

EM BUSCA DA MEMÓRIA E DA IDENTIDADE: A RESISTÊNCIA DO POVO CHARRUA NO URUGUAI¹

GOMEZ CORTE, Jose Ignacio Gomeza (UNIRIO/RJ)

Palavras chave: identidade – memórias subterrâneas – povo Charrua

1.- Introdução

O Charrua, um povo transfronteiriço que ocupa territórios alocados hoje em três países – Argentina, Uruguai e Brasil - é objeto de esquecimento e negação por parte das políticas dos Estados nacionais. Pela ação das organizações indígenas, muito timidamente começa-se a admitir aos descendentes dos Charrua que vivem em seu território. Atualmente se está configurando um espaço de “memórias em disputa” (POLLAK, 1989).

O povo Charrua foi muito combativo e resistente à colonização do seu território. Tanto as autoridades coloniais quanto as republicanas, enxergavam nos povos Charrua um obstáculo para o “progresso nacional”, a “afirmação das leis”, a “segurança dos cidadãos” e da “propriedade privada”. Em abril de 1831 teve lugar a Matança de Salsipuedes, no qual o povo Charrua foi dizimado, num caso de genocídio e etnocídio, ao serem, os sobreviventes, separados e dispersados como pessoal de serviço doméstico em Montevideú. Muitos conseguiram fugir e instalar-se nas profundezas da floresta num processo de transformação de índio em gaúcho ou peão.

Ao longo do século XIX, disfarçados como gaúchos nas periferias dos povos rurais e grandemente miscigenados com a sociedade branca e preta, a identidade Charrua ficou nos espaços da memória individual de cada sujeito. Com a afirmação do Estado-nação, o relato oficial os converterá em artigo de lenda, dum passado remoto e inexistente. O problema central da pesquisa surge a partir do conflito existente entre os Charrua contemporâneos e a *memória nacional* (HALBWACHS, 1990) ou *memória enquadrada* (POLLAK, 1989) dos territórios onde vivem. A emergência das organizações indígenas começa a plantear um sério desafio em matéria de políticas públicas para o governo uruguaio. A demanda pelo reconhecimento oficial do genocídio do povo Charrua ocorrido ao abrir-se o período republicano, a exigência da ratificação da Convenção 169 da OIT e os recentes reclamos de reconhecimento de territórios ancestrais, configura um novo cenário político-social de alcances indeterminados.

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 3 a 6 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

A partir do análise da narrativa sobre a identidade nacional uruguaia no seus aparelhos ideológicos de escola e de cultura, o trabalho com documentação histórica e o acompanhamento de reuniões das organizações indígenas dos Charrua, eventos de rememoração – instâncias de recriação da identidade coletiva do grupo – e de entrevistas aos membros de comunidades do interior do país e da cidade de Montevideo, a busca é verificar os recursos usados pelos Charrua de hoje para obter o reconhecimento da sua existência e da revisão histórica, assim como de seus territórios de ocupação tradicional e para o desenvolvimento atual da etno-gêneses; as formas de afirmação identitárias diante as políticas públicas negadoras; e as estratégias de articulação em instâncias internacionais (Mercosul Indígena, Fundo Indígena, ONU) para obter apoios na sua luta.

2.- Os Charrua num país sem índios

O Uruguai se auto percebe como um “país sem índios”. Essa narrativa nacional construída ao longo do tempo está ancorada numa política do apagamento ou invisibilização da presença indígena no território uruguaio.

O problema central é o de narrativas em disputa. O quem fala, de aonde fala e a quem vai dirigida essa fala vira um assunto central da pesquisa.

Para se aproximar à realidade do povo Charrua hoje diante as políticas públicas, é importante conhecer qual é a narrativa sobre os povos indígenas no Uruguai, a partir da qual é possível entender parte das reivindicações das organizações indígenas hoje e conhecer os fatos históricos. Para isso, começarei descrevendo a construção de sentido sobre a identidade e os povos indígenas do Estado-nação uruguaio a traves dos seus aparelhos ideológicos de cultura (ALTHUSSER, 1984), suas instituições culturais (HALL, 2011), a partir dos criadores da tradição (HOBSBAWM e RANGER, 2002). Tentarei me aproximar aos discursos imbrincados do “artefato cultural” dessa “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008), como sociedade uruguaia.

A intenção é conhecer a natureza do conteúdo desses discursos implicados a partir de alguns casos relacionados com as narrativas patrimoniais e culturais. Assim sendo, apresentarei as características do discurso histórico e dos livros didáticos utilizados nas escolas, configurando uma parte do que chamarei de “política de apagamento”.

Logo, sintetizarei a política do Estado colonial e republicano (nos inícios) tentando conhecer a política de extermínio aplicada. A opção para os povos indígenas do território oriental, pensado como colônia de povoamento, era a assimilação – via cristianização – ou o aniquilamento.

Por último, descreverei as reivindicações e estratégias das organizações indígenas diante as políticas públicas do Estado uruguaio, quase inexistentes, o que faz com que a luta assuma um perfil que excede os limites do Estado-nação.

3.- Narrativas que excluem: a política de apagamento.

O povo Charrua ocupa um lugar marginal nas narrativas nacionais, subordinado ao discurso de “extermínio” e “desaparição”, e sua participação na formação da sociedade uruguaia é minimizada ou negada ou mitificada, sempre visando tirar sua agência. O elemento mais forte dessa presença é restrito ao mito da “garra charrúa” associado aos triunfos – quase heroicos – do futebol uruguaio.

Podemos adiantar que pelo geral, se replicam as estratégias narrativas utilizadas em outros países da América Latina, como o Brasil, onde se insiste no caráter formativo do elemento português e no processo de mestiçagem da nação brasileira (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013). Também, o conteúdo das informações sobre os povos indígenas veiculados nesses aparelhos produtores das narrativas nacionais apresentam uma imagem deformada do índio sustentada numa escassa pesquisa e sob o argumento da inexistência de fontes e vestígios, tal como assinala Jose Bessa nos “Cinco idéias equivocadas sobre os índios” (2002) para os povos indígenas do território brasileiro.

A perspectiva teórica dos estudos em Memória Social, permitem entender a incidência que tem na construção dos espaços simbólicos e de significado dos indivíduos essas narrativas nacionais. A identidade cultural (HALL, 2011) assim como a memória nacional (HALBWACHS) são produtoras das formas de compreensão do mundo e criadoras de sentidos de pertencimento, configurando os limites das fronteiras socioculturais e os espaços de sociabilidade. Também, implica a forma em como se auto percebe uma sociedade e como lida com a diferença. Essa identidade cultural e memória nacional, está muito atrelada à formação do Estado-nação, modo de organização arquetípico das sociedades modernas, e são subsidiadas pelas narrativas patrimoniais, veiculadas pelos aparelhos ideológicos de cultura e de informação.

A construção da ideia de nação encontra na constituição de um patrimônio cultural nacional uma ferramenta fundamental para a criação e difusão da sua narrativa. O apelo desse patrimônio – sempre dependente das políticas públicas e das escolhas feitas pelo poder – é o da constituição de uma memória nacional e de um sentimento de pertencimento do indivíduo ao coletivo. O objetivo é a criação de uma narrativa que defina a identidade, valores e concepções compartilhadas, num aparente consenso geral.

“...as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*. Nós só sabemos o que é ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade”...veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *idéia* de nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu “poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade” (Citado de Schwarz, 1986, p.106, por HALL, p. 48-49).

Este consenso buscado pelas narrativas da nação, é um desejo mais que uma realidade, já que as nações modernas são *híbridos culturais* (HALL, p. 62), sendo essa unidade nacional ou identidade cultural única, uma representação discursiva sobre a diversidade. As culturas nacionais produzem sentidos sobre a “nação”, que visam a identificação dos sujeitos a partir da construção de identidades. Assim a cultura nacional, seguindo a Stuart Hall, é um discurso, um modo de construir sentidos que influenciam e organizam ações e concepções individuais. “*Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas.*”. (HALL, p.51). Esses discursos sobre a nação são contados e recontados nas histórias e nas literaturas nacionais, nas mídias e na cultura popular criando símbolos, imaginários, eventos históricos de referência; essa narrativa terá uma origem, um começo que evidencia a continuidade do conjunto, baseada na elaboração de um mito das origens, um mito fundacional que apresenta o nascimento da nação. (HALL, p.53 e ss.). Desse mito, todos os indivíduos deverão participar para formar parte daquele quadro.

O patrimônio, como domínio do Estado, está inserido numa rede intrincada de relações de força e de poder, e é instrumento de legitimação - por consenso ou imposição violenta - de interesses hegemônicos que se auto -percebem como nacionais (CHUVA, 1992).

A nação, enquanto uma “comunidade imaginada”, pode vir a ser construída discursivamente, enquanto uma literatura (como é o caso das “literaturas nacionais”), enquanto uma língua nacional, enquanto uma “raça”, um folclore, uma religião, um conjunto de leis, enquanto uma política de Estado visando à independência política ou econômica, ou, ainda, uma política cultural visando à recuperação, defesa e preservação de um “patrimônio cultural”. (GONÇALVES, 1996, p. 12)

Reginaldo Santos Gonçalves sinala que a pretensão das narrativas nacionais é a de criar noção de que essa identidade nacional é intrínseca, quase natural e própria desse

coletivo. Há envolvidas em estes discursos sobre a nação, determinadas estratégias narrativas orientadas a apresentar o passado e a cultura como entidades dotadas de coerência e continuidade, próprio de uma natureza ontológica da nação (GONÇALVES, 1996, p. 20). Nessa busca por determinar qual é essa identidade “existente essencialmente” se produzem processos de apagamento e esquecimento (ocultamento) para justificar os discursos sobre a identidade nacional. As práticas patrimoniais formam parte dessas estratégias e mecanismos legitimadores do discurso. Esta política patrimonial traduzida em práticas culturais orientadas a construir “sistemas de objetos”², buscam representar categorias sociais e institucionais com determinados mensagens. Por exemplo, a “originalidade e criatividade dos arquitetos das construções coloniais”, ou a “rusticidade e precariedade dos objetos dos povos indígenas”.

Esses objetos são implicados intencionalmente em um espaço discursivo predeterminado e intencional. Seria o caso da estratégia dos governos na segunda metade do século XIX, que através dos seus museus exibia objetos de origem indígena como evidencia de um “passado remoto”, de um grupo que formou – mas já não – parte do território nacional. Assim se produz o apagamento da contemporaneidade dos povos indígenas e das práticas de extermínio aplicadas contra eles.

Essa construção de um “patrimônio nacional” cria *fronteiras socioculturais* e enquadra, delimita e especializa a “memória nacional”. Nessa trajetória há grupos esquecidos desse relato patrimonial oficial, os que correm o risco do esquecimento. As narrativas museológicas no Uruguai, a partir de três museus³ evidenciam este fato. As peças arqueológicas são apresentadas sem nenhum tipo de contextualização, e sempre ocupam o espaço dos “primeiros povoadores”. Para o caso do Museu de Tacuarembó, se afirma que os povos indígenas “desapareceram em 1832”, sem aportar maior detalhe nem explicação. No Museu do Homem e a Tecnologia, se expressa que foram povos de “elemental nível cultural” e que suas aldeias foram refúgio de ladrões e mal viventes durante os séculos XVIII e XIX. Em ambos casos, os povos indígenas do atual território uruguaio são apresentados como “antes” da história e com poucos atributos culturais destacáveis. No caso do MAPI, na exposição temporal do Gustavo Tabares, questiona-se o mito do extermínio, do Charrua como “índio uruguaio” e aportam-se dados sobre a presença atual, como os resultados do Censo de 2011 onde 2,6% da população reconheceu

² Conceito citado por Gonçalves tomado de Braudillard.

³ O Museu do Homem e a Tecnologia (Salto), Museu do Índio e do Gaúcho (Tacuarembó) e Museu de Arte Precolombino e Indígena – MAPI - (Montevideú).

ter ascendência indígena como principal.⁴ Chuva e Gonçalves estabelecem que há uma relação direta entre o desenvolvimento das práticas patrimoniais e a construção de uma ideia de identidade nacional. O Estado inventa, através do patrimônio nacional, a representação de um passado comum, “criando” uma identidade nacional que garanta a continuidade do grupo. Neste sentido, podemos afirmar que essas práticas culturais então, assim como criam uma ideia de identidade nacional, também reverberam em outras criações identitárias, quase sempre imaginadas e de significados recriados a partir de recodificações descontextualizadas (GONÇALVES, 1996).

Os discursos de homogeneidade, integração e coesão social foram acompanhados de práticas políticas de apagamento ou desconhecimento das diferenças. Qualquer nota discordante devia ser silenciada. Foi na década dos 80’ com a irrupção das noções de patrimônio imaterial que as minorias conseguiram o reconhecimento da sua participação no patrimônio cultural nacional. A importância do patrimônio cultural tem a ver com suas implicações na atualização das memórias e na formação de referentes identitários.

Assim, o patrimônio cultural subsidia e legitima a memória nacional. Esta é, segundo Halbwachs, a forma mais acabada de uma memória coletiva. O sociólogo francês diz que a busca é contribuir com a continuidade no tempo dessa forma de organização, - o Estado-nação - através da coesão social e da adesão “afetiva” do grupo (HALBWACHS, 1990). A memória oficial é instrumento privilegiado para legitimar as estruturas predominantes, por isso quanto mais bem-sucedida seja em impor-se, quanto mais confiança gere, mais continuidade do status quo garante.

Um dos instrumentos privilegiados que tem as sociedades modernas para reproduzir os discursos sobre a nação é a escola e os discursos científico-acadêmicos, como principais fornecedores.

Darío Arce, na sua tese “L’Uruguay ou le rêve d’un extrême-occident : memoires et histoire du malencontre indien” de 2014 da Universidade da Sorbonne analisa o processo de formação de um determinado discurso sobre os indígenas.

A construção histórica do índio, para o caso de Uruguai, replica aquilo de que a história começa quando acaba a tradição. Isto é: destruída a unidade cultural e social dos Charrua, os “fazedores” do discurso histórico poderiam “criar” a imagem mais conveniente às necessidades “nacionais”. O índio podia ser tão e como eles quisessem. Das primeiras histórias gerais do Uruguai, a do Francisco Bauzá “Historia de la

⁴ <http://www.ine.gub.uy/web/guest/censos-2011>

dominación española en el Uruguay” (1895) vai remarcar o caráter rudimentar, belicoso e selvagem dos povos desta região, e sua incapacidade para se adaptar às novas realidades inauguradas com a chegada do espanhol, que trouxe o “progresso” e a “civilização”. Esta linha discursiva vai ser mantida por outros historiadores como Isidoro de Maria (1895), Pablo Blanco Acevedo (1900), Orestes Araújo (1911), entre outros. Todos se afirmam na ideia evolucionista do atraso dos povos indígenas e do progresso europeu. A inexistência de religião, de estruturas burocráticas, de construções significativas e de conhecimentos científicos (como a astrologia maia, por oposição) são evidência desse atraso.

Com ocasião das celebrações do Cem anos das lutas pela independência do Uruguai, em 1925, a publicação oficial afirmava:

[Uruguay es]...la única nación de América que puede hacer la afirmación categórica de que dentro de sus límites territoriales no contiene un solo núcleo que recuerde su población indígena. (CAETANO, 2010, p. 167).

Essa narrativa foi se assentando, e foi reproduzida amparada em grande parte por falta de pesquisa sobre os povos indígenas que contestem esse imaginário.

Nos livros de escola, os povos indígenas do território uruguaio são apresentados como pré-históricos já que não possuem escrita, sendo que a história começaria com a chegada dos espanhóis. Isto é muito claro nestes livros onde se apresentam capítulos sob o nome “Primeiros povoadores” em referência à chegada das primeiras famílias e a fundação da cidade de Montevideú. Também, outro fato que se repete grandemente na historiografia oficial é que na Banda Oriental, considerada “*tierra sin ningún provecho*” pelos conquistadores, a riqueza precedeu ao homem, explicando o efeito que teve a introdução do gado por Hernandarias em 1607 e 1617. Isto mostra como são vistos os povos indígenas que ocupavam o território oriental: é subtraída sua condição de homem, ao não ser considerados como povoadores (sendo os espanhóis os primeiros) e o desprezo por todo o conhecimento e manejo do território que fazem esses mesmos povos que garantiram sua presença e reprodução durante milhares de anos.

A descrição do território pré-colonial não merece muita atenção por parte dos livros didáticos, inexistindo informações a respeito, o que reafirma a ideia de que o itinerário histórico que interessa é a partir da colonização. Os termos utilizados são “descobrimento”, “encontro”, “chegada”, desviando a atenção sobre o projeto colonizador no seu verdadeiro rosto. Apesar disto, alguns textos referem-se ao interesse pelas riquezas e pela exploração de mão de obra como determinantes nas relações entre o invasor e os povos indígenas.

“En los primeros años de la conquista de América, los españoles no se interesaron por el territorio de la llamada “Banda de los Charruas”, pues no había metales preciosos ni indígenas a los que se pudiera hacer trabajar...Un lugar poco poblado por indígenas y sin oro ni plata.” (ANEP, 1996).

Estes dois argumentos explicariam o desenvolvimento histórico do território nacional e definidor das relações entre espanhóis e povos indígenas. A inexistência de metais preciosos e mão de obra disponível determinariam o processo histórico. A resistência dos povos indígenas da Banda Oriental a trabalhar como mão de obra para os espanhóis seria umas das “justificações” pela qual foram exterminados.

“En lugares como la Banda Oriental, donde no había metales preciosos y los nativos eran mayoritariamente cazadores y recolectores que no se adaptaron a trabajar para el español, las comunidades indígenas fueron exterminadas.” (FERRA, C., 1996)

É preciso assinalar os alcances desta afirmação. Em primeiro lugar “naturaliza” a exploração da mão de obra indígena por parte do espanhol, sujeitando à vontade do invasor a resposta do invadido. Em segundo lugar, tergiversa a história, já que o acontecimento que justificaria o extermínio na narrativa nacional acontece durante o período republicano e não durante a colônia.

Outro recurso utilizado pela narrativa escolar sobre os índios é a comparação com outras culturas indígenas do continente, sempre na visão atrasado-adiantado, com referencia à Europa. Astecas, maias e incas são definidos como as “altas culturas americanas” (FERRA, 1996), por terem construído cidades com templos, palácios e fortificações; por constituir sociedades com grupos muito especializados; pela utilização de sistemas de irrigação; pelo desenvolvimento artístico e avanços técnicos; e pelo lugar importante que ocupa a religião para esse povos.

“Cuando los españoles llegaron a estos territorios vivían en ellos unos pocos pueblos indígenas. No había ni ciudades, ni carreteras, ni puentes, ni campos cultivados. Nuestros indígenas no habían modificado visiblemente la fisonomía natural del territorio en el que vivían. Los españoles encontraron pastizales y montes que crecían en los cerros y en la orilla de los ríos.” (ANEP, 1996,p. 142)

Na citação anterior está implícita a ideia da “incapacidade” dos indígenas destes territórios para desenvolver a civilização. Também chama a atenção que se replica o discurso da estimativa da pouca população indígena. A perspectiva ideológica é claramente alinhada com o paradigma de desenvolvimento ocidental. Isto cumpre o já assinalado por Verdesio quando diz:

“...la evaluación que se hace...de las culturas aborígenes que no alcanzaron cierto grado de desarrollo social medible en términos occidentales. La gente, tanto en 1895 [año del libro de Bauzá] como hoy, admira las ‘grandes civilizaciones’ del continente porque el marco ideológico occidental está determinado por un criterio teleológico y evolucionista. En otras palabras, lo que hace que las tres grandes culturas (la maya, mexica y la inca) parezcan interesantes y admirables para los observadores occidentales es su alto nivel de desarrollo social entendido en términos occidentales...Es por eso que las tres culturas ya mencionadas parecen mucho más cercanas que las otras al ideal evolucionista que predomina en las sociedades occidentales: tenían un estado, burocracias, ejércitos, una compleja división del trabajo, y otros rasgos reconocibles para un observador europeo o europeizado. Las otras culturas indígenas, las que no estaban organizadas de esa manera, son menos interesantes y admirables para ese mismo observador occidental. Son, en otras palabras, inferiores.” (VERDESIO, 2005, p. 8)

Outro elemento que reforça o desconhecimento ou o desinteresse nos povos indígenas, é a imagem do “índio genérico”, uns dos equívocos assinalados por Bessa (2000) para o caso do Brasil. Em poucos livros se faz referência aos nomes das diferentes etnias que ocupavam o território. Isto somado às inexistentes referências sobre a cultura e as práticas desses povos, perpassa a ideia que não há nada do que saber deles, ou que não tinham nada e por isso não temos nada a saber. A ideia do índio genérico, novamente des-subjetiviza aos indígenas sob expressões como “vários grupos”, “diferentes grupos”, mas nem são nomeados nem identificados em alguma característica. Chama a atenção a inexistência sequer de referências geográficas. Pode se afirmar que o discurso vai direcionado a legitimar o processo de colonização sem problematizações nem matizes, de cara a justificar o discurso da sociedade mestiçada

Arce (2014) na tese já referida, trabalha com os textos que são usados pelos professores, com os manuais escolares. Durante o período 1960–1990, uns dos mais usados foi o de Schurman Pacheco e Coolighan Sanguinetti “*História do Uruguai da época indígena até nossos dias*” da editorial Monteverde (1957), o qual tinha uma perspectiva evolucionista utilizando o recurso da comparação com as “altas culturas indígenas”; mostrando a “resistência” ou “incapacidade” dos índios do território à “civilização” e o “progresso”, abonando a ideia de que graças aos espanhóis recebemos a civilização. Esse manual não fala de Salsipuedes.

Dos livros didáticos analisados, só um dá conta dos acontecimentos de Salsipuedes. Neste mesmo texto se relata o que aconteceu com os sobreviventes e como foi feito o reparto das crianças e mulheres como serviço doméstico nas casas das famílias que as tomariam.

Assim foi elaborada a narrativa sobre os povos indígenas no Uruguai nos saberes especializados e na escola. Sem dúvida as narrativas sobre os povos indígenas aparecem condicionadas pelo fato do genocídio de Estado.

O genocídio não foi nem é reconhecido oficialmente até hoje pelo Estado uruguaio. O discurso histórico hegemônico deve guardar coerência com essa atitude e “justificar” narratologicamente falando, a sucessão dos fatos e apresentar uma história crível. Num país que se auto percebe como “país sem índios”, a presença indígena deve ser colocada no passado, já que não é possível ocultar a existência deles no território, no mínimo na pré-história. A pergunta lógica seria então, o que aconteceu com os índios? Como é o Estado – e Rivera, o fundador do Partido Colorado, o partido do Estado por quase um século – o responsável, deveu ser criada uma justificação para a inexistência de índios no presente, já que é uma sociedade “crisol de raças” europeias, e todos “vimos dos barcos”. Assim sendo, aparece o discurso da desapareição.

Outro modo de justificar essa narrativa de “país sem índios” sem assumir o pecado original do genocídio, é apresentar os indígenas como “incapacitados” ou “resistentes” à civilização. Se constrói a ideia que o extermínio se justifica pela incapacidade dos índios de se integrarem na sociedade colonial ou na civilização, o que teria os levando a desaparecer.

Quando se justifica o extermínio, os argumentos são acabar com a "pilhagem" e os contínuos “roubos” que eram feitos à propriedade privada e a tranquilidade da vizinhança. Isso demanda que os povos indígenas sejam apresentados discursivamente como geradores de insegurança, anarquia e desordem no meio rural, já os europeus, como portadores da razão do progresso e da civilização. Assim, ficaria justificado o extermínio do povo Charrua. Os povos indígenas do Uruguai teriam então desaparecido, não deixando nenhum rastro nem evidencia de sua passagem pela história coletiva. Esse rastro inexistente desses povos deveu-se a que eram povos “atrasados”, de uma rusticidade cultural importante, sem grandes elaborações nem materiais, nem espirituais, nem culturais.

Isto último completa o argumento: logo depois do genocídio veio o desconhecimento dos sobreviventes. O ato da matança justificou a posterior invisibilização dos indígenas sobreviventes, porém o genocídio nunca foi expressamente admitido. Ai a invenção da narrativa nacional uruguaia.

“Uruguay es un país que se piensa a sí mismo como “país sin indios”. La imagen que predomina (y que el Estado ha contribuido a construir) es la

de una sociedad conformada por gran número de ciudadanos de ascendencia europea, con valores occidentales y vocación cosmopolita. Durante décadas, las narrativas de la nación han ido relegando a los indígenas a un papel meramente decorativo y distante, a un elemento casi exótico de la vida del país.” (VERDESIO, 2014, p. 89).

Essa estratégica articulação visando a anulação do povo charrua foi depois imposta através dos saberes especializados e nos discursos memoriais criadores da tradição.

A importância de conhecer o que dizem os livros didáticos é porque permite saber como se compõem as narrativas escolares sobre os índios. Temos que levar em conta que a escola, nas sociedades modernas, é um dos agentes de socialização mais relevantes na criação civil e intelectual dos cidadãos. É um dos aparelhos que permitem a reprodução das condições sociais. A história escolar é fundamental para o ordenamento da sequência dos fatos, é geradora de sentido e significado do entorno onde vai se inserir esse cidadão em potência. A partir da escolarização o indivíduo adquire capacidades e informações que o permitem transitar na vida em sociedade. (ROCHA, 2014; LOPES DA SILVA, 1995)

Poderíamos dizer então que os povos indígenas do território oriental desapareceram, se extinguíram pela sua incapacidade para a civilização. Sua condição de selvagens foi a causa da sua impossibilidade para se inserir na sociedade civilizada, ocidental e moderna. Eles foram extintos e por tanto, hoje não tem índio no Uruguai.

4.- O Estado e os povos indígenas: a política de extermínio.

A narrativa da desaparecimento e da inexistência de povos indígenas no território uruguaio, permitiu que o Estado não tivesse que desenvolver nenhum tipo de política pública voltada para estes, nem sequer políticas de assimilação ou controle como as que desenvolveu com alguns povos, no caso do Brasil o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (FREIRE, 2014).

Embora isso, por omissão ou afirmação, é possível definir algumas linhas respeito dessas políticas públicas. Durante o período colonial (1574 – 1811), a Coroa espanhola a partir da governação de Buenos Aires primeiro, e o Cabildo de Montevideu depois, aplicou a política de combate e convivência hostil com o povo Charrua.

Poderíamos dizer que o território Sul da Cuenca do Prata (entre os rios Paraná, Uruguai e a fronteira entre os futuros impérios espanhol e português) estava ocupada pelos grupos pampidos, – Charrua, Chaná, Bohan, Guenoa, Minuanos -, grupos Kaingang – Yaros, e grupos guaranícos – Mbya. É difícil a determinação certa, pela escassa

evidência existente – decorrente em parte do processo de apagamento já analisado – e pelos poucos estudos arqueológicos e antropológicos realizados.

A chegada do invasor europeu modificou profundamente as relações entre estes povos, gerando um período de etnogênese (BARTOLOME, 2006), ao incorporar elementos da cultura exótica e estabelecer fortes alianças diante do estrangeiro invasor. O povo Charrua, incorporou o cavalo como uma ferramenta vital durante o período colonial, superando amplamente ao espanhol na sua capacidade como ginetes e arreadores de cavalos. Há histórias que dizem que o cavalo e o ginete Charrua se escolhiam mutuamente, numa sinergia espiritual homem-natureza, assim como quando morto o ginete, o cavalo era morto junto com ele.

Durante o período revolucionário, outra das consequências da invasão estrangeira foi a alteração do uso do território diante da realidade da perseguição permanente. A organização sócio-política das “tolderias” Charrua não contava com autoridades permanentes, nomeando o cacique só no caso de guerra (PI HUGARTE, 2013). As políticas coloniais de ocupação do território e extermínio dos povos indígenas a partir da fundação de Montevidéu (1724 - 1730) até o início do período revolucionário (1811), significaram uma constante guerra entre o invasor e o povo Charrua.

Isto é possível afirmar a partir das sucessivas ações militares desenvolvidas ao longo do século XVIII. Segundo desprende-se dos relatórios militares, estas ações formaram parte do processo de povoamento do território oriental pela pressão do corrimento da fronteira agrícola, num contexto produtivo baseado no latifúndio de criação de gado de caráter extensivo. Em 1702, a Companhia de Jesus quem organizava as missões e reduções de indígenas Guarani, estimulou um ataque contra os Charrua sob o argumento da desordem e “roubalheira” que os infiéis geravam para o desenvolvimento das empresas religiosas da região pratense. (BRACCO, 2014).

Após a fundação de Montevidéu, o projeto de povoamento da chamada “Banda dos Charrúas” implicou uma maior interação com os grupos Guenoa, Mínuanes, Bohanes e Charrua, os quais eram considerados como “infiéis”. A presença colonial no território atual do Uruguai intensificou-se com a tentativa do Império de Portugal por ocupar esse território considerado estratégico para o projeto imperial português já que o rio Uruguai que desemboca no rio da Prata era – no tempo do barco – uma via de ingresso ao centro do Brasil.

Em 1749, a cargo do militar Francisco B. Zavala por ordem do governador de Buenos Aires (José de Andonaegui), tem que “correr e matar” os índios infíeis Charrua que estavam “hostilizando” a redução franciscana de índios Chaná do litoral oeste do território.

Em 1755 com ocasião dos conflitos surgidos a partir do Tratado de Madri (1750) entre as Coroas hispanas, que implicou troca de territórios e afetou profundamente o projeto jesuíta das missões na fronteira, aconteceu a expedição às Missões, comandada pelo governador de Montevideú José Joaquim de Viana.

Outras ações militares estão associadas à expansão da fronteira de povoamento e a fundação de novas cidades no interior como estratégia de controle do território. Isto levou a sucessivas campanhas de extermínio como o reflexa os “Diários” ou relatórios dos militares Jorge Pacheco (1801) e José Rondeau (1804).

A partir dos documentos do ex Arquivo Geral Administrativo, é possível delinear a estratégia governamental de extermínio. Para este caso é possível diferenciar entre dois tipos de indígenas nas políticas governamentais. Por um lado o índio aliado e civilizado que trabalhava e “cooperava” com o espanhol, que era o índio reduzido, na sua maioria do povo Guaraní. Por outro, o “infíel”, “incivilizado” e “selvagem”, principalmente Charrua e Minuanes.

Estes povos atravessaram um processo de etnogênese diante o invasor colonial passando a lutar de forma conjunta e ocupar espaços comuns. Isto é válido para os grupos chamados Guenoa, Minuanes e Charrua. O historiador uruguaio Diego Bracco fala em “confederações de infíeis”.

A política desenvolvida pelo Estado colonial consistiu basicamente na tentativa de reduzir e deslocar os povos indígenas do seu território originário usando-os como mão de obra. Evangelizar era o principal objetivo missioneiro, visto como a via de aquisição da civilização. Como os povos que habitavam tradicionalmente o território uruguaio negaram-se e opuseram-se à evangelização e a serem incorporados na sociedade colonial como mão de obra, a política escolhida foi o corrimento da fronteira a partir do enfrentamento.

A política pública desenvolvida pelo invasor espanhol foi uma de perseguição, ocupação do território e extermínio.

Com o início do processo revolucionário, a relação entre a sociedade não indígena e indígena, começou-se a modificar. As notícias sobre a integração dos Charrua aos

exércitos *artiguistas*⁵ e os planos – nunca executados – do Artigas respeito de organizar um território para o “desgraçados indígenas”, assim como o reconhecimento constante à valentia e o amor à pátria e o compromisso com a liberdade dos Charrua, gerou outro tipo de relação entre a sociedade indígena e não indígena. A derrota final de Artigas levou ao fracasso das propostas deste. Um dos símbolos mais evidentes desta possível aliança é o escudo de armas da Província Oriental de 1815, onde se juntam elementos representativos da cultura ocidental ou “criolla” e da cultura indígena (arco, carcaj e folha de pitanga representando a cultura nativa).

Com a chegada da independência do Estado Oriental (atual Uruguai), após a guerra entre o Império de Brasil e as Províncias Unidas (1825 – 1828), a política estadual respeito dos povos indígenas voltou no viés do extermínio e combate. A partir da leitura do jornal “El Universal” (1830 – 1834), é possível visualizar o processo de formação e preparação da matança de Salsipuedes em 1831.

A campanha contra a insegurança produzida pelos indígenas é frequente desde tempo do chamado “arrumação dos campos”, que foi um conjunto de informes e relatórios feitos por agentes da Coroa espanhola como diagnóstico da campanha oriental. A necessidade de “domesticar os costumes” assim como “civilizar” os índios, é frequente nesses relatos (AZARA, 1801). Assim, quando isto não for possível, estava justificada a guerra em prol da paz, a segurança e o progresso. A “civilização” era incompatível com a presença dos indígenas. O grêmio de fazendeiros, denunciava frequentemente os roubos, a insegurança e todas as práticas associadas como o contrabando e o saqueio das estancias. Estes fatos não eram necessariamente atribuídos aos indígenas, senão que era coisa de vagabundo, ladrão e índio. Durante o período colonial, o maior problema era o contrabando e roubo de gado dos “errantes” da campanha em favor dos portugueses. O ingresso de bandos para “cuerear” (tirar o couro) o gado do território uruguaio era uma outra razão de insegurança, somado aos “cachorros selvagens” (perros cimarrones) e as onças (pumas) que constituam o universo ao redor do povoador da campanha longe de Montevideú.

⁵ Jose Artigas foi o General revolucionário que encarnou o federalismo pratense. Ele foi militar – “blandengue” – e participou de enfrentamentos com os Charrua durante o período colonial. O processo revolucionário por ele liderado foi uns dos poucos com raízes populares e democráticas na América Latina. Ele acabou sendo derrotado pelas forças portuguesas em 1820 e acabou no exílio em Paraguai. Durante sua função militar antes do início da revolução em 1811, percorreu a campanha oriental em permanente contato com os indígenas do território.

Durante o primeiro governo constitucional do General Fructuoso Rivera (1830 – 1834), em meio do processo de formação do Estado, os fazendeiros começaram a pressionar sobre o nascente governo para organizar a campanha e dar segurança para afirmar a propriedade e o trabalho no meio rural. Uma das primeiras medidas governamentais, por decreto, foi a permissão de que os militares cumprissem funções policiais na campanha. No final do ano 1830, a pouco mais de um mês de assumido o governo por parte de Fructuoso Rivera, o parlamento autorizou ao presidente a exercer funções desde o interior. Em abril de 1831, o presidente convocou às principais famílias Charrua a uma reunião na interseção dos arroios Salsipuedes e Tiatucura, na região norte do país. O convite significava um reencontro entre “velhos conhecidos”, já que alguns Charrua tinham acompanhado ao Rivera na campanha militar de recuperação da região das Missões Orientais, em poder do Império de Brasil em 1827 e 1828. O dia 11 de abril de 1831, foi perpetrada a traição por parte de Rivera: após a reunião e pela noite, o exército uruguaio abriu fogo contra os Charrua. Não existe um número determinado de mortos, varia entre 40 e 400 pessoas segundo quem esteja falando. A chamada “chusma”, mulheres e crianças – viúvas e órfãos de pai – foram levadas a Montevideú e repartidas, por separado, como serviço doméstico nas casas das famílias mais ricas da sociedade. Após isso, aconteceram dois combates mais, um em Yacaré Cururú onde foi morto Bernabé Rivera, sobrinho do presidente e general encarregado de perseguir e dar morte aos fugidos, e em Mataojo. Muitas famílias fugiram ao Brasil e a Argentina e foram morar com outros povos indígenas, e muitas outras se refugiaram na espessura da floresta nativa. Uma boa parte virou gaúcho ou peão rural, num processo de adaptação e incorporação forçado à sociedade envolvente. O genocídio, acompanhado do etnocídio foi seguido de um processo de ocultamento, como estratégia de sobrevivência.

5.- As organizações indígenas do Uruguai

Como diz Pollak, se a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e seus traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso, aquele que, com os instrumentos da história oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais.

Muitas vezes nas “memórias enquadradas” não há lugar para memórias individuais ou grupais traumáticas e incomodantes. Por isso, a história oral, permite a reconstrução dessas memórias que não são incluídas nem na história oficial nem na memória coletiva. Essas histórias de vida reconstruídas pela história oral, resgatadas pela entrevista, podem ser meios de reconstrução das identidades individuais, em contexto de forte negação ou invisibilização, o do próprio silêncio da pessoa portadora dessa memória, para garantir sua inserção no coletivo e evitar o estigma e ser rejeitado pela comunidade, já que sua história não forma parte das memórias enquadradas.

Na sociedade existem muitas memórias coletivas, tantas quanto pessoas há nela. Quando essas memórias se integram na memória nacional dominante é porque não gera problemas, quando são rejeitadas são as “memórias subterrâneas”. A existência de essas memórias individuais evidencia os limites do trabalho de enquadramento, e fazem surgir as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais.

Para o caso do povo Charrua, como foi visto, essa narrativa os colocou sempre no passado e “evitou” falar aberta e publicamente do genocídio do povo. O discurso da desapareção ou do extermínio fechou o espaço à possibilidade da existência dos Charrua no presente.

Em 1989 funda-se a Associação de Descendentes da Nação Charrua (ADENCH) com o intuito de resgatar o passado indígena e promover o reconhecimento oficial do genocídio Charrua. Os trabalhos focaram-se em tarefas de socialização e visibilização da temática indígena na sociedade uruguaia assim como o acompanhamento às pesquisas em antropologia biológica da Dra. Monica Sans sobre a presença genética indígena na população uruguaia. Também foram elaborando algumas estratégias de reivindicação dos ancestrais indígenas como a devolução dos restos do Vaimaca Perú, conseguindo-o com sucesso em 2002 a partir da lei nº 17.256.

No ano de 1997 surge o grupo Basquadé Inchalá (Levanta Irmão em língua Charrua) formado como grupo de recuperação cultural e musical dos Charrua. Seu trabalho focou-se em recuperar as formas de tocar o “Arco de Tacuabé” célebre instrumento musical Charrua e as caracolas, usadas segundo a tradição para a invocação das forças da natureza e dos espíritos dos ancestrais.

Em 2005, diante o aumento das pessoas que se reconhecem como descendentes indígenas e a partir de experiências internacionais das lideranças indígenas uruguaias, somado à necessidade de constituir um núcleo para estabelecer o diálogo e levantar as demandas diante os órgãos do Estado, surgiu a ideia de criar uma organização de alcance

nacional sob o nome de Conselho da Nação Charrua (CO.NA.CHA.). A proposta é que este órgão execute as estratégias do movimento indígena uruguaio a nível nacional e seja representante de todas as organizações locais existentes. Segundo surge de algumas conversas com lideranças indígenas a criação do CO.NA.CHA estimulou a criação de outras organizações no interior do país.

As organizações indígenas estão dispersas pelo território, muitas delas se constituem a partir de um reduzido grupo que se reconhece como descendente indígena e que se articulam para serem porta-vozes do movimento no âmbito local. Alguns grupos, melhor organizados e articulados, desenvolvem atividades pontuais nas suas regiões.

Pelo que pude relevar, muitos dos grupos que já foram muito ativos estão atravessando dificuldades de organização, porém seus integrantes permanecem articulados a partir do CO.NA.CHA. Como todo movimento, vão surgindo diferenças e embates que levam a que se dissolvam ou que por falta de recursos e tempo, se paralizem as atividades que desenvolviam. Sejam por diferenças respeito às reivindicações ou por o contexto inviabilizar suas atividades.

O trabalho de campo consistiu no acompanhamento de algumas atividades coletivas e organizacionais e algum momento de significação política como a comemoração da matança de Salsipuedes ou as reuniões preparatórias para a Reunião das Autoridades para os Povos Indígenas do Mercosul que aconteceu dia 15 e 16 de junho em Montevideú; a visita a algumas regiões onde vivem os Charrua nos departamentos de Salto, Paysandú e Tacuarembó; e entrevistas pessoais em vários pontos do territórios (vinte e cinco em total).

A política que seguiu ao genocídio dos primeiros anos do período republicano foi uma de negação e apagamento. Isto é possível observa-lo na construção tanto patrimonial como narrativa da identidade nacional. A escola, principal meio de criação de cidadania e apego ao Estado e a ideia de nação, operou como patamar para o apagamento dos povos indígenas. Como foi visto na caracterização da narrativa sobre a identidade nacional uruguaia.

Após a ditadura, a questão dos direitos humanos passou a ser a agenda principal dos movimentos sociais. As organizações indígenas surgidas no contexto pós-ditadura começaram a reivindicar uma revisão histórica, visando o reconhecimento oficial do genocídio perpetrado contra o povo Charrua. Também, visando uma maior visibilização promoveram a repatriação dos restos de Vaimaca Perú, como foi dito. Também redigiram o projeto de lei nº 18589, para a declaração do “Dia da Nação Charrua e a identidade

indígena” (2009), assim como a introdução sobre o ascendente no último Censo Nacional em 2011, onde o 5% da população reconheceu ter algum ascendente indígena e um 2,6% reconheceu esta como a principal. Estas conquistas permitiram ter uma maior visibilidade na imprensa e no contexto nacional, mas, por exemplo, muito deles reconhecem que a aplicação da lei 18589 não é aplicada nos seus alcances. Também, os resultados do Censo permitem ter elementos “objetivos” para a cobrança diante o Estado para o reconhecimento dos Charrua atuais.

Em 2014, na 69ª Assembleia Geral das Nações Unidas o Chanceler uruguaio da época, Luis Almagro, fez um pedido de perdão pelos acontecimentos de Salsipuedes, o que significou a primeira vez que uma autoridade oficial num contexto institucional e internacional, falou ao respeito.

Embora o Estado uruguaio não reconheça explicitamente a existência de indígenas no seu território, tem dado alguns passos que poderiam estar indicando uma mudança nas políticas públicas e a posição do Estado, porém não de forma expressa. Em 2007, no marco das discussões e debates da Comissão contra a Discriminação, Racismo, Xenofobia e qualquer outra forma de discriminação, que depende da Presidência da República e do Ministério de Educação, participou um representante indígena, Enrique Auyanet. Em 2009, as organizações indígenas foram incluídas nas discussões sobre o Plano Nacional contra o Racismo e a Discriminação que visa promover a conscientização sobre a diferencia e a eliminação dos preconceitos sobre as minorias. Em 2012, o Ministério de Relações Exteriores criou a Unidade Étnico Racial, com uma assessora indígena, Monica Michelena, a qual desempenha um trabalho honorário. A percepção por parte das organizações é que embora signifiquem um avance nas políticas públicas, não são instância muito efetivas nem criadoras nem reconhecedoras de direitos para os povos indígenas.

Uma das reivindicações mais importantes das organizações indígenas uruguaias é a ratificação do Convênio 169 da OIT. O Estado uruguaio tem afirmado em várias ocasiões que não estão dadas as condições políticas para essa ratificação, sendo que junto ao Suriname são os únicos países das América que não tem ratificado.

O Ministério de Trabalho que é o órgão estadual encarregado de aprovar essa Convenção, tem manifestado publicamente sua oposição na imprensa, assim como foi reconhecido pelo anterior ministro das Relações Exteriores na citada Assembleia da ONU.

A liderança atual do CONACHA, Martin Delgado, afirmou que numa reunião com o Vicepresidente da República, Raul Sendic, este reiterou que não estavam dadas as condições políticas para essa ratificação, já que não existe um posicionamento unificado dentro do Estado.

A percepção de parte dos movimentos indígenas é que o Estado uruguaio quer cuidar a imagem que tem construído ao longo da sua história de país modelo no respeito dos direitos civis e humanos. A aprovação das três leis de ampliação de direitos cidadãos durante o período do renomeado Jose “Pepe” Mujica (Legalização do aborto, Lei de Matrimônio Igualitário e Legalização da Marihuana) tem posicionado ao Uruguai como país de vanguarda no que tange aos direitos sociais e civis. O não reconhecimento da existência de população indígena no seu território, subsidia sua atitude de não ratificação do Convênio. A incongruência entre a existência de organizações indígenas que reivindicam essa identidade, somado aos resultados do Censo e a política negacionista do Estado uruguaio é cada vez mais evidente. Também, ao ser o Estado um conjunto de forças e discursos não unificados, alguns órgãos e atores dentro dele estão validando às organizações indígenas e seus membros como interlocutores legítimos, sobre tudo no âmbito de políticas culturais, sociais e de direitos humanos.

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 evidencia 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”.

As redes internacionais e transnacionais são fundamentais para os Charrua do Uruguai. O processo de genocídio, negação e opressão além de ser de longa data opera como fator que dificulta um posicionamento de forte determinação. 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 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”” (Entevista A.R., Montevideo, 08.MAR.2016). Quando ele soube da realização da comemoração de Salsipuedes cada 11 de abril, foi participar e ali conheceu a membros do grupo Basquadé Inchalá, quem apoiaram e acompanharam no caminho da restituição da sua identidade.

Indígenas uruguaio participam de instancias internacionais desde 2003, e Ana Maria Barboza, tem ocupado cargos de importância no Fundo Indígena, desempenhando-se como vicepresidenta e consultora entre 2006 e 2008.

Suas lideranças tem participado nas reuniões para os povos indígenas da ONU, conseguindo contar a história do genocídio e da negação histórica oficial do Estado uruguaio. O Uruguai recebeu duas recomendações para a ratificação da Convenção em 2009 e 2013.

As organizações indígenas sabem que levando em conta a posição histórica do Estado uruguaio, e reconhecendo os avances acontecidos nos últimos anos, a aliança e o intercambio de experiências e o conhecimento dos outros povos indígenas do continente, é fundamental para seu processo atual de etnogênese. Também, o espaço de foros internacionais constitui-se como o espaço privilegiado para conseguir visibilizar sua luta e costurar alianças e pressões dos órgãos internacionais para que Uruguai ratifique a Convenção 169, fundamental para fortalecer o processo de recuperação da memória, obter o reconhecimento como povos indígenas existentes e para a reparação histórica do povo Charrua.

6.- Bibliografía

ALTHUSSER, Louis, **Ideología y aparatos ideológicos de Estado**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1984, Traducción por Alberto J. Pla.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANEP (Administración Nacional de Educación Pública), **Quinto. Un niño, un libro**. Consejo de Educación Primaria Oficina de Planeamiento y Presupuesto – Programa Fortalecimiento del Area Social – Centro de Innovación y Desarrollo – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 1996.

ARCE, D., L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident : memoires et histoire du malencontre indien.. Sociologie. Universit_e de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014. Tesis doutoral.

AROCENA, F e AGUIAR, S. (Eds.), **Multiculturalismo en el Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales**. Montevideo: Trilce, 2011 (2da edición).

BARTOLOME, Miguel A., “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, In: *Mana*, Vol. 12, nº1, 2006.

CAETANO, G., “Ciudadanía y nación el Uruguay del Centenario (1910 – 1930). La forja de una cultura estatista”, *Iberoamericana X*, 39, 2010, p. 161-176.

CHUVA, Mariza , **Os Arquitetos da Memória. Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**, Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2009.

LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donisete (org) , *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, MEC-MARI-UNESCO: Brasília, 1995.

FERRA, Catalina (Dir), **Estudios Sociales 5**. Santillana: Montevideo, 1996.

FREIRE, J.R. Bessa. **Cinco idéias equivocadas sobre o índio**. In Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH). Nº 01 – Setembro 2000. P.17-33.

GONÇALVES, Reginaldo S., **A Retórica da Perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil**, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

GUIGOU, Nicolás (2014), “Antropologías caucásicas y relatos de la nación uruguaya”. In: Revista Lento, Año 2, Nº 16, Julio, Montevideo.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOBSBAWM, E e RANGER, T. (Orgs.). **La invención de la tradición**. Barcelona: Crítica, 2002.

PACHECO de OLIVEIRA, J., “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização, e fluxos culturais”, em: *Mana*, vol.4 n.1, abril, 1998, Rio de Janeiro, <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

PACHECO de OLIVEIRA, J. “El nacimiento del Brasil: Revisión de un paradigma historiográfico”. In: *Corpus*, Vol. 3, Nº 1, <http://corpusarchivos.revues.org/192>, 2013.

PADRON FAVRE, Oscar, **Los charrúas-minuanes em su etapa final**. Durazno – Montevideo: 2011 (3era. edição).

PI HUGARTE, R., **El Uruguay Indígena**, EBO: Montevideo, 2014

POLLAK, M., “Memória, esquecimento, silêncio”, em: *Estudos Históricas*, v.2, n.3, Rio de Janeiro, 1989, pp. 3-15.

TODOROV, T. **Los abusos de la Memoria**. Barcelona: Paidós, 2000.

VERDESIO, G. 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. In: *Araucaria*, vol.7, Nº13, segundo semestre, 2005.

VERDESIO, G. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin índios”. In: **Cuadernos de Literatura**, vol.XVIII, Nº36, julio-diciembre, 2014, p. 86-107.