéticos reforçam a hipótese de uma intencionada exclusão dos indígenas da nossa história nacional” (*Ibid*, p. 349, tradução nossa).

---

<sup>67</sup>No ano de 1833, o viajante e capitão de origem francesa, François de Curel, solicitou ao governo levar a França índios charrúas para fins de pesquisa científica. Nesse mesmo ano, levou 4 charrúas: o Cacique Vaimaca Perú, Micaela Guyunusa (grávida de uma menina), Senaqué e Tacuavé. Conhecidos como os “últimos charrúas”, eles hoje estão representados em um monumento de bronze de igual nome em Montevideú. Em 2002 o esqueleto de Vaimaca foi repatriado desde o Museu do Homen de Paría e enterrado com honras de Estado no Panteão Nacional. O destino dos outros três é desconhecido. Ver: ARCE, 2007 e RIVET, 1930.

<sup>68</sup>As sequências de polimorfismos ou variações do DNA herdáveis em seu conjunto é o que constitui um “haplótipo”. Os estudos genéticos reconheceram 4 tipos destas combinações, que segundo Rocca et al. (2002, p. 124-ss), “*agrupa a la mayoría de los aborígenes americanos en cuatro grupos o haplogrupos, caracterizados por determinados sitios de restricción polimórficos y una delección de 9 pb. en la región intergénica V. Estos cuatro haplogrupos fundadores, caracterizados a partir de estudios de polimorfismos de restricción, se designan como A, B, C y D*”.

Sans e Figueiro, não oferecerem dados sobre o morador de Melo, referindo-se no paper apenas como “um indivíduo da população atual de Melo” (SANS & FIGUEIRO, 2015, p. 348, tradução nossa). Verificaram que a presença de haplogrupos mitocondriais B e C em Vaimaca Perú e nos esqueletos dos “*cerritos de índios*”, sendo os haplogrupos mais frequentes na população atual do Uruguai (35% para cada um deles) Os haplogrupos A e D, são relacionados aos guarani atuais (e por tanto aos missioneiros) são escassos dentro do Uruguai, o que derivou naquelas conclusões (*Ibid*, pp.346-349).

A pesquisa é curiosa em vários sentidos. Em busca de demonstrar uma conexão dos atuais portadores de genética indígena com a genética antiga, seja a partir de Vaimaca Perú ou dos esqueletos encontrados nos “*cerritos de índios*”, o trabalho vai à contramão da nova historiografia que defende uma predominância guarani, e atualiza a velha narrativa de que o charrúa era um o *índio* autóctone. Agora, sem sombra de dúvidas, o “*índio nacional*” ganha um status científico e não mais meramente mítico. Por outro lado, a demonstração da existência de uma continuidade genética entre o DNA de Vaimaca e aquele dos habitantes atuais delimita que se veja o primeiro como bem mais do que uma mera “reserva” de verdade genética e impõe-se que este passe a ser visto como *índio* puro. Sendo Vaimaca o verdadeiro representante do indígena no Uruguai, agora passa a existir um real padrão comparativo e de distintividade regional que vai além da generalidade derivada do uso da mancha mongólica como referência de um marcador racial.

Um processo similar é trabalhado por Kent e Santos (2012) em uma análise da “vida social” de um estudo genético no Rio Grande do Sul (p. 346). O “Projeto Gaúcho” levado à frente por Maria Cátira Bortolini, da Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), procurava “resgatar” o genoma das populações indígenas extintas, supondo que os gaúchos poderiam representar “reservas” de linhagens genéticas charrúas. Os estudos mostraram que 52% das amostras extraídas eram de origem ameríndia, o que levou a conclusão de que os gaúchos são a maior reserva de linhagens indígenas do Brasil, estando somente atrás de grupos amazônicos. A seleção dos indivíduos foi feita de acordo com o fenótipo e arquétipo (masculinidade, uso de chimarrão, vestimenta) e do imaginário prévio sobre uma possível continuidade entre eles e os charrúas. Para os autores, os modos de seleção revelam que existia nos gaúchos uma predisposição em aceitar a contribuição genética charrúa, o que demonstra a indissociabilidade entre os aspectos biológicos e sociais das categorias científicas, que por si mesmas apresentam um caráter biossocial. O que chama atenção neste estudo, quando comparado com o de Sans e Figueiro, é o fato de que os charrúas de Porto Alegre (estes sim reconhecidos pela FUNAI) solicitaram à Bortolini participar dos exames genéticos. Bortolini, porém, opôs-se, argumentando que a “ciência” não poderia respaldar a afirmação de uma identidade charrúa, de modo similar aos argumentos de Sans. Para além das posturas da cientista, o pedido feito pelos charrúas de Porto Alegre assemelha-se aos expressados no Uruguai, deixando transparecer o caráter e o peso simbólico que as marcas biogenéticas têm na sociedade ocidental.

A relação entre Vaimaca e os restos pré-históricos leva a suposição de que a nação uruguaia e a maioria da genética uruguaia possuem uma origem pré-histórica, logo, não deixa

de ser considerada uma “nação transplantada”. Pela procura das origens nacionais a partir de uma narrativa biológica o processo nacionalista uruguaio pode ser comparado com o do Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), na medida em que neste último país o indígena é significado a partir de seu lugar prévio à conquista, sendo, portanto, abordado como algo extensivo e antecessor à população nacional que o formula discursivamente. Dessa forma, quando se recoloca o charrúa em um primeiro plano na análise da ocupação histórica do território, se consideramos as teorias de ocupação missioneira como as de Barreto (2009a; 2009b), Vidart (2011; 2012), Svriz (2011) e Padrón (2009), “o guarani” é posto à margem novamente.

A pauta do autorreconhecimento tem sido criticada por aqueles que mobilizam noções de cultura essencialistas e dadas a priori, e que não a abordam como um fenômeno em movimento e delimitado pelas diversas fronteiras sociais existentes (BARTH, 1969). A autoatribuição é chave não porque - como alguns têm sugerido - possibilita qualquer pessoa tornar-se indígena da noite ao dia, mas porque permite que estes acionem uma percepção de origem distintiva das nacionais hegemônicas. Diferenças e particularidades percebidas como exclusivas pelos sujeitos, como estilos de vida, memórias ou inclusive aspectos físicos, fazem parte do mesmo processo de autorreconhecimento. Barth, pioneiro a considerar o autorreconhecimento como parâmetro de identificação étnica, entende que os grupos étnicos são resultados de interações entre grupos percebidos como diferentes, isto é, que o parâmetro são as identidades que, em contraste, manipulam as diferenças criadas e percebidas e atribuídas. Dessa forma, não é de se estranhar o fato de que os descendentes busquem diferenciar-se do resto da sociedade por meio de objetos e práticas, tais como as ervas medicinais, o uso do chimarrão, formas típicas de cura, entre outras, que não precisamente constam nas narrativas “oficiais”. É possível pensar que é justamente a falta de um território delimitado ou a inexistência de língua nativa o que faz com que este tipo de práticas e conhecimentos mencionados seja o mais exaltado.

### **3.4 RECONHECIMENTO CHARRÚA: UM MOVIMENTO DE REFORMULAÇÃO HISTÓRICA-IDENTITÁRIA**

Nos últimos anos vêm surgindo trabalhos que, influenciados e motivados pela reformulação e questionamento das bases identitárias nacionais desde os anos 1980, têm-se aproximado dos grupos e coletivos de descendentes de charrúas. É sumamente interessante e



importante ressaltar, entretanto, que os autores e autoras que trabalham esta questão – como eu - ou bem estão radicados no exterior ou são estudantes estrangeiros radicados temporariamente no Uruguai. Esse fenômeno por si só assinala em primeira instância que o distanciamento com a academia uruguaia e/ou com as filiações teóricas desta facilita um maior questionamento<sup>69</sup>. Também, o fato de estar “em diáspora” tem levado vários de nós a indagar às bases da identidade nacional, uma vez que somos cotidianamente confrontados e compelidos por esta dita identidade, que contrasta com as dos países nos quais moramos. Como apontei em outro momento, a análise do ressurgimento charrúa, tanto como processo de reformulação étnica quanto como uma pesquisa que tem o indígena como foco, necessariamente se remete aos processos nacionais que, de uma forma ou de outra, levaram a sua sistemática ocultação e negação dentro da sociedade. Dito de outro modo, para explicar os motivos que levam a “emergência” de certos grupos é necessário reconstituir o movimento epistemológico que o antecede. Talvez por esta razão, muitos trabalhos pequem pela falta de levantamento de dados etnográficos junto aos descendentes, ou focalizam apenas o processo de reafirmação e não tanto os elementos culturais que compõem a identidade em si mesma. O fenômeno ainda é estudado por poucos pesquisadores e as pesquisas têm pouco apoio da Udelar, embora paulatinamente a questão venha ganhando mais espaço, sobretudo na última década.

Andrea Olivera é uma das antropólogas uruguaias em diáspora. Radicada na Suíça, realizou o trabalho de campo para seu Mestrado junto a UMPCHA (União de Mulheres do Povo charrúa), um coletivo urbano nascido em Montevideu que reúne mulheres do Uruguai e da Argentina. Para Olivera, os processos de violência do Estado, entendidos estes como uma continuação entre o período colonial, a formação do Estado nacional e a atualidade, respondem a um processo de genocídio e etnocídio que acabou por quebrar e fragmentar a “língua, cultura e cosmovisão” indígena, destacando ainda que, “o medo impôs o silêncio e o esquecimento”. As políticas de extermínio, tais como as matanças e a ação de separar as crianças de suas mães, fizeram com que as práticas culturais charrúas se misturassem com a nascente cultura gaúcha” (2011, p.103, tradução nossa). Essa mesma cultura é a que as mulheres do UMPCHA estão tentando recuperar. Para a autora, o processo de identificação responde ao que Boccara (1998 apud OLIVERA, 2011) entende como “etnização”, para quem autodefinir-se é parte da formação da identidade social, uma dinâmica e militância

---

<sup>69</sup>Gustavo Verdesio, Michigan- Estados Unidos; José Basini, Manaus- Brasil; Andrea Olivera, Suíça; Darío Arce, França; José Ignacio Gomez, Rio de Janeiro- Brasil. Stephanie Vaudry, nascida em Quebec Canadá; Mariela Eva Rodríguez, nascida em Buenos Aires- Argentina.

relacionada com a dialética do “nomear-se e ser nomeado”, termos equivalentes à “etnogênese” no primeiro caso e “etnização” no segundo (pp. 104-109).

O surgimento de relatos orais familiares e o processo de autoafirmação levou a organizações como o CONACHA a identificarem-se como charrúas e não mais como descendentes. Ainda que os mecanismos e formas de autorreconhecimento variem entre os descendentes e os charrúas, para Olivera, ambos os grupos compartilham determinadas ações e marcas, além da presença e procura de relatos familiares. Depois que aparecem estes relatos dentro das famílias, é comum que charrúas e descendentes procurem mais informação no Registro Civil, buscando encontrar mais dados sobre a procedência, nomes e sobrenomes, casamentos, filhos e outros, o que os permite elaborar genealogias silenciadas inclusive dentro do seio familiar. Por outra parte, a autora aponta que mesmo que certas marcas biogenéticas tenham sido inclusive já descartadas pela Antropologia Social como recursos de autoidentificação, estas ainda têm um poderoso peso simbólico entre os descendentes, tanto pela “demonstração” que constitui frente à “ciência” uruguaia, quanto pela procura de sentidos e significados realizada por eles.

Como mencionei antes, as marcas genéticas revelam-se como “provas” em si mesmas, ancoradas no âmbito do demonstrável, visível e irrefutável: como a mesma academia uruguaia “exige”. Exemplo destas marcas, além da mancha mongólica uma mancha de cor azul que aparece na região das costas em crianças recém-nascidas - são também os dentes em “formato pá” e as digitais em formato de espiral ou verticílio<sup>70</sup>. Para a autora, os coletivos de descendentes são principalmente urbanos e estão passando por um processo grupal de reformulação do passado visando o presente, através da coletivização dos relatos e das práticas culturais que permanecem entre eles.

Ignacio Gomeza (2016), historiador que está pesquisando os mecanismos da reconstrução da memória junto às organizações charrúas do Uruguai, aponta que

O interessante do ponto de vista da situação política existente entre organizações indígenas e o Estado uruguaio, é que a invisibilização e a política do apagamento já não é efetiva, diante a evidência da existência de indígenas no Uruguai. Muitos destes permanecem sem se reconhecerem como tais, estão dispersos pelo território e não se organizam num mesmo território ou aldeia, mas as organizações estão se fortalecendo e ganhando espaço ao longo e largo do território nacional. A academia e outros atores sociais – como as organizações dos afrodescendentes – vão legitimando esses “indígenas reemergentes”. (...). Nas entrevistas feitas com muitos deles, é frequente a narrativa da dificuldade do reconhecimento e da assunção dessa identidade num contexto fortemente adverso. Muitos deles afirmaram achar que eram os únicos. Um dos mais velhos, contou que ao longo de toda sua vida sua

---

<sup>70</sup> Até alguns anos atrás, a certidão de eleitor apresentava as digitais, e distinguia com a letra V e o número 4 às que tinham um formato espiral. Quantos mais letras V e números 4 uma pessoa possuía, mais ascendência supunha-se que tinha.

imagem – caracterizada como uma forte fisionomia indígena – era inconsistente com o discurso da inexistência de índios que aprendia na escola, e que sempre se interrogou sobre essa pertença étnica. “...procurei no afro, mas não era não. Eu me olhava no espelho e falava, “eu sou índio”” (Entrevista A.R., Montevideu, 08.MAR.2016) (2016, pp. 19-20).

O movimento de construção/desconstrução é essencial para entender os processos de identidade étnica entre os charrúas. Desmontar o que eles mesmos aprenderam na escola - a imagem mítica do “índio selvagem”- e o silenciamento familiar, apresentam-se como a ruptura da continuidade das ações de perseguição, assassinato e escravização dos charrúas séculos atrás.

No decorrer deste capítulo mostrei que desde o fim da ditadura, certos setores acadêmicos, como a História, Arqueologia e Antropologia (principalmente biológica) vêm desenvolvendo pesquisas (ou simples formação de opinião baseados em dados etnográficos antigos) em sentidos diferentes. Uns traçam seus argumentos visando negar à presença indígena atual e apresentam uma abordagem que abarca o que seria ou não autêntico e legítimo. Assim, afirmam que os descendentes não apresentam os elementos culturais descritos por viajantes e documentos prévios ao século XIX, o que demonstraria um total desaparecimento étnico nesse mesmo século. Em sua formulação acerca dos “antropólogos e suas linhagens”, Mariza Peirano (1991) afirmava que estudar Antropologia trata-se também de estudar a história da disciplina, nas suas imbricações e tensões. Pensando nestas tensões e nos campos e nas posições (de) intelectuais (BOURDIEU, 1983), é possível observar que o debate acerca do indígena no Uruguai adotou semelhante lógica. Há imbricações de poder e de autoridade acadêmica em disputa por definir quem designa o lugar, o espaço, e até mesmo o grupo indígena preponderante na história, e isto serve como mecanismo de posicionamento em espaços de hierarquia e reconhecimento acadêmico.

Historiadores e arqueólogos, principalmente, têm se baseado em arquivos históricos para debater e afirmar que o charrúa - único grupo cuja presença é reivindicada na atualidade - nunca passou de uns poucos centos de indivíduos insignificantes para a formação da nação e da população uruguaia. Acionam argumentos de tipo racialistas para desqualificar os coletivos e sugerem que não são nem autênticos nem originários o suficiente: estas linhas de pesquisa evidenciam que nem ontem nem hoje os charrúas estão inseridos de forma “correta” no seu tempo. Bracco (2014), Svriz (2011), Pi Hugarte (1969; 2002) e Vidart (2011; 2012) são exemplos emblemáticos do alinhamento das imagens criadas antes do século XIX pela tímida produção etnológica nacional.

Outros, como os estudos biodemográficos, paradoxalmente têm funcionado muito

mais para desconstruir e ao menos questionar aquelas narrativas nacionais, do que aqueles produzidos pelos autores antes mencionados. Possuindo uma ampla aceitação no país, as pesquisas genéticas têm contribuído com uma sorte de “bio-narrativas”, que além de contradizer os grandes pilares historiográficos, impulsionaram e incentivaram que mais pessoas passassem a se reconhecer como descendentes e como charrúas desde os anos 80. Trabalhos etnográficos e documentais que propõem uma reinterpretação das narrativas da nação são sumamente recentes, e vários se encontram ainda em processo de publicação ou tradução, como o trabalho de doutorado de Andrea Olivera e Stephanie Vaudry, a dissertação de mestrado de Ignacio Gomeza e a minha inclusive. As pesquisas inserem-se em processos de construção de conhecimento, em um percurso de andar e desandar pelas trajetórias da construção da nação que, como já coloquei, insiste em expulsar da contemporaneidade os descendentes e os identificados como charrúas, colocando-os à margem da história.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da dissertação me propus a analisar como os discursos em torno da “desaparição” e sua outra face, o aparecimento indígena charrúa, foram pensados, desenvolvidos e estruturados. Interessava-me ver como as diferentes racionalidades, alocadas em diferentes temporalidades, apropriavam-se deste desaparecimento e reinterpretam-no à luz dos interesses, inquietações e modos de pensamento característicos das épocas a que pertenceram. Os quais, entretanto, ao mesmo tempo, se apresentam como três eixos de pensamento articulados entre si. Como destaquei na introdução, o pano de fundo que atravessa os três capítulos, é o que Norbert Elías (1970) reconheceu como o último, ou ao menos o mais recente processo de formação de um Estado, a saber, a construção da nação. Os três blocos trabalhados, ao abordar imagens, justificativas e processos em geral sobre os quais os discursos do desaparecimento apoiam-se, inevitavelmente fazem referência a processos de maior alcance temporal e ideológico. Os três blocos, na medida em que indicavam porque os *índios* deveriam “desaparecer”, revelaram desde suas próprias perspectivas e esquemas de significado, quem devia permanecer, quem pertencia à nação uruguaia e sob quais condições pertenceria. Agentes de Estado, intelectuais nacionalistas e outros mais contemporâneos, simultaneamente definiram também o seu próprio lugar no campo de atuação que elaboraram e fazem parte.

A preocupação que deu origem a este estudo nasceu de um paradoxo pelo qual eu mesma me sentia atravessada. Se desde o século XIX o Uruguai define-se como um país de imigrantes e sem indígenas entre sua população, como era possível que a finais dos anos 1980 surgissem coletivos de descendentes de charrúas? Ainda mais, como era possível que em 2011 5% da população uruguaia se declarasse como descendente de indígenas? Quando então me mudei a Foz do Iguaçu, meus próprios imaginários sobre a sociedade uruguaia foram confrontados quando conheci os processos de emergência étnica no Brasil em 2011 e foi a partir daí que comecei a me inquietar com que o que estava ocorrendo no Uruguai. Estes dois processos foram os que me motivaram a realizar minha monografia de graduação sobre a emergência charrúa, e em um movimento metodológico inverso, a escrever a presente dissertação.

Entendendo que os discursos não são conjuntos enunciativos acabados, fixos e contínuos, se não compostos também por outros subconjuntos discursivos, escolhi recortar o amálgama de opções de “acesso” a este tema por meio da análise de três possíveis “pontos de

difração” (FOUCAULT, 1972, p. 82). Em um primeiro momento, me voltei às ações e modos de gestão estatal que esquematizaram e executaram as perseguições indígenas em meados do século XIX e à posterior e imediata incorporação dos sobreviventes como mão de obra escrava entre a elite montevideana. Em seguida, me remeti às narrativas de cunho histórico nacionalistas, através da análise de textos de três dos primeiros intelectuais uruguaios que abordaram a história indígena. Estes, ocupados em escrever a história nacional, reinterpretaram às ações e gestões estatais anteriores, adequando-as aos moldes e ideais de sua época. Por último, me transladei até o presente. Busquei abordar as principais linhas de pesquisa e pensamento acadêmico no Uruguai que de uma forma ou outra, tem tratado sobre a presença e a ausência indígena no território. Estes últimos, pertencentes a diferentes campos de pesquisa, como Arqueologia, Antropologia, História e Biologia, desde seus próprios *frames* conceituais confluem no que pode ser chamado como “práticas discursivas”, enquanto discursam acerca do lugar do *índio* na história, ou ainda, sobre qual é ou foi o lugar deste na origem da nação.

Ao entendê-los como pontos de difração ou dispersão, estou sugerindo que os caminhos que tomei para acessar às formas enunciativas que versam sobre a presença e ausência indígena não são os únicos possíveis. A seleção realizada reflete meus interesses e preocupações, naquilo que considerarei estar intimamente vinculado com a formação do Estado e com a construção narrativa da nação, tal como expressado na introdução.

### **Sobre discursos**

Ao longo do primeiro capítulo procurei demonstrar que, ao contrário do que as narrativas oficiais afirmam em torno do desaparecimento indígena, as ações perpetradas sobre os charrúas, cujo ápice foi o Massacre de Salsipuedes, não podem ser contadas como narrativas de uma extinção, se não que merecem ser narradas como a história de uma escravização, que por sua vez, resultou na fragmentação étnica. Justificadas pelo governo da época como “medidas” para “conter os selvagens” e cuidar da segurança do campo (ou melhor, da propriedade privada no campo), quando essas ações são lidas a contrapelo, é possível observar que se trataram de campanhas militares que visualizavam naqueles *índios* massas potenciais e disponíveis de mão de obra escrava.

Busquei mostrar como o caminho da apropriação dos indígenas se deu em concomitância com práticas de governo e gestão das alteridades, as quais delimitaram que

simultaneamente se imaginasse os charrúas como inimigos da nação, enquanto outros - como os guarani das missões- eram projetados como os *índios* patrióticos, aqueles que seriam objeto de proteção estatal como povos tutelados. Assim, ao passo em que os charrúas -povo que nunca conseguiram reduzir às Missões- eram massacrados, os guarani foram assentados em pontos estratégicos da fronteira tratados como colônias indígenas.

A intervenção estatal sobre essas populações revela os principais mecanismos de poder e de sujeição sobre o qual o Estado opera. O ato de definir a quem está reservado o seio tutelar do Estado e a quem não, ou mesmo o de definir de que forma irá entrar, diz respeito a uma prática de soberania que tem alcances e efeitos até os dias de hoje. Isso fica evidente na sistemática exclusão dos grupos de descendentes que trabalham em favor de atualizar e canalizar suas lutas históricas. Vê-se, portanto, que ao tê-los colocado em espaços e regimes de trabalho hierarquicamente inferiores, o Estado encaminhou esses povos subalternos a esquemas de sujeição e opressão que mais tarde resultaram em esquemas de invisibilização.

Além dos assassinatos propriamente ditos, estas práticas de invisibilização informam sobre os imaginários em torno do *índio*, pensado enquanto um *estado* passageiro, um ser e uma cultura destinadas a desaparecer, seja pelos mecanismos de controle, por políticas de “aculturação” ou pelo *gritante* silêncio presente nos arquivos acerca da presença indígena posterior aos conflitos. De uma forma ou outra, a gestão destes povos teve como desdobramentos da ação estatal “esquemas de apagamento” da sua presença, que resultou em uma modalidade e efeito de esquecimento que supôs o fim indígena já em 1831 (OLIVEIRA FILHO, 2016, pp. 75-79).

As distintas políticas engendradas pelo Estado fazem parte de um corpo ideológico a partir do qual este e a nação foram pensados e construídos a si mesmos, de acordo com certos alinhamentos onde o *índio* charrúa parecia não ter vez. A situação histórica na qual se inserem aquelas políticas de gestão da alteridade, do território e da população referem-se também a modelos de sociedade e a “modelos” de sujeitos que podiam ou não ser incluídos.

### **Sobre narrativas nacionais e o *índio* da nação**

Agora bem, refletir sobre como essas ações foram interpretadas pelos intelectuais que se ocuparam de construir a história oficial da nação uruguaia - como uma “comunidade imaginada”- foi o objetivo que guiou meu segundo capítulo. Tomei três textos, dos quais dois são de historiadores: *Historia del Territorio Oriental del Uruguay* de Juan Manuel de la Sota,

publicado em 1841 e *Historia de la Dominación Española en el Uruguay*, de Francisco Bauzá, publicada em 1889. Por último, abordei um ensaio do arqueólogo José Henrique Figueira, intitulado *Los Primitivos Habitantes del Uruguay*, publicado em 1892. Este foi escrito no marco da comemoração do quarto centenário do descobrimento da América e da realização da Exposição Histórico- Americana de Madrid- Espanha nesse mesmo ano, onde Figueira representou o Uruguai.

O que estes três autores têm em comum, em primeiro lugar, é o marco histórico desde o qual escreveram. No final do século XIX, o país estava vivendo importantes mudanças políticas e populacionais, tal como a reforma vareliana da educação, as correntes migratórias europeias e os regimes militares de Lorenzo Latorre. Estes eventos delimitaram um cenário propício para pensar e desenhar os elementos que seriam parte constitutiva da nacionalidade uruguaia, que sujeitos entrariam ou não como nacionais e quais características distinguiriam o pequeno país do resto do continente.

Manuel de la Sota, primeiro historiador a citar os povos indígenas, publicou seu livro apenas dez anos depois do Massacre de Salsipuedes. A construção da imagem sobre aqueles charrúas não é homogênea, mas sim ambivalente. De la Sota afirmava que os *índios* teriam sido mortos em 1831 por Fructuoso Rivera e que portanto não teriam deixado heranças perduráveis entre a população uruguaia; pelo contrário, ele argumentava que só existia uma “fraca lembrança” da presença charrúa. Ora, as “distribuições de *índios*” eram muito recentes para não serem lembradas. Além disto, quando se refere aos indígenas o faz de forma genérica e também sem fazer menção nenhuma às colônias de guaranis, portanto, como foi possível que De la Sota enunciasse tais afirmações? Na parte reservada a esse autor, sustentei que a “fraca lembrança” tratava-se de um apagamento explícito da presença indígena e de sua contemporaneidade ao tempo em que escreveu o autor, ao passo que em sua narrativa eram evidentes distintos imaginários entorno da selvageria, da barbárie e da civilização. Assim, procurei mostrar como seus enunciados sugeriam que o indígena deveria ser pensado como um lócus privilegiado para se desenvolver o projeto civilizador, uma vez que eram descritos como selvagens, canibais, guerreiros e culpados pelo roubo de gado. Como esta conversão à civilização falhou, segundo palavras do autor, então, a “morte” das populações se tornou inevitável.

Ainda que não questione até as últimas consequências a imagem do charrúa como inimigo da nação, criada durante as campanhas de extermínio, destaquei que De la Sota produziu duas ideias ambíguas. Por um lado, os chamou de guerreiros: *índios* corajosos que até o fim dos seus dias lutaram para proteger seu território, o que o levou a atribuir-lhes o



título de “Espartanos de América”; mas por outro, argumentou que a “ferocidade” e os roubos tornaram sua existência incompatível com a civilização europeia assentada.

O historiador Francisco Bauzá, por sua vez, transformou de fato o charrúa no “índio uruguaio”. Ao longo de 90 páginas, embora não faça menção explícita, vai contrapondo alguns dos enunciados de De la Sota. Em contraste com aquele, para Bauzá, o charrúa “*brilló como una excepción entre otras parcialidades corrompidas o feroces, y no cediendo valor a ninguna, superó a todas por la docilidad con que se abría al trato de las gentes*” (1929, p. 206). Embora o autor classifique os charrúas como indígenas e selvagens uruguaios, ele os apresenta como uma das bases que compuseram a “raça uruguaia”, juntamente com de espanhóis e portugueses, o que teria resultado na “fisionomia” distintiva nacional.

Bauzá foi filho de um importante militar que inclusive recebeu índios dos “*repartos*” de 1831 e nasceu na parte final da Guerra Grande que levou o Uruguai, Argentina e o Brasil ao conflito armado até 1851. Em uma das passagens, o autor postulava que

Los indígenas uruguayos, a la época de la Conquista, eran de costumbres relativamente buenas, de carácter leal, de usos sencillos. Los indígenas brasileiros, a la misma época, eran antropófagos, geófagos y pederastas. Tenían el culto de la fealdad. Se depilaban las barbas y el vello. Se agujeraban el rostro y los labios, en varias partes [...]. Eran falsos, hipócritas, traidores y desleales. (*Ibid*, pp. 76-77).

Mesmo que não seja possível afirmar com veemência que as características de indígenas uruguaios e brasileiros sejam metáforas das mesmas nações, o que interessa é que ao evocar essa distinção o autor marca e delimita fronteiras sobre o que pertence, é e deixa de ser (d) o Uruguai. Isto é, reafirma uma identidade própria, distintiva e única, ao passo em que diferencia o Uruguai dos países com quem esteve em conflito, os mesmos com que negociou a sua independência em 1825. A narrativa de Bauzá, contudo, não devolve o presente aos indígenas. Pelo contrário, os remete e reduz aos tempos do contato e do conflito interétnico que se seguiu à conquista, também deixando de fora da narrativa as distribuições que ocorreram após Salsipuedes.

Por último, abordei o ensaio do arqueólogo José H. Figueira. A importância do ensaio, entre outros motivos, se dá pelo fato de ter sido direcionado a um público estritamente acadêmico: o círculo de arqueólogos e historiadores de todo o mundo que participaram da comemoração do Descobrimento de América em Madrid. Ao levar o ensaio e a amostra de objetos dos *antigos* habitantes indígenas, não só Figueira estava ele mesmo se inscrevendo como portador de um saber em um campo específico de conhecimento, mas também estava apresentando ao mundo um país sem indígenas. Como afirmei no seu tópico, considero que este é o autor que melhor representa o “desaparecimento indígena”. Por meio de um discurso

acadêmico, Figueira vai apresentando “provas” materiais sobre os primitivos do passado, como pedras, ossadas, crânios, fotos de *cerritos*, ou materiais de “guerra”, como boleadoras e flechas. Os materiais foram apresentados como demonstrações expressas acerca do primitivismo daquelas “extintas populações”, o que, junto à “*carencia de todo principio regulador de las relaciones humanas*” que apresentavam, produziram os determinantes que os impediram de “*adaptarse de manera permanente a la civilización*”(1892, p. 157), levando-os, portanto, a desaparecer.

Além da contribuição que delimitam ao imaginário de um país sem indígenas e da projeção de uma nação europeizada, o que os três autores tem em comum é a maneira de conceber os charrúas, os quais, segundo eles, faziam parte do passado. Em primeiro lugar, é importante destacar que a história que os autores constroem tem seu início na época da conquista. Figueira, embora mencione que os *cerritos* de *índios* correspondem a épocas geológicas anteriores à conquista, inicia a história dos charrúas a partir da chegada de Juan Diaz de Solís ao Rio de la Plata no final de 1500. O final dos 300 anos de contato, que segundo Figueira tristemente não acarretaram em nenhuma modificação nos costumes charrúas, para os três autores, tem seu marco nas ações militares de Rivera. Nenhum dos três menciona, porém, as distribuições de indígenas e nem as colônias de guaranis assentadas no país até 1860 quando estas foram dissolvidas em San Borja.

No último capítulo, mapeei as principais linhas de pensamento e discurso de intelectuais que discutem a ausência e a presença de descendentes de charrúas na atualidade. Embora a maioria destes pesquisadores sejam antropólogos de formação, poucos deles tem mostrado interesse em realizar pesquisas de viés etnográfico ente os descendentes, o que leva em alguns casos a afirmar e dar continuidade às narrativas históricas oficiais. Nesse sentido, me detive nos trabalhos dos autores Daniel Vidart e Renzo Pi Hugarte, dois conhecidos antropólogos e ex-catedráticos da FHUCE que tem realizado pesquisas sobre indígenas do passado. Ambos repudiam a existência de descendentes *auténticos*. O principal argumento que acionam é que os descendentes não se encaixariam nas características que, segundo seus critérios, definiriam alguém como indígena: língua, estrutura econômica e social tradicional, reconhecimento como tal por seu grupo de referência, morar em uma comunidade geográfica e socialmente delimitada e ser descendentes de indígenas são algumas das características que elencam. Talvez em uma primeira aproximação isto possa não chamar a atenção, porém, estes argumentos revelam diversas questões problemáticas. Primeiro, porque já em primeira instância produzem uma sobreposição entre pureza racial ou de sangue e autenticidade de costumes em um contexto no qual o mesmo Estado obrigou os povos a dispersar-se,

assassinando as principais lideranças e distribuindo mulheres e crianças entre famílias brancas. Segundo porque as classificações e elementos exigidos dos descendentes como provas de autenticidade partem de descrições construídos ao longo do período colonial por viajantes europeus, datadas entre os séculos XVII e XVIII, ou seja, descrições que possuem mais de 300 anos de antiguidade.

As supostas marcas de indianismo que no passado levaram os charrúas a serem perseguidos, como o canibalismo, atraso, selvageria, carência de regras e ausência de docilidade para civilizar-se, foram as marcas que na época decretaram sua desapareição. Hoje, a falta de marcas *índias* desloca os charrúas ao passado e é usada para assinalar que este que é – invariavelmente - um *índio* sempre fora do seu tempo. Ontem, indígena demais; hoje, muito pouco: é farsante.

Por fim, retomei algumas linhas de pesquisa que nacional e regionalmente tem um peso simbólico maior. Referi-me aos estudos biodemográficos iniciados nos anos 1980 principalmente pelas mãos de Mónica Sans e Isabel Barreto A primeira, procurou identificar os aportes genéticos indígenas e afros da população uruguaia e os marcadores de herança por linha materna realizados sobre o DNAm. Os resultados de Sans mostraram que, na média, 10% da população uruguaia possui genética indígena, e que por via materna, a porcentagem chega até 62% em departamentos como Tacuarembó. Considero que este perfil de pesquisas, que procuram conhecer os diversos aportes genéticos de grupos “raciais”, adequam-se ao que Ventura Santos denominou como “bio-narrativas” sobre a nação (2016, p. 4). As duas autoras direcionaram seus estudos a conhecer as origens raciais distintivas dos uruguaios, contradizendo em parte àquela narrativa sobre uma nação branca e europeizada. As pesquisas certamente romperam com o mito da nação transplantada, e inclusive, foi uma das chaves que motivou a (re) emergência indígena no Uruguai, uma vez que fissuraram os discursos hegemônicos e viabilizaram o reconhecimento de aportes raciais subalternizados.

No último capítulo apontei para um paradoxo que vem se desenvolvendo desde os anos 1980 em concomitância com o aumento dos auto-reconhecidos charrúas. Estudos recentes estão assinalando supostos erros na historiografia, sustentando que os charrúas teria sido superdimensionados. Argumentam então que em uma época em que estes se encontravam- reduzidos a uns poucos centros de indivíduos, os guarani eram milhares. A crítica ao subdimensionamento guarani implicaria, entre outras coisas, na revisão da figura do “*índio* nacional” erigida ao longo do século XIX. Assim, esta não poderia mais ser charrúa, mas sim guarani. O irônico é que a proposta dessa inversão tenha sido anunciada justamente em um momento em que os movimentos de reivindicação étnica são de charrúas em sua

maioria. Como aponte, a invisibilidade guarani, longe de classificar os charrúas como seres equivocados, sem identidade, cujas reivindicações são ilegítimas, pelo contrário, evidencia que ambos grupos, embora de formas diferentes, foram “geridos” pelo mesmo Estado e pela mesma governabilidade que decretou simultaneamente o massacre de uns e a invisibilidade e a sujeição territorial de outros.

Longe de ter esgotado todos os possíveis caminhos para tratar sobre a presença e a ausência indígena no Uruguai, é necessário pontuar algumas limitações e potencialidades deste trabalho. O material apresentado pode ser utilizado para aprofundar e problematizar as políticas de gestão do território a partir do qual o Estado foi se formando na medida em que o criava como *locus* de soberania. Por outro lado, também é importante destacar que tanto pelas limitações de tempo que impediram uma busca mais exaustiva nos arquivos, como pela evidente falta de documentação que retrate as condições de mulheres e crianças no contexto analisado, é muito importante a realização de estudos que deem continuidade às trajetórias pós-distribuições. Isso irá permitir conhecer segmentos e fenômenos que têm sido silenciados na história, como as ações e políticas que se desdobraram desigualmente sobre homens e mulheres, colocando invariavelmente sobre estas últimas, os piores fardos das ações governamentais. Como indiquei no capítulo três, conhecer as modalidades de poder que recaíram sobre as mulheres e sua sexualidade na época colonial é de vital importância para entender como a empresa colonial desenvolveu-se no país, organizando e controlando a população com base em relações que interseccionaram etnicidade e gênero. Se nenhum país da América Latina pode ser explicado sem levar em conta a presença indígena, o Uruguai não é uma exceção à regra. Trabalhos que levem adiante uma “História Indígena” e o lugar das mulheres na mesma permitirão ver quão presentes estiveram os indígenas na história do Uruguai, ainda que tenham sido silenciados e apagados por esta.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA Y LARA, Eduardo. *La guerra de los charrúas: período patrio I y II*. Librería Linardi y Risso, Montevideo, 1989.
- \_\_\_\_\_. Los charrúas y Artigas. *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología*, Montevideo, pp. 103-148, 1951.
- \_\_\_\_\_. Un linaje charrúa en Tacuarembó. A 150 años de Salsipuedes. *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*. Vol. 1 No 2. Montevideo: 1981.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Companhia das Letras. São Paulo, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Introdução”. In: BALAKRISHNAN, G. (org.), *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000.
- ARCE, Darío Ancejo. Darío Arce. L'Uruguay ou le reve d'un extreme-occident: memoires et histoire du malencontre indien. Tesis doctorado. Sociologie. Universite de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014.
- AROCENA, Felipe. Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011. *Revista de Ciencias Sociales*, DS-FCS, vol. 26, n.º 33, diciembre 2013.
- BARRAN, José Pedro y NAHUM, Benjamín. *Historia económica e historia política*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2002.
- BARRAN, José Pedro. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. El disciplinamiento (1860-1920). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990.
- BARRAN, José Pedro y NAHUM, Benjamín. *El problema nacional y el Estado: un marco histórico*. Fundación de Cultura Económica. No 14, p. 9, Montevideo, 1986.
- \_\_\_\_\_. Dos siglos de relación entre Uruguay y el mercado mundial (1700-1900). *Revista de Ediciones de la Banda Oriental*. N°1, Montevideo, 1984.
- BARRETO, Isabel. *Estudio biodemográfico de la población de Villa Soriano*. Departamento de Soriano, Uruguay. Universidad de la República. Montevideo: Departamento de publicaciones de la Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR), 2011.
- \_\_\_\_\_. Padrones y archivos parroquiales en el Uruguay. In: CELTON, Dora; GHIRARDI, Monica; CARBONETTI, Adrián. *Poblaciones históricas, fuentes, métodos y líneas*. Serie Investigaciones, N. 9. Rio de Janeiro, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Mestizas, tierras y matrimonio*: Los mecanismos de ascenso social en poblaciones rurales de la Banda Oriental del siglo XVIII. X Jornadas Argentinas de Estudios de Población. Asociación de Estudios de Población de la Argentina, San Fernando del Valle de Catamarca, 2009b.

BARRETO, I. e C. CURBELO. *Presencia indígena misionera en el Uruguay: movilidad, estructura demográfica y conformación familiar al Norte del Río Negro en el primer tercio del siglo XIX*. En XII Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión, septiembre. Buenos Aires. En 3er. Encuentro Regional de Historia y Ciencias Sociales - 1er. Encuentro de Geo – Historia. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata - Dr. Walter Rela – CDHRP, octubre, 2008.

BARTH, F. Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres, G. Allen and Unwin, 1969.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Revista Mana*, vol.12, no.1 Rio de Janeiro, 2006.

BASINI, J. E. *Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento*. Um estudo sobre imagens indias e versões étnicas no Uruguai. Tesis presentada para la obtención del título de Doctor en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.

BAUZÁ, Francisco. *Historia de la Dominación Española*. Montevideo: Biblioteca Artigas, 1965.

BRACCO, Diego. charrúas y guenoa-minuanos: caballos, mujeres y niños. *Revista Temas Americanistas*, pp. 113-129, 2014.

\_\_\_\_\_. Los errores charrúa y guenoa-minuán. *Jarbuch Fur Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*. 117-136, 2004.

BRIONES, Claudia & DELRIO, Walter. La “Conquista del Desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Revista Runa XXVII*, Buenos Aires, pp. 23-48, 2007.

BOURDIEU, Pierre. “O campo científico”. In: \_\_\_\_\_. *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

CABELLA, W. & NATHAN, M. *Iguales y diferentes*. Nuestro Tiempo- Libro de los Bicentenarios. Comisión del Bicentenario. Montevideo: Ed. Imprimex, 2013.

CABRERA, L.; BARRETO, I. El ocaso del mundo indígena y las formas de integración a la sociedad urbana montevideana. *Revista TEFROS – Vol. 4 N° 2 – Primavera 2006*.

CAETANO, Gerardo. Ciudadanía y nación en el Uruguay del Centenario (1910-1930). *Revista Iberoamericana*, X, 39, 161-176, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2014.

CORREA, Mariza. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Testemunhos. São Paulo/Campinas, Vértice, Ed. Revista dos Tribunais/Ed. da Universidade Estadual de Campinas. 1987.

CURBELO, Carmen y BRACCO, Roberto. La construcción del espacio misionero y la toponimia en territorio uruguayo. En María Teresa Carrara (comp.). *Cambio Cultural en Arqueología Histórica, Actas del Tercer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*: 407-413. Rosario: Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. 2008.

CURBELO, C. y BRACCO, R. Programa: Rescate del Patrimonio Cultural indígena misionero como reforzador de la identidad local. Norte del Río Negro, Uruguay. En: XXV Encuentro de Geohistoria Regional, Corrientes: 2005.

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

DELRIO, Walter. Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890). *Cuadernos de Antropología Social*, N° 13. Sección Antropología Social, Inst. de Cs. Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires, 2001, pp. 131-156.

ELIAS, Norbert. "Processos de formação de Estados e construção de nações". In: \_\_\_\_\_. *Escritos & ensaios; 1: Estado, processo, opinião pública. Organização e apresentação* Frederico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006 (1972), pp.153-165.

ERIKSEN, T.M. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres, Pluto Press. Cap. 7. 1993.

FERREIRA, Andrey C. Regime Tutelar, formação do Estado nacional e acumulação capitalista no Brasil. In: Antonio Carlos de Souza Lima. (Org.). *Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*. 1ed. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014, v. , p. 146-160.

FIGUEIRA, J. Henrique. Los primitivos habitantes de Uruguay. IN: FIGUEIRA et al. *El Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid*. Memoria de los trabajos

realizados por la comisión nacional encargada de organizar elementos de concurrencia, pp. 123-222, 1892.

FIGUEIRA, J. Joaquín. Breviario de Etnología y Arqueología del Uruguay. Montevideo: *Boletín Histórico del Ejército*, num. 104-105, pp. 29-69, 1965.

FOUCAULT, Michel. *Arqueología do saber*. Editora Vozes. Lisboa, Portugal, 1972.

GALVÃO, Eduardo. “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”. In: \_\_\_\_\_. *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp.193-228.

\_\_\_\_\_. “Estudos sobre aculturação dos grupos indígenas no Brasil”. In: \_\_\_\_\_. *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [1957], pp.126-134.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. The Contingency of Authenticity Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil.in:*Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 6, n. 2. July to December 2009. Brasília, ABA.

GOMEZA, I. Em busca da memória e da identidade: a resitencia do povo. *30a Reunião Brasileira de Antropologia*. 3 a 6 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

GONZÁLEZ RISSOTTO, R. y S. RODRÍGUEZ VARESE. Contribuciones al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. *Revista Histórica*. pp. 199-316. 1982.

\_\_\_\_\_. Impacto de los indios misioneros en la formación del paisanaje. *Colección Nuestras raíces*, nº 3, Editorial Nuestra Tierra, Montevideo. Disponible em: [http://www.periodicas.edu.uy/o/Nuestra\\_tierra/pdfs/Nuestras\\_Raices\\_03.pdf](http://www.periodicas.edu.uy/o/Nuestra_tierra/pdfs/Nuestras_Raices_03.pdf)

HOBBSAWM, E.J. “Introdução” e “A produção em massa de tradições”. In: HOBBSAWM, E.J. e RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1984.

KEEN, Benjamin. La imagen azteca en el pensamiento occidental. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

LAZZARI, Axel. Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Revista Quinto Sol*, Nº 11, pp. 91-122, 2007.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2. July to December 2014. pp. 75-111.

MAGGI, Carlos. 1611-2011. *Mutaciones y aggiornamentos en la economía y cultura del Uruguay*. Editorial Fin de Siglo, Montevideo, 2011.

MAZZUCHELLI, Aldo. Nuestros charrúas posibles. *Interruptor*, 2013. Disponible en: <http://www.henciclopedia.org.uy/Columna%20H/MazzucchelliNuestroscharrúasposibles.htm>  
[Acceso en 1/02/2015.](#)



- MELATTI, Julio Cezar. "A antropologia no Brasil: um roteiro". Brasília, UnB, *Trabalhos em Ciências Sociais*, Série antropologia, 38, 1983.
- \_\_\_\_\_. "A etnologia das populações indígenas do Brasil nas duas últimas décadas". *Anuário Antropológico 80*. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro, 1982, pp.253-275.
- MENDEZ VIVES, Enrique. *Historia uruguaya*. El Uruguay de la modernización 1876-1904. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, Tomo 5, 1975.
- MICELI, Sergio. *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo, Vértice, Ed. Revista dos Tribunais/IDESP. 1989.
- MICHELENA, M. *Mujeres charrúas*. Rearmando el Gran Quillapí de la memoria en Uruguay. Tesis presentada para la obtención del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas. Universidad Indígena Intercultural, Colombia. 2011.
- MONTEIRO, John Manuel. Unidade, Diversidade e a Invenção Dos Índios: *Entre Gabriel Soares De Sousa E Francisco Adolfo De Varnhagen*. *Revista de História* 149 (2º - 2003), pp. 109-137.
- \_\_\_\_\_. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001
- NAHUM, Benjamín. *Manual de Historia del Uruguay: 1830-1903*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2013.
- OLIVERA, Andrea. Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Anuario Antropología Social y Cultural de Uruguay*, Vol. 12, 2014, pp. 139-153.
- OLIVERA, A. charrúas urbanos en Uruguay, un proceso de etnogénesis? In: CASAS M., 84 Carlos; RIVERA GONZÁLES, José G.; MÁRQUEZ M., Leonardo E. (Org.). *Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina*. Ed. Ediciones y Gráficos Eón S.A, México, 2013, pp. 95-110.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, vol.4, n.1. Rio de Janeiro, 1998.
- \_\_\_\_\_. Cap. 1: O Nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. (pp.45-74). Cap. 2: As mortes do indígena no império do Brasil: o indianismo, a formação de nacionalidade e seus esquecimentos (pp.75-116) In: *O Nascimento do Brasil e outros ensaios*.

- “Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.
- \_\_\_\_\_. Elementos para uma sociología dos viajantes (pp. 84-148). In: *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Fricção interétnica”. *Dicionário de Ciências Sociais*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987, pp.495-498.
- PADRÓN, O. F. Las misiones jesuíticas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay. *Revista Estudios Históricos – CDHRP*. No 3., pp. 0-24. Diciembre 2009.
- PEIRANO, Mariza. “De que serve um documento?” In: M. Palmeira; César Barreira (orgs.), *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, NuAP/UFRJ, 2006, pp. 25-49.
- \_\_\_\_\_. “The anthropology of anthropology: the Brazilian case”. Tese de doutoramento. Cambridge, Harvard University. 1981.
- \_\_\_\_\_. “Os antropólogos e suas linhagens”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6 (16):43-50, julho, 1991.
- PI H. Renzo. Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias. *Anuario de Antropología Social y cultural en Uruguay*. 2002-2003, pp. 103-121.
- \_\_\_\_\_. *Montevideo Portal*. Entrevista: Pi Hugarte y los charrúas. Acceso en: 20/12/2014, <http://www.montevideo.com.uy/auc.aspx?104044>
- \_\_\_\_\_. Sobre la Antropología en el Uruguay. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 36-61, nov. 1997.
- \_\_\_\_\_. *El Uruguay Indígena*. Montevideo: Ed. Nuestra Tierra, 1969.
- PIVEL DEVOTO, Juan. D. Francisco Bauzá. *Historiador y adalid de la nacionalidad uruguaya. Luchador político y social*. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1968.
- POLLAK, Michael. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina: Ed. Al Margen, 2006.
- POMPA, Cristina. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII-XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011, pp. 267-294.
- RENAN, E. What is a Nation? In: BHABHA, H.K. (ed.) *Nation and Narration*. Londres, Routledge. 1990.
- REPETTO, A. Francesca. *Indígenas en Uruguay: entre la negación del Estado y las narrativas de los descendientes de charrúas actuales*. Trabajo de Conclusión de Curso. (Graduación en Antropología y Diversidad Cultural en América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015.

RIBEIRO, Darcy, As Américas e a civilização. Estudos de antropologia da civilização. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

RIZZINI, Irma & SCHUELER, Alessandra. O instituto do Prata. Índios e missionários no Pará (1898-1921). *Currículo sem Fronteiras*: v.11, n.2, Jul/Dez 2011, pp.86-107.

ROCCO P, Paola et al. Composición genética de la población chilena: Distribución de polimorfismos de DNA mitocondrial en grupos originarios y en la población mixta de Santiago. *Rev. méd. Chile* [online]. 2002, vol.130, n.2, pp.125-131.

RODRIGUEZ, Mariela Eva. “Tal vez quede algún descendiente”: derecho a la autoadscripción y narrativas sobre la “excepcionalidad uruguaya”. *Jornadas Académicas. Raíces Latino-americanas de los derechos humanos*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 3 y 4 de noviembre de 2016.

RODRIGUEZ, V. (Periodista). *Esta boca es mía*. Edición Los charrúas. Entrevista a Martín Delgado y Mónica Sans. Teledoce, 9 de mayo de 2013. Disponible en: <http://www.teledoce.com/sin-categoria/los-charrúas/>. Acceso en: 1/02/2015

SANS, Mónica. ‘Raza’, adscripción étnica y genética en Uruguay. *Revista Runa*, v.30 n.2, pp. 163-174, FFYL – UBA, Buenos Aires, jul./dic. 2009.

SANS, Mónica; FIGUEIRO, Gonzalo. Aporte indígena a la población uruguaya: ¿charrúas o guaraníes? / Indigenous contribution to the Uruguayan population: charrúas or guaraníes?. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 59, mar. 2015. ISSN 1853-6387.

SANSON CORBO, Tomas. Historiografía marxista y renovación de los estudios sobre la historia social de la Banda Oriental. *Terceras Jornadas nacionales de Historia Social*. Mayo 2011, Córdoba, Argentina.

\_\_\_\_\_. La influencia argentina en la configuración de la historiografía uruguaya. *Estudio de caso: Francisco Bauzá*. In: Trabajos y Comunicaciones (2da. Época), N°32/33 - Año 2006-2007. Universidad de la Plata, Argentina.

SANTOS. R. V. Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX. In: M.C.Maio & R.V. Santos (orgs), *Raça, Ciência e Sociedade*, pp. 125-140. Riode Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.

SANTOS. R. V. *Polinésia no interior do Brasil? Dimensões sóciohistóricas de uma pesquisa sobre crânios, genômica, identidade e nação*. Conferencia apresentada como parte dos requisitos para a promoção a Professor Titular no Setor de Antropologia Biológica,

- Departamento de Antropologia, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 31 de outubro 2016.
- SANTOS, R.V & KENT, M. A. “Os charrúas vivem” nos Gaúchos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 341-372, jan./jun. 2012.
- SCRIBANO, A. *Para pensar y hacer investigación cualitativa. El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2008.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos (org). Sobre Gestar e Gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: *Gestar e Gerir. Estudos para uma antropología da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Núcleo de Antropología Política, 2002, pp. 11-23.
- \_\_\_\_\_. *Um Grande Cerco de Paz*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Os museus de história natural e a construção do indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil”. Rio de Janeiro, PPGAS, *Comunicação*. 1989.
- SOTA, Juan M. de la. Historia del territorio Oriental del Uruguay. Tomo I. Montevideo: ediciones Biblioteca Artigas, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1965.
- STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, ”raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, pp. 15-42, janeiro-abril/2006.
- SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel Omar. Disputas a orillas del río Uruguay. Guerra y paz con los minuanes en el siglo XVIII. En: *Gazeta de Antropología*, Nº 27 /2, 2011, Artículo 37. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/18980>. Acceso en: 1/02/2015.
- URIARTE, P. *Hacia un Plan Nacional contra el Racismo y la Discriminación: Informe Final*. Ministerio de Educación y Cultura (MEC). Montevideo, 2011.
- VERDESIO, Gustavo. Un fantasma recorre Uruguay: la reemergencia charrúa en un —país sin indios. *Cuadernos de literatura*, Vol. XVIII, n. 36, julio-diciembre 2014, pp. 86-107.
- \_\_\_\_\_. Colonialismo acá y allá: reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales. *Cuadernos del CILHA*, 13 n. 17 – 2012, pp. 175-191.
- \_\_\_\_\_. La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos. *Revista Araucaria*, vol. 7, núm. 14, 2005, pp. 0-29, Universidad de Sevilla, España.
- VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; TEIXEIRA, Carla Costa; CASTILHO, Sergio R. Rodrigues. (orgs). *Antropología das práticas de poder: reflexões etnográficas entre*

*burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014, pp. 43-70.

VIANNA, Adriana; FARÍAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Revista Cadernos Pagu*, 37, julho-dezembro 2011, pp. 79-116.

VIDART, Daniel. Entrevista a Montevideo Portal. <http://www.montevideo.com.uy/contenido/Vidart-critica-participacion-de-charrúas-en-juegos-indigenas-287811?planta=1391>. Acceso en: 4/02/2017.

\_\_\_\_\_. No hay indios en el Uruguay contemporáneo. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Vol. 10, 2012, pp. 251-257.

\_\_\_\_\_. Indianidad, identidad, americanidad. Los hombres y los nombres. *Revista Relaciones, edición virtual* n. 246. Acceso en 27/01/2015: <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0412/hombres.htm>

\_\_\_\_\_. El regreso del mito charruista. *Suena Tremendo – Diario El Espectador*, 04 de abril de 2011. Disponible en: <http://profelagrotta.blogspot.com.br/2011/04/el-regresodel-mito-charruista-por.html>. Accesado en 26/1/2015

\_\_\_\_\_. "Indigenismo y criollismo". In: *Uruguayos. Quiénes somos, cómo somos, dónde estamos*. Montevideo: Ediciones B, 2012, p. 396-417.

WEBER, M. s/d. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar. Parte II, Cap. VI.

\_\_\_\_\_. 1991 – *Economia e Sociedade*. Brasília, Ed. UnB. 2ª. Parte, Cap. 4.

WILDE, Guillermo. Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del Siglo XVIII. *Revista Fronteiras*, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 83-106, jan./jun. 2009.

WHITE, Hayden. Trópicos do discurso. *Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo, Editora EDUSP, 1994.

ZAMBRANO, Marta. 2008. *Trabajadores, villanos y amantes. Encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada*. Santa Fe de Bogotá (1550-1650). ICANH, Bogotá.