

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

Gustavo Verdesio

(Universidad de Michigan. Estados Unidos)

Resumen

Este trabajo es un intento de repensar el papel de los saberes expertos o disciplinas (en especial la historia y la arqueología) en la construcción de la nacionalidad uruguayo a través de narrativas de la nación. Se busca, sobre todo, ver qué lugar le corresponde al indígena en dichas narrativas. Al final del trabajo se propone un papel más activo para la arqueología actual, a fin de que cumpla una función antitética a la que ha venido cumpliendo a lo largo de los siglos XIX y XI. Es decir, se propone un rol descolonizador para dicha disciplina.

Palabras clave: Indígena, Nacionalidad uruguayo, Arqueología

Abstract

This paper is an attempt at rethinking the role played by the expert knowledges or academic disciplines (with an emphasis on Historiography and Archaeology) in the construction of Uruguayan nationhood through nation-building narratives. It intends, above all, to study the place or the role of the Amerindian in said narratives. At the end of this paper, I propose a more active role for present-day Archaeology, so that it can play a role that is the opposite of the one it has played in the 19th and 20th centuries. That is, I propose a decolonizing role for said discipline.

Key words: Amerindian, Uruguayan Nationhood, Archaeology

Un estudio de las narrativas fundacionales en Latinoamérica debe recordar, ante todo, el origen del concepto 'nación'. Dicho concepto, como es sabido, se origina en los países centrales (las metrópolis) en una fecha anterior al surgimiento de los países de la que hoy llamamos periferia. Se origina,

más concretamente, en Europa (Seton-Watson 1977: 220) y consiste en presentar a la nación como una continua narrativa de progreso, de autogeneración narcisista (Bhabha 1990: 1), de auto-realización de una cultura y sociedad homogéneas. De lo dicho se desprende que 'nación' es un vocablo de una carga semántica e ideológica muy específica. Como toda construcción, es un 'artefacto cultural', para la comprensión del cual hay que considerar cómo es que se construyó históricamente (Anderson 1983: 13-14)¹. En el caso de Uruguay, está claro que la manera en que la nación tomó forma fue una consecuencia de la adopción de estrategias y valores provenientes de lo que comúnmente llamamos Occidente.

La diferencia entre los procesos de formación de la nacionalidad de los países europeos y los latinoamericanos (junto a otros de procedencia igualmente colonial), es abordada por Seton-Watson a través de su clasificación entre naciones viejas y nuevas: aquéllas que habían adquirido identidad nacional antes de la formulación de las doctrinas nacionalistas y aquéllas para las cuales ambos procesos –la formación de una conciencia nacional y la creación de movimientos nacionalistas– se desarrollaron simultáneamente (Seton-Watson 1977: 6-7)². Las nuevas naciones latinoamericanas se enfrentaban al problema de no ser nación en el mismo sentido que lo eran sus pares europeas. De ahí la necesidad de generar una historia nacional, una cultura nacional, una educación oficial, recursos típicos para la creación de una conciencia nacional (Fichte 1849: 220; Shafer 1972: 195-218)³. Este dilema y esta necesidad de los nuevos países latinoamericanos fueron percibidos hace ya muchos años por Picón Salas, quien advirtió que, debido a que “estas formas de nacionalismo no tenían la larga gestación milenaria que en Europa, había que forzar, por ello, sus motivaciones espirituales” (1977: 159). En el caso concreto del Uruguay, fueron varios los observadores que fueron conscientes de esa situación. Uno de los que sostuvo que la nacionalidad uruguaya era una dádiva y que se declaró el efecto (el Estado) antes de que existiera la causa (la

¹ También Anthony Birch señala el carácter construido de la nación: “nations are relatively recent and relatively artificial creations” (1989: 8).

² La clasificación provista por Fishman, entre Estado-nación (que se caracteriza por la preexistencia del Estado desde el cual se fomenta la creación de la nación) y nación-estado (en el que la nación preexiste, como quería Herder, al Estado), refiere a los dos tipos de relación entre ambos conceptos, y lo emparentan con la clasificación ofrecida por Seton-Watson--aunque uno pone énfasis en el surgimiento de la conciencia nacional, y el otro en la precedencia cronológica de una de las nociones sobre la otra (Fishman 1973: 24-28).

³ Sobre el papel de los aparatos ideológicos cabe citar el siguiente pasaje: “Convenciones no escritas que integran el modo operativo de las clases dirigentes (a cuyas necesidades responden) y que incluso no necesitan ejercerse coercitivamente, sino que se transmiten por la pedagogía oficial, por el dominio de los sistemas de expresión y comunicación, por una especie de moral pública intangible” (Rama 1964: 616).

nación), el derecho antes que el hecho, fue Bernardo P. Berro (1966: 246-247). Otro que consideró a la independencia como una dádiva, que obligó a la creación de mitos para la forja de una nación, fue Ángel Floro Costa (1899: 151)⁴.

Veamos, entonces, algunas de las estrategias discursivas puestas en práctica por el estado uruguayo y sus élites políticas e intelectuales en la segunda mitad del siglo diecinueve con el fin de construir una narrativa nacional. Me interesan, sobre todo, las narrativas de dos de los saberes expertos (o disciplinas), la historiografía y la arqueología. Como veremos, la mayoría de los autores estudiados proponen una nación de fuerte cuño europeizante que excluye cualquier otro tipo de aporte étnico o cultural proveniente de sujetos no-europeos o no-europeizados. En este trabajo me interesa particularmente la ausencia de uno de esos Otros: el indígena.

Comencemos por comentar brevemente la situación política uruguaya en los años de la década de 1870. En ese momento del proceso histórico de dicho país, los partidos políticos fallaron en su papel de fundentes nacionales (en su papel de dar cohesión a la nación) y acaeció lo que se conoce en la historiografía uruguaya como la era del militarismo. El personaje central de este período histórico es el Coronel Latorre, que con diversas medidas de gobierno “instauró la autoridad, promulgó los códigos, unificó administrativamente al país, le dio definitiva configuración interna con las subdivisiones territoriales que perduran hasta hoy” (Pivel Devoto 1975: XXXIX). Algo más allá va Methol Ferré, al proclamar a Latorre como el fundador del “Estado uruguayo” (1967: 37)⁵. Una visión similar encontramos en Ares Pons, quien cree que Latorre “realizó el Estado”, mediante el exterminio de uno de los obstáculos principales para su concreción: el gaucho; pero fundamentalmente mediante la preparación del país, a través de medidas legales y de fuerza, para la entrada del capitalismo propiamente dicho como forma productiva (Ares Pons 1967[1961]: 36-41).

La promulgación de varios códigos y leyes fundamentales, el alambrado de los campos (que demarcaba claramente los límites de la propiedad privada), el empleo indiscriminado (y a veces brutal) de la fuerza para hacer cumplir la ley y establecer el 'orden' (el 'orden' de la oligarquía, para ser más precisos), justifican que se considere a Latorre como el hombre fuerte que hizo posible que el Uruguay se convirtiera en un país 'seguro'; en un país que

⁴ Es interesante la opinión de Methol Ferré, para quien ni siquiera el Uruguay moderno es una nación, sino un Estado; lo que sí existe es una nación latinoamericana, de la cual el Uruguay es sólo una de sus patrias, “Uno de los tantos Estados en que se pulveriza y escinde la nación latinoamericana” (1964: 637). Una expresión un tanto extrema de la noción de Patria Grande que sostuviera el grupo de ensayistas que agrupaba a Methol y Ares Pons.

⁵ Un Estado que había sido pensado, desde 1830, desde una óptica iluminista: Real de Azúa 1961: 77.

podía, recién ahora, y gracias a esa seguridad, entrar al mundo del capitalismo (o, si se quiere, que el capitalismo entrara en él); entrar, en suma, a la lista de los estados modernos.

Pero Latorre sabía que con el mero marco legal no bastaba para la consolidación del Estado. Consciente de esto, no vaciló en dar su total apoyo a José Pedro Varela, intelectual principista que traía un proyecto de reforma educativa bajo el brazo. El aval del Coronel a la reforma vareliana hizo posible que el Uruguay contara con uno de los aparatos reproductores de ideología⁶ más poderosos: la educación oficial en manos del Estado⁷. Este complejo entramado de elementos de dominación y control⁸ caracterizan la situación del estado uruguayo en ese momento histórico, que Barrán describe de la siguiente manera:

“El estado se modernizó y volvió efectivo y real su poder de coacción, a la vez que monopolizó la fuerza física, desde 1876; el ferrocarril dio movilidad a las tropas del Gobierno central y alentó también la montevidianización del país, entendida aquí como irradiación de los valores de la modernidad desde la capital a la campaña, el último refugio de la sensibilidad “bárbara”... Escuela, Iglesia y Policía fomentaron, en realidad, y para poner límites a sus influencias, lo que las transformaciones económicas imponían si se quería seguir viviendo dentro de la comunidad y no como marginados: la eficacia, el trabajo, el estudio, la seriedad de la vida” (1991 T. II: 18-19).

Desde el estado, entonces, se promovieron los ideales de respetabilidad, virilidad, decoro, connaturales a las doctrinas nacionalistas europeas (emanadas de la burguesía)⁹. Esos ideales, curiosamente, se encarnan todos en la personalidad del hombre que dio el primer paso, en el Uruguay, para la formación de la nación a través del Estado: el Coronel Latorre. Lo que se apartase

⁶ Manejo esta definición de Aparatos reproductores de ideología: “El estado no se reduce al Aparato de Estado, sino que comprende cierto número de instituciones de la ‘sociedad civil’: iglesias, escuelas” (Althusser 1977: 83-84). Dichos aparatos no funcionan a base de represión coerciva, sino mediante la manipulación ideológica (1977: 83-89).

⁷ La educación popular, tanto de adultos como de niños (especialmente estos últimos) es uno de los medios más fundamentales y efectivos de cara a la consolidación del Estado (Shafer 1972: 195-201). Es también uno de los métodos de control de la producción discursiva de que habla Foucault (1971: 10).

⁸ “Disciplinamiento”, es el término utilizado por José Pedro Barrán para describir y caracterizar la nueva situación, en el segundo tomo de su obra.

⁹ Sobre la estrecha relación entre respetabilidad (y sus derivados: virilidad, homofobia, decoro, austeridad) y burguesía (y sus creaciones: nacionalismo, capitalismo, etc.), véase: Mosse 1985. Puede reconocerse en estos ideales un parentesco con aquéllos señalados por Barrán como definidores y característicos de la sensibilidad “civilizada” (equivalente a: moderna, burguesa, europea, ciudadana); ver: Barrán 1991 T. II: 11-21, 34-53.

de ese modelo de conducta no tenía lugar en la nación. Y como vimos, una de las culturas que no fue incluida en el proyecto de nación es la de los gauchos, a quien Latorre intentó destruir en tanto que grupo humano. En el marco de la narrativa nacional en el Uruguay de segunda mitad del siglo diecinueve, al gaucho hay que destruirlo porque es el heredero de la barbarie indígena. Es, en realidad, el último representante de las culturas que se desarrollaron fuera de las ciudades europeas que les queda por eliminar: los indígenas ya habían sido eliminados en el corto periodo que va de 1831 a 1832.

A diferencia de otros grupos indígenas ya desaparecidos, los charrúas que habitaban el territorio del Uruguay actual y parte del litoral argentino, no se extinguieron debido a los trabajos forzados, ya que en el territorio que ocupaban no se desarrollaba ni explotación agrícola a nivel masivo ni se sabía de la existencia de minas de oro o plata. Como, a diferencia de otros amerindios más famosos (los andinos y los mesoamericanos, por ejemplo), esta gente no estuvo concentrada en puntos fijos y determinados, gracias a lo cual (al menos en los primeros dos siglos de presencia europea en sus tierras) tenían poco contacto con los europeos y, por lo tanto, no les afectaron demasiado las nuevas bacterias y virus traídos por los invasores. Su desaparición, en realidad, se explica de otra manera: fueron víctimas de una cobarde traición.

En Uruguay, una de las primeras medidas del primer gobierno independiente fue, en 1831, emboscar a los pocos indígenas charrúas que todavía moraban en el territorio. El sistema capitalista y la noción de propiedad privada eran, en opinión de las élites criollas, incompatibles con el tipo de vida que llevaban los charrúas. Por eso Fructuoso Rivera, el primer presidente constitucional de la República Oriental del Uruguay, organizó un asado de proporciones gigantescas a fin de emboscar a los charrúas. A pesar de que esa masacre fue orquestada por el presidente constitucional, sería un poco ingenuo endilgarle toda la responsabilidad de ese cobarde hecho. Como ha dicho Daniel Vidart, Rivera fue solamente el gatillo de un arma que estaba cargada desde hacía mucho tiempo (Vidart 1996a: 93). Nadie levantó su voz contra la cobarde masacre que terminó con aquella cultura indígena. El establishment criollo hizo borrón y cuenta nueva y se abocó a olvidar, minuciosamente, la masacre que había perpetrado.

Tal vez sea esa tendencia a olvidar un pasado ignominioso lo que explique, en parte, que la época colonial y la historia indígena no hayan sido objeto de un estudio sistemático y continuado en el Uruguay. Lo cierto es que en los debates que tuvieron lugar en la época dominada políticamente por Latorre (la década de 1870) sobre la viabilidad del Uruguay como país, entre José Pedro Varela y Carlos María Ramírez, la discusión jamás incluyó a los indígenas que quedaban en el territorio (en su mayoría guaraníes) después del exterminio de los charrúas. El país es imaginado como una nación europea, con

prescindencia de la contribución indígena (y de cualquier otra contribución no-occidental, como la africana). Vale la pena citar un breve pasaje de Varela en el que, ante los peligros internos (anarquía, desgobierno, ignorancia) y externos (debilidad militar frente a los vecinos poderosos) que acechan a las naciones pequeñas, propone una posible salida (basándose en el ejemplo de Suiza) para ellas: “A nuestro juicio, pues, las pequeñas nacionalidades sólo son viables, hallándose rodeadas por grandes naciones, siempre que den ejemplo de libertad, de felicidad y de sabiduría; es decir, siempre que sean más felices, más libres, y más ilustradas que las naciones que los rodean” (1965: 161). En esta noción de educación, Varela no incluía la propagación de los valores y conocimientos indígenas. Por el contrario, su idea era más bien la de una educación 'civilizatoria' al estilo Sarmiento, de fuerte cuño occidental.

Si los lectores están pensando que en la sociedad uruguaya sólo las élites políticas han dejado de lado la presencia o el legado cultural indígenas, se equivocan. En el campo historiográfico, el panorama no es mucho más alentador. No es una exageración declarar que casi no existe trabajo académico serio sobre el pasado indígena (la época precolombina). Sobre el período colonial puede afirmarse lo mismo. Tal vez las excepciones sean un libro de Pivel Devoto (*Raíces coloniales de la revolución oriental*) y algunos trabajos de José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. Sin embargo, incluso en estos casos excepcionales, colonial significa 'principios del siglo diecinueve' o, en el mejor de los casos, 'fines del siglo dieciocho'. De este modo, si un observador desprevenido intentara hacer una historia de la evolución cultural y social de la vida humana en el territorio que ocupa hoy el estado uruguayo, se encontraría con que, según la bibliografía existente, la época colonial y el pasado precolombino casi no existen. O, si existen, su importancia es poca, casi nula.

Los pocos historiadores del siglo diecinueve que abordaron el pasado de los aborígenes, lo hicieron siguiendo lo dicho por los cronistas de la época colonial. Por lo tanto, no debe extrañar que hayan repetido, casi intactos, la imagen del indígena que aquellos legaron a la posteridad¹⁰. Juan Manuel de la Sota, primer historiador del territorio uruguayo (su libro data de 1841), no fue una excepción a esta regla: abrevó en las aguas de los cronistas coloniales y se limitó a cuestionarlos muy de tanto en tanto (Pivel Devoto 1965: x-xi). La motivación de de la Sota fue, como la de tantos otros historiadores, política: quería encontrar antecedentes que fundamentaran los derechos territoriales de la república (Pivel Devoto 1965: viii, ix). Consciente de su función como reproductor de ideología estatal, de la Sota busca contribuir a la defini-

¹⁰ Para un estudio de tres siglos de representaciones del indio por parte de los cronistas de la región, ver Verdesio 2001.

ción de la conciencia histórica de la joven república y descubrir en los hechos del pasado la razón de su existencia presente (Pivel Devoto 1965: ix). Por eso decide escribir una historia exclusiva del territorio que para entonces (1841) ocupaba la República Oriental del Uruguay y no una historia regional (que por lo general eran historias de la gobernación del Paraguay o del Virreinato del Río de la Plata), que era lo más común por esa época (de la Sota 1965 [1841]: 6).

La imagen de los indios que propone este autor tiene, como dije más arriba, muchas similitudes con las de los cronistas coloniales de la región. Por ejemplo, acepta la versión de que los indígenas que recibieron al descubridor de la región, Juan Díaz de Solís, en 1516, se lo comieron (1965 [1841]: 14). Se trata de un mito con origen en las más tempranas crónicas que ha tenido gran éxito a través de la historia, llegando incluso hasta nuestros días¹¹. La repetición sistemática de esta narración en la escuela primaria hace que buena parte de la población uruguaya se imagine hoy la escena del descubrimiento como una escena de antropofagia que, dicho sea de paso, no sabemos si realmente existió¹². Pero el mito de la antropofagia no es el único que de la Sota toma de los cronistas coloniales, sino que repite, también, algunas de sus evaluaciones sobre el carácter de los indígenas de la región: dice que eran crueles, bárbaros y feroces (1965 [1841]: 21). De los charrúas, a quienes llama “los espartanos de América,” dice que vivían en un estado de barbarie y que se los acusa de haber sido antropófagos (1965 [1841]: 24). Sin embargo, a pesar de que acepta la versión que dice que los charrúas se comieron a Solís en las costas del Río de la Plata, él cree que ese banquete fue una excepción y no parte de un hábito cultural (1965 [1841]: 24). Dice, además, que fueron exterminados por el primer presidente constitucional, Fructuoso Rivera, en 1831, pero no dice cómo (1965 [1841]: 22). Este silencio sobre la cobarde estratagema que destruyó a la etnia aborígen es, como ya vimos, la actitud generalizada de los historiadores uruguayos: nadie habla de lo innumerable –el genocidio.

Entre los historiadores más antiguos del territorio existe, entonces, una tendencia a repetir las representaciones del indígena ofrecidas por los cronistas coloniales. Por eso, a veces los aborígenes parecen ser vistos como una parte de la naturaleza, como un elemento problemático del territorio. Francisco Bauzá, por ejemplo, comienza la introducción a su libro con una pintura del territorio que encontraron los descubridores que lo presenta como “comarca de indios salvajes” (1895: 3). La descripción que ofrece de esos pobla-

¹¹ Para un estudio de la historia discursiva que construyó la historia oficial del descubrimiento del Río de la Plata, ver Verdesio 2001 (Capítulo I).

¹² Para una discusión de la verosimilitud del mito de la antropofagia en el descubrimiento del Río de la Plata, ver Verdesio 1997.

dores es la ya conocida: vivían en una rusticidad primaria y eran sobrios y valerosos (1895: 143); su lengua era tan pobre como su aspecto exterior (1895: 146). En lo que este historiador no cae es en la repetición del mito de la antropofagia Charrúa. Por el contrario, dedica varias páginas (1895: 186-189) a demostrar que no lo eran.

Ya en términos más técnicos, Bauzá nos informa que vivían en el Neolítico, pues habían alcanzado la técnica de la piedra pulida (1895: 185). Esa caracterización le permite ubicar a los indígenas del territorio uruguayo en un continuum universal que los comprende: “todos los pueblos han cruzado por un período [el Neolítico] idéntico,” “el período Neolítico ha sido una condición imprescindible de la organización social de la humanidad, un precedente necesario al desarrollo del progreso” (1895: 186). De este modo, en una operación que es frecuente entre los observadores occidentales que se ocupan de los pueblos indígenas, los amerindios aparecen como seres en una etapa de desarrollo de la civilización inferior al que tiene hoy la sociedad occidental. Es decir, lo que Bauzá hace es tomar un modelo occidental de interpretación del pasado del ser humano a fin de tenerlo como marco del desarrollo de los indígenas de la región del Plata. En ese modelo, hay etapas que se organizan en una progresión hacia un ideal civilizatorio. Los indígenas del Uruguay no lucen muy bien en el marco de ese modelo, porque se los coloca en un estadio de evolución previo al de la civilización occidental actual. De este modo, aun cuando eran contemporáneos de los europeos, se los relegaba a un pasado: el pasado de la humanidad. Esta, que en etnografía ha sido llamada, por Johannes Fabian (1983), la negación de la contemporaneidad (“*the denial of coevalness*”), es la actitud que Bauzá ilustra a la perfección.

Tal vez uno de los aspectos más interesantes del libro de Bauzá es que se ocupa, por primera vez en un libro de historia uruguayo, de los indígenas que poblaban el territorio antes de los que encontraron los primeros exploradores. A diferencia de de la Sota, que se limitaba a comentar sobre estos últimos, Bauzá hace mención a la cultura de los *mound builders* o constructores de cerritos, la cual compara con las que se desarrollaron en América del Norte (1895: 131). La razón principal de esa comparación es, por supuesto, una arquitectura que presenta similitudes: tanto en Norteamérica como en Uruguay se construyeron montículos artificiales de tierra con diversos fines sociales y espirituales. Esas formas arquitectónicas son pruebas, según Bauzá, de una migración de los *mound builders* originales (los de Norteamérica) hacia América central y del sur (1895: 132). Los *mound builders* habrían, entonces, dejado sus huellas en el Uruguay también; huellas que, según el autor, recién se estaban empezando a estudiar en 1895, época en que se publicó su libro por primera vez (1895: 133).

Esas huellas, representadas por los 'cerritos' de San Luis, en el actual Departamento de Rocha, y por los del Departamento de Soriano, son descritas por Bauzá en cierto detalle: qué tipo de tierra fue usado para su construcción, qué tipo de enterramientos contienen, qué objetos han sido encontrados en ellos, etc. (1895: 134). Esa evidencia, según el historiador, conduce a la conclusión de que los indígenas que construyeron esos *mounds* eran parte de una civilización muy anterior y más primitiva que las que encontraron los descubridores a su llegada (1895: 134). La razón por la que dice esto es que su modelo para evaluar civilizaciones se basa en lo que las ruinas, los vestigios que dejaron, nos dicen sobre lo que aquellas hacían con la materia:

“el surco de lo pasado se estratifica a la materia que les rodea, demostrando por la transformación manual de ella, el grado de cultura que alcanzaron. Así, de las grandes naciones hoy desaparecidas, dan testimonio ruinas maravillosas en cuyo seno se distinguen las huellas del trabajo científico y artístico que informó los planes y depuró el gusto del genio nacional; notándose por lo contrario en las huellas dejadas por las naciones incultas, toda la pobreza de una civilización incipiente” (1895: 135-136).

Un detalle importante es que las civilizaciones incipientes de que habla lo son porque, a pesar de ser menos desarrolladas que otras en América, comparten con estas la condición de ser más nuevas que las del viejo mundo (1895: 136). Sin embargo, las diferencias entre las sociedades indígenas existen: las ciudades mexicanas y peruanas en el tiempo de Moctezuma y Atahualpa eran prueba de una civilización superior a la que atestiguan las ruinas de Palenque o las de los *mound builders* (1895: 137), pero “no obstante esta superioridad sobre sus antecesores, estaban los americanos hartamente atrasados a la época de la conquista” (1895: 137). El modelo de Bauzá, entonces, nos presenta a las culturas indígenas (incluso las que la sociedad europea considera las más 'avanzadas') como todavía primitivas, como pertenecientes a un estadio pasado de la humanidad. Y entre las más primitivas de todas, se encuentran las que habitaban el territorio de lo que hoy es Uruguay; en especial los Charrúas, “cuya grosera simplicidad podía tomarse por el último eslabón de una cadena” (1895: 137). En esta pintura de la vida humana antes de la llegada de los españoles, los habitantes originales no son presentados como demasiado admirables.

Tal vez este sea uno de los elementos a tener en cuenta para entender el poco interés que demuestra la escasez de estudios sobre los indígenas –tanto del tiempo de la conquista como del anterior a ella– en el Uruguay. Me refiero a la evaluación que se hace, en términos similares a los de Bauzá, de las culturas aborígenes que no alcanzaron cierto grado de desarrollo social medible en términos occidentales. La gente, tanto en 1895 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, la mexica y la inca) parezcan tan interesantes y admirables para los observadores occidentales es su alto nivel de desarrollo social entendido en términos occidentales. Nuestra forma de entender la historia como progresión teleológica, como una evolución hacia un cierto fin o ideal, no difiere mucho de la que tenía Bauzá. 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.

Se entiende, entonces, el problema que estos indígenas locales les plantean a los escritores que, como Bauzá, son conscientes de que "la ley histórica a que obedece nuestro desarrollo nacional es anterior y preexistente a la lucha misma de la independencia" (1895: 7). Al abrir la puerta a lo colonial, se la está abriendo también al pasado indígena y su papel en el desarrollo histórico en tiempos coloniales. Ese pasado, como vimos, no les parecía a los historiadores patrios algo de lo cual se podía estar orgulloso. Por eso, algunos como Pablo Blanco Acevedo, aunque admitieron la relevancia de la época colonial para la comprensión del desarrollo de la nación uruguaya, prefirieron limitar sus estudios, ingeniosamente, a un estudio de la ciudad colonial: "el espíritu localista del núcleo urbano principal, determina la nacionalidad, cuyo germen vive y se desarrolla durante toda la época española. La legislación fortifica esa idealidad, y en Montevideo las instituciones se moldearon con un carácter regional" (1975: xxvi). Bauzá, en cambio, acepta el desafío de reconocer que la cultura indígena, no importa cuán atrasada le pareciera, tuvo su papel en el desarrollo de la vida humana sobre el territorio. Pero ese reconocimiento no lo compromete demasiado, no deslegitima la visión de la nación que está buscando producir, gracias a la intervención oportuna del presidente Rivera en 1831 que, al exterminar a los charrúas, terminó con una de las amenazas mayores al proyecto civilizatorio que, en el Río de la Plata, más tarde articularía Sarmiento oponiendo la 'civilización' de origen europeo a la 'barbarie' indígena y gauchesca. De este modo, al desaparecer los charrúas del mapa, su aporte a la narrativa de la nación puede ser ignorado y permite presentar a dicho grupo como una especie de fantasma ancestral que vivió en épocas incivilizadas y que no dejó casi huellas.

No sólo los políticos y los historiadores lograron, en la segunda mitad del siglo diecinueve uruguayo, olvidar o minimizar los aportes indígenas al

desarrollo de la vida humana sobre el territorio. Los arqueólogos, practicantes de una incipiente disciplina, también supieron dar una imagen negativa de los indígenas. Vimos que el historiador Bauzá hizo uso de datos arqueológicos para la elaboración de un modelo evolucionista en el cual quedaba poco lugar para los charrúas y otras etnias de lo que los arqueólogos llaman el tiempo histórico, y menos aún para los grupos étnicos que los precedieron en el territorio. Veamos ahora que es lo que dice en 1892 un arqueólogo (probablemente el primero en surgir en tierras uruguayas), José H. Figueira, sobre los primeros: “Nada se sabe acerca de su historia en tiempos anteriores a la conquista,” por eso, no tendrá otra opción que recurrir, como hizo Bauzá, a lo dicho por los cronistas coloniales (14).

Según este autor, los Charrúas no tenían leyes (1892: 22) ni religión, pero sí tenían una noción vaga de lo sobrenatural (1892: 25). Sus ideas, su vida espiritual, la fuerza de su intelecto, estaban puestas casi exclusivamente al servicio de la subsistencia (1892: 28). Eran, además, refractarios a la civilización y por eso hubo pocos cambios en su estilo de vida durante todo el periodo colonial (1892: 33). Para evitar sus actos criminales, “fue menester destruirlos” (1892: 33). Por primera vez vemos un autor de esta época que llama las cosas casi por su nombre, ya que admite que el exterminio se produjo a partir de una emboscada que se les preparó (1892: 33)¹³. Pero no sólo los charrúas aparecen como bárbaros en el texto de Figueira, sino que todos los otros grupos indígenas que poblaban la ribera norte del Río de la Plata son presentados como salvajes y como poco aptos para la vida civilizada (1892: 43). Esto, según el mismo autor, es un signo de inferioridad típico de las razas más atrasadas (1892: 43), cuyas capacidades mentales no se desarrollan más allá de un estado infantil (1892: 43). Al final de su trabajo, confiesa haber basado su caracterización de los indígenas en cuestión en las ideas de Herbert Spencer (1892: 43).

Esta visión del indígena del tiempo histórico se condice con una imagen de nación en la que no hay lugar para las culturas que no se adapten al criterio europeo de civilización. No debe extrañarnos, sin embargo, encontrar este tipo de perspectiva en el fundador de la arqueología uruguaya, debido a que no sólo estaba defendiendo las ideas del grupo dominante del que formaba parte, sino que además era miembro de una disciplina incipiente que estuvo desde sus comienzos ligada al desarrollo de la nación. En opinión de Margarita Díaz-Andreu y Timothy Champion, el nacionalismo tuvo una gran influencia en las interpretaciones de las investigaciones arqueológicas y en el desarrollo de la disciplina como tal; es más, según dichos autores, la apari-

¹³ Esta hipótesis de la inevitable desaparición de los charrúas debido a su falta de aptitud para la vida civilizada aparece también en el poema Tabaré de Zorrilla de San Martín, un contemporáneo del arqueólogo que estamos discutiendo.

ción del nacionalismo estimuló la creación de la arqueología, disciplina que sin su apoyo tal vez no habría alcanzado nunca un status diferente al de un *hobby* (1996: 3). Esta relación entre las naciones y la arqueología se debe a que la existencia de las primeras “implica la existencia de un pasado que, para su propio bien y el de los individuos que las conforman, debe ser conocido y propagado” (1996: 3). Es así que las instituciones y las disciplinas (los saberes expertos) se abocaron a justificar el territorio sobre el cual la nación se desarrolló (1996: 3). La nación, entonces, es la base y el objetivo de la investigación de las disciplinas (1996: 3). Esas mismas disciplinas que, según Santiago Castro-Gómez, han legitimado todos los proyectos políticos, económicos y estéticos latinoamericanos, desde el siglo diecinueve en adelante (1998: 196). La arqueología y la nación, entonces, van de la mano y es en el momento en que se consolida la segunda que empiezan a aparecer leyes regulando el patrimonio nacional y el sistema de museos (Díaz-Andreu y Champion 1996: 6). Y sin embargo, en países como Inglaterra, de larga tradición nacionalista, no se había prestado especial atención a la preservación de los monumentos del pasado hasta la regulación del año 1882 (Clark 1934: 414), fecha tan sólo diez años anterior al artículo de Figueira comentado más arriba.

Si eso ocurría en una nación europea de larga data, no se puede esperar que en la flamante república del Uruguay (cuya independencia fue declarada en 1830), el estado se haya ocupado de fomentar el desarrollo sistemático de la arqueología. Sin embargo, a partir de la década de los 1880, la arqueología se empezó a practicar. Por supuesto que sus hallazgos tendían a reforzar las narrativas nacionales, como vimos en los casos de Figueira y Bauzá (especialmente en sus comentarios sobre el neolítico y sobre las etnias anteriores a la conquista) pero el estado fue remiso a organizar esos esfuerzos hasta mucho más tarde, como veremos. Acaso por esa demora, el primero en ocuparse de las antigüedades indígenas en territorio uruguayo fue un insigne naturalista y arqueólogo argentino, Florentino Ameghino, en un texto publicado en 1877 y reproducido en su importante libro “La antigüedad del hombre en el Plata” (1918[1880]).

Ese libro está inspirado por un sentimiento nacionalista del arqueólogo, ya que en sus 650 páginas se dedica a tratar de probar la coexistencia del ser humano de las pampas con la mega-fauna del cuaternario (1918[1880] vol. 1: 9 y *passim*). De este modo, la antigüedad del ser humano en el territorio de la República Argentina se aumentaba considerablemente en comparación a lo que se creía por esa época. Más allá de que hoy dicha coexistencia sea aceptada por la mayoría de los arqueólogos, lo cierto es que su objetivo era engrandecer la imagen del ser humano de las pampas ante el mundo y, sobre todo, ante una Europa que registraba (y registra) fechados bastante más antiguos que los americanos.

Pero vayamos a lo que dice sobre las tierras del Uruguay, que a él le interesaban por pertenecer a la misma región y al mismo sistema de formación geológica. Una de las cosas que dice es que los paraderos (sitios) que visitó muestran una gran cantidad de piedras transportadas desde largas distancias, por lo cual supone que se trata de vastos talleres líticos de los charrúas (1918[1880] vol. 1: 215). Al encontrar morteros en esos sitios concluye, sin mayores pruebas, que los dichos charrúas debían ser agricultores, a pesar de que las fuentes etno-históricas no lo consignan (1918[1880] vol. 1: 228). Otra cosa que afirma sobre esa etnia es que eran caníbales, repitiendo así uno de los más perdurables mitos de la época colonial (1918[1880] vol. 1: 264). Dice, además, que Rivera los destruyó casi completamente, pero como ya es habitual, no menciona las circunstancias en las que dicha destrucción ocurrió (1918[1880] vol. 1: 260).

Pero también habla Ameghino de los habitantes del territorio anteriores a la llegada de los españoles. A pesar de que hasta la fecha de publicación de su libro (1880) había encontrado evidencia que demostraba la coexistencia entre los animales que conformaban la mega-fauna del cuaternario y los seres humanos en tierras argentinas, no había logrado probar lo mismo para el otro lado del Río de la Plata. Pero para la fecha en que se publicó el libro, encontró evidencia de esa coexistencia en el Uruguay: una punta de dardo de sílex cerca de los restos de un *Panochtus*, un animal cuaternario (1918[1880] vol. 2: 291). La antigüedad del ser humano en tierras pampeanas se vuelve a confirmar y su propósito de demostrar la larga data de las ocupaciones humanas en el Plata queda reforzado.

Otra supuesta cultura prehistórica de la que habla Ameghino es la de los constructores del Palacio de Porongos, ubicado en la localidad del mismo nombre, en el actual Departamento de Flores, Uruguay. Como no pudo visitar esa cueva a la que se le atribuye origen humano, se limita a republicar el artículo que escribió, en 1876, Mario Ísola, un aficionado italiano que residía en Uruguay. En ese texto, se da por seguro que la cueva es de origen humano. Esto la convierte en un verdadero misterio, según Ísola, cuyas razones son reproducidas en el libro de Ameghino:

“los únicos vestigios de las razas indígenas que vagaban por nuestro territorio al tiempo de la conquista no dan motivo alguno a suponer la menor manifestación arquitectónica y de consiguiente para explicarse el hecho de existir un edificio que representa grandes esfuerzos y cierta inteligencia, es necesario retroceder siglos e imaginarse una superioridad de raza relativamente a aquellos que apenas han dejado como testimonio de su existencia, toscas bolas de piedra usadas como armas arrojadizas” (Ísola, 1957, “Cerro de las cuentas”, p. 37).

Las pruebas que ofrece Ísola no son demasiado concluyentes. Por ejemplo, cierta evidencia que interpreta a favor del origen antrópico de aquélla es una serie de “águas puntiagudas, que no pertenecen a ese terreno, que se observan en una extensión de dos leguas alrededor” (1918[1880] vol. 1: 257). Lo poco convincente de sus argumentos ya parece evidente unas décadas después de la publicación del libro de Ameghino, a juzgar por lo que puede leerse en la segunda edición del Diccionario Geográfico, de Orestes Araújo, bajo la entrada “Palacio, Gruta del” (1912: 336-37), donde el autor expone las dos posiciones posibles sobre el origen de la gruta: o fue hecha por el ser humano, o es un accidente natural que aquellos usaron como refugio -esta es la opinión que parece favorecer Araújo, aunque no lo hace explícitamente (1912: 337). Lo interesante del texto del arqueólogo aficionado Ísola es las consecuencias que extrae de esa atribución al ser humano de la autoría de la cueva.

Para empezar, su caracterización es despreciativa de los indígenas que vivían en el territorio al tiempo de la llegada de los españoles. Tan despreciativa es que le resulta imposible imaginar que ellos hayan sido responsables de la construcción de esa cueva y tiene que imaginar una raza superior que las haya precedido. En esto, claramente, discrepa con lo que dirá Bauzá en 1895. Como se recordará, el historiador, en su incursión por temas arqueológicos, había declarado que en su opinión las culturas que habían precedido a los indígenas del tiempo histórico, en especial la de los *mound builders* en territorio uruguayo, eran claramente inferiores a sus sucesores. Pero es claro que Ísola está pensando en otra cultura, una que hubiera sido capaz de construir la cueva conocida como el Palacio. Por lo tanto, la civilización occidentalizada que se desarrollaba en el territorio al tiempo en que Ísola escribía su artículo sobre la cueva, no podía ver, en su opinión, en los indígenas del tiempo de la conquista a un antecedente civilizado, pero sí podía admirar y respetar a esa cultura constructora de cuevas cuya existencia, hasta hoy, no ha sido probada. El criterio en que se basa su evaluación coincide, ahora sí, con el manejado por Bauzá: el valor de las culturas se mide por lo que eran capaces de hacer con la materia.

La relación de dependencia que señalo entre las opiniones de Ísola sobre los indígenas y la cultura occidental -que se desarrollaba en el Uruguay en la segunda mitad del siglo diecinueve- de la que era parte, encuentra confirmación si prestamos atención a las otras actividades de aquel en la sociedad uruguaya. Su profesión era la de químico y, por lo tanto, era practicante de uno de los saberes expertos de la modernidad. Entre sus logros profesionales se encuentra la fundación de la primera usina de gas de alumbrado público en Sudamérica, lo cual demuestra su vinculación a obras que se entendían, en el marco de su cultura, como civilizatorias (José Joaquín Figueira 1957: 28). Su relación con prohombres del estado (y por lo tanto, protagonistas de la

narrativa nacional) resulta clara de su participación en el embalsamamiento del caudillo General Venancio Flores, del constituyente Joaquín Suárez y del Obispo Jacinto Vera (José Joaquín Figueira 1957: 31). Pero lo que revela que sus intereses y los de la nación eran uno es su participación en obras de minería, una de las actividades de explotación del territorio nacional más importantes en que pueda pensarse (1957: 32).

Sin embargo, sus actividades arqueológicas eran, como vimos que eran las de los arqueólogos de su época, independientes de la financiación estatal. Su expedición al Palacio y la que hizo al Cerro de las Cuentas, las hizo por su cuenta. Ese cerro, conocido por la abundancia de cuentas de colores, dio lugar a mitos y habladurías entre los habitantes de las zonas rurales (Ísola 1957: 38), quienes así usaban la cultura material dejada por los amerindios como materia prima de su cultura oral de origen criollo. A fin de averiguar qué eran esas cuentas, el químico hizo una expedición al lugar, luego de la cual concluyó que las famosas cuentas no eran otra cosa que objetos de vidrio de origen español, obtenidos por los indígenas, probablemente, mediante el intercambio con los españoles en la época del contacto (Ísola 1957: 39-40).

Los enfoques de esta etapa de la arqueología uruguaya son, en general, un tanto ingenuos, en opinión de Leonel Cabrera (1988: 8). Se presta poca atención a la estratigrafía y se tiende a asociar la evidencia material encontrada con las etnias históricas (1988: 8). La mentalidad predominante en ese entonces, que se prolonga hasta casi mediados del siglo veinte es, entonces, la del anticuario o la del coleccionista (1988: 10). Por eso abundan nombres como el de Julio Piquet, escritor y literato de la época, quien acompañara a José H. Figueira a una expedición al cerro Tupambay (también conocido como Tupambaé) en el año 1881. En un informe sobre la misma que publicó en 1882 en el periódico *La Razón*, nos dice que los charrúas (quienes se suponían autores de las tumbas encontradas sobre el cerro) eran salvajes, crueles vengativos y caníbales (1958a: 13). Habla, también, del combate que terminó con la etnia (1958a: 13), el cual, como ya sabemos, nunca existió: se trató de una emboscada. En otra nota del mismo año en el mismo periódico, le atribuye a Figueira la opinión de que se trata de tumbas charrúas (1958b: 14), a pesar de que deshicieron entre seis y ocho de ellas sin encontrar restos humanos (1958b: 16). Se pregunta, ante esos resultados, cuál es la naturaleza de esos montículos. La respuesta a la que llega es que se trata de monumentos conmemorativos (1958b: 16-18). Y seguramente que fueron construidos por los indios locales del tiempo histórico, porque, según él, se trata de una obra inútil y, ¿quién sino ellos podían malgastar así su tiempo? (1958b: 18).

Las opiniones de estos arqueólogos no quedaron limitadas a los cenáculos de la gente culta, sino que se transmitieron a través de los aparatos ideológicos del estado. Por ejemplo, el artículo de Ísola sobre el Cerro de las Cuen-

tas se publicó de nuevo en un libro de enseñanza escolar de Pedro Stagnero, primero en 1883 y luego en 1885 (José Joaquín Figueira 1957: 19). En ese mismo libro aparece un artículo firmado por el propio Stagnero, que se denomina “Los Charrúas,” donde se nos vuelve a informar de que dichos indios eran antropófagos (1957[1883]: 33). De manera didáctica, a fin de que las tiernas mentes de los estudiantes de enseñanza primaria comprendieran el significado de dichas prácticas, explica: “Antropófagos quiere decir hombres que comen carne humana” (1957[1883]: 33). Además, les informa a los jóvenes lectores que los charrúas eran muy ignorantes (1957[1883]: 34), se comían a los prisioneros (35) y eran muy supersticiosos (35).

Como se podrá imaginar, este tipo de representación de los indígenas del territorio, especialmente los del tiempo histórico (ya que de los de la prehistoria no se sabía mucho, como confesaba José H. Figueira), se viene repitiendo desde aquella época hasta el cansancio. El efecto en el imaginario social es, previsiblemente, devastador: La ignorancia sobre el pasado indígena campea y sus contribuciones a la humanidad son totalmente olvidadas. Tal vez por ello, en esta época de crisis de la nacionalidad, debido a la entrada del país a un mercado regional como el MERCOSUR en la década de los 90, crecientes sectores de la población se han interesado, de manera sin precedentes en la historia del país, vivamente por el tema indígena. El problema es que la forma en que se viene abordando el tema no es, en mi opinión, la más adecuada.

Las razones por las cuales esto ocurre son varias y no pueden entenderse sus consecuencias si no se re-traza la historia del Uruguay, un país que, a pesar de estar ubicado geográficamente en Latinoamérica, se imaginó a sí mismo como una sociedad europea transplantada a otro continente. Es decir, se construyó como nación con total prescindencia, en sus narrativas nacionales, de los grupos étnicos de origen indígena o africano. Carlos Real de Azúa criticó esta tendencia en la historiografía nacional, la cual habría escrito una historia heroica, la del sentimiento patrio originado por la gesta de los caudillos; en esa narrativa, el componente nativo será absorbido dentro de una corriente romántica que tomará algunos rasgos indígenas estereotipados tales como la bravura, la audacia y el valor (1991: 62).

Una de las razones por las cuales lo indígena es tema tabú en las narrativas de la nación uruguaya que aparecen en los textos de estudio para enseñanza primaria y secundaria, es que los indígenas que poblaban el territorio al tiempo de la llegada de los españoles, como ya vimos, fueron salvajemente exterminados. Como a nadie le gusta hablar de los crímenes cometidos por sus ancestros, el tema del exterminio de los amerindios conocidos como charrúas fue obviado y evitado lo más posible tanto por historiadores y educadores como por líderes políticos. Este silencio no sólo ha dejado, entonces, al indígena fuera de las narrativas de la nación sino que también lo ha borrado del

imaginario social uruguayo. Esta era la situación hasta que, en la segunda mitad de los ochenta, empiezan a aparecer productos estéticos (tales como obras de teatro y novelas) que se animan a hincarle el diente al tema prohibido.

Existe también otra razón para la exclusión no sólo de lo indígena sino también de todo elemento que no sea europeo y civilizador. Me refiero a ciertas tendencias del imaginario liberal, como por ejemplo, la división del mundo en dos polos: civilización vs. barbarie. Esa dicotomía jugó un papel importantísimo en la formación del imaginario liberal de las nuevas repúblicas en el Río de la Plata: la ciudad y lo europeo se veían como el régimen de la razón al que había que tener como meta. Todo lo que quedara fuera de esos límites era bárbaro y debía ser eliminado o domesticado.

Hasta fines de los ochenta, entonces, lo que se había construido como imagen de la nación consistía en una sociedad de inmigrantes que se había organizado alrededor de estructuras sociales igualadoras o, mejor aún, homogenizadoras, que habían logrado eliminar todo elemento ajeno a la civilización occidental. Se trataría de un país en el cual, según Carlos Real de Azúa, “los conflictos sociales y políticos no llegan a la explosión,” donde “toda tensión se ‘compone’ o ‘compromete,’ al final, en un acuerdo” (2000 [1984]: 12). Y esto debido a que, a pesar de que la nación uruguaya ha tenido su cuota de violencia, miseria y sufrimiento injusto, existe en ella una tendencia a la amortiguación de los conflictos (2000 [1984]: 13).

Este desarrollo histórico degeneró, según autores como Carlos Maggi, en una sociedad menos igualadora que mesócrata. En 1963, dicho autor describía un Uruguay donde la proliferación de empleados públicos (posibilitada por un monstruoso crecimiento de la burocracia estatal) y de su correlato en el sector privado, los funcionarios bancarios, junto con el predominio de su filosofía de vida, habían llevado al estancamiento de una sociedad saciada, sin mayores apremios económicos y sin grandes desafíos históricos (43-53). Un país, en suma, donde predomina la medianía y el desprecio a la búsqueda de lo absoluto (48) y donde sólo se respeta al sobrio, al mediocre y al circunspecto (99). Lo que Maggi está describiendo es el Uruguay posterior a las reformas llevadas a cabo por José Batlle y Ordóñez, quien gobernó el país por dos períodos a principios del siglo veinte. Su proyecto era el de una especie de *welfare state* a la criolla, un intento de forjar una nación como resultado, y a través, del quehacer político (Panizza 1990: 81).

Ese país modelo, defensor de las instituciones democráticas, amante de las libertades y de los derechos humanos; orgulloso de sus grandes triunfos futbolísticos (dos veces campeón olímpico y dos veces campeón mundial); de economía agropecuaria pero con hábitos de consumo de país industrializado (sin serlo); ese país mesocrático y satisfecho consigo mismo se vio afectado por una dictadura (en 1973) que puso en tela de juicio las bases en

que el sistema se fundaba. Según Rosario Beisso y José Luis Castagnola, la ruptura del ritual democrático habría producido traumas de importancia en el conglomerado social, destruyendo esa sensación de continuidad pacífica que los rituales suelen dar a los pueblos que los practican (1987: 13), y en opinión de Carina Perelli, la dictadura militar produce un cambio en el imaginario social uruguayo, a causa del enjuiciamiento de los mitos anteriores a ella (1986: 123). Debido al quiebre de la institucionalidad, muchos de los presupuestos en los que se basaba el funcionamiento de la sociedad, comenzaron a ser revisados. Uno de esos presupuestos consistía en concebir a la igualdad como elemento fundador y a la diferencia como algo regido por el azar —las únicas diferencias que se podían debatir en público eran las políticas (Beisso y Castagnola 1986: 14).

Esa ruptura institucional, esa puesta en tela de juicio de los presupuestos que regulaban el imaginario social uruguayo, han tenido como consecuencia la puesta en primer plano de un hecho que tendía a ignorarse: la existencia de múltiples memorias colectivas (Perelli 1986: 127). Cada vez parece más vano el intento de imponer una memoria colectiva, una historia oficial única e indivisible. Cada vez resulta más difícil negar la multiplicidad y fragmentación del imaginario social uruguayo (Perelli 1986: 128). Se debe, entonces, cuestionar la historia oficial en tanto que narrativa ordenadora del tiempo que “permitió dar una visión 'posible' de un futuro de seguridad, de mediocridad, pero con ausencia fuerte de mesianismo” (Rial 1986: 25-26). Incorporada al (y forjadora del) imaginario social uruguayo, es asumida como la historia del Uruguay. Sin embargo, la tradicional represión de las narrativas alternativas, sumada a la ruptura del *continuum* democrático que los ritos contribuyen a crear, llevan consigo un descreimiento en las narraciones producidas por la historiografía tradicional; una desconfianza hacia esos relatos desde los que se legitima el ejercicio del poder en el pasado y, al mismo tiempo, se justifica su ejercicio en el presente, en tanto que continuación de las estructuras pasadas que son su condición de posibilidad. Por ello, no debe extrañar que en un momento histórico de estas características, las narraciones oficiales pierdan parte de la legitimidad de la que gozaban antes del trauma.

Esa historia oficial está debilitada no sólo por las divisiones provocadas por la dictadura, como bien señalaban Perelli, Beisso y Castagnola, sino también por realidades más recientes, como la entrada del Uruguay al MERCOSUR (mercado común del cono sur), en particular, y el advenimiento de lo que se da en llamar globalización, en general. Tanto el mercado común como la globalización han puesto a la sociedad mesocrática en contacto con otros sujetos que son sus Otros; es decir, la mesocracia uruguaya en tanto que sujeto colectivo ha sido confrontada, en poco tiempo, a sujetos que no son idénticos a ella. Esto ha generado una serie de ansiedades que se reflejan en la

aparición de nuevos intentos de construir identidades a partir del recurso a raíces culturales no tradicionales para las narrativas de la nación uruguaya. Por ejemplo, hay una emergencia de identidades corporativas, tales como las promovidas por los siempre olvidados afro-uruguayos. Este tipo de estrategias identitarias se contradice con las que hasta recientemente predominaban en el país, como bien señala Teresa Porcecanski, debido a que el interés de los uruguayos por las corrientes migratorias dominó la construcción de las narrativas de la nación, que reflejaba “la aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como 'crisol de razas' bajo la égida de un proyecto político unificador y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades sub-culturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país” (1992: 52).

De estos movimientos para la construcción de identidades sociales me interesan, sobre todo, los que se basan en las supuestas raíces indígenas de sus integrantes. Como bien afirma Porcecanski, el tema de la indianidad ha estado “clausurado para la historia nacional y, en particular, para su prehistoria” (1992: 54). Para lograr ese resultado, como ya vimos, la clase política, y los practicantes de los saberes expertos (en especial, la historiografía y la incipiente arqueología) desarrollados en el Uruguay de segunda mitad del siglo diecinueve ignoraron al indígena o lo pintaron de una manera lo suficientemente peyorativa como para impedir que fuera siquiera considerado como posible elemento a integrar a la narrativa de la nación. Hoy, sin embargo, se está registrando un intento de recuperar la imagen del amerindio para las narrativas de la nación. Según Porcecanski, los uruguayos ya no se reconocen en esas narrativas tradicionales y están buscando, en medio de la despersonalización causada por el advenimiento de un mundo global, un repliegue hacia las relaciones íntimas, cara a cara, de tipo familiar y de tradición preindustrial (1992: 57).

En este marco, ofrecido por una vuelta a redes de relaciones preindustriales, han surgido algunas asociaciones de descendientes de indígenas y algunos libros que reivindican el pasado amerindio. Veamos primero a dos de los autores que han tratado el tema con gran éxito de público. El primero de ellos es, curiosamente, el mismo Carlos Maggi citado más arriba. Digo curiosamente porque en aquel libro de 1963 Maggi decía cosas bastante poco elogiosas sobre los indígenas. Por ejemplo, decía que la tendencia al *dolce far niente* de los uruguayos era producto de un aletargarse de los inmigrantes: “eso nos pasa a todos a partir de la segunda generación después de los inmigrantes; nos acriollamos; abandonamos. Tal vez nos venga de los largos crepúsculos de esta latitud austral, tal vez del ámbito desierto o de un eco indio en la sangre” (1963: 42). Pero donde mejor queda expresado el desprecio de Maggi por la cultura indígena es en este fragmento: “Aquí, en Uruguay, em-

pezamos hace muy poco y empezamos desde la nada: un inmigrante solo ante un gran desierto. Esto fue un pedazo de planeta intocado por el espíritu; aquí, no hace mucho, afloraba la piedra sin huellas de trabajo humano; partimos de la nada; aquí no pudo asentarse un templo sobre las ruinas de otro Dios (sic)” (1963: 75-76).

El Uruguay era, para este autor, una página en blanco hasta la llegada de los españoles. Los indígenas eran haraganes, no tenían mayores habilidades (ni siquiera sabían tallar la piedra, según Maggi¹⁴) y carecían de espíritu. Sin embargo, en un libro de 1991 (“Artigas y su hijo el Caciquillo”), su actitud hacia los indígenas se torna más favorable. Allí propone, según Álvaro de Giorgi, una nueva explicación de por qué los uruguayos son diferentes a los demás: la clave está en la cultura superior –una concepción superior de la sociabilidad, una ética mejor, una visión fraternal de una comunidad integrada por iguales– que los charrúas le enseñaron a José Gervasio Artigas, el héroe de la independencia nacional (2000: 47). La tesis del libro de Maggi es que lo que da origen a la revolución es el contacto de Artigas con ‘el mundo charrúa’. Esta es, según de Giorgi, la innovación de Maggi: mezclar orígenes (étnicos o indígenas) y revolución, Artigas y charrúas (2000: 47). Artigas, en este texto, se transforma en el mejor de los indios (2000: 52)¹⁵. La otra novedad es el nuevo escenario geográfico que Maggi incorpora a la memoria de la comunidad: el lejano norte, que nunca antes había sido parte del nosotros (de Giorgi 2000: 53) creado por las narrativas de la nación. Por eso es posible leer, en las páginas de su libro, lo siguiente: “La fundación de nuestra nacionalidad pasa, necesariamente, por París y por el lejano norte” (Maggi 1991: 169). Estas dos novedades (la indigenización nada menos que de Artigas – que hace posible la entrada, por la puerta grande, de lo indígena en la narrativa de la nación– y la incorporación del territorio dominado por los amerindios a dicha narrativa) son posibles, en parte, gracias al nuevo clima intelectual que se vive en el Uruguay de fines del siglo veinte. En ese clima, la búsqueda de las raíces indígenas del presente no es ya tabú sino que se convierte en algo más bien deseable.

Tan deseable es que, en muchos casos, los buscadores de raíces aborígenes incurren en una idealización de las etnias originarias del territorio. Ese es, precisamente, uno de los problemas que tiene la tesis esbozada por Mag-

¹⁴ Lo cual es totalmente falso: hay evidencia, en Uruguay, de restos líticos poducidos por seres humanos hace más de diez mil años. Por información al respecto ver Barrios Pintos 1991 y Verdesio 2000.

¹⁵ Lo que no es novedad, sino hecho ya señalado, es la preocupación e interés de Artigas por los indígenas. Al decir de Renzo Pi Hugarte: “Fue el único caudillo de la independencia americana que reconoció como primordial la causa de los indios” (1993: 262). Y como señala Luis Basini, fue apoyado en más de una ocasión tanto por los charrúas como por los guaraníes

gi, según Porcecanski (1992: 54) y de Giorgi (2000: 47): se basa en una idealización de los indígenas, quienes en su versión no eran explotadores del prójimo ni conocían la esclavitud. Se sabe, sin embargo, porque existe abundante documentación en los archivos, que durante buena parte del siglo XVII los charrúas participaron activamente del tráfico de esclavos —ver el libro del padre Juan F. Sallaberry (1926) para una documentación completa de esas prácticas. Este tipo de idealización de los aborígenes locales se presenta con más fuerza, sin embargo, en los textos de otro autor: Danilo Antón. Este autor ya ha publicado tres libros sobre el pasado indígena: “Uruguaypirí” (1997[1994]), donde explora las raíces no europeas del país; “Piriguazú” (1995), donde revisa las historias paralelas de las distintas etnias que poblaron el territorio de la cuenca del Plata hasta el Paraguay y el sur del Brasil; y por último, “El pueblo jaguar” (1998), una historia de la etnia charrúa.

Debe aclararse que los métodos usados por Antón no son los más académicos. Sin embargo, más allá de las imprecisiones en las que incurre y de las arriesgadas hipótesis que avanza, su agenda de investigación parece, al igual que la de Maggi, interpretar adecuadamente cierta necesidad de parte de la sociedad uruguaya actual: la búsqueda de raíces y tradiciones no-europeas en un país que siempre se ha jactado de su europeísmo. Por ejemplo, su intento de recuperar el capital de conocimientos indígenas ignorados por occidente, de proteger esas sabidurías tradicionales, parece no sólo oportuno sino muy necesario (1995: 47, 68). Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, Antón a veces incurre en afirmaciones que, basadas en una defensa a ultranza de lo indígena, se hacen vulnerables ante el primer cuestionamiento riguroso al que se las someta. Una de esas discutibles afirmaciones es que “todos los pueblos nativos de las regiones tropicales y templadas de América conocían la agricultura. No había 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” (1998: 35). En su afán por argumentar en este sentido, y en ausencia de prueba arqueológica o etnohistórica que avale sus asertos, se ve obligado a recurrir al sentido común como prueba científica: “la aptitud agrícola de charrúas y otros pueblos pampas está documentada y es ratificada por el sentido común” (1998: 35).

Otro aserto de Antón que resulta discutible es el parentesco que establece entre la etnia constructora de cerritos y los arachanes, grupo indígena que, supuestamente, habría habitado la zona Este del territorio uruguayo actual. Otros autores que se han ocupado del tema recientemente, como Angel Zanón, dan como un hecho la extinción de ese grupo indígena en el siglo diecisiete (1998: 67). Estas afirmaciones son bastante sorprendentes, debido a que la única prueba documental que sugiere la existencia de esos aboríge-

nes aparece en "La argentina" (circa 1610) de Ruy Díaz de Guzmán. Renzo Pi Hugarte, quien a diferencia de los otros autores comentados hasta ahora, es un docente universitario en el departamento de antropología en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, advierte sobre la sobrevaloración de las fuentes documentales coloniales producidas por cronistas, en general, y los testimonios de Ruy Díaz de Guzmán, en particular, en su libro sobre los indígenas del Uruguay (1993: 33-34). Y Daniel Vidart, por su parte, ironiza sobre el tema al decir que: "los arachanes, que jamás poblaron otro territorio que no fuera el de la imaginación, no son otra cosa que un ectoplasma histórico, o sea un invento, como tantos otros, de Ruy Díaz de Guzmán" (1996a: 14).

El retorno del indígena al imaginario uruguayo luego de su 'salida de la historia' (tomo el término de Luis Basini 2001: 1) implica, también, un nuevo ingreso en la historia. Este ingreso se ha dado, como vimos, en el plano discursivo, en los libros de los autores comentados más arriba. Pero se ha dado, también, en el plano de la acción de dos formas diferentes: una, a través de la formación de varias asociaciones de descendientes de indígenas, la otra, a través de la entrada de indígenas propiamente dichos (conocidos como mbya-guaraní) al territorio de la República Oriental del Uruguay.

En 1989 aparecen en Uruguay dos organizaciones con intención de nuclear gente interesada en recuperar tradiciones y pasados indígenas: La Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH) y la Asociación Indigenista del Uruguay (AIDU). La segunda de ellas tiene como objetivo asumir el desafío de una realidad americana sin exclusiones, en tanto que la primera se plantea la necesidad de organizar a los descendientes de charrúas para manifestar el orgullo de ser parte de esa etnia (Basini 2001: 44). El énfasis de ADENCH está puesto, según cuenta Basini luego de haber participado de una reunión de esa sociedad, en el examen de rasgos o marcadores biogenéticos tales como la individualización dactilar, en la creencia que los dermatoglifos se orientan a lo caucásico, lo africano o lo amerindio (2001: 45). También se buscó, en la primera época de la asociación, otro rasgo fenotípico, la llamada mancha mongol. Para dar una idea de los tenuous lazos con el pasado que se invocan por parte los que se declaran descendientes del grupo indígena masacrado por Rivera, baste decir que se argumenta que la mancha mongol se manifiesta en algunos individuos que tienen un indígena o un oriental (del lejano oriente, no del Uruguay) entre sus ancestros. Esto quiere decir que los miembros de la asociación de descendientes de charrúas podrían muy bien ser descendientes de cualquier otro grupo indígena, en el caso de que aceptáramos la infalibilidad de los rasgos fenotípicos (cosa que es sumamente discutible).

A las virtudes (éticas, simbólicas y un largo etcétera) de los intentos por recuperar la herencia cultural charrúa, habría que oponerle algunas de las

desventajas que plantean. La principal de ellas es la reducción de las diferencias culturales de un pasado que incluía muchas etnias indígenas a una entelequia llamada etnia charrúa. En uno de los libros de Antón se propone una solución algo menos drástica que la de ADENCH para seguir utilizando el nombre “charrúa” y ser capaces de referir, a través de su uso, a algo, a algún referente. Para Antón, el término debería aplicársele a un conglomerado de grupos étnicos que se mezclaron produciendo una síntesis cultural durante los siglos del período colonial: “Para nosotros, lo charrúa es en realidad esa síntesis cultural que tuvo lugar en las toderías libérrimas e intransigentes a lo largo de varios siglos de resistencia, incluyendo múltiples elementos guaraníes, chanáes, africanos y europeos, muy bien filtrados en el cerno rebelde” (1998: 21).

Si bien ese macro grupo llamado charrúa es una herramienta importante para la recuperación de un sentimiento, de una ausencia en el imaginario actual uruguayo, es incapaz, por otro lado, de dar cuenta de los hechos históricos y de las muy diversas genealogías culturales que se desarrollaron en el territorio. Por ejemplo, no da cuenta de la enorme influencia demográfica y cultural guaraní al dejarla subsumida en una denominación ('charrúa') que designa a uno de los grupos pampas que poblaron el territorio de lo que es hoy Uruguay. Y ello a pesar de que en materia de densidad de población los charrúas fueron, como está bien documentado, mucho menos numerosos que los guaraníes (ver Rodríguez y González, Padrón Favre y Basini 2001: 10-14) y que, como ha demostrado Diego Bracco recientemente (1998), esa otra etnia numerosa olvidada por la historiografía uruguaya y, como consecuencia, casi totalmente ausente del imaginario social de ese país: me refiero a los guenoas o minuanes, quienes son generalmente considerados como parte (una parcialidad, como gustan decir los que se han ocupado de temas indígenas en el Uruguay) de la macro-etnia charrúa.

Volviendo al tema de los marcadores en que ADENCH estaba interesada hace una década, otro problema con este tipo de actitud es que, como señala el mismo Basini, esos rasgos son sólo aproximaciones que no tienen carácter de evidencia incontestable en lo referente a la pertenencia o no de un individuo a un grupo étnico, debido a que la etnia no es una suma de elementos biológicos, sino más bien una decisión subjetiva del individuo (2001: 45). Además, el considerar a la identidad grupal o a la etnicidad como un hecho objetivo, como una entidad fija del pasado, es un error, según Stephen Shennan, porque la identidad étnica es algo coyuntural —es una categoría flexible y maleable (2001: 12). La etnicidad es, entonces, un constructo evanescente: las prácticas humanas cambian con el tiempo (2001: 13). Por otro lado, corresponde advertir que el poner énfasis en esos marcadores biológicos y en el concepto 'raza' puede ser (y personalmente creo que lo es) parte de una visión racista del mundo (2001: 45).

En resumen, la definición de raza que manejaba ADENCH por aquellos tiempos era, entonces, fuertemente dependiente de las manifestaciones fenotípicas y genotípicas. Lo mismo puede decirse de la de AIDU, quienes además adherían a los conceptos de orgullo u honra étnica. Adhesión que se manifiesta en algunos de sus miembros, según Basini, en el temor a que los indígenas mbya-guaraníes que entraron al Uruguay “puedan caer en un 'degeneramiento' al entrar en contacto con la 'sociedad occidental'” (2001: 45). A pesar de estas actitudes hacia lo étnico que podrán considerarse reaccionarias, ambas asociaciones se han mostrado abiertas, últimamente, a las sugerencias de especialistas en antropología que manejan nociones diferentes de etnicidad (2001: 46).

Por supuesto que la construcción de una identidad indígena en el Uruguay de hoy es un desafío enorme, debido a que, como manifiesta Martínez Barbosa, los miembros de esas asociaciones no cuentan con el apoyo de la permanencia de rasgos culturales propios de la etnia (tales como la vestimenta, la religión o la lengua) ni con un pasado compartido que sea diferente al del resto de los ciudadanos de la república (citado por Basini 2001: 47). Lo que da coherencia a estas asociaciones es, entonces, el elemento emocional. La aparición, en 1998, de INDIA (Integrador Nacional de los Descendientes de Indígenas Americanos), es el resultado de una autocrítica hecha por ADENCH luego de diez años de actividades. Reconoce los errores y se siente impulsada a agrupar “a todos los descendientes de indígenas a nivel nacional, sin excluir ni privilegiar a ninguno de ellos” (Cartilla de fundación. Montevideo, noviembre de 1998, citada en Basini 2001: 47). Como se puede apreciar, INDIA aparece como mucho más consciente que ADENCH de la diversidad cultural que existía en tiempos precolombinos y coloniales. De allí que se plantee como objetivos no el descubrimiento o comprobación de filiaciones étnicas concretas, sino más bien una acción político-cultural que nuclea a todos los descendientes de indígenas, sean ellos originarios del territorio del Uruguay o de otras partes de Latinoamérica –intentando subsanar así, en parte, el error cometido antes al desconocer la importancia demográfica y cultural de grupos indígenas tales como los guaraníes.

La otra presencia indígena en el Uruguay de fin de siglo, como fue ya mencionado, es la de los mbyá-guaraní. Se trata de un grupo cuya población total se aproxima a los 15.000 individuos, divididos por países en la forma siguiente: 8.000 en Paraguay, 3.646 en Argentina, 2.640 en Brasil y 20 en Uruguay (Basini 2000: 2). Ellos se auto-designan de otra manera: *jeguakáva tenonde porague'i*, lo cual significa “los primeros escogidos que obtuvieron adornos de plumas” (Cadogan citado en Basini 2000: 2). A lo largo de los siglos, este grupo ha sufrido cambios en su *modus vivendi* y en sus costumbres, debido a que sus largos peregrinajes a través del territorio dominado por

los estados nacionales mencionados los han confrontado con un tipo de espacialidad muy diferente al de su cultura (Basini 2000: 2). De todos modos, para defenderse de la lógica bipolar de los estados modernos con respecto a los indígenas (individualizar la etnia y homogeneizar), los mbyá han debido desarrollar estrategias que tienen como fin diferenciarse y garantizar, de ese modo, su propia supervivencia como etnia (Basini 2000: 2).

El problema que este grupo ha creado en el imaginario uruguayo es comprensible: un país que ha construido su identidad prescindiendo de los amerindios se encuentra ahora obligado a lidiar con la presencia indígena en su territorio. Si a esto le sumamos el hecho de que Uruguay es el único país latinoamericano que no tiene legislación en materia indígena (Basini 2000: 3), se verá que los que realmente tienen dificultades en dicho país son los mbyá que se han afincado en él. Sobre todo porque para ellos el territorio no se define por fronteras ni se valida en tanto que objeto de posesión sino como lugar de circulación (Basini 2000: 5). Esto, por supuesto, no es entendido ni por los estados por los cuales circulan, los cuales tienen una noción de territorio homogéneo y continuo para todas las sociedades en él inscriptas, al tiempo que promueven relaciones interétnicas de exclusión y confinamiento hacia las sociedades tradicionales. Tampoco es entendido, curiosamente, por los antropólogos e indigenistas que supuestamente los apoyan (Basini 2000: 5). Los mbyá, en cambio, reivindican su derecho a utilizar espacios ecológicos apropiados para su agricultura y modo de vida, pero no reivindican la totalidad de un territorio, sino más bien el derecho al pasaje libre por las fronteras inventadas (porque no son naturales) por los estados nacionales (Basini, 2000: 5).

Los mbyá que se han instalado en el Uruguay tienen, entonces, que renegociar constantemente su territorialidad con el estado, que intenta, a su vez, re-territorializarlos a su manera. Esa constante negociación toma muchas formas (el viaje a ver parientes, la creación de mitos, la adaptación al paisaje o sistema ecológico del nuevo lugar de residencia, etc.) y tiene como fin resolver los límites epistemológicos que la sociedad les impone (Basini 2000: 8, *passim*). Una de las formas en que se manifiesta el conflicto entre territorialidad indígena y epistemología occidental es en el de las ya mencionadas fronteras. Ellas son una barrera artificial pero muy tangible que el estado moderno les pone como obstáculo para sus constantes desplazamientos. Para peor, la civilización occidental se basa en gran medida en la legalidad, en el poder constituido en un sistema de normas, que requiere de los individuos que se comporten como ciudadanos. Pues bien, para ese sistema jurídico, un ciudadano no es tal si no tiene una identidad garantizada por un documento emitido por el estado. Los mbyá carecen de esos documentos (Basini 2000: 8), lo cual les ha traído una serie de dificultades que han debido ingeniárselas para sortear. Por ejemplo, en entrevista con Basini, uno de los mbyá que

viven en Uruguay declaró haberse hecho amigo de los aduaneros para poder pasar la frontera sin mayores problemas (2000: 9).

Hoy ya no necesitan recurrir a ese tipo de artimañas porque tienen documentos de identidad en el Uruguay (llamados 'cédula de identidad para extranjeros'), lo cual facilita su presencia en el territorio nacional y sus frecuentes viajes fuera de las fronteras nacionales (Basini 2000: 9). Pero aun después de la situación creada por esta solución legal especial que se le ha dado a sus problemas, se tendrá que reconocer que este caso nos debe hacer repensar las nociones de frontera y frontería que nos proponen Gloria Anzaldúa o Walter Mignolo. Lo que quiero decir es que los sujetos fronterizos de que hablan estos autores tienen una libertad de movimientos (garantizada por sus pasaportes y por su indumentaria, por su educación y por el uso que hacen de los medios de transporte más modernos) de la que carecen los mbyá, a pesar de que para ellos el movimiento continuo, la migración permanente y los frecuentes viajes para ver familiares, constituyen parte fundamental de su modo de vida. Las fronteras que los mbyá deben cruzar son no sólo epistemológicas, no sólo virtuales, sino también muy reales: son los obstáculos ontológicos que la normatividad estatal les impone en forma de aduanas y aduaneros, de controles legales y policía.

Como hemos podido ver en los casos de los autores que escriben sobre temas amerindios, en el de las asociaciones indigenistas del Uruguay de los noventa y en el caso de los indígenas que llegaron recientemente al territorio, se están registrando cambios en el imaginario uruguayo en lo referente al tema de las raíces aborígenes. Y esos cambios nos muestran, por una parte, una tendencia no del todo nueva a apropiarse, por parte del criollo (a la manera en que lo hicieron los románticos en el siglo pasado), de elementos indígenas para la construcción de una nueva narrativa de la nación, pero por otra, nos recuerdan que la apropiación de elementos pertenecientes a otras culturas no es prerrogativa de los criollos: también los indígenas, como los mbyá-guaraní, se apoderan de elementos occidentales para incorporarlos a sus estrategias de supervivencia —estrategias que, como bien sostiene Basini, les permiten fugarse de los estereotipos hegemónicos y afirmar su identidad étnica (2001: 36). Esta agencia es lo que les permite sobrevivir en un medio hostil, dominado por una epistemología que no es la de ellos pero que, poco a poco, a lo largo de los siglos, han aprendido a comprender. Esa comprensión de las reglas de funcionamiento del Otro, esa adaptación a una lógica otra —algo para lo cual el estado uruguayo ha demostrado mucho menos disposición y habilidad— los ha llevado a introducir cambios en su estilo de vida, pero les ha permitido, también, seguir existiendo en tanto que etnia —en tanto que grupo que se percibe a sí mismo como una unidad a través del tiempo.

En esta última sección de mi trabajo quisiera volver a la situación del conocimiento que se produce sobre los indígenas del pasado en el presente. Ya vimos que autores de fuera de las disciplinas o saberes expertos están generando una serie de imágenes de los amerindios que descansan sobre todo en la imaginación y en un deseo de representarlos de manera ideal. Mientras tanto, los arqueólogos de hoy están produciendo una significativa cantidad de información e hipótesis sobre los constructores de cerritos del este del territorio uruguayo. La magnitud de los cambios que están proponiendo en la forma de ver el pasado indígena es importante y la mirada con que lo hacen es muy diferente a la de los practicantes de los saberes expertos de fines del siglo XIX y de los tres primeros cuartos del XX. Quiero decir que, sin perjuicio de los problemas epistemológicos y éticos que plantea la arqueología como disciplina (ver, para una de las tantas críticas posibles, Verdesio 2001a), la mirada y la actitud de estos arqueólogos de hoy es más consciente de las limitaciones de la narrativa del Estado-nación –así como de su eurocentrismo–, lo cual las vuelve mucho menos colonizadoras de los pasados indígenas que las que tenían sus predecesores. Y si bien una creencia ciega en el carácter científico de la arqueología es tan peligrosa como la total prescindencia de la información y el conocimiento obtenidos a través de esa disciplina, lo cierto es que en el Uruguay de hoy es la herramienta principal para la recuperación de los pasados indígenas del lugar. Dicho sea esto sin desmedro de las memorias y tradiciones orales de los mbyá-guaraní que hoy pueblan el territorio, que constituyen formas muy válidas de representar el pasado amerindio. Pero de los pasados indígenas que incluyen tanto a las etnias del mal llamado “tiempo histórico” y de la peor llamada “prehistoria” del territorio, no nos queda otra cosa que vestigios materiales. Su memoria se ha perdido por las razones ya mencionadas en este trabajo¹⁶.

Ahora cabe agregar que, ante la abundante información y nuevas hipótesis avanzadas por las excavaciones de cerritos (ubicados en el este del país) que comenzaron en 1986, algunos antropólogos de la vieja guardia han salido a discutir públicamente el valor de esos hallazgos. El caso más notorio es el

¹⁶ En sociedades en las que todavía existen indígenas, es absolutamente necesario, también, recurrir a la memoria oral de esos amerindios cuyo pasado construimos sin consultarlos. En Estados Unidos, en el marco de NAGPRA (una ley de 1990 que legisla la repatriación y restitución de restos humanos y material funerario asociado a los grupos indígenas que puedan demostrar afiliación cultural con dichos restos), se acepta la tradición oral indígena como prueba de afiliación o vinculación cultural. Esto quiere decir que el status de la memoria de esos sujetos (los indígenas) que la ciencia convierte en objetos de estudio, y el de la ciencia misma, son puestos hoy, en el marco legal estadounidense, en una relación menos asimétrica que en el pasado. Para una descripción del marco legal citado, ver el artículo de Jack F. Trope, y Walter R. Echo-Hawk. Para una justificación brillante de la utilización de la tradición oral indígena, incluso para el estudio de épocas remotas, ver el artículo de Roger Echo-Hawk.

de Daniel Vidart (1996b), quien desde las primeras páginas expresa su molestia ante la difusión dada (que en realidad no ha sido tanta, en comparación con la que ha tenido su libro, como veremos luego) a las excavaciones de sus colegas más jóvenes (1996b: 5).

El resentimiento que asoma en tal afirmación anima al resto del libro, donde se afirman unas cuantas inexactitudes. Una de ellas es que los estudios arqueológicos más recientes no aportan nada nuevo al panorama que se tenía de la región, cosa que también afirma Pi Hugarte, aunque no explica por qué (1993: 46). Vidart, en cambio, comete el error de tratar de fundamentar su posición, para lo cual no encuentra mejores argumentos que los razonamientos infantiles y las falacias. Algunas de las inexactitudes en que incurre son las siguientes: la atribución de aseveraciones ridículas a los actuales investigadores, como por ejemplo, la aventurada afirmación de que existían esclavos en la sociedad constructora de cerritos y que su población se estima en 300.000 habitantes (1996b: 48, 51, 52, 54). De más está decir que esos arqueólogos jamás emitieron tales disparates. Otra barbaridad afirmada por Vidart es que, según él, el único aporte de los nuevos estudiosos consiste en haber encontrado una semilla de zapallo, ya que el resto de los objetos no constituye novedad (1996b: 21, 36). Para que los lectores comprendan la falta de fundamento de este aserto, baste recordar que la mera exhumación de objetos de nada sirve si no se puede establecer una cronología y un contexto arqueológicos razonables. Estos legítimos objetivos nunca fueron alcanzados por los estudios llevados a cabo por los arqueólogos que se ocuparon del tema antes de 1986. Y no pudieron hacerlo debido, en parte, a que carecían de la formación disciplinaria adecuada, ya que se trataba, en su mayoría, de entusiastas aficionados.

Afortunadamente, los arqueólogos uruguayos de hoy no se limitan a recoger piedras y huesos para ponerlos detrás de una vitrina en un museo o en el hogar del arqueólogo que los encontró. Ellos han intentado, por primera vez, producir esa cronología y ese contexto, a fin de poder comprender mejor a esa etnia que pobló la zona de los cerritos, sita en el este del territorio uruguayo actual. Sus estudios revelan que los recursos que el paisaje ponía a disposición de aquellos pobladores eran mucho más abundantes de lo que se creía antes de 1986. Al parecer, los restos de fauna encontrados apuntan a la existencia de mamíferos de gran porte (en especial un enorme ciervo, ya extinguido), capaz de proveer abundante carne a sus cazadores (López Mazz y Bracco 1992: 274). Los lobos marinos también fueron un recurso de importancia, por su tamaño, concentración y fácil captura (López Mazz y Bracco 1992: 275). Por otro lado, es oportuno recordar que el 30% de las especies de animales que existen en el territorio del Uruguay actual están concentradas en la región bajo estudio (Lagomarsino et al. 1969: 3). Por último, se

trata de una zona donde existe gran número de palmares de *Butiá capitata* (cuya nuez es comestible), que cubren aproximadamente 200.000 hectáreas (López Mazz y Bracco, 1992: 275).

El modelo que se está esbozando a partir de estas excavaciones es el de cazadores-recolectores que habitaban y explotaban un territorio de alta productividad. Esa alta productividad se mide en base a los valores de retorno, que es la diferencia entre inversión y beneficio, que podía ofrecer el territorio ocupado (López Mazz y Bracco 1992: 276). Justamente, según la literatura especializada, las dos especies de mayor retorno son habitualmente los cérvidos y las nueces (López Mazz y Bracco 1992: 276). La situación de explotación del territorio que, hipotéticamente, ese medio ambiente podría haber generado permite, conjuntamente a la evidencia de un alto número de estructuras monticulares halladas, postular una alta concentración poblacional para la cultura constructora de cerritos, cosa que contradice las ideas que predominaban antes de las recientes investigaciones (López Mazz y Bracco 1992: 277). Para sintetizar el panorama que proponen los arqueólogos hoy, digamos que estaríamos ante una etnia de alta concentración poblacional con estrategias económicas tales que les habrían permitido invertir energía en actividades que no tenían un retorno utilitario, tales como la construcción de las estructuras monticulares (López Mazz y Bracco 1992: 277).

Se les atribuye a estos cazadores una ocupación estacional de diferentes partes del territorio (López Mazz y Bracco 1992: 277), lo cual presupone que se establecían en distintas regiones según las épocas del año. En el caso que nos ocupa, todo parece indicar una ocupación del período primavera-verano (López Mazz 1995a: 94). La presunción de que esa etnia llevaba a cabo un ciclo anual de explotación y ocupación de determinadas zonas, lleva a los investigadores a suponer que esos grupos debían tener cierto grado de sedentarismo, lo cual no coincide con la pintura tradicional de los grupos cazadores-colectores en la literatura dedicada al territorio uruguayo, que los presenta como grupos nómadas poco numerosos debatiéndose contra los escasos recursos del medio ambiente (López Mazz y Bracco 1989: 111). López Mazz y Bracco afirman que las evidencias que sugieren cierto grado de sedentarismo son el tiempo que insume la construcción de cerritos en combinación con las excelentes condiciones para la subsistencia que ofrecía (y ofrece) la región (1992: 278). Otro elemento que sugiere cierto sedentarismo es la función funeraria que cumplían esos cerritos: en muchos de ellos hay enterramientos individuales y conjuntos en el centro de la estructura (Femenías et al. 1990: 348). En esas estructuras han aparecido relictos de combustión que no presentan características que las hagan asociables a un uso culinario o para habitación, lo cual lleva a López Mazz a sugerir que podríamos estar ante un uso ceremonial (1992: 90). Las sociedades que esos restos

funerarios sugieren es de tipo complejo, donde el trabajo comunitario debía tener una organización bastante sofisticada, si juzgamos por el tratamiento diferencial que le daban a los muertos –un elemento que permite conjeturar una sociedad en camino hacia una organización no igualitaria (López Mazz 1995b: 71).

Creo que es por este camino (el de la investigación seria) que podremos aproximarnos mejor a un pasado que desconocemos casi por completo. Lamentablemente, los resultados de las excavaciones más recientes no tienen tanta popularidad como deberían, a pesar de lo afirmado por Vidart. De hecho, han sido sus libros (repetidores de mitos en más de una ocasión, inexactos en otras), y no los trabajos académicos publicados en revistas especializadas por los arqueólogos más jóvenes que él critica, los que se han convertido en *best-sellers* entre un público mayoritariamente formado por docentes de primaria y secundaria. De este modo, la parte del público uruguayo que se interesa, por ejemplo, en el tema de los cerritos, tiene acceso casi exclusivamente a la versión atrasada, casi oscurantista de Vidart. Lo mismo puede decirse sobre el éxito de los libros de Danilo Antón, que llevan ya varias ediciones (la de “Uruguaypiri” que he consultado es la sexta) y cuyas opiniones han sido discutidas seriamente en las páginas de los diarios y revistas tanto como en los programas de radio y televisión. Y en el fondo, es comprensible que así sea, dado el largo silencio que se ha guardado sobre estos temas fundamentales para la nación. Sin embargo, en mi opinión, los arqueólogos tienen la obligación de salir a debatir en la esfera pública las afirmaciones discutibles, infundadas o simplemente pasadas de moda, de los *best sellers* de turno. No basta con producir conocimiento arqueológico: también hay que volverlo accesible al público no especializado. De lo contrario, quedará reducido a un conocimiento de cenáculo y las grandes masas seguirán imaginando el pasado indígena a través de los patrones cognitivos heredados del peor colonialismo.

En el Uruguay, ese país europeizado, se está intentando recuperar, de diversas maneras, una diversidad cultural perdida. Sin embargo, los medios y estrategias que la mayoría de los autores no especializados han escogido tienen, como hemos visto, tantas limitaciones como virtudes. Sólo a través de un estudio riguroso del acervo documental y de las más recientes excavaciones arqueológicas podremos acercarnos a ese pasado de una forma menos incierta y, si se quiere, más respetuosa de las diferencias. Sólo así podremos saber en qué caso hablamos de los charrúas, o de los guenoas o de los constructores de cerritos. Ese mayor conocimiento de los pasados indígenas puede que nos ayude a comprender mejor a los indígenas que habitan hoy no sólo en el resto de los países sudamericanos, sino también en ese país que se construyó a sí mismo como una nación sin indios. En otras palabras, creo

que es mediante el uso de los saberes expertos que han estado tradicionalmente al servicio de la exclusión del indígena de las narrativas nacionalistas, que se les puede restituir un lugar en ellas.

Referencias citadas

- Althusser, Louis. 1977. *Posiciones*. Anagrama, Madrid.
- Ameghino, Florentino. 1918 [1880]. *La antigüedad del hombre en el Plata*. 2 vols. La Cultura Argentina, Buenos Aires.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Verso, London.
- Antón, Danilo. 1997 [1994] *Uruguaypirí*. Rosebud, Montevideo.
1995. Piriguazú. *El gran hogar de los pueblos del sur*. Rosebud, Montevideo.
1998. *El pueblo jaguar. Lucha y sobrevivencia de los charrúas a través del tiempo*. Piriguazú, Montevideo.
- Araújo, Orestes. 1912. *Diccionario Geográfico del Uruguay*. 2a. edición. Tipo-Litografía Moderna, Montevideo.
- Ares Pons, Roberto. 1967 [1961]. *Uruguay: ¿Provincia o nación?* Coyoacán, Buenos Aires.
- Barrán, José Pedro. 1991 [1989]. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. La cultura "bárbara" (1800-1860)* 2 vols.: Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Barrios Pintos, Aníbal.
1991. *Los aborígenes del Uruguay*. Linardi y Risso, Montevideo.
- Basini, Luis. 2000. "Otra territorialidad, otras fronteras." trabajo leído en el *Encuentro de antropólogos sociales del Uruguay*. Montevideo, Museo de Antropología, 24 y 25 de diciembre.
- 2001 "Índios num pais sem índios: A estética do desaparecimento." [en prensa]
- Bauzá, Francisco. 1895. *Historia de la dominación española en el Uruguay*. vol. 1. Barreiro y Ramos, Montevideo.
- Beisso, Rosario y José Luis Castagnola. 1987. "Identidades sociales y cultura política en el Uruguay. Discusión de una hipótesis." *Cuadernos del CLAEH* 12 (44): 9-18.
- Berro, Bernardo Prudencio. 1966. *Escritos selectos*. Colección de clásicos uruguayos. Biblioteca Artigas, Montevideo.
- Bhabha, Homi K. 1990. "Introduction: Narrating the Nation." in Homi K. Bhabha *Nation and Narration*. Routledge, London and New York.
- Birch, Anthony. 1989. *Nationalism and National Integration*. Unwin Hyman, London.
- Blanco Acevedo, Pablo. 1975. El gobierno colonial en el Uruguay y los orígenes de la nacionalidad. Colección de clásicos uruguayos. Tomos I y II. Biblioteca Artigas, Montevideo.

- Bracco, Diego. 1998. Guenoas. Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo.
- Cabrera, Leonel. 1988. *Panorama retrospectivo y situación actual de la arqueología uruguaya*. Universidad de la República, Montevideo.
- Castro-Gómez, Santiago. 1998. "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón." in *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, eds. pp. 169- 205. Porrúa; U of San Francisco, México.
- Clark, Grahame. 1934 "Archaeology and the State." *Antiquity* 8 (32): 414-428.
- Díaz-Andreu, Margarita and Timothy Champion. 1996. "Nationalism and Archaeology in Europe: An Introduction." in Margarita Díaz-Andreu and Timothy Champion, eds. pp. 1-23. *Nationalism and Archaeology in Europe*. UCL Press, London.
- Díaz de Guzmán, Ruy. 1882. *La Argentina*. C. Casavalle, Buenos Aires.
- Echo-Hawk, Roger C. 2000. "Ancient History in the New World: Integrating Oral Traditions and the Archaeological Record in Deep Time" *American Antiquity* 65.2: 267- 290.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Columbia UP, New York.
- Femenías, Jorge, José M. López, Roberto Bracco, Leonel Cabrera, Carmen Curbelo, Nelsys Fusco, Elianne Martínez. 1990. "Tipos de enterramiento en estructuras monticulares ('cerritos') en la región de la cuenca de la Laguna Merín (R. O. U.)" *Revista do CEPA* 17 (20): 345- 356.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1849. *The Characteristics of the Present Age*. Trad. William Smith. John Chapman, London.
- Figueira, José H. 1892. *Los primitivos habitantes del Uruguay*. Dornaleche y Reyes, Montevideo.
- Figueira, J.J. 1958. *Una excursión arqueológica al Cerro Tupambay realizada en los comienzos de 1881*. Montevideo.
1957. Contribución al estudio de los aborígenes del Uruguay: "Los Charrúas" de Pedro Stagnero y "Cerro de las Cuentas" por Mario Ísola. Montevideo.
- Fishman, Joshua. 1973. *Language and Nationalism. Two Integrative Essays*. Rowley, Newbury House Publishers, Massachusetts.
- Floro Costa, Angel. 1899. *Nirvana*. Dornaleche y Reyes, Montevideo.
- Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris.
- Giorgi, Alvaro de. 2000. "Transformaciones de la mitología nacional en el fin de siglo. Una lectura de Artigas y su hijo el Caciquillo de C. Maggi." *Anuario. Antropología social y cultural en Uruguay*. 2000. pp. 43-57. Nordan-Comunidad; FHCE, UDELAR, Montevideo.
- Ísola, Mario. 1957. "Cerro de las Cuentas." in José Joaquín Figueira. Contribución al estudio de los aborígenes del Uruguay: "Los Charrúas" de Pedro Stagnero y "Cerro de las Cuentas" por Mario Ísola. 37-40. Montevideo:

- Lagomarsino, F., Konrad, JP. & Vaz Ferreira, R. 1969. *Problemática de los bañados del Este*. Boletín del Cipe, Montevideo.
- López Mazz, José M. 1995a. "El fósil que no guía y la formación de los sitios costeros" *Arqueología en el Uruguay. VIII Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya*. Eds. Mario Consens, José María López Mazz y María del Carmen Curbelo. pp. 92- 105. Montevideo.
- 1995b. "Aproximación al territorio de los 'constructores de cerritos'" *Arqueología en el Uruguay. VIII Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya*. Eds. Mario Consens, José María López Mazz y María del Carmen Curbelo. pp. 65- 78. Montevideo.
1992. "Aproximación a la génesis y desarrollo de los cerritos de la zona de San Miguel (Departamento de Rocha)" *Ediciones del Quinto Centenario*. Vol. I. Ed. Renzo Pi Hugarte et al. pp. 76- 96. Universidad de la República, Montevideo.
- López Mazz, José M. y Roberto Bracco. 1992. "Relación hombre-medio ambiente en las poblaciones prehistóricas de la zona Este del Uruguay" *Archaeology and Environment in Latin America*. Eds. Omar Ortiz-Troncoso y Thomas van der Hammen. pp. 259- 282. Universitat van Amsterdam, Amsterdam.
1989. "Las sociedades prehistóricas: viejas y nuevas aproximaciones" *Anales del VI encuentro nacional y IVo regional de historia I* (1): 107-114.
- Maggi, Carlos. 1965 [1963]. *El Uruguay y su gente*. Alfa, Montevideo.
1991. *Artigas y su hijo el caciquillo. El mundo pensado desde el lejano norte o las 300 pruebas contra la historia en uso*. Fin de Siglo, Montevideo.
- Methol Ferré, Alberto. 1964. "Dos odiseas americanas" in Carlos Real de Azúa *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*. T. II Universidad de la República, Montevideo.
1967. *El Uruguay como problema*. Diálogo, Montevideo.
- Mosse, George L. 1985. *Nationalism and Sexuality*. Howard Fertig, New York.
- Panizza, Francisco. 1989. "El liberalismo y sus 'otros': la construcción del imaginario liberal en el Uruguay (1850-1930)" *Cuadernos del CLAEH* XIV (2): 31-44.
1990. *Uruguay: Batllismo y después. Pacheco, militares y tupamaros en la crisis del Uruguay*. Batllista Ediciones de Banda Oriental, Montevideo.
- Perelli, Carina. 1986. "La manipulación política de la memoria colectiva" in *De mitos y memorias políticas. La represión, el miedo y después...* Carina Perelli y Juan Rial. 117-128. Ediciones de Banda Oriental, Montevideo.
- Pi Hugarte, Renzo. 1993. *Los indios del Uruguay*. Mapfre, Madrid.
- Picón Salas, Mariano. 1977. *Dependencia e independencia en la historia hispanoamericana (Antología)*. Consejo Nacional de la Cultura. Centro de estudios latinoamericanos "Rómulo Gallegos", Caracas.

- Piquet, Julio. 1958a. "Tumbas Charrúas" in *Una excursión arqueológica al Cerro Tupambay realizada en los comienzos de 1881*. pp. 12-14. Montevideo.
- 1958b. "(Al Tupambay! Una excursión arqueológica." in *Una excursión arqueológica al Cerro Tupambay realizada en los comienzos de 1881*. pp. 14-18. Montevideo.
- Pivel Devoto, Juan. 1965 [1841]. "Prólogo." in Juan Manuel de la Sota. *Historia del territorio Oriental del Uruguay*. 2 vols. Ed. Juan Pivel Devoto. pp.vii-xxx. Biblioteca Artigas, Montevideo.
1975. "Prólogo" *La Independencia nacional*. T I. Colección de clásicos uruguayos Biblioteca Artigas, Montevideo.
- Porzecanski, Teresa. 1992. "Uruguay a fines del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia." in Hugo Achugar y Gerardo Caetano. *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?* pp. 49-61. Trilce, Montevideo.
- Rama, Angel. 1964. "La púdica dama 'literatura'" in Carlos Real de Azúa. *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo* T. II Universidad de la República, Montevideo.
- Real de Azúa, Carlos.
1991. *Los orígenes de la nacionalidad uruguaya*. Arca, Montevideo.
1961. *El patriciado uruguayo*. Asir, Montevideo.
- 2000 [1984]. *Uruguay, ¿Una sociedad amortiguadora?* EBO, Montevideo.
- Rial, Juan. 1986. "El 'imaginario social' uruguayo y a dictadura. Los mitos políticos (DE-RE) construcción." in *De mitos y memorias políticas. La represión, el miedo y después...* Carina Perelli y Juan Rial. pp. 15-36. Ediciones de Banda Oriental, Montevideo.
- Sallaberry, Juan F., S. J. 1926. *Los charrúas y Santa Fe*. Gómez y Cía., Montevideo.
- Seton-Watson, Hugh. 1977. *Nations and States*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- Shafer, Boyd C. 1972. *Faces of Nationalism*. Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York.
- Shennan, Stephen. 1989. "Introduction: Archaeological Approaches to Cultural Identity." in Stephen Shennan, Ed. *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. pp. 1-32. Unwin Hyman, London.
- Sota, Juan Manuel de la. 1965 [1841]. *Historia del territorio Oriental del Uruguay*. 2 vols. Ed. Juan Pivel Devoto. Biblioteca Artigas, Montevideo.
- Stagnero, Pedro. 1957. "Los Charrúas." in José Joaquín Figueira. *Contribución al estudio de los aborígenes del Uruguay: "Los Charrúas" de Pedro Stagnero y "Cerro de las Cuentas" por Mario Ísola*. Montevideo.
- Trope, Jack F. and Walter R. Echo-Hawk. 2000. "The Native American Graves Protection and Repatriation Act: Background and Legislative History" in *Repatriation Reader, Who Owns American Indian Remains?* Ed. Devon A. Mihesuah. Lincoln and London: U of Nebraska P. 123- 168.

- Varela, José Pedro. 1965. "De nuestro estado actual y sus causas" in José Pedro Varela, Carlos María Ramírez. *El destino nacional y la universidad*. T. I. Colección de clásicos uruguayos Arturo Ardao, Ed. Biblioteca Artigas, Montevideo.
- Verdesio, Gustavo. 1997 "Las representaciones territoriales del Uruguay colonial: Hacia una hermenéutica pluritópica" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 23 (46): 135- 161.
2000. "Prehistoria de un imaginario: el territorio como escenario del drama de la diferencia" in *Uruguay: Imaginarios culturales* Eds. Mabel Moraña y Hugo Achugar. pp. 11-36. Trilce, Montevideo.
2001. *Forgotten Conquests. Rereading New World History from the Margins*. Temple UP, Philadelphia.
- 2001a. "Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material." *Revista de Estudios Hispánicos* 35: 633 660.
- Vidart, Daniel. 1996a. *El mundo de los charrúas*. Ediciones de Banda Oriental, Montevideo.
- 1996b. "Los cerritos de los indios" *del Este uruguayo*. Ediciones de Banda Oriental, Montevideo.
- Zanón, Angel J. 1998. *Pueblos y culturas aborígenes del Uruguay. Charrúas minuanes chanáes guaraníes*. Rosebud, Montevideo.
- Zorrilla de San Martín, Juan. 1956. *Tabaré*. Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo.