

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DE RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
MESTRADO EM MEMÓRIA SOCIAL

JOSE IGNACIO GOMEZA GÓMEZ CORTE

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

RIO DE JANEIRO
FEVEREIRO/2017

JOSE IGNACIO GOMEZA GÓMEZ CORTE

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

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Memória Social da Universidade
Federal do Estado de Rio de Janeiro como
requisito para a obtenção do título de Mestre em
Memória Social

Linha: Memória e Patrimônio

Orientador: Jose Ribamar Bessa Freire

**Banca: Prof. Dr. Jose Ribamar Bessa Freire (orientador), João Pacheco de Oliveira
(PPGAS UFRJ - Museu Nacional) Amir Geiger (UNIRIO)**

RIO DE JANEIRO
2017

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

G633 Gomeza Gómez, José Ignacio
EM BUSCA DA MEMÓRIA E DA IDENTIDADE: A
RESISTÊNCIA DO POVO CHARRUA NO URUGUAI / José
Ignacio Gomeza Gómez. -- Rio de Janeiro, 2017.
159

Orientador: Jose Ribamar Bessa Freire.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2017.

1. povo Charrua. 2. narrativas . 3. identidade
nacional. 4. novas etnicidades. 5. memórias
subterrâneas. I. Bessa Freire, Jose Ribamar, orient.
II. Título.

JOSE IGNACIO GOMEZA GÓMEZ CORTE

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

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Memória Social da Universidade
Federal do Estado de Rio de Janeiro como
requisito para a obtenção do título de Mestre em
Memória Social

**Banca: Prof. Dr. Jose Ribamar Bessa Freire (orientador), João Pacheco de Oliveira
(PPGAS UFRJ - Museu Nacional) Amir Geiger (UNIRIO)**

RIO DE JANEIRO
2017

*Aos povos indígenas pela sua luta e por todos
os mundos possíveis que cabem neste mundo*

Às mulheres pela vida, a beleza e o amor

*A minha mãe, Nélida, por sempre estar
A minha avó, Ada, pela alegria e os abraços*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao Jose Bessa, fundamental nesta história. Obrigado pela motivação e pela inspiração em todo este processo, pelos ensinamentos, pela sua generosidade e por me contagiar do compromisso com os povos indígenas.

À agência de financiamento CAPES, por viabilizar esta pesquisa e me permitir dedicação completa aos trabalhos.

À coordenação, os funcionários e professores do PPGMS.

A Amir Geiger e João Pacheco de Oliveira pelo seu tempo e contribuições ao trabalho.

Aos Charrua, por me receber e compartilhar sua história, suas opiniões, sua luta e seus projetos de futuro, e por me ensinar sobre resistência, perseverança e valentia.

À Comunidade Basquadé Inchalá pela sua orientação inicial, fundamental para percorrer o caminho. Em especial a Mónica, pelo seu compromisso e generosidade.

À comunidade do Valle Edén, a Mabel e a Comunidade Betún, por me acolher e me dar moradia para poder fazer este trabalho. Em especial ao Andrés, por compartilhar seus conhecimentos e dos seus ancestrais.

Às funcionárias do Arquivo Geral da Nação de Montevideú, pela sua paciência, atenção e colaboração na pesquisa documental. Especialmente a Beatriz Eguren, pela sua generosidade.

À Fabiana Piñon, maestra e diretora de escola que disponibilizou seu tempo e me facilitou a compreensão do universo escolar uruguaio.

Aos colegas, que a partir da troca indicaram, recomendaram e contribuíram no caminho da pesquisa e do pensamento.

Aos outros pesquisadores que trabalham a questão. Em especial a Francesca pelo intercâmbio de pontos de vista.

Aos amigos que aguentaram inúmeras conversas sobre os Charrua, e aos que me alentaram e animaram com a necessidade da temática. Em especial a Fede, Gastón e Marti pela escuta, as conversas e as ideias. A Marcelo, quem me ajudou na elaboração do projeto e com a língua portuguesa.

A minha família, por seu apoio nas minhas escolhas de vida, que fazem a caminhada mais leve, mais segura, mais transitável.

Aos povos indígenas, que com sua luta, resistência e alegria, e apesar de tudo, nos ensinam sobre todos os mundos possíveis que cabem neste mundo.

RESUMO

O povo Charrua, cujo território de ocupação tradicional e atual é transfronteiriço – Uruguai, Entre Rios (Argentina), Rio Grande do Sul (Brasil) – sofreu genocídio e etnocídio ao longo do século XVIII e XIX nas mãos do estado colonial primeiro, e do republicano depois. Declarados como extintos, foram excluídos das narrativas sobre a identidade nacional nos três países e apagados dos processos históricos e de formação social. Na década de 1980 num contexto de recuperação democrática, começaram a surgir organizações indígenas que reivindicam a identidade Charrua nos três países. Numa disputa pela memória, os Charrua contemporâneos desafiam as narrativas oficiais e as políticas públicas afirmando sua identidade étnica. Neste trabalho abordo as diferentes narrativas que compõem as relações – históricas e presentes – entre o estado uruguaio e o povo Charrua a partir da análise da natureza do discurso histórico, as narrativas escolares e dos museus, da documentação escrita depositada nos arquivos e da fala dos Charrua contemporâneos, para tentar entender os processos das “novas etnicidades” em contextos de Estado-nação negadores dessa identidade.

Palavras chave: povo Charrua, novas etnicidades, narrativas nacionais, memórias subterrâneas, identidade nacional

RESUMEN

El Pueblo Charrua, cuyo territorio de ocupación tradicional y en la actualidad es transfronterizo – Uruguay, Entre Ríos (Argentina), Río Grande del Sur (Brasil) – sufrió genocidio y etnocidio durante los siglos XVIII y XIX por parte del estado colonial primero, y del republicano después. Declarados extintos, fueron excluidos de los discursos sobre la identidad nacional en los tres países y deletados de los procesos históricos y de formación social. En la década de 1980, en un contexto de recuperación democrática, comenzaron a surgir en los tres países organizaciones indígenas que reivindican la identidad Charrua. En una disputa por la memoria, los Charrua contemporáneos desafían los discursos oficiales y las políticas públicas, afirmando su identidad étnica. En este trabajo abordo los diferentes discursos que componen las relaciones – histórica y presentes –entre el Estado uruguayo y el pueblo Charrua a partir del análisis de la naturaleza del discurso histórico, las narrativas escolares y de los museos, de la documentación escrita que está en los archivos y de la palabra de los Charrua contemporáneos, para entender los procesos de las “nuevas etnicidades” en contextos de Estados-nacionales negadores de esa identidad.

Palabras claves: pueblo Charrua, nuevas etnicidades, discursos nacionales, memorias subterráneas, identidad nacional.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -

CAPÍTULO I - NARRATIVAS QUE EXCLUEM: O APAGAMENTO DO POVO CHARRUA NA MEMORIA NACIONAL

- I.1 – Eu narro então, tu não existes
- I.2- Patrimônio cultural e memória nacional
- I.3- O discurso histórico, a escola e o livro didático na formação da identidade nacional: o apagamento dos Charrua
 - I.3.1. O discurso histórico
 - I.3.2. Livro didático e escola
- I.4 – Exposições nos museus: o lugar do índio.
- I.5.- O Uruguai narrado

CAPITULO II - O POVO CHARRUA NA DOCUMENTAÇÃO

- II.1 – O escrito sobre os outros que não escreviam
- II.2 – As fontes
- II.3 – Fases do projeto colonial no rio da Prata
 - II.3.1 – Os primeiros contatos: a formulação dos nomes.
 - II.3.2.- O projeto colonial no Rio da Prata
 - II.3.2.1 – Relações entre indígenas e sociedade colonial (1573 – 1680)
 - II.3.2.2 - A ocupação efetiva do território: da convivência pacífica à hostilidade (1680-1724).
 - II.3.2.3.- A ocupação efetiva do território (2): a política de pacificação e guerra preventiva (1724–1776).
 - II.3.2.4.- A política de extermínio (1776 – 1811)
- II.4. Da memória nacional, dos documentos e da resistência

CAPITULO III - OS CHARRUA HOJE

- III.1.- A pesar do Estado, o genocídio e o apagamento: os Charrua hoje
- III.2. – Ser índio hoje em Uruguai
- III.3. – Genocídio, etnocídio e etnogênese
- III.4. – O movimento indígena frente ao Estado em Uruguai
- III.5. – Em busca da identidade e da memória

CONSIDERAÇÕES FINAIS

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

Este trabalho versa sobre a resistência da memória e da identidade do povo Charrua frente ao Estado, como organização burocrática de poder, seja colonial ou nacional.

O povo Charrua, habitantes tradicionalmente em um território contínuo localizado entre a província de Entre Rios (Argentina), o atual Uruguai e o estado Rio Grande do Sul (Brasil), continuam ali vivendo, e resitando, apesar das políticas de extermínio e apagamento produzidas pelo Estado (de distintos países) e seus aliados. Os Charrua são, ainda hoje, invisibilizados e expulsos das narrativas oficiais sobre a identidade nacional. Atualmente, vivem de forma dispersa e estão presentes nos três Estados sul-americanos, em consequência de um forte processo de dispersão e destruição das suas comunidades territoriais, executado no século XVIII e XIX, e das guerras pela independência desses países.

O Estado colonial, responsável pela administração desses territórios entre 1573 e 1814, organizou a partir do século XVIII uma política orientada à redução e “pacificação” dos indígenas, mas a partir do último quartel do Dezoito a orientação foi extinguir esses povos. Diante da resistência dos povos indígenas à evangelização e redução, os agentes coloniais desenvolveram corpos especializados e mobilizaram um conjunto de recursos, visando a expulsão do território, o aniquilamento da *tolderia*¹ e a extinção dos indígenas. O discurso que alentou esta política baseou-se nas dificuldades impostas pelos indígenas ao projeto de ocupação territorial para aproveitamento dos recursos pecuários e consolidação da fronteira interimperial.

Durante o período revolucionário no território oriental (1811 – 1820), os povos Charrua assumem um rol protagonista nos exércitos do General José Gervasio Artigas, líder do federalismo no Rio da Prata, criador da Liga Federal (1814-1815) e da primeira reforma agrária latino-americana com o Regulamento de Terras de 1815. Os Charrua acompanharam o General até sua derrota definitiva, em 1820, diante das forças portuguesas.

¹ Nome dado às habitações típicas dos Charrua, que consistiam em barracas de madeira e couro de vaca. Por causa disto, os espaços ocupados pelos Charrua eram chamados de *tolderias*, seria análogo à aldeia, comunidade ou vila.

Após este período de reversão das relações entre indígenas e brancos, nos primeiros anos da república no Uruguai (1831 – 1834) foi replicada a estratégia de perseguição e extermínio, desta vez com maior sucesso. Assim, os Charrua foram vítima de genocídio e etnocídio. A destruição física e cultural desse povo começou a ser concretizada na Matança de Salsipuedes (11 de abril de 1831) e foi seguida por outras perseguições nos anos subsequentes. Os sobreviventes, na sua maioria mulheres e crianças, foram explorados em serviços domésticos nas fazendas e na cidade de Montevideú, separando mães e filhos, diluindo os laços familiares, comunitários e linguísticos.

A partir desse evento traumático coletivo, os Charrua dispersados à força, dizimados e com seus territórios invadidos, optaram pela miscigenação, o ocultamento e a fuga. Alguns deles se refugiaram junto a outros povos indígenas, como os Toba ou Wichí na Argentina; os Guaraní ou os Kaingang no Brasil; ou em núcleos familiares isolados no meio da floresta na região distante dos centros povoados. Outros viraram gaúchos, o mestiço pampiano, peão de estância ou agregado ou “puestero”².

Há memórias dos Charrua recrutados para as guerras dos Farrapos (1835 - 1845), na Defesa de Paysandú (1865) e na guerra da Tríplice Aliança (1865-1870)³. A última revolução social tradicional no Uruguai, em 1904, a de Aparicio Saravia, encontrou nas suas filas de gaúchos, pobres e peões rurais, alguns desses índios. Nas lutas pelos direitos dos trabalhadores da cana de açúcar (1959 – 1965) do norte do Uruguai, assim como nos movimentos guerrilheiros de fins dos anos de 1960, a presença dos Charrua aparece já não como coletivo, mas surge na expressão dos indivíduos isolados ou pequenos núcleos familiares do meio rural.

Com o processo de consolidação do Estado-nacional uruguaio e a necessária elaboração de narrativas nacionais sobre a identidade, a estratégia foi a de apagamento e negação da existência cultural, social e até individual dos Charrua. A ideia de que Uruguai é um país sem índios foi ganhando força e subsidiada pelos atos de extermínio executados

² O mestiço pampiano é a figura típica do meio rural do pampa o gaúcho. Os agregados ou “puesteros” eram povoadores do meio rural sem terras, associados a alguma fazenda, sendo que pela imensidão dessas terras existia o “puesto” - locais onde moravam famílias de trabalhadores para cuidar do território e das tarefas. Esta é, resumidamente, a realidade social do latifúndio tradicional.

³ De acordo com a Alvérico da Cunha (18.MAI.2016, Tacuarembó) e é referido por Eduardo Acosta y Lara (1981).

pelo Estado. Assim, se configurou uma narrativa do sumiço dos indígenas, reproduzida e amplificada por diferentes aparelhos de produção dos discursos de identidade nacional.

A partir de 1989, no Uruguai, os – inicialmente – chamados descendentes de Charrua ou descendentes de indígenas começaram a se organizar à procura da reivindicação de uma identidade indígena e pela revisão histórica do discurso de extermínio e invisibilização. As interações com outros povos indígena, assim como o fortalecimento do movimento, levou ao surgimento de várias organizações espalhadas por boa parte do território nacional com diferentes reivindicações e estratégias de militância. Em 2005, formou-se o Conselho da Nação Charrua (CONACHA) que reúne organizações, agrupações ou comunidades – como comumente são denominadas– de Montevideo e do interior do país. Vale lembrar que nem todas as organizações existentes no território uruguaio formam parte ativa do CONACHA.

As organizações uruguaias interagem e se articulam de forma fluente com as organizações existentes em Entre Rios, organizadas em cinco comunidades, espalhadas por diferentes pontos do território e sediadas na CODECHA. No último censo argentino, arrolado em 2010⁴, mais de quatro mil pessoas reconheceram-se como Charrua.

Segundo dados do último censo uruguaio, realizado em 2011⁵, 2,4% da população diz ter ascendência indígena como a principal.

No caso do território brasileiro, existe na periferia de Porto Alegre, a Aldeia Polidoro Charrua, reconhecida pela FUNAI no ano de 2007. Até então esse povo era considerado extinto no país. Os Charrua estão presentes nos povoados de Bagé, São Miguel das Missões e Santo Angelo no estado do Rio Grande do Sul. Possivelmente, alguns dos sobreviventes às hostilidades do Estado uruguaio fugiram para o Brasil com o intuito de se protegerem. Há memórias, como a de Alverico da Cunha⁶, que documentam a presença do renomado cacique Sepé, executor da morte de Bernabé Rivera⁷, refugiando-se em território brasileiro para voltar ao Uruguai após o final da Guerra Grande (1839 – 1851). É reconhecida a linhagem do Sepé, os García, como a “última linhagem” Charrua

⁴ http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/pueblos_originarios_Pampeana.pdf

⁵ <http://www.ine.gub.uy/web/guest/censos-2011>

⁶ Entrevista com Alverico da Cunha, realizada em 18 de maio de 2016, Tacuarembó – Uruguai.

⁷ Sobrinho do Fructuoso Rivera, presidente e militar encarregado da perseguição dos sobreviventes e dos indígenas que não tinham atendido à convocatória em Salsipuedes.

do território uruguaio (ACOSTA Y LARA, 1981).

Após a matança de Salispuedes e as que se sucederam, o fato de ser Charrua ficou encapsulado entre a afirmação oficial de terem desaparecido e o temor a se reconhecer por medo de serem mortos. Ao longo do século XIX, disfarçados como gaúchos no interior e nas periferias dos povos rurais e, grandemente miscigenados com a sociedade não indígena, a identidade charrua ficou nos espaços da memória individual de cada sujeito. Com a afirmação do Estado-nação, o relato oficial os converterá em artigo de lenda, de um passado remoto e inexistente. Eles serão objeto de políticas de esquecimento e negação por parte dos três Estados nacionais.

No Uruguai, como resultado da luta das organizações indígenas, obteve-se do poder público algumas conquistas simbólicas e formais importantes como: a repatriação dos restos de Vaimaca Perú⁸, os quais se achavam no Museu do Homem, em Paris desde 1834 (2002); a declaração do “Dia da Nação Charrua e da Identidade Indígena” - oficializada em 2009, no 11 de abril de cada ano (data da matança de Salsipuedes de 1831) -; e a integração no último Censo Populacional (2011) da pergunta sobre a descendência indígena. Atualmente, existe um projeto de lei para mudar o nome da comemoração da chegada de Colombo no dia 12 de outubro de “Dia da Raça” para “Dia da resistência indígena e afrodescendente”, e se procura o reconhecimento e a consequente execução da Convenção 169 da OIT pelo regime jurídico uruguaio, sendo um dos poucos países do continente que optou em não o ratificar junto com o Suriname.

Os embates, realizados durante os inícios do período republicano, foram decisivos na destruição das coletividades Charrua, enfraquecendo a organização em *tolderías*. Após, estruturou-se o relato oficial sobre a identidade nacional do Uruguai sem os Charrua. Para ilustrar brevemente a natureza deste relato sobre a construção identitária nacional no Uruguai, vale lembrar que no livro editado durante as celebrações dos Cem Anos do Uruguai, em 1925, o poder público manifesta oficialmente o orgulho de haver exterminado os índios: “[Uruguay es]...la única nación de América que puede hacer la afirmación categórica de que dentro de sus límites territoriales no contiene un solo

⁸ Vaimaca Perú foi um cacique sobrevivente da matança de Salsipuedes (1831) e que foi levado, junto com Senaqué, Tacuabé e Guyunusa, à Paris para serem expostos como feras e estudados como amostras do homem selvagem, em circos e exposições aberta ao público. Todos eles faleceram e os restos mortais do Vaimaca estavam em Paris.

núcleo que recuerde su población indígena” (CAETANO, 2010:167). Este fato foi, naquela ocasião, propício para a afirmação de uma identidade uruguaia sem povos originários, razão de orgulho entre os setores dirigentes. A ideia de uma sociedade “*crisol de todas as raças*” – desde que fossem caucasianas (GUIGOU: 2007) -, como traço de excepcionalidade do Uruguai sustentaram as concepções sobre a nação e a identidade. Fixaram-se, assim, as bases do Uruguai moderno, onde o predomínio dos descendentes europeus era a sua marca étnica⁹ do país.

Em 2009, ano que se oficializa o “Dia da nação charrua e da identidade indígena”, Julio María Sanguinetti, duas vezes presidente do Uruguai após a ditadura, líder histórico do Partido Colorado e formador de opinião de significativa parte da sociedade uruguaia, afirmou:

“No hemos heredado de ese pueblo primitivo ni una palabra de su precario idioma, ni el nombre de un poblado o una región, ni aun un recuerdo benévolo de nuestros mayores, españoles, criollos, jesuitas o militares, que invariablemente les describieron como sus enemigos, en un choque que duró más de dos siglos y les enfrentó a la sociedad hispano-criolla que sacrificadamente intentaba asentar familias y modos de producción, para incorporarse a la civilización occidental a la que pertenecemos.” (SANGUINETTI, 2009).

Um dos estudiosos mais respeitados no âmbito nacional, Daniel Vidart, diferente do posicionamento de Julio María Sanguinetti afirma:

“Pese a la arremetida mediática y misional de quienes se proclaman indios charruas, no es preciso ser antropólogo para responderles que en la actualidad no pervive ningún representante de las etnias halladas en nuestro actual territorio por el conquistador europeo.” (VIDART, 2011).

A opinião de Vidart representa a narrativa histórica dominante no Uruguai e de forma similar na Argentina e no Brasil. O processo de afirmação da identidade charrua no território uruguaio e brasileiro implicam um conjunto de demandas que questionam a construção oficial da identidade nacional e, portanto, elementos da memória nacional consolidada há tempos. Aparece assim uma questão de memórias e narrativas em conflito, em aberta disputa (POLLACK, 1992), pois existe uma parcela da população uruguaia que se reconhece como Charrua. O relato oficial fez a escolha de submergir essas memórias no fundo das lembranças. Para os Charrua, essa memória foi passando e enfraquecendo,

⁹ É importante assinalar, que desde a metade do século XIX foi se consolidando nas elites latinoamericanas um “discurso civilizador”, definido paradigmaticamente em oposição à “Civilização vs. Barbárie” do argentino Domingo Sarmiento.

até agonizar, mas não desaparecendo; mantêm-se sob a roupagem da memória pessoal e individual explicativa dos universos particulares (HALBWACHS, 1990). Hoje essa memória subterrânea está emergindo. Estes grupos organizam-se tentando recuperar suas tradições, práticas culturais e sociais dos seus ancestrais para autoafirmar essa identidade charrua. O problema central da pesquisa surge a partir do conflito existente entre os Charrua contemporâneos e a *memória nacional* (HALBWACHS, 1990) ou *memória enquadrada* (POLLAK, 1989) dos territórios onde vivem.

A emergência das organizações indígenas que reivindicam a identidade charrua começam a apresentar um sério desafio, em matéria de políticas públicas, para o governo uruguaio, responsável por validar um determinado discurso da identidade nacional que exclui sistematicamente qualquer presença indígena no seu território. Vale lembrar que a política indigenista brasileira, cuja legislação é mais avançada do que a uruguaia, permitiu aos Charrua ter um território de referência que os une. No Uruguai, por sua vez, a demanda pelo reconhecimento oficial do genocídio (ocorrido no início do período republicano), a exigência da ratificação da Convenção 169 da OIT¹⁰ e as recentes reivindicações de reconhecimento de territórios ancestrais¹¹ configuram um novo cenário político-social de alcances indeterminados. Nessa discussão, existem dois aspectos que me interessa pensar nessa pesquisa: os Charrua – que foram sistematicamente negados e invisibilizados e que se organizaram para quebrar o silêncio imposto após o genocídio e a negação; e, por outro lado, a construção de um discurso sobre a identidade nacional uruguaia, e a memória nacional instalada e difundida que os exclui.

A fissura no relato da identidade nacional - visível com o aumento do grau de organização dos Charrua - pressiona o reconhecimento dos povos indígenas no território uruguaio, provocando assim mudanças nas políticas públicas a respeito desse povo. Os movimentos de reivindicações e garantias de direito dos Charrua também questiona o Estado na sua histórica atitude negadora desses povos, exigindo uma tomada de posição. Ao menos as narrativas nacionais e patrimoniais começam a ser discutidas por alguns

¹⁰ “Descendientes de charrúas reclaman en Uruguay reconocimiento constitucional”, El Observador, 01.NOV.2015, <http://www.elobservador.com.uy/descendientes-charruas-reclaman-uruguay-reconocimiento-constitucional-n689323>

¹¹ MELGAR, Pablo, “Los charruas reclaman al Estado 2000 hectáreas”, El País, 28.OUT.2015 <http://www.elpais.com.uy/informacion/charruas-reclaman-hectareas.html>

setores da sociedade civil organizada, particularmente as organizações indígenas. A novidade não são as vozes dissonantes que sempre existiram de forma isolada e corriqueira, mas a organização, força e visibilidade dos movimentos charruas.

O foco da pesquisa, portanto, é o povo Charrua e a busca por sua memória social e o seu reconhecimento oficial identitário como povo num contexto nacional adverso. A natureza do objeto exige o uso de teorias e metodologias de pesquisa transdisciplinares, demarcadas no campo da Memória Social, já que tentamos preencher o vazio existente no conhecimento atual desse povo - vale lembrar que no Uruguai estudos nos campos da História e da Antropologia têm se mostrado insuficientes, parciais ou desinteressados no tema aqui discutido.

Nesse sentido, o objetivo principal da pesquisa é caracterizar as estratégias de resistência dos Charrua e da elaboração dos discursos de memória e identidade em confronto com as políticas produzidas pelo Estado no território uruguaio. Para esse propósito, avalio as formas de elaboração das narrativas sobre a identidade nacional e as formas de apagamento dos Charrua no Uruguai identificando, na documentação produzida pelos agentes coloniais, os discursos produzidos e as políticas executadas pelo Estado na relação com os povos indígenas. Por outro lado, verifico os recursos usados pelos Charrua para o desenvolvimento atual do processo de etnogêneses; e, por último, registro algumas de suas narrativas orais e as formas de preservação e transmissão que contribuem para sua autoafirmação cultural, social e identitária.

A composição do estudo está estruturada em três capítulos. No primeiro, analiso a fala do Estado-nacional uruguaio a partir dos seus aparelhos reprodutores de cultura: as narrativas patrimoniais e escolares. O intuito foi identificar que tipo de narrativa nacional sobre os indígenas é transmitida nas escolas, mídias e instituições patrimoniais, consolidando assim a política de apagamento e negação da existência de índios no Uruguai - importante para delimitar as fronteiras de pertencimento e produzir uma identidade homogênea e de base europeia no país.

No segundo capítulo, a partir da documentação existente nos arquivos, priorizei os discursos produzidos por agentes governamentais durante o período colonial, resultados do contato com os indígenas. Buscou-se conhecer as formas de resistência dos povos indígenas diante o projeto de instalação do estado e expropriação do seu território. Cabe destacar que os acervos documentais guardam as fontes escritas, vistas como evidências

históricas do passado coletivo e, ainda reconhecidas como a “verdade”, segundo uma perspectiva ideológica ocidental. Assim, os discursos associados à escrita negam os registros próprios dos indígenas, convertendo-os em povos “sem história”. Esses discursos e as políticas criadas no período colonial configuraram um determinado tipo de discurso apropriado pelo estado-nacional uruguaio, em uma linha de continuidade, fornecendo as bases da memória nacional. A partir da documentação também é possível rastrear as etapas da política executada pelo Estado colonial, a qual será replicada durante os primeiros anos da república, que consolidou o genocídio e etnocídio do povo Charrua.

No último capítulo, com base nas informações encontradas durante o trabalho de campo, mapeei diferentes formas de resistência dos Charrua, utilizadas hoje no seu processo de etnogênese e configuração de uma identidade indígena - num contexto pautado pelo genocídio, etnocídio e apagamento da presença deles. A partir da fala dos Charrua e do trabalho de campo, foi possível tecer um panorama das estratégias de resistência e afirmação identitária diante de um estado que, apesar de não ter conseguido a eliminação da identidade indígena, persiste em manter o desconhecimento dos mesmos.

Cabe aqui, antes de iniciar o primeiro capítulo um esclarecimento sobre o povo Charrua na atualidade.

Os povos Charrua

O território contínuo entre a província de Entre Rios e Rio Grande do Sul, hoje transfronteiriço e trinacional, foi o território de ocupação e circulação tradicional de diferentes povos indígenas. Estes mantiveram relações de troca e conflito ao longo do período pré-colombiano, conforme evidências arqueológicas que permitem estimar períodos e práticas do uso do território por parte destes.

Estes povos são definidos, de acordo com a literatura sobre o tema, como Charruas, Guenoa-Minuanos, Chaná (ou Chaná-Timbúes), Yaro, Bohan e Guarani. Excluindo os Guaraní e os Yaro (conhecidos como kaingang ou guayayá) todos os outros são considerados povos pântanos.

A literatura existente sobre os povos indígenas dessa região não é conclusiva a respeito de quais eram as relações de parentesco—entre esses diferentes povos, identificados sempre a partir do referencial do conquistador. Desse modo, os etnônimos, nomes e identificações dos diferentes povos, surgem a partir dos registros em diários dos viajantes, relatos de aventureiros, relatórios militares e missões de exploração oficial que

vinham em busca de conhecimento. É importante frisar que as denominações têm sido progressivamente consensuadas pelos estudiosos, embora mantenham certas diferenças dependendo de quem escreve.

Para não entrar em discussões essencialistas ou muito fragmentadas, usarei o nome “povo Charrua” para me referir aos denominados Charrua propriamente ditos, Bohan e Guenoa-Minuanos. As razões que me motivam estabelecer esses critérios foram: em primeiro lugar, não é objetivo desta pesquisa discorrer sobre quais povos são ou foram originários do Uruguai e mesmo da região pesquisada (que abrange o Brasil e a Argentina) como fazem Vidart, Bracco ou Padrón Favre. Tampouco me interessa definir as especificidades de cada povo nas suas diferenças, já que todos eles atravessaram um forte processo de interação e etnogêneses (BARTOLOME, 2006) após a chegada do invasor espanhol, constituindo um povo unificado em convivência e proximidade, com particularidades, mas em aliança diante do inimigo comum.

Em segundo lugar, considerando os estudos do etnohistoriador Pi Hugarte (2013), que tem feito um trabalho exaustivo sobre o assunto e mapeado o itinerário desses povos no Uruguai, os Charrua viviam na região chamada “Banda de los Charrúas” (registrados pelos jesuítas no século XVII e XVIII). Seguindo os estudos de Pi Hugarte, ele afirma que Azara¹² documentou a presença dos Charrua na franja paralela ao rio da Prata. Os Charrua, pela pressão dos espanhóis, passam a ocupar o norte do rio Negro, se integrando aos Minuanes, em meados do século XVIII. Em 1750, foi criada a redução de Cayastá (Santa Fé) com índios Charrua. O mesmo autor, afirma que os Minuanes são originários de Entre Rios e, a partir de século XVIII, migraram para o litoral oriental do rio Uruguai. Os Guenoa estariam na região noroeste da Banda Oriental e nas terras ao sudeste do atual Rio Grande do Sul¹³. Por volta de 1750, eles descem da região do Cuareim e se estabelecem no sudeste na região da atual cidade de Castillos, na secção de Rocha. Com relação aos Bohan, Azara diz que eles habitavam na região entre os rios Negro e Dayman e atribui seu desaparecimento aos conflitos com os próprios Charrúa.

Nos relatos de viajantes, aparecem outros povos, como os Yaros, que viviam na região sul do rio Negro e os Chana, habitantes nas ilhas do rio Uruguai - eles formaram

¹² “Homem universal” que chegou enviado pela coroa espanhola para fazer um estudo nos territórios do Paraguai e Províncias Unidas no final do século XVIII e deixou uma detalhada descrição cultural, natural e social desse território.

¹³ Bracco e Lopez Mass (2011) afirmam que Minuanos e Guana são etnônimos usados na identificação de um mesmo povo. Todavia Minuanos é a denominação espanhola e Guenoa portuguesa.

parte dos indígenas levados para a redução jesuítica de Santo Domingo de Soriano (ANO DE CRIAÇÃO), tendo alguns enfrentamentos com os Charrua. Todos esses povos por certo conviveram e interagiram amplamente, ocorrendo o mesmo com os Abipones do território argentino. A documentação de época (aqui analisada para discutir as políticas referentes aos indígenas), em geral, se refere a esses povos como “infiéis”, mas quando são identificados aparecem os etnônimos Charrua e Minuanes, sempre juntos. No período revolucionário (1811 – 1820), o general Artigas também menciona Minuanes e Charrua. A diversidade inicial de povos identificada pelos viajantes, desaparecerá dos registros com o passar do tempo, pois vão se unificando (ou são unificados). Discutirei esse processo, com maior detalhe, sobre o olhar do invasor no capítulo II dessa dissertação.

O terceiro aspecto importante nessa discussão é que esses indígenas foram considerados pelo colonizador como “infiéis”, aqueles que resistiram à evangelização e à integração – subordinada – à sociedade colonial. Os limites da sociabilidade se restringia ao universo das *tolderías*. A documentação colonial do século XVIII e XIX evidencia que Minuanes e Charrua estavam juntos e compartilhando o espaço físico. Durante o período revolucionário se fala de “naturales”, de “charrúas”, “minuanes”, “indios” ou “indígenas” sempre organizados numa mesma realidade.

Por último, a razão que considero de maior relevância, é o processo de etnogênese dos Charrua atualmente, pois quem reivindica a identidade charrua hoje reconhece uma ancestralidade às vezes guenoa, bohan, minuana dependendo do caso e das memórias reivindicadas. Há uma escolha por parte das pessoas que reivindicam a identidade Charrua de reconhecer esses diferentes povos como parte de uma mesma “nação”, a nação Charrua.

Quando falamos, portanto, de “povo Charrua” ou simplesmente “os Charrua” estamos fazendo referência ao universo cultural pós-colombino dos povos Gueno-Minuanos (ou Minuanos), Bohan e Charrua, que na permanente interação com os europeus, acabaram se constituindo como um povo unificado, porém não necessariamente homogêneo.

CAPÍTULO I: NARRATIVAS QUE EXCLUEM: O APAGAMENTO DO POVO CHARRUA NA MEMÓRIA NACIONAL

I.1.- Eu narro então, tu não existes

O problema central desse capítulo são as narrativas em disputa. Aqui priorizei os autores da fala, o lugar onde esses discursos foram (e são hoje) produzidos e a quem foram/são endereçados. Nesse sentido, busquei “ouvir” a fala do Estado-nação uruguaio através dos seus aparelhos ideológicos de cultura (ALTHUSSER: 1984), suas instituições culturais (HALL: 2011), a partir dos criadores da tradição (HOBSBAWM e RANGER: 2002), me aproximando dos discursos imbrincados no “artefato cultural” dessa “comunidade imaginada” (ANDERSON: 2008) que é a sociedade uruguaia.

Vale lembrar que as sociedades não se pensam de uma vez e para sempre. Os umbrais das narrativas vão se correndo, modificando, posto que são dinâmicas como os povos que as criam. A contradição interna no seio de qualquer unidade territorial e política faz com que as narrativas nacionais sejam revisitadas, reformuladas e reinventadas. Nenhum dos produtores de narrativas, aqui analisados, podem ser vistos como homogêneos e unidirecionais. No terreno da prática e da realidade, haverá mestres que discutam os livros pedagógicos; pessoas que critiquem as formas como os museus projetam a imagem dos índios; haverá quem entenda que um texto de história não é portador da “verdade absoluta” sobre o assunto. Estou falando aqui de narrativas não fechadas, não únicas, não cem por cem recebidas pelos receptores sem exercício da crítica. Mas também, é verdade que essas instituições e aparelhos são produtores de consciências, realidades, percepções e sentimentos. Aqui, quero descrever o que dizem esses espaços sobre os índios, abordando igualmente como e onde foram ou são produzidos esses discursos, imagens, estereótipos. Assim, nesse capítulo abordarei alguns aspectos dos componentes da memória oficial, das narrativas sobre a identidade nacional e cultural do Uruguai.

A intenção é conhecer a natureza do conteúdo desses discursos, relacionados à narrativas patrimoniais e culturais. A proposta é rastrear a construção de sentido e significado a partir de alguns casos relacionados ao patrimônio nacional e as instituições culturais, destacando o modo como elaboraram (e continuam elaborando) essas narrativas sobre os povos indígenas, em especial os Charrua. Assim sendo, dissertarei sobre as características de produção dos saberes especializados do discurso histórico - presentes

nos livros didáticos utilizados nas escolas uruguaias e nos currículos oficiais. Outro ponto aqui importante, são as narrativas museológicas a respeito dos povos indígenas.

Analisando os discursos produzidos sobre o povo Charrua, é possível afirmar que esses indígenas ocupam um lugar marginal nessas narrativas, subordinados ao discurso do extermínio e desaparecimento. No discurso oficial, a participação dos Charrua na formação da sociedade uruguaia é minimizada, negada ou mitificada, sempre visando ocultar sua existência. Eles são positivados apenas no campo futebolístico, restringindo a relevância desse povo ao mito da “garra charrúa”, associado aos triunfos – quase heróicos – do futebol uruguaio.

Podemos adiantar que, em geral, se replicam as estratégias narrativas utilizadas em outros países da América Latina, como por exemplo, o Brasil, onde se insiste em priorizar o caráter formativo do elemento português e valorizar o processo de mestiçagem da nação brasileira (PACHECO: 2013). No Estado brasileiro, como no Uruguai, o conteúdo das informações sobre os povos indígenas, veiculados nesses aparelhos produtores das narrativas nacionais, também apresentam uma imagem deformada do índio, sustentada no discurso esvaziado da escassez de pesquisas e sob o argumento da inexistência de fontes e vestígios, tal como assinala José Bessa (2002) no artigo “Cinco ideias equivocadas sobre os índios”.

Um índio genérico, sem história e sem herança. Um índio derrotado, do qual não se tem muita coisa a destacar e, por isso é visto mais como matéria de ficção e novela do que parte da história. Um índio que desapareceu e não nos deixou nada, pela sua própria incapacidade para a civilização e a vida em sociedade. Um índio que desapareceu da face do território e o deixou para aqueles que vieram em barcos.

I.2. Patrimônio cultural e memória nacional

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

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

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

O patrimônio, categoria ocidental e moderna, surge associado à uma política de Estado quando este começa a se constituir como “nação”. A construção de um discurso de representação da unidade nacional (dentro do contexto de surgimento da noção de patrimônio e ‘nação’) exigia contar com referentes para que as pessoas conseguissem materializar sua pertença, criando símbolos compartilhados. Esses símbolos formariam parte do patrimônio nacional e superariam a diversidade e, conseqüentemente as diferenças que existissem no interior do território definido como nacional.

Corriqueiramente o termo patrimônio refere-se aos bens materiais e imateriais com valor cultural e simbólico para grupos, povos e sociedades nacionais. Acontece que

o campo do patrimônio está muito atrelado às políticas públicas. Assim a definição do que é patrimônio ou não para uma sociedade nacional, é uma questão dependente dos órgãos especializados do Estado - encarregados de constituir ou reconhecer o patrimônio que é oficial, nacional e coletivo. Assim, o patrimônio como domínio do Estado está inserido numa rede intrincada de relações de força e de poder, se constituindo em um instrumento de legitimação - por consenso ou imposição violenta - de interesses hegemônicos que se auto definem como nacionais (CHUVA: 1992). Nesse sentido, patrimônio será tudo aquilo que tem valor nacional, que dá materialidade e legitimidade a essa “comunidade imaginada”.

Chuva e Gonçalves (1996), nos seus trabalhos, abordam as relações entre *patrimônio* e *nação*. Ambos os autores estabelecem que há uma relação direta entre o desenvolvimento das práticas patrimoniais e a construção de uma ideia de identidade nacional. O Estado inventa, através do patrimônio nacional, a representação de um passado comum, “criando” uma identidade nacional que garanta a continuidade do grupo. Não é casualidade que as primeiras práticas patrimoniais tenham surgido no contexto da Revolução Francesa, como tentativa de evitar a destruição de referenciais do passado. Por isso, o patrimônio está associado à atribuição de valor coletivo de determinados bens.

“A um só tempo, o patrimônio é representado, metaforicamente, como as bases concretas de sustentação da “identidade nacional”, assim como confere objetividade à nação por meio de sua materialização em objetos, prédios, monumentos, etc.” (CHUVA, 2009: 44).

Qualquer objeto, todavia, não é passível de ser patrimonializado - posto que essas narrativas nacionais são construções discursivas que têm uma perspectiva ideológica e, como tal visam transmitir uma mensagem ancorada numa determinada visão dependente de quem detêm o poder.

“A nação, enquanto uma “comunidade imaginada” (Anderson 1989), pode vir a ser construída discursivamente, enquanto uma literatura (como é o caso das “literaturas nacionais”), enquanto uma língua nacional, enquanto uma “raça”, um folclore, uma religião, um conjunto de leis, enquanto uma política de Estado visando à independência política ou econômica, ou, ainda, uma política cultural visando à recuperação, defesa e preservação de um “patrimônio cultural”” (GONÇALVES, 1996: 12).

Assim, estas narrativas nacionais constroem autoimagens e logo as reproduzem e

se disseminam no corpo social. Como anota Chuva (2009), estas autoimagens:

“(...) são representações construídas e reconstruídas, reproduzidas e multiplicadas, reafirmadas permanentemente, por infinitas redes de agentes e agências de poder, com base em inúmeras frentes temáticas e em diferentes suportes materiais capazes de fazê-las circular, divulgando-as e vulgarizando-as, como se pudessem espelhar o próprio real” (CHUVA, 2009: 59).

Reginaldo Santos Gonçalves assinala que a pretensão das narrativas nacionais é criar a noção de uma identidade nacional intrínseca, quase natural, e própria desse coletivo. Há envolvidas, nesses discursos sobre a nação, determinadas estratégias narrativas orientadas a apresentar o passado e a cultura como entidades dotadas de coerência e continuidade, próprio de uma natureza ontológica da nação (GONÇALVES, 1996: 20). Assim, se exclui qualquer possibilidade de reconhecer o caráter de construção e de elaboração, o caráter narrado da identidade nacional, afirmando o viés essencialista e a ideia de um “ser nacional” ontologicamente moderno. Mas, acontece que nessa busca por determinar qual é essa identidade “existente essencialmente” se produzem processos de apagamento e esquecimento (ocultamento) para justificar os discursos sobre a identidade nacional. As práticas patrimoniais formam parte dessas estratégias e mecanismos legitimadores do discurso. Esta política patrimonial, traduzida em práticas culturais orientadas a construir “sistemas de objetos”¹⁴, buscam representar categorias sociais e institucionais com determinados mensagens. Cito, como exemplo desse jogo, a “originalidade e criatividade dos arquitetos das construções coloniais” ou a “rusticidade e precariedade dos objetos dos povos indígenas”. Estes sistemas de objetos participam de diferentes formas no processo de formação de identidades. Como assinala Chuva (2009), citando Bourdieu, as formas como são produzidos esses sistemas simbólicos (condições de produção) e os contextos e singularidades dos referentes (condições de recepção) são importantes determinar para compreender e conhecer os alcances desses sistemas. Neste sentido, podemos afirmar que essas práticas culturais criam uma ideia de identidade nacional, mas também reverberam em outras criações identitárias, quase sempre imaginadas e de significados recriados a partir de recodificações descontextualizadas (GONÇALVES: 1996). Esses objetos estão implicados em um espaço discursivo predeterminado e intencional. Seria o caso da estratégia dos governos da segunda metade

¹⁴ Conceito citado por Gonçalves, apropriado de Braudillard.

do século XIX que, através dos seus museus, exibiam objetos de origem indígena como evidência de um “passado remoto”, pertencentes a povos considerados não mais existentes no território nacional. Assim, se produz o apagamento da contemporaneidade dos povos indígenas e, por sua vez, das práticas de extermínio aplicadas contra eles.

“Os objetos que vêm a integrar as coleções ou os patrimônios culturais, retirados do contexto histórico, social, cultural ou ecológico em que existem originalmente, são recodificados com o propósito de servirem como sinais diacríticos das categorias e grupos sociais que venham a representar(...)” (GONÇALVES, 1996: 23)

Essa construção de um “patrimônio nacional” cria *fronteiras socioculturais*, enquadra, delimita e especializa a “memória nacional”. Nessa trajetória, há grupos esquecidos desse relato patrimonial oficial, os que correm o risco do esquecimento. A delimitação de um determinado “patrimônio nacional” é a materialização da cultura, a conversão da cultura dinâmica em estática e esse mecanismo será um dos meios de atualização das memórias no futuro - já que “...o patrimônio histórico e artístico nacional *presentifica um passado e, ao mesmo tempo, o concretiza, cotidianamente, por estar inserido na própria paisagem...*” (CHUVA, 2009: 67). Assim, o campo do patrimônio apropriado pelo Estado - e os grupos de interesses que o ocupam – tem se orientado a sustentar e materializar as narrativas nacionais. Como diz Gonçalves (1996): os objetos culturais ao incluir-se no patrimônio nacional são apropriados pelo coletivo implicando um processo de identificação, por meio do qual o conjunto das diferenças é transformado em identidade. A patrimonialização é uma forma de superar a fragmentação e transitoriedade, é uma forma de perenidade. Desde uma ótica das narrativas nacionais, uma nação deve reconhecer seu patrimônio, se apropriar dele, preservá-lo para defender a continuidade e a integridade do que define a identidade. As políticas patrimoniais têm a ver também com as representações das memórias nacionais.

“As práticas de preservação cultural, abordadas como dispositivos de integração de estratos/segmentos de uma população contida pelo território delimitado como nacional, fazem com que sejam reconhecidos marcos referenciais que, na qualidade de bens simbólicos, conferem materialidade às representações da nação. Esta forma de integração cultural e territorial é associada pelo exercício do poder de definição desses bens simbólicos – constituintes do patrimônio histórico e artístico nacional -, que se instituiu como um poder de Estado...” (CHUVA, 2009, p. 68).

Os discursos de homogeneidade, integração e coesão social foram acompanhados de práticas políticas de apagamento ou desconhecimento das diferenças. Assim como as políticas patrimoniais acabam ancoradas num plano maior de construção de identidade, formam parte desse processo de desconhecimento das diferenças. Durante muito tempo não foram reconhecidos como patrimônio as expressões culturais dos grupos minoritários, mas apenas aquilo que era capaz de outorgar materialidade à ideia de integração e unidade nacional. Qualquer nota discordante deveria ser silenciada. Foi na década dos 80, com a irrupção das noções de patrimônio imaterial, que as minorias conseguiram o reconhecimento da sua participação no patrimônio cultural nacional. A importância do patrimônio cultural está associada às suas implicações na atualização das memórias e na formação de referentes identitários.

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

No intuito de enquadrar as memórias nacionais (que subsidiam a criação das narrativas nacionais e que definem as fronteiras da sociabilidade e do pertencimento), algumas tradições e memórias coletivas são negadas, são silenciadas ou simplesmente esquecidas. A operação de esquecimento, parte do processo seletivo da memória, pode ser espontânea ou induzida. Nesse exercício de enquadramento, é preciso esquecer aquelas memórias contrastantes às selecionadas para narrar determinado país/nação, tendo em vista que fazem parte da referência existencial de outro coletivo (distinto do forjado nacionalmente) e que apresentam certas problematizações para assegurar a estabilidade, coesão e durabilidade do corpo social. Então, devem ser deixadas de lado, e não merecem serem lembradas.

As reflexões e conceitos apresentados por Halbwachs em “A memória coletiva” permitem esclarecer o lugar que ocupa o grupo (ou a sociedade) na formação da identidade do indivíduo e, assim compreender alguns processos coletivos associados à

questão das identidades e a convivência de grupos diversos em um contexto de unidade, tal como o é no arquétipo de organização político-social moderno: o Estado-nação. O meu objetivo, portanto, é compreender como interagem as memórias coletivas de diferentes setores da sociedade uruguaia com relação aos povos indígenas.

Para Halbwachs (ANO), a memória individual é influenciada por reflexões do nosso grupo, mas também de fora (externo) como jornal, livro ou uma conversa. O indivíduo é um eco, pois se apropria de algumas ideias como se fossem próprias, mas são dos outros. Cada grupo se esforça por manter seus membros persuadidos e alinhados à suas memória. A ilusão pessoal é que estas ideias, opiniões, sentimentos, paixões, reflexões, são próprias, geradas por nós mesmos, mas na realidade vem de fora (HALBWACHS: 2006). O autor acrescenta que o indivíduo nem sempre é ciente de que a memória e as atribuições de sentido, adquiridas das experiências coletivas (importantes para compreender e reinterpretar, mediante operação simbólica, nosso presente), vem de fora. É importante assinalar que as memórias individuais de pessoas pertencentes ao mesmo grupo sejam as mesmas (por exemplo, pessoas criadas e educadas no mesmo bairro e que compartilham uma amizade de anos). Ao contrário: cada memória individual será um ponto de vista sobre aquela memória coletiva. Podemos aventurar que cada indivíduo será narrador da sua própria versão da memória do grupo ao qual pertence. Ampliando essa perspectiva para a sociedade nacional, podemos dizer que cada grupo será narrador da sua própria versão da memória, distinta da memória nacional da qual participa. Desse modo, adiantando-me, que essa possibilidade de diferentes versões abre espaço para a contradição dessas memórias oficiais, sobretudo quando a versão da memória nacional elaborada pelo poder tenta sistematicamente esquecer, negar ou apagar a memória coletiva de um grupo que é inconveniente para o relato oficial. Aparecerá assim a questão das “memórias em disputa”, no sentido atribuído por Pollak (1992).

A história, entretanto, começa quando acaba a tradição, e esta acaba quando desaparece a última testemunha. Uma coisa deve ficar clara: embora a história (oficial) não seja a memória coletiva dos grupos e indivíduos, ela estabelece/fundamenta a recordação instituída e é uma das estratégias das sociedades para definir os fatos dessa memória nacional (fundamental para o sentimento de pertencimento). Assim como as informações dos acontecimentos que lemos nos jornais completam as memórias individuais, a história também instala lembranças da nação, de “todos”, nos indivíduos.

No próximo tópico, discutirei como o Estado e seus aparelhos ideológicos – escolar, cultural e de informação - tem a oportunidade de ir moldando essas consciências através de símbolos, dizendo o que lembrar e o que esquecer, a partir de uma determinada narrativa instituída. Mas, é importante lembrar que uns dos meios de integrar os membros de uma determinada sociedade é criando um discurso histórico sobre a nação, conformando o espaço da memória nacional.

“(…) la sociedad tiende a separar de su memoria todo lo que podría separar a los individuos, alejar los grupos los unos de los otros, y que en cada época ella modifica sus recuerdos para reajustarlos con las condiciones de su equilibrio” (HALBWACHS, 2004: 336).

Na proposta de Halbwachs, a memória nacional seria o resumo ou a memória coletiva mais abrangente onde não existiriam conflitos e embates. Pollak (1992) critica esta postura, já que no processo de apresentação desse “resumo oficial” de memórias coletivas muitas memórias de grupos são intencionalmente eliminadas ou negadas, simplesmente silenciadas, excluindo-as da versão oficial da memória nacional.

Assim, Halbwachs delineou uma noção de memória nacional muito atrelada à identidade nacional, onde estabelece que a memória nacional seria o resumo oficial das memórias coletivas. Poderíamos dizer que é uma espécie de versão – forçada, criada, representada, transmitida e imposta – na busca de uma identidade coletiva integrada, na qual inexistiria conflito entre os membros ou participantes dessa identidade.

Nos debates acadêmicos, filosóficos e intelectuais sobre a questão das identidades nacionais e coletivas, tem se chegado à ideia, já quase incontestável, de que as noções sobre identidade nacional – cuja pretensão é a unidade, integração e homogeneidade, o que é justamente assinalado por Halbwachs como potência e que Pollak discutirá abertamente no seu texto “Memória, esquecimento e silêncio” (1992) – é uma construção temporal, associada à determinadas relações de poder e discursos de representação sobre a identidade e as tradições (ANDERSON: ANO; HOBBSWAWM: ANO). Assim, o sentido comum indicaria que nessas construções com pretensão abrangente de um conjunto de pessoas – a nação – e dada sua condição de representação criada há elementos que representam essas memórias coletivas de grupo específicos que são deixados fora, descartados do relato oficial sobre a nação.

Para o caso de América Latina, a construção dos Estados-nação foi feita sobre o

sangue dos índios, afastados de qualquer tipo de participação na vida pública e política, despojados de direitos, das terras e das identidades. O ciclo de matanças e ocupação territorial dos seus espaços aconteceu no intuito de apropriar-se das suas terras e de controlar a sua força de trabalho. Logo, os esforços a partir dos saberes especializados e institucionalizados, assim como da produção e reprodução dos discursos sobre a nação e a identidade, procurou apagar esses povos da representação imaginária da identidade nacional; ocultar sua participação nos processos históricos de formação da sociedade; e por último, extirpar qualquer vestígio identitário, senha ou marca que fizesse reconhecível o pertencimento étnico e cultural desses povos, numa malha social auto percebida – na perspectiva do poder – como homogênea e hiper integrada.

Pollak (1989) diz a respeito:

“Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso de Estados), eis as duas funções essenciais da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência. É, portanto absolutamente adequado falar, como faz Henry Rousso, em memória enquadrada, um termo mais específico do que memória coletiva.” (POLLAK, 1989: 4)

Isto instaura uma nova concepção sobre a memória nacional, ao defini-la como um campo de disputas aonde existe a criação, intencional, de um determinado conteúdo dessa memória.

Este enquadramento da memória implica um trabalho especializado de criação, o qual tem no discurso histórico uns dos seus principais pilares de fundamentação. Uma vez constituída essa memória, ela será instituída em monumentos, museus, bibliotecas, arquivos, etc. A função dessas memórias coletivas enquadradas sob a forma de memória nacional, dita sempre como história oficial, é a de manter a perenidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade (POLLAK, 1989). Há assim um controle dessa memória pelos grupos responsáveis por sua elaboração mas isto não significa que tenham garantido seu domínio. Pois, segundo Pollak, a memória é disputada, conflituosa e mutável, por mais que exista uma tentativa de exclusão de certas memórias inconvenientes para o discurso oficial, estas circulam e são transmitidas às gerações futuras. É nesse sentido que Pollak as denomina “memórias subterrâneas”. Essas memórias permanecem silenciadas, aparecendo em determinado contexto sociocultural e político, instaurando um campo de disputas. Atualmente, no Uruguai, esse embate está acontecendo entre o relato oficial e as narrativas das organizações indígenas.

Andreas Huyssen, que tem estudado os discursos memoriais sobre o Holocausto, entre outras questões, afirma que “(...) *o lugar político das práticas de memória é ainda nacional e não pós-nacional ou global*” (2004: 17). Isto implica que o domínio dos discursos memoriais ainda é nacional e político, e depende então do Estado e dos grupos de poder que consegue influenciá-lo. De igual modo, Pollak, reformula a visão fundadora de Halbwachs sobre a memória coletiva, a qual pressupõe formações de memórias sociais e de grupos relativamente estáveis, indicando os contrastes das memórias políticas de grupos sociais e étnicos específicos, cada vez mais fragmentados, que questionam a existência de uma memória coletiva consensual, pondo em risco a própria coesão social. A rememoração é o que nos liga com o nosso passado e está diretamente relacionado às formas das sociedades e grupos entenderem seu presente. A elaboração desse passado é fundamental para construir e ancorar as identidades. A importância do que se rememora ou não, e como se rememora é vital para uma sociedade, pois é importante para definir o seu processo de elaboração, sobretudo, das sociedades nacionais.

“A memória de uma sociedade é negociada no corpo social de crenças e valores, rituais e instituições. No caso específico das sociedades modernas, ela se forma para espaços públicos de memória tais como o museu, o memorial e o monumento.” (HUYSSSEN, 2004: 68)

O lugar que ocupa essa memória numa determinada cultura é definido por uma rede discursiva muito complexa. Neste sentido, as memórias não incluídas oficialmente, são relegadas ao silêncio ou negadas, pois não tem lugar no “enquadramento” da memória. No caso dos Estado-nações, desde sua gênese, existe a pretensão de enxergar esses coletivos como unidades homogêneas e integradas, encerrando a possibilidade de inclusão de qualquer memória ou vestígio identitário que estão na contramão do discurso instaurado. A outra face deste negacionismo da diferença é a monumentalização, que consiste na criação de narrativas históricas apologéticas, desde que se multiplicaram os espaços midiáticos, a representação pela repetição e a montagem, dos discursos hegemônicos. Visando a unidade e a homogeneidade cultural se silenciam, ocultam e esquecem as diferenças e tudo aquilo que é inconveniente. Tanto para o Ocidente desenvolvido, quanto para os chamados países periféricos, a denominada cultura ocidental, branca e cristã, junto com a ideia de progresso linear das sociedades, é a única que deve ser dita, reproduzida e representada. O discurso de poder da globalização visa a identidade neste sentido: em qualquer lugar não-importa o tempo e o espaço, as pessoas

querem e aspiram, pensam e sentem, assistem e consomem o mesmo. Visualizam uma aldeia global homogênea e única. E buscam, por todos os meios, impô-la.

Assim a memória nacional é resultado de seleções, escolhas e será representada e reproduzida com determinados mensagens e informações. A memória é acionada, transmitida às gerações futuras (TODOROV: 2000) e tanto os grupos dominantes, como os marginalizados precisam lembrar, porque esse mecanismo é o que define a representação do passado para entender o presente de determinada sociedade. Isto não é inócuo, porque há uma necessidade inevitável do indivíduo de pertencimento e integração em um coletivo. Essa é a função da cultura, e de modo secundário, da memória.

“La cultura, en el sentido que los etnólogos atribuyen a dicha palabra, es esencialmente algo que atañe a la memoria: es el conocimiento de cierto número de códigos de comportamiento, y la capacidad de hacer uso de ellos. Estar en posesión de la cultura francesa es antes que nada conocer la historia y la geografía de Francia, sus monumentos y sus documentos, sus maneras de obrar y de pensar. Un ser desprovisto de cultura es aquel que no ha adquirido jamás la cultura de sus antepasados, o que la ha olvidado y perdido.” (TODOROV: 2000: 22)

As duas funções essenciais da memória compartilhada entre todos os membros de uma sociedade (portanto, comum) são manter a coesão interna e defender as fronteiras do comum. E a referência ao passado tem muito a ver com isso, sobretudo com a manutenção da coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade.

Esse trabalho de enquadramento precisa se manter atualizado através da reinterpretação incessante do passado. Às vezes esses processos de reinterpretação podem gerar conflitos, tensões e cisões na sociedade. Emergindo, assim, discordâncias e grupos que buscam expor suas memórias coletivas, antes desprezadas.

Nesse sentido, é importante descrever as formas como essa memória nacional se constituiu no Uruguai, no que tange aos povos indígenas, a partir da análise do conteúdo do discurso histórico e das “mensagens” produzidas pelos aparelhos ideológicos do Estado - especialmente escolar, cultural (museus) e de informação.

I.3- O discurso histórico, a escola e o livro didático na formação da identidade nacional: o apagamento dos Charrua

Ao discutir o processo de imaginação e consolidação da memória nacional uruguaia e o lugar dos povos indígenas nessa narrativa, cabe salientar como os povos indígenas foram ou não inseridos no discurso histórico e na educação básica do Uruguai. Vale lembrar que nesse país a formação curricular oferecida às crianças é de seis anos, atingindo os menores entre seis e doze anos.

Para discutir o processo de formação das crianças, retomarei alguns dos argumentos de Dario Arce “*L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident: memoires et histoire du malencontre indien*” (2014), e de outras leituras, apresentando o discurso histórico sobre os indígenas no Uruguai. Também-foram revisados os currículos de todos os anos do ensino fundamental das disciplinas História, Literatura e Formação Cidadã. Por outro lado, foi realizado um levantamento (não exaustivo) dos livros didáticos (direcionados aos alunos) tomando mostras de livros editados em diferentes períodos, no arco temporal 1990-2014. Darei conta dos elementos de destaque sobre os povos indígenas, do lugar e das visões sobre eles. Adianto que o apagamento dos índios no Uruguai começa na escola, em parceria, quase sempre, com a família.

I.3.1. O discurso histórico

No intuito de não replicar esforços e trabalhos já feitos, seguirei aqui a tese de Darío Arce, que analisa o processo de formação de um determinado discurso sobre os indígenas. Sob o título “*La construction de l'Indien national (XIXe-XXe)*”, o autor discorre sobre as formas de construção de um determinado imaginário do índio, passando pelas artes plásticas, a literatura e os saberes especializados em diferentes áreas: arqueologia, antropologia, história e biologia. Vou sintetizar aqui o discurso histórico, entendendo este nos termos definidos por Contursi e Ferro (2000) no seu texto “*La narración. Usos y teorías*”.

Conforme as autoras, o discurso histórico constitui um tipo especial de narração, instituído como recurso para manter a memória de um passado que tem significação no presente e às vezes se apresenta como sua causa, pois:

“Pero el interés que reviste el discurso histórico no sólo reside en su utilización como memoria artificial, sino en que, al mismo tiempo, se convierte en una explicación convincente, justificadora, “tranquilizadora”, portadora de inteligibilidad, “comprensiva” del presente.” (CONTURSI e FERRO, 2000:

As autoras dizem que o surgimento da historiografia consolidou a escrita como única forma de discurso histórico legítimo, deixando tudo o que não foi escrito como pré-histórico. Os discursos sobre a identidade nacional na América Latina enquadram-se nesta perspectiva, já que a maioria foi estruturado no último quartel do século XIX - com a afirmação dos Estados no controle do território e da população. O esforço de criar uma história oficial, como resumo da trajetória dos povos, numa continuidade linear e sem conflitos, levou ao apagamento e invisibilização dos povos indígenas ou à mistificação e construção lírica e idealista sem materialidade histórica e presente. Isto é válido também para o caso brasileiro, segundo Pacheco de Oliveira - no artigo “El nacimiento del Brasil: revisión de un paradigma historiográfico” (2013) - quando avalia o eixo historiográfico da narrativa nacional brasileira, onde se prioriza a herança portuguesa, e os povos indígenas ficam restritos ao passado anterior à colonização. O caso do Uruguai é análogo, já que os povos indígenas são sempre situados no passado. A narração do discurso histórico acaba colocando esses povos – independentes da escrita – num passado anterior à chegada do colonizador europeu, inaugurando a história desses países a partir de dito acontecimento.

Este discurso histórico, nestes termos, constitui uma das estratégias da invenção das tradições, tal como discutem Hobsbawm e Ranger (2002) sobre a natureza legitimadora da História nessas invenções nacionais. A história oficial se institui, assim, como o conhecimento e a ideologia da nação, e é resultado do que foi escrito, selecionado, popularizado e institucionalizado e que não necessariamente – e frequentemente não tem nada a ver – coincide com o que tem se conservado na memória popular (HOBSBAWM e RANGER, 2002: 20). Essa narrativa histórica oficial é uns dos componentes ancorados no conjunto do “artefato cultural” que é a nação (ANDERSON: 1993).

A questão que nos interessa fixar, além do conteúdo e das características desse discurso histórico, é compreender os alcances que tem na trama da identidade nacional e as formas como são vistos os povos indígenas no contexto do Estado-nação.

“...los relatos históricos no sólo narran, sino que tienen el efecto de producir la historia. En este sentido, el lenguaje tiene la función de introducir en el decir aquello que ya no se sabe. Esto explica porqué M. de Certeau dice que el texto histórico tiene un papel performativo: el lenguaje permite que una práctica se

sitúe en relación a su otro, el pasado, y a la vez, él mismo es una práctica.”
(CONTURSI e FERRO, 2000: 66-67).

Assim, o discurso histórico subsidia uma determinada narrativa da identidade nacional, que é pensada desde o poder como uma identidade homogênea, unificada e livre de contradições. Nessa construção, se produz a operação de esquecimento ou processo de apagamento da diferença. Na realidade, está é a forma como as sociedades lidam com sua diversidade interna. A escolha narrativa no Uruguai foi a negação da identidade indígena, numa autopercepção como país “sem índios”. Mas, esta operação narrativa tem suas marchas e contramarchas, e deve guardar certa coerência e justificação em relação aos fatos históricos, pelo qual não pode ser feito de qualquer jeito.

A partir do estudo feito por Arce (2014) acerca da evolução dos textos de saberes especializados, é possível apreciar as informações – e a perspectiva destes – que subsidiaram o discurso “científico” sobre os povos indígenas. Vou me ocupar aqui de alguns elementos identificados, relevantes para caracterizar e conhecer a natureza desse discurso, bem como compor uma síntese sobre a narrativa oficial sobre os povos indígenas no Uruguai. Como toda narrativa, esta tem evoluído e mudado ao longo do tempo. Arce faz uma cronologia dos trabalhos mais significativos nessa evolução narrativa sobre os povos indígenas, tomarei as questões mais relevantes por ele analisadas. É importante esclarecer, que não existe ainda uma narrativa própria dos povos indígenas do Uruguai - sistematizada e organizada para contrapor às narrativas convencionais sobre eles. Há trabalhos acadêmicos críticos à essa postura tradicional da academia e do Estado, realizados por antropólogos como Nicolás Guigou e Gustavo Verdesio e pelo historiador Gonzalo Abella, mas que não tem sido incorporados nos livros didáticos e nos manuais usados pelos pedagogos e professores. É possível afirmar que a narrativa crítica sobre os povos indígenas no Uruguai, como campo, está em construção e é um fenômeno recente.

Primeiramente, Arce identifica o interesse pela arqueologia, como uma iniciativa particular e privada. Em 1899, um grupo de três especialistas – J. Arechavaleta e os irmãos José e Juan Figueira – fazem um estudo dos “cerritos” de San Luis, na localidade de Rocha, leste do país. O objetivo dessas escavações foi a apresentação de material arqueológico uruguaio na exposição de Madri de 1892 - atualmente parte do acervo do Museu Nacional. A partir dessas peças, denominadas de “pedras de índios”, José H.

Filgueira “confirma” a “rusticidade” e a “incapacidade” evolutiva do povo Charrua - a quem atribuiu-se a autoria das peças achadas. Com base nesses achados, no texto “Os primitivos habitantes do Uruguai” (1892), o autor justificará a “necessidade” do extermínio destes. Segundo detalha Arce, no texto do catálogo que acompanhava a mostra se afirma:

“Esta breve exposición demuestra lo poco que se modificaron los charrúas en tres siglos de contacto con los europeos y lo refractarios que eran a la civilización. Para evitar sus pillerías y continuos perjuicios que ocasionaban a los pobladores de la República, fue menester destruirlos.” (ARCE, 2014: 322)

Assim, se começa a especular sobre a incompatibilidade dos Charrua de se integrarem à sociedade civilizada, já que eles eram incapazes de evoluir. Temos que lembrar que nestes tempos o evolucionismo e positivismo iluminavam o espírito da época.

Em 1927, é fundada a Sociedade de Amigos da Arqueologia, através da qual é convidado o etnólogo Paul Rivet, autor do artigo “Les dernières Charrua” (1930). Ele era o diretor do Museu do Homem em Paris, onde estava depositados os restos dos Charrua, levados para Paris após a massacre de Salsipuedes. Esta Sociedade sustentará a ideia da inexistência dos Charrua como povo e como objeto de estudos da arqueologia, como comprovação do seu status pré-histórico. O acesso à cultura charrua se restringe à possibilidade de conhecer os restos materiais.

Em 1951, a Sociedade de Antropologia do Uruguai foi criada com o intuito de fazer uma classificação dos povos que habitavam o território, seguindo a topologia europeia na época. Os estudos realizados por essa instituição afirmavam que esses povos eram “caçadores inferiores”, pertencentes cultural e materialmente ao paleolítico. No ano de 1976, seriam criados os primeiros cursos profissionais na área da Arqueologia e da Antropologia na Universidade da República, cujos estudos vão se basear nas teorias formuladas por Darcy Ribeiro, que caracteriza as sociedades do Rio da Prata como “povos transplantados”, sem presença indígena. Arce afirma como síntese:

“L’idée d’un métissage avec les premiers habitants du territoire semblait toujours lointaine...ce métissage était encore occulté par celui du *crisol de razas*.” (ARCE, 2014: 325)

Assim, vai se constituindo uma narrativa que exclui qualquer participação dos povos indígenas na conformação social uruguaia. O antropólogo Nicolás Guigou se refere a este paradigma antropológico como “antropologia caucásica”, negadora da vertente

indígena, essencialista e afirmativa da ideia de desaparecimento (GUIGOU: 2014). A ideia da sociedade uruguaia como “crisol de raças” é restrita aos europeus, ou seja, crisol de todas as raças sempre e quando sejam europeias. Temos que levar em conta que os discursos sobre a identidade nacional se consolidam na primeira metade do século XX, num processo de afirmação sustentado nas diretrizes ideológicas de “civilização e barbárie” de Faustino Sarmiento (1845), paradigma que será preeminente no discurso hegemônico do Estado até o século XX, e que servirá de justificação para a chamada “campanha do deserto” comandada pelo presidente General Julio A. Roca. (ROMERO: 1965). Gustavo Verdesio, outro estudioso importante na crítica ao discurso tradicional sobre os índios, indica que o paradigma predominante, no início do século XX, opunha barbárie e civilização, identificando as cidades e a cultura europeia com a razão (VERDESIO: 1996).

Esta perspectiva condicionou evidentemente a construção do discurso histórico sobre os índios. As primeiras histórias gerais do Uruguai encarregam-se de replicar o discurso do colonizador. Nessa perspectiva de atraso fortemente visível nos livros didáticos atuais os povos Charrua são comparados com outras civilizações indígenas do continente, sempre ressaltando os aspectos considerados precários dos primeiros. Poderia dizer que o discurso é um discurso da falta, ou seja, os indígenas são entendidos e analisados por aquilo que “não tem” (ou que se pressupõe não ter) diante da civilização europeia ou outras civilizações indígenas vistas como “mais avançadas”, por exemplo, os Inca nos Andes. Portanto, na história do Uruguai, a matança de Salsipuedes (1831) é, se assim posso dizer, o pecado original da nação uruguaia. Dito de outra forma, esse episódio é parte do mito fundador desse país, cuja história está sedimentada no assassinato e destruição dos povos indígenas que habitavam o atual território uruguaio.

A construção histórica do índio, para o caso de Uruguai, replica aquilo que a história começa quando acaba a tradição. Isto é: destruída a unidade cultural e social dos povos indígenas no Uruguai, os “construtores” do discurso histórico poderiam “criar” a imagem mais conveniente às necessidades “nacionais” - atendendo a seus interesses. Das primeiras histórias gerais do Uruguai, a do Francisco Bauzá “*Historia de la dominación española en el Uruguay*” (1895) enfatiza o caráter rudimentar, belicoso e selvagem dos povos desta região, e sua incapacidade para se adaptar às novas realidades inauguradas com a chegada do espanhol, que trouxe o progresso e a civilização. Esta linha discursiva

vai ser mantida por outros historiadores como Isidoro de Maria (1895), Pablo Blanco Acevedo (1900), Orestes Araújo (1911), entre outros. Todos afirmam as ideias evolucionistas de atraso dos povos indígenas e do progresso europeu. Para esses autores, a inexistência de religião, de estruturas burocráticas, de construções significativas e de conhecimentos científicos (como a astrologia maia, por oposição) são evidências desse atraso.

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

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

Essa narrativa foi se assentando, reproduzida e amparada em grande parte por falta de pesquisa sobre os povos indígenas que criticasse e hoje conteste esse imaginário muito presente no país.

Outro elemento importante na construção do discurso histórico sobre os povos indígenas é a apropriação dos Charrua como mito do “índio nacional”. A afirmação da singularidade identitária do ser uruguaio, gerou uma diferença entre os indígenas no Uruguai e os outros povos da América com os quais partilha uma história comum pois era necessário algum elemento distintivo. Arce fala de um processo de “nacionalização” ou de “naturalidade” do índio - no sentido que o povo Charrua foi escolhido para representar a identidade originária do país (baseada na singularidade desse povo). O “natural”, povo originário desse território antes da chegada do espanhol é o Charrua. Isto foi processado, discursivamente, através da exaltação do apego e o amor à terra, a valentia e a liberdade. Essa foi a herança deixada pelos habitantes originários do território uruguaio. Na busca desse elemento de originalidade, Arce diz que surgiu a ideia de falar de uma “nação charrua” (ARCE, 2014: 330 y ss). Isto responde ao processo de apropriação de um elemento “originário” do Uruguai, que deveria ser compartilhado com todos os uruguaios, comprovando assim a existência “eterna” daquela unidade, a sua essência atemporal, como estabelecem os estudos sobre nacionalismo. O índio Charrua, já inexistente como tal, representa as origens da identidade nacional, no seu espírito de independência, na sua bravura e fortaleza, no seu amor à terra e na sua ausência de

hierarquias sociais. Oscar Padrón Favre (2011) chama este processo de criação de um “índio uruguaio”, efetivado no final do século XIX, de “charruísmo” e de criação de um falso mito, já que se desconhecem outras etnias que habitaram estes territórios como a Guenoa-Minuanos e os Guarani-missionados¹⁵.

Assim, a narrativa sobre os povos indígenas no Uruguai torna inviável a presença indígena no presente. O apelo é a valores intangíveis/imateriais constituidores da “garra charrua”. Esses elementos, herdados dos Charrua, constituem parte da sua singularidade enquanto povo, carecem de materialidade porque seus portadores, os Charrua, desapareceram “por causa da sua incapacidade para se adaptar à civilização”. Nesse jogo, fica sutil e naturalmente justificado o genocídio perpetrado em Salsipuedes. A imagem que o Estado escolhe reproduzir é aquela estampada por Juan Zorrilla de San Martín no seu poema épico “Tabaré”, de um índio de olhos azuis.

Julio Maria Sanguinetti e Daniel Vidart, igualmente consolidam essa perspectiva depreciativa acerca dos Charrua. Para os autores:

“El país es imaginado como una nación europea, con prescindencia de la contribución indígena y de cualquier contribución no-occidental, como la africana“ (VERDESIO, 2005 :5).

Esse discurso pode ser comparado ao de Paulo de Frontin na abertura da comemoração do 4º centenário do Brasil. Ele afirma que “*O Brasil não é o índio*” e que “*..é a resultante directa da civilização occidental, trazida pela imigração, que lenta, mas continuamente, foi povoando o solo*”. Por ação da religião, “*a mais poderosa força civilizadora*”, muitos dos aborígenes se incorporaram à nação brasileira. Os outros que se negaram, como os Charrua, “*...não são nem podem ser considerados parte integrante da nossa nacionalidade; a esta cabe assimila-los e, não o conseguindo, elimina-los*”. (FRONTIN: 1910, p. 187).

É muito forte a narrativa de que “os uruguaio descemos dos barcos” e está muito arraigada na consciência identitária nacional, sobretudo no espaço urbano nas proximidades do litoral e do barco em Montevideu. A mestiçagem e a ideia do “universalismo aberto”, invocadas como valores sociais, ainda gozam de certa vigência.

¹⁵ O mesmo autor é bastante agressivo com os Charrua, acusando-os de ladrões, bandidos e interesseiros (p. 11). Para ele, o espaço social Charrua, a *tolderia* seria: “Las *tolderias* constituyeron también una auténtica “República Transhumante”...seguro refugio para todos aquellos que por robos, asesinatos u otros motivos quedaban fuera de la ley en el mundo de los cristianos”.

Existem, todavia e a contramão do discurso da homogeneidade, relatos defendendo o multiculturalismo, o reconhecimento da pluralidade de vertentes e a necessidade do diálogo intercultural. Os afrodescendentes, por exemplo, têm reivindicado fortemente essa agenda. Mas, o paradigma europeu ou da “blancura” (AHARONIAN, 2000) é muito forte, sobretudo como diferenciação numa Latinoamérica diversa e plural, genética e culturalmente. A crescente organização das chamadas minorias culturais, assim como o interesse de pesquisadores sobre o tema (AROCENA: 2011) e, a efetivação de políticas afirmativas – como as cotas nos concursos públicos para afrodescendentes – vão discutindo e criticando essa ideologia europeísta que traz implícita a inexistência de povos indígenas antes da chegada dos espanhóis.

A maioria dos livros didáticos e livros de história pensados e adotados nas escolas uruguaias, reproduzem e assumem parte desta narrativa.

I.3.2. Livro didático e escola

Os povos indígenas do território uruaio são apresentados como pré-históricos, posto que não possuem escrita. A história começaria então com a chegada dos espanhóis. Isto é muito claro nos livros didáticos, particularmente nos capítulos em que se discute os chamados “Primeiros povoadores”, em referência à chegada das primeiras famílias e à fundação da cidade de Montevideú. Outro fato que se repete na historiografia oficial é que na Banda Oriental, considerada “*tierra sin ningún provecho*” pelos conquistadores, a riqueza precedeu ao homem, explicando o efeito que teve a introdução do gado por Hernandarias em 1607 e 1617. Isto mostra como são vistos os povos indígenas que ocupavam o território oriental: não são considerados povoadores dessas terras, desconsiderando-se todo o conhecimento e formas de manejo do território ocupado há milhares de anos.

A descrição do território pré-colonial não merece muita atenção por parte dos livros didáticos, inexistindo informações a respeito, o que reafirma a ideia de que o itinerário histórico que interessa é a partir da colonização. Os termos utilizados são “descobrimto”, “encontro”, “chegada”, desviando a atenção sobre o projeto colonizador. Apesar disto, alguns textos referem-se ao interesse pelas riquezas e pela exploração de mão de obra como determinantes nas relações entre o invasor e os povos indígenas.

“En los primeros años de la conquista de América, los españoles no se

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

Estes dois argumentos explicam o desenvolvimento histórico do território nacional, definindo as relações entre espanhóis e povos indígenas. A inexistência de metais preciosos e mão de obra disponível determinaram o processo histórico. A resistência dos povos indígenas da Banda Oriental à exploração de sua mão de obra seria umas das “justificações” pela qual foram exterminados.

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

É preciso assinalar os alcances desta afirmação. Em primeiro lugar, “naturaliza” a exploração da mão de obra indígena por parte do espanhol, sujeitando a resposta do invadido à vontade do invasor. Em segundo lugar, omite as práticas de extermínio executadas durante o período republicano, já que a matança de Salsipuedes ocorre em tempos da república e não durante a colônia.

Outro recurso utilizado pela narrativa escolar sobre os índios é a comparação com outras culturas indígenas do continente, sempre na visão de atraso com relação ao modelo referencial imposto pela Europa. Assim, povos como os chamados Mexicas (conhecidos na literatura como Astecas), os Maia e os povos andinos são definidos como as “altas culturas americanas” (FERRA: 1996), por terem construído cidades com templos, palácios e fortificações; por constituir sociedades com grupos muito especializados em diversos saberes - escrita, astronomia; pela utilização de sistemas de irrigação; pelo desenvolvimento artístico e avanços técnicos outros e pelo conjunto de códices e registros diversos sobre a religião desses povos, o que permitiu análises mais aprofundadas acerca de suas concepções religiosas.

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

Na citação, está implícita a ideia da “incapacidade” dos indígenas destes territórios para atingir a ‘civilização’. Também chama a atenção que se replica o discurso da baixa estimativa da população indígena, sem arriscar algum número ou dado demográfico. A

identificação de modificar o território com a capacidade para a civilização mostra claramente o desprezo por outras formas de conhecimento, como as taxonomias e o manejo do meio ambiente. A perspectiva ideológica é claramente alinhada com o paradigma de desenvolvimento ocidental, já assinalado por Verdesio:

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

A imagem do “índio genérico” é outro elemento que reforça o desconhecimento ou o desinteresse pelos indígenas, uns dos equívocos assinalados por Bessa Freire (2000) para o caso do Brasil. Apenas em um dos livros analisados encontrei referência aos nomes das etnias que habitavam o território. Isto, somado à inexistentes referências sobre a cultura e as práticas desses povos, perpassa a ideia que não há nada de relevante para saber sobre essas sociedades. A ideia do índio genérico, novamente des-subjetiviza os indígenas sob expressões como “vários grupos”, “diferentes grupos”, termos abrangentes que não nomeia e tão pouco os qualifica. Chama a atenção a inexistência sequer de referências geográficas. Isto se reforça com as poucas informações que nos possibilite contextualizar esses povos durante o período colonial. Pode ser afirmado que o discurso legitima o processo de colonização sem problematizações, justificando o discurso da sociedade mestiça. Isto é reforçado com o uso de expressões como “encontro”, “chegada”, “povoamento”, “primeiras cidades”, termos que ocultam os fatos históricos propriamente ditos, reforçando imaginários pautados nos paradigmas europeus.

Arce (2014) trabalha com textos que são usados por professores, como manuais escolares. Durante o período 1960–1990, uns dos mais usados nas escolas foi o de Schurman Pacheco e Coolighan Sanguinetti “*História do Uruguai da época indígena até nossos dias*”, da editorial Monteverde (1957). O livro tem uma perspectiva evolucionista e utiliza o recurso da comparação com as chamadas “altas culturas indígenas” - mostrando

a “resistência” ou “incapacidade” dos índios do território à civilização e ao progresso, abonando a ideia de que graças aos espanhóis o Uruguai é um país civilizado. Este discurso é reproduzido até hoje por intelectuais e autoridades, como o pelo ex presidente Julio Maria Sanguinetti (no artigo de 2009, aqui já citado). Vale destacar que o manual não cita o massacre de Salsipuedes.

Dos livros didáticos analisados, só um dá conta dos acontecimentos de Salsipuedes,

“Tanto las campañas de Fructuoso y su sobrino Bernabé Rivera, en 1831, como algunas complementarias, aniquilaron a los charrúas como grupo étnico y social en el territorio del Estado en formación. Los enfrentamientos en que se inscribe la acción de Salsipuedes formaron parte de un programa de erradicación del indígena, visto como un obstáculo para la organización de una sociedad que había basarse en el orden y el respeto a la propiedad. Eran continuos los reclamos al gobierno, principalmente los hacendados, exigiendo represalias contra los “robos” y ataques a sus estancias” (MIGUEZ: 2014).

Neste mesmo texto, se relata o que aconteceu com os sobreviventes e como crianças e mulheres foram repartidas e enviadas para o serviço doméstico em casas de famílias.

Por outro lado, textos recentes apontam novos olhares. Forteza e Rodríguez (2008), por exemplo, com base em evidências arqueológicas, sobretudo no tocante aos achados de Juan Iriarte, realizados em 2004 no complexo “Los Ajos” (região leste do país), sobre restos de plantas domesticadas, afirmam que há mais de quatro mil anos os povos indígenas (habitantes no Uruguai) já praticavam a agricultura, questionando acerca do caráter exclusivo como caçadores e coletores dessas sociedades. Com relação aos sepultamentos nos “Cerritos” e sobre algumas características culturais e físicas dos Charrua, esses autores trazem novos dados. Embora eles não questionam a narrativa da “desaparição” charrua, retomam alguns argumentos de autores como Vidart, Pi Hugarte e Consens para trabalhar as causas desse desaparecimento. As doenças trazidas pelos brancos, a escravização e perseguição, assim como o episódio de Salsipuedes, do qual se diz que não se sabe muito (citando Vidart), aparecem como as principais causas do suposto sumiço desse povo. Ao final se esclarece que essa “desaparição” é resultado de um genocídio, sendo necessário novas pesquisas sobre esse tema.

Um ítem interessante nas narrativas escolares é a falta de referências explícitas às fontes utilizadas nos estudos sobre os indígenas - exceto o livro de Forteza e Rodríguez (2008) - ou o uso de fontes tradicionais como as crônicas do período colonial. Isto não é novidade, posto que é comum não se explicitar as fontes de informação.

Cabe destacar que existe certo avanço no tratamento das questões indígenas nos livros de uma década para outra, por exemplo, os livros de 2008 e 2014 trazem conhecimentos mais aprofundados e fundamentados sobre os índios. Durante o trabalho de campo, constatei que essa mudança é fruto da participação das organizações indígenas no Congresso de Educação de 2008¹⁶.

No Uruguai, a narrativa oficial sobre os povos indígenas foi elaborada com base em saberes especializados e na escola (onde é transmitida às gerações futuras). Sem dúvida esse discurso foi e está condicionado pelo genocídio praticado pelo Estado. O genocídio não é reconhecido oficialmente até hoje pelo Estado uruguaio. O discurso histórico hegemônico deve guardar coerência com essa atitude e “justificar” discursivamente a sucessão dos fatos e apresentar uma história crível. Num país que se auto percebe como “país sem índios”, a presença indígena deve ser colocada no passado, com referências vagas e superficiais à pré-história e o período colonial. Cabe perguntar então o que aconteceu com os índios? Como foi o Estado – especialmente durante o governo de Rivera, fundador do Partido Colorado, no poder por quase um século – o responsável por a Matança de Salsipuedes, a mais significativa pelo seu efeito dispersador dos Charrua, se criou uma justificação para a inexistência de índios no presente, consolidando assim a narrativa de uma sociedade “crisol de raças” europeias, originária, todos, vindos “dos barcos”. Assim sendo, aparece o discurso do desaparecimento dos povos indígenas.

Outro modo de justificar essa narrativa de “país sem índios”, sem assumir o pecado original do genocídio, é apresentar os indígenas como “incapacitados” ou “resistentes” à civilização. Se constrói a ideia que o extermínio é justificado pela incapacidade dos índios de se integrarem à sociedade colonial, à civilização. Portanto, os Charrua “desapareceram” em função de seu estado primitivo, pré-histórico.

No período colonial, a justificativa do extermínio dos povos indígenas e, conseqüente dos Charrua, era acabar com a “pilhagem” e os contínuos “roubos” feitos à propriedade privada e a tranquilidade da vizinhança. Isso demanda que os povos indígenas sejam apresentados discursivamente como geradores de insegurança, anarquia

¹⁶ Em 2008 um representante das organizações charruas foi convidado a participar das discussões do Congresso de Educação de 2008.

e desordem no meio rural, já os europeus são incorporados no discurso historiográfico como portadores da razão, do progresso e da civilização. Assim, ficaria justificado o extermínio do povo Charrua. Os povos indígenas do Uruguai teriam então desaparecido, não deixando nenhum rastro, sequer evidência de sua passagem na história.

Por último, saliento o desconhecimento a respeito dos sobreviventes indígenas. O ato da matança justificou a posterior invisibilização dos indígenas sobreviventes na narrativa nacional uruguaia, conforme evidencia Verdesio

“Uruguay es un país que se piensa a sí mismo como “país sin indios”. La imagen que predomina (y que el Estado ha contribuido a construir) es la de una sociedad conformada por gran número de ciudadanos de ascendencia europea, con valores occidentales y vocación cosmopolita. Durante décadas, las narrativas de la nación han ido relegando a los indígenas a un papel meramente decorativo y distante, a un elemento casi exótico de la vida del país.” (VERDESIO, 2014: 89).

O uruguaio chama a atenção para um aspecto bastante importante para os nossos estudos: a construção de uma narrativa da extinção do povo charrua, pautado no argumento da sua incapacidade de se adaptar ao mundo moderno. O processo de genocídio e silenciamento das violências sofridas é esquecido sem relatos, reconhecimento e identificação dos responsáveis. Articula-se assim discursos e narrativas da nação sob uma convicção indubitável – a extinção do povo charrua – que afirma a possibilidade da anulação virtual de toda diferença. Não é preciso falar, nem reconhecer a passagem desse povo pela história porque estão extintos. Ou seja, não tem ninguém que represente esse coletivo, não existem memórias logo, não precisa incluí-los nas narrativas nacionais.

Essa estratégia de articulação, visando a anulação do povo charrua, foi depois imposta através dos saberes especializados e discursos memoriais dos criadores da tradição. Nesse sentido, conhecer os discursos presentes nos livros didáticos permite sabermos que tipos de narrativas sobre os índios são difundidas nos espaços escolares. Temos que levar em conta que a escola, nas sociedades modernas, é um dos espaços de socialização mais relevantes para a formação da sociedade civil e intelectual. A história é uma disciplina escolar fundamental para o ordenamento, construção do pensamento e consciência dos cidadãos geradora de sentido e significado. A partir da escolarização o

indivíduo adquire capacidades e informações que o permitem transitar na vida em sociedade.

O livro didático “...traz consigo uma quantidade de ideias, valores, crenças e representações...” e “...concebe uma visão do mundo e/ou de um grupo. ” (ROCHA, 2014:1). A abordagem da temática indígena nos livros didáticos ajuda a explicar, não de forma total e absoluta, como essa sociedade enxerga determinadas questões, e como vai se comportar diante disso. Os livros didáticos não são instrumentos inócuos ou inofensivos, mas produto de uma construção social e com determinados interesses (ROCHA: 2014). Vale lembrar que exerce poder na criação dos imaginários sociais sobre as diferentes realidades.

Para Antônio Carlos de Souza Lima (1995), o ensino é uma maneiras de se inculcar diferentes formas de pensar a história, que orientam a percepção e permitem a reprodução de um certo universo imaginário - em que os indígenas permanecem com determinadas características, despojados de subjetividade. São vistos como “...povos ausentes, imutáveis, dotados de essências a-históricas e objeto de preconceito...” (1995: 408). Isto impossibilita que sejam enxergados como atores históricos concretos, dotados de trajetória própria. A análise de Souza Lima se refere à narração histórica dos povos indígenas brasileiros. No caso do Uruguai, o discurso de desaparecimento e o desconhecimento da existência atual de indígenas no seu território, explicado e reproduzido na escola, dificulta o reconhecimento da capacidade de agência e participação, aceita, no coletivo. Os Charrua hoje estão despojados de subjetividade e de história.

I.4 – Exposições nos museus: o lugar do índio

A partir de exposições voltadas para os povos indígenas, montadas em três museus no Uruguai – Museu de Arte Pré-colombiano e Indígena (Montevideu), Museu do Índio e do Gaúcho (Tacuarembó) e Museu do Homem e a Tecnologia (Salto) – descreverei o conteúdo dessas coleções, ressaltando as formas como o índio é apresentado e representado nessas instituições. Das três coleções, as dos museus de Salto e Tacuarembó são permanentes, e a do MAPI foi concebida por um artista plástico uruguaio, responsável pela mostra (organizada por ocasião da data da matança de Salsipuedes).

Antes de comentar as coleções e exposições é importante dizer que o Museu tradicionalmente foi uma instituição associada à memória hegemônica, representante do discurso oficial e por tanto atravessada pelos discursos e narrativas oficiais sobre a identidade e seus desdobramentos. É uma instituição fortemente ocidental e moderna, e por tanto associada às práticas e estratégias de criação do sentimento nacional do Estado-nação, também modelo de organização sócio-político e econômico arquetípico da cultura ocidental moderna.

Embora hoje existam apropriações diferentes do espaço do museu (CLIFFORD: 2009) e este seja um instrumento de reivindicação e uma via de representação dos subalternizados ou marginais do discurso hegemônico¹⁷, ele nasceu ancorado numa estratégia de poder. Ali, está o passado da nação, normalmente o mais representativo e importante da trajetória coletiva. Nesses espaços museológicos tradicionais, as coisas assumem uma suposta ordem “correta” que subsidia as narrativas da identidade nacional, portanto, da nação, materializando o universo coletivo. O lugar que os povos indígenas ocupam nos três casos que vou apresentar é sempre o mesmo, antes da história, num esforço retórico que reforça a ideia da desapareição, extinção e, portanto, da inexistência.

O museu, como aparelho ideológico de cultura, assume a narrativa oficial ou oficializada e a reproduz. No caso do museu do Gaúcho e Índio de Tacuarembó, as coleções são formadas, em sua maioria, por peças arqueológicas, tais como: armas (boleadeiras, pontas de flecha, “rompecabeças”), utensílios para o trabalho dessas peças; uma réplica de uma pintura de Debret¹⁸, uma imagem desenhada da fauna nativa, uma reprodução das pictografias que existem no território nacional-além de uma placa com o sistema de numeração Charrua de um a dez. Há também uma “resenha bio-socio cultural dos Charrua e afins” sem autor identificado, que caracteriza estes povos e atribui o seu território de origem às Guianas Holandesa e Inglesa, porém há um ponto de interrogação, indicando dúvida. Quanto à língua charrua, informa-se que pertence à família linguística Arawak, mas também aparece o ponto de interrogação ao final. Com relação à descrição física, os Charrua seriam : “*altos, delgados, bien formados, nariz aguileña, pelo negro*

¹⁷ Citamos os casos dos Museus da Maré e dos Wajãpi como exemplo de espaços museológicos contrahegemônicos.

¹⁸ Jean-Baptiste Debret foi um artista francês que morou no Rio de Janeiro e viajou pelo interior do sul do Brasil perto da fronteira com o atual Uruguai, entre os anos de 1815 e 1830. Ele fazia pinturas de distintos aspectos de suas viagens - paisagens, povos, entre outros.

chato, piel bronceada...” cuja vestimenta seria o “quillapi” (manto de couro de animal, com desenhos gravados). Nesta breve resenha, são identificados como caçadores e coletores e sua organização social é descrita como “*patriarcal con jefe o cacique con poca autoridad*”. Destaca-se que foram grandes ginetes, hábeis na confecção de artefatos de pedra e vasilhas de barro, não possuindo religião e nem escrita. Finalmente, sem maior explicação, se afirma: “*Desaparecieron de nuestro territorio en 1832*”.

Entre os objetos expostos, há restos mortais, achados num “cerrito” na região de Yaguará, junto com restos líticos, cerâmicos e de animais, datados aproximadamente de três mil anos atrás. Na informação que acompanha a descrição, não há referências à importância ou significado cultural que esses objetos têm para as sociedades.

O Museu do Homem e da Tecnologia da cidade de Salto apresenta uma perspectiva discursiva evolucionista e suas coleções estão divididas em salas, sendo a primeira destinada aos “Povoadores primitivos”. O primeiro artefato exposto também é um esqueleto humano, achado durante a construção da barragem de Salto Grande e do trabalho arqueológico prévio feito com colaboração da UNESCO, em 1979, antes do início das obras. Na explicação sobre os restos humanos, se descreve as hipóteses sobre o pertencimento étnico, muito próximos aos tipos humanos encontrados no século XVI – alto, robusto, caçador - muito parecida com a descrição dos Charrua e Minuanes, feita pelos realizadores da mostra. interessante transcrever a descrição que o Museu faz desses povos:

“Los charrúas y minuanes eran cazadores, corredores de llanuras, no selvícolas, erráticos de elemental nivel cultural, sin tejeduría y con cerámica elemental; usaban como armas el arco y la flecha, la lanza corta y las boleadoras, botas perdidas y rompecabezas. Se adaptaron muy rápidamente al uso del caballo convirtiéndose en habilísimos jinetes, lo cual aumentó mucho su capacidad guerrera. Sus tolдерías entre los siglos XVIII y XIX se convirtieron en refugio de vagos y desertores, con los que se alían para depredar ganado, incendiar campos, bolear yegunos y lancear cristianos.” (Ficha descriptiva do povo Charrua e Minuan no Museu do Homem e a Tecnologia da cidade de Salto, Uruguai).

A carga negativa, o preconceito e a intencionalidade desta descrição não precisa de muito esclarecimento. Após esta (des) informação, se apresenta um fragmento do diário de Gonzalo de Doblaz sem muita contextualização da citação. A mostra dos “povoadores primitivos” continua com uma réplica, uma escultura do cacique Vaimaca Perú, cujos restos humanos foram repatriados em 2002 como já foi dito. Há também uma

representação de um casal em um “toldo”, e na descrição da cena se diz que tenta representar o “...grupo étnico cultural charrúa–minuan”. Mencionam-se algumas características culturais como as tatuagens corporais da mulher charrua, a importância do fogo e a dieta animal.

Em seguida, a exposição mostra o tempo dos guarani-missionados, informando à localização das reduções, destacando os conhecimentos agrícola e o costume de criar gado, assim como ser a suposta origem dos gaúchos, fenótipo considerado arquetípico do médio rural uruguaio. A sequência narrativa continua com a “introdução do gado” no território, enfatizando que os animais precederam ao homem no campo uruguaio, reforçando a ideia de “deserto” inabitável dessas terras, nunca antes habitada por humanos.

O caso do Museu de Arte Pré-colombiano e Indígena é um pouco diferente. A exposição é formada por diferentes evidências arqueológicas dos povos indígenas do continente, parte do acervo permanente do Museu e outra que é resultado do trabalho do artista plástico uruguaio Gustavo Tavares, intitulada “Charrua”.

A exposição permanente expõe todo tipo de utensílios, ferramentas e, é acompanhada de uma descrição sobre cada povo: os andinos, os mesoamericanos, da Amazônia e da região do Rio da Prata. Para estes, as informações discorrem sobre as características socioeconômicas, tecnologias e as formas de assentamento. Não trás nenhuma novidade sobre o jeito de ser e viver dos Charrua.

A mostra de Gustavo Tavares é bem interessante porque apresenta uma posição crítica a respeito das narrativas tradicionais, discutindo o conceito de extermínio dos Charrua que impera no Uruguai. A mostra é mais conceitual, recriando a partir de objetos uma narrativa crítica questionando a ideia de extermínio, a apropriação nacional dos Charrua pelos uruguaios a partir da imagem da “garra charrua” e relata alguns episódios sobre os quatro Charrua levados para Paris - Tacuabé, Senaqué, Guyunusa e Vaimaca Pirú. Esses objetos são todos criados pelo artista, distanciando-se das mostras tradicionais de objetos arqueológicos. Alternando textos com objetos (esculturas e pinturas), o artista consegue identificar os núcleos básicos da narrativa oficial sobre os Charrua e questionar alguns pontos. O apelo, creio, é para estimular a reflexão sobre as perspectivas estabelecidas e ditas sobre o povo Charrua. O primeiro texto diz:

“La sociedad uruguaya ha crecido con la versión del “exterminio” de los Charrúas, una construcción no muy fiel a la realidad, un error histórico generado desde el Poder. Desde la llegada de los europeos al Rio de la Plata, los Charrúas fueron sometidos a las más atroces violaciones de los derechos humanos, fueron robados, saqueados, violados, torturados, asesinados, contagiados de enfermedades que no conocían, esclavizados y engañados sistemáticamente hasta hacer perder su cultura.” (TAVARES, “Charrúa” mostra exibida no MAPI, abril, 2016).

Para reafirmar a ideia da falsidade do relato do extermínio, o autor conclui em seu texto de apresentação *“Actualmente se calcula que en Uruguay, Brasil y Argentina hay entre 160.000 y 300.000 descendientes de charrúas, todos ellos mestizos. No se puede hablar más de extermínio”*. (TAVARES, 2016)

Da mostra vale a pena destacar que tenta desconstruir a ideia do Charrua como o “índio uruguaio” trazendo dados sobre os Charrua na Argentina e no Brasil.

Após analisar as três mostras, podemos afirmar que o papel do museu - na qualidade de aparelho ideológico cultural do Estado - não necessariamente é de mero reproduutor. No caso dos museus de Salto e Tacuarembó, se cumpre com a função tradicional da instituição, já que replicam o que Reginaldo Gonçalves chama de intencionalidade dos objetos, tendo em vista que são parte da seleção patrimonial feita pelo poder: os objetos aparecem descontextualizados, despojados da função e o valor cultural atribuído pelo povo que o criou. Por outro lado, as explicações e informações, que os acompanham reforçam essa ideia de “atraso” e “passado” dos povos indígenas, com informações parciais, tendenciosas e reprodutoras do discurso da identidade uruguaia. Para o caso da exposição de Tavares, é interessante ver como esses aparelhos podem ser também agentes de câmbio, gerando posições críticas e reflexivas sobre o instituído.

I.6.- O Uruguai narrado

Assim a narrativa oficial poderia se sintetizar nos seguintes termos. No Uruguai, existiram vários povos, diferenciados entre caçadores e coletores, mas também agrícolas. Os primeiros são os “infiéis”, os bravos índios Charrua, “incivilizados”, mas muito amantes da sua terra, caracterizados por serem um povo de coragem, força, valentia e determinação, características que os distingue dos outros índios habitantes no atual território uruguaio. Foram insubmissos e não deixaram herança material nenhuma porque não construíram prédios, nem pirâmides, nem caminhos. Na historiografia oficial,

pertenciam aos povos de desenvolvimento inferior, numa linha evolutiva que tinha a Europa como horizonte último. Os outros, eram os Guarani, plantadores e “civilizados” que aceitaram a palavra de Deus, se civilizaram e foram submissos. Contribuíram com a expulsão dos portugueses da Colônia do Sacramento, com a construção dos muros da cidade de Montevideu e com a criação de gado. Mas, oficialmente eles não são originários deste território, vem de fora, e também foram os responsáveis por ter devorado Juan Dias de Solis, já que praticavam a antropofagia.

Assim sendo, os Charrua apesar dos elementos negativos assinalados por essa narrativa, legaram ao povo uruguaio sua coragem, heroicidade e amor à terra, valores que encarnam o ser nacional, a “garra charrua”. Apesar desse legado, eles só existem nas boleadeiras, nas pontas de flechas e em certa toponímia, embora não se tenha muitos conhecimentos sobre a língua desse povo - considerada rudimentar e pobre. Predomina, no Uruguai, a herança dos Guarani, em grande parte da geografia, até ao próprio nome do país tem origem no guarani. Na narrativa do Estado, não se reconhece a importância da diversidade cultural e linguística dos povos indígenas para o país. Os índios no Uruguai existem apenas como símbolo de coragem, heroicidade e estão presentes em alguns nomes de rio ou cidade. Na realidade, todos chegamos nos barcos.

Esta é a representação do Estado sobre os índios. Nos últimos anos, todavia, diante do surgimento de indígenas e seus descendentes que reivindicam essa identidade, o discurso tem se deslocado do imaginário tradicional (aqui delineado) para assumir um rosto mais combativo e violento, em ambas as partes.

CAPITULO II: OS CHARRUA NA DOCUMENTAÇÃO

II.1 – O escrito sobre os outros que não escreviam

No capítulo anterior vimos como o Estado através dos seus aparelhos de cultura forjou uma narrativa de desaparecimento e da inexistência dos índios como elemento distintivo da identidade nacional uruguaia. Também moldou certa versão dos índios, instrumentalizando o discurso histórico em função da narrativa da extinção. O discurso de apagamento produzido sobre a presença dos povos indígenas a partir de diferentes estratégias justifica a atitude oficial contemporânea de não reconhecimento dos Charrua no Uruguai.

Neste capítulo abordarei as formas de interação entre a sociedade do invasor e os povos indígenas durante o período colonial. O objetivo é responder à seguinte questão: Como a documentação disponível registra os povos indígenas? Explorarei, assim, a narrativa dos documentos depositados nos arquivos, instituições culturais de reserva da “verdade” histórica da nação.

A natureza da documentação trabalhada¹⁹ tem em comum que toda ela é produzida por não indígenas. A fala implícita nesses textos é dos brancos – no caso, os agentes estatais do regime colonial espanhol e seus sócios (religiosos, militares, fazendeiros) – sobre os “infieis”. Essa documentação, também, nos diz sobre como vai se constituindo um tipo de relação específica do processo histórico da região do rio da Prata: o invasor e os nativos. Essa relação traz implícito várias situações que vão condicionando os termos nos quais vão se desenvolver as interações entre eles.

Por isso, a partir dos documentos trabalhados pretendo identificar e descrever: as formas e as estratégias de ação do estado colonial espanhol para o caso dos territórios do Rio da Prata com relação aos povos indígenas; a visão e as formas de sujeição, representação e produção de subjetividade do poder colonial sobre os “infieis”; e, por último, as formas de resistência e ação dos povos indígenas, em resposta à usurpação territorial e à pretensão de dominação estabelecida pelo aparato burocrático espanhol.

É possível, através da documentação de época, ver a elaboração e construção de uma política colonial relativa aos povos indígenas, a qual vai se produzindo e sendo

¹⁹ Ver neste mesmo capítulo II.2 – *As fontes*.

produzida, em função dos acontecimentos. A particularidade dos povos indígenas da região do Prata – sociedades sem estado -, as formas de ocupação e conquista do território – “*tierras sin ningún provecho*”, inexistência de recursos minerais nem agricultura -, e a situação de fronteira entre dois impérios, configuram um cenário com múltiplos agentes envolvidos, onde, por sinal, alocam-se as missões guaraníticas, o projeto de evangelização mais célebre e problemático – do ponto de vista das disputas pelo poder entre Igreja e Estado – da colonização espanhola.

A partir dos principais eventos transformadores das dinâmicas históricas do território de referência deste trabalho – a chegada dos espanhóis, o conflito interimperial pelo território oriental e a fundação de Montevidéu, além da expansão da fronteira de povoamento – é possível observar uma mudança nas relações de interação entre invasores e nativos, e a produção de uma política específica com objetivos claramente demarcados, os quais tentarei evidenciar e tem dividido em “primeiros contatos”, “política de pacificação” e “política de extermínio”. Entendendo por política as formas de fazer, agir e administrar – neste caso relações interculturais e de conflito – por parte dos agentes coloniais do Império espanhol.

O principal desafio deste capítulo é conhecer as formas de resistência dos povos indígenas que habitavam no território, com limitado espaço de fala por serem povos da oralidade (independentes da escrita) e por não terem deixado registros escritos. O processo histórico sobre o qual vou me debruçar, nas próximas páginas, enfrenta duas civilizações com registros e tecnologias de comunicação diferentes. A escrita e a oralidade como duas formas de compor o universo relacional e cultural, armazenar memórias, e produzir e transmitir saberes. (BESSA, 2008)

Embora no trabalho de campo (Capítulo III) pude conhecer algumas narrativas, práticas e conhecimentos tradicionais charruas, que circularam de geração em geração, a ação genocida e etnocida do estado colonial, e posterior do estado republicano, (somado à política sistemática de apagamento que foi analisada no capítulo anterior) interrompeu – em grande medida – a possibilidade da reprodução da experiência acumulada na tradição oral do povo Charrua, ao fragmentar a unidade do grupo, desterritorializá-lo e reprimir os falantes da língua nativa, não mais falada atualmente.

Esta diferencia cultural pautada pela escrita e a oralidade, foi usada primeiro pelos colonizadores, como argumento que evidenciava o grau pré-histórico e de atraso dos povos indígenas, e posteriormente por pesquisadores e estudiosos que argumentaram a incapacidade de conhecer o passado indígena por ausência de registros escritos. Como aponta Jose Bessa (2008), esta forma de enxergar essa diferença cultural justificou para os agentes coloniais e estatais o uso sistemático de todo tipo de violência, assim como para os produtores da literatura sobre o assunto a ausência de estudos sobre os Charrua.

“Durante muito tempo, a historiografia considerou os povos ágrafos como ‘povos sem história’ ou povos pré-históricos, devido à exclusiva falta de ‘literacidade’, isto é, de uma prática sistemática de leitura e escrita. As sociedades de memória oral foram também consideradas sociedades pré-lógicas que, não dominando a escrita, não detinham o saber. Argumentava-se que, na ausência de documentos escritos, os documentos de cultura material constituíam pistas frágeis para o levantamento da história desses povos. Quanto à tradição oral, ela não era digna de credibilidade. Portanto, sem fontes escritas, não há história, não há saber.” (BESSA, 2008: 18).

Este discurso ideológico é muito operacional para a narrativa oficial da extinção e do desaparecimento charrua no Uruguai e funciona como argumento contundente para essa política de apagamento imposta pelo Estado e por especialistas. Sem escrita, a história e o protagonismo indígena ficam fora da contemporaneidade, uma vez que os “donos da memória”, da história convencional uruguaia alegam não ter acesso às memórias, conhecimentos, à história desse povo. O desdobramento desta posição subsidia também a ideia de “atraso”, “falta”, “incapacidade”, “incivilização” e “pre-historicidade” dos povos indígenas, justificando, entre outras coisas, a guerra instaurada pelo Estado, seja ele colonial ou nacional.

Diante da dificuldade de trabalhar diretamente com a fala dos índios sobre o processo colonial e já que o material trabalhado se refere à produção feita pelo poder, tentarei descrever as formas de resistência que podem ser lidas a partir da percepção do invasor, do portador da escrita. Também, o exercício será o de descrever os modos de instaurar as relações com o outro, identificando a “problemática da alteridade” (TODOROV, 1998) e como lidam, a partir de qual projeto político, os espanhóis. Como diz Todorov, na sua tipologia das relações com o outro, existem três eixos: o juízo de valor (plano axiológico); a ação de proximidade ou seu contrário (plano praxeológico); e o conhecimento ou desconhecimento do outro (plano epistêmico). Os três eixos definem formas diferentes de lidar com a diversidade cultural. O primeiro supõe avaliar o outro

como bom ou mau, como igual ou inferior. O segundo tem a ver com a adoção dos valores do outro, identificando-se com ele, ou tentar assimilá-lo e impor a sua própria imagem, numa dinâmica de submissão ou sujeição **ao** e **do** outro. O terceiro depende do grau de conhecimento da cultura do outro. (TODOROV, 1998: 195).

É a partir daqui que vou ler a documentação trabalhada, numa tentativa de analisar os valores e discursos atrelados ao projeto colonial relativo aos povos indígenas. Observei, a partir da literatura analisada, que para o caso do povo Charrua existe uma linha de continuidade entre a narrativa colonial e a história oficial compondo uma memória nacional uruguaia. Esta é contundente em desprezar a presença indígena e justificar seu desaparecimento do território nacional. Isso me possibilita ancorar a fala e a problemática atual do povo Charrua, que desenvolvo no próximo capítulo, num processo histórico com características singulares.

II.2 – As fontes

As fontes, ao contrário ao que corriqueiramente se afirma sobre a história indígena, são muitas e variadas. Nessa pesquisa, foram consultados arquivos da cidade de Montevidéu – Archivo General de la Nación (AGN), Museo Histórico Nacional (MHNU) e Biblioteca Nacional (BNU) -, e do Rio de Janeiro – Arquivo do Instituto Histórico Geográfico do Brasil (IHGB) e Arquivo Nacional (AN).

Para o caso dos arquivos da cidade de Montevidéu, o campo consistiu em dois meses pesquisando nos principais fundos – onde poderiam existir documentos relativos à história dos povos indígenas. Ciente de que não foi possível esgotar a revisão das coleções e fundos existentes nos referidos arquivos priorizei aqueles fundos que pudessem trazer informações relevantes para a reconstrução das formas de interação entre a sociedade colonial – logo nacional – e os povos indígenas desde uma perspectiva do estado.

No caso do AGN, foram consultados os fundos “*Juan E. Pivel Devoto*” (1770 – 1997 e Transcrições de documentos da época 1680 – 1999) e “*Colección Mario Falcao Espalter*” (1695 – 1889) da seção de “*Colecciones y Archivos Privados*”, que reúne colecciones particulares de documentos (doadas ou compradas pelo Arquivo) que pertenceram a personalidades relevantes. Para o caso dos fundos consultados, Juan E. Pivel Devoto (1910 – 1997) é um dos historiadores do século XX de maior relevância e prestígio no país, fornecedor de obras constitutivas da arquitetura da história nacionalista

uruguaia. Ele foi ministro da educação (1963 – 1967), docente e diretor do MHNU. Mario Falcao Espalter (1892 – 1941) foi um jornalista e escritor, escreveu sobre literatura “gauchesca” e sobre a ocupação portuguesa do território oriental.

Outra duas coleções consultadas foi a do “*Ex – Archivo General Administrativo (1668 – 1895)*” [Ex-AGA] contendo os documentos das repartições públicas que se relacionam com a história política, econômica e administrativa do país, além dos arquivos dos antigos “*Cabildos y Escribanías Públicas*” e dos órgãos públicos até 1870. Os fundos abarcam a época colonial, o processo da independência, a formação do Estado e documentos das instituições públicas do século XIX. A autoria destes documentos é das próprias repartições governamentais dos seus funcionários.

Por último, pesquisei o “*Fondo Ministerio de Guerra y Marina (1828 – 1933)*” da coleção “*Archivos Administrativos*”, que reúne a documentação relativa à gestão administrativa do Poder Executivo, contendo questões das funções da Administração Central.

Além da documentação consultada nos arquivos, incorporei na pesquisa a leitura de uma das obras mais importantes para a história indígena no território do rio da Prata que é o trabalho de Eduardo Acosta y Lara “*La Guerra de los Charruas*” (1971). Neste livro, o autor reúne uma mostra dos principais documentos de diferentes períodos, com um breve comentário sobre o contexto dos documentos selecionados. O pesquisador uruguaio reuniu também documentação de outros acervos, como os do Archivo General de Índias, em Sevilha, e arquivos de Buenos Aires.

O trabalho “*Minuanos*” (2011) de Diego Bracco e José Lopez Mass registra uma copiosa documentação relativa aos índios Minuanes, embora não seja voltado para a realidade dos Charrua, é importante pelas considerações dos autores sobre o próprio processo histórico e útil para o rastreamento das relações do poder colonial, as reduções guaraníicas e os indígenas. Este trabalho vem sendo desenvolvido, principalmente no Arquivo Geral das Índias em Sevilha, Espanha, com financiamento da Agência Nacional de Inovação e Pesquisa de Uruguai.

Outra publicação importante nessa pesquisa foram as edições de “Boletim Histórico”, publicado entre 1929 e 2012 pela “*Sección Historia y Archivo*” do Estado Maior do Exército. Embora o foco da coleção sejam temas militares relacionados com

fatos históricos ou questões puramente militares, de forma dispersa, reúne uma grande diversidade de assuntos e documentos de diferente natureza – como diários militares e escritos especializados, crônicas feitas na região com dados sobre as línguas indígenas.

II.3 – Fases do projeto colonial no rio da Prata

Os territórios do rio da Prata constituem, na arquitetura colonial espanhola, territórios marginais de colonização tardia. Embora as primeiras explorações datem de 1516 – com os primeiros relatos sobre a viagem de Juan Diaz de Solis – a ocupação efetiva do território consolidou-se tardiamente. A literatura afirma que isto aconteceu por causa da inexistência de recursos, econômicos e humanos²⁰ que se encaixassem na lógica de colonização e conquista do Peru e do México, onde os conquistadores encontraram grandes e desenvolvidas estruturas estatais com alto nível de burocratização e organização social baseadas num regime de estratificação social hierárquico e uma ordem social complexa (ROMANO, 1972).

A instalação das estruturas burocráticas coloniais no território rio-platense começa a se formalizar com a fundação de Santa Fé, em 1573, e a segunda fundação de Buenos Aires, em 1580, após uma falida tentativa de fundação em 1536. A estratégia era “abrir portas à terra” desde Assunção. A inexistência de cidades, de vias de comunicação que articulassem o território e de uma ordem social hierárquica, onde existisse o pagamento de tributos, por exemplo, fez com que a ocupação do território demandasse maiores recursos bélicos, humanos e econômicos para se consolidar.

Ruggiero Romano (1972) propõe a tese de que nas regiões ocupadas pelos grandes impérios indígenas, como Peru e México, que há muito tempo subjugavam outros povos, a chegada dos espanhóis significou a substituição de uma dominação por outra, contando os invasores, muitas vezes, com alianças de povos dominados que contribuíram para a derrota dos seus opressores²¹. Nos territórios ocupados por povos indígenas sem Estado (como o sul do Chile, os pampas do rio da Prata, a região do Chaco, a PanAmazônia), as alianças foram ou inexistentes ou temporais e relativas a intercâmbios proveitosos e estratégicos para os indígenas (FREITAS, 2014), ali, a colonização será tardia²². A

²⁰ BRACCO: 2004; REYES ABADIE: 1974; BLANCO ACEVEDO: 1931.

²¹ Isto não nega, nem torna irrelevantes os inúmeros focos de resistência e rebelião que existiram nos Andes e no México.

²² Além destas alianças estratégicas e pontuais, o historiador italiano anota um ponto central, que é “l’extraordinaire capacité d’assimilation que manifeste le monde indien, sur le plan militaire, pour

resistência, pelo caráter e habilidade guerreira desses povos, somada à capacidade de incorporação das técnicas militares do invasor – o caso do cavalo entre os Araucano e os Charrua são expressivos disso –, dificultaram enormemente a ocupação dos territórios habitados por eles.

O historiador uruguaio Reyes Abadie explica que a colonização tardia responde ao desinteresse da Coroa pelo litoral atlântico do seu império, consideradas “*tierras sin ningún provecho*” (REYES ABADIE, 1974) pela inexistência de recursos naturais possíveis de explorar. O gado, a pressão dos portugueses na fronteira e o acelerado desenvolvimento portuário de Montevidéu, estimularam a chegada dos agentes coloniais e o desenvolvimento das instituições. Um conjunto de mudanças ocorridas na visão estratégica e na gestão política dos territórios espanhóis (decorrentes das chamadas *Reformas Borbónicas*) responderam ao dinamismo da região do rio da Prata ao mesmo tempo em que aceleraram este protagonismo. O rio da Prata, e Montevidéu em particular, se converteram em foco geopolítico cada vez mais importante.

Segundo se depreende da documentação que analisarei nas próximas páginas, a política colonial relativa aos índios, embora esteja ancorada numa política imperial de alcance continental, vai se produzindo a partir das demandas de um contexto geopolítico particular: a condição de fronteira. Claro que não é a única condicionante, mas será o assunto central a partir da fundação de Montevidéu.

A política indigenista estará condicionada a esse contexto de necessidade de “fazer” fronteira por parte da Coroa espanhola, diante do insistente avanço português sobre ela.

II.3.1 – Os primeiros contatos: a formulação dos nomes

Existem descrições geográficas e crônicas de viajantes (igualmente conflitos entre espanhóis e povos indígenas do território) anteriores à formalização da ocupação territorial (fundação de cidades e instalação de instituições coloniais)²³.

s'approprier des moyens de défense.” (ROMANO, 1972: 22), o que instaura um relativo equilíbrio nas forças em luta.

²³ Em 1516, Juan Díaz de Solís foi capturado e teria sido devorado em ritual de antropofagia. O padre Lozano atribuirá, dois séculos depois, a autoria aos Charrua (SALAVERRY, 1926), sendo injustificada esta afirmação pela inexistência de referências na crônica e por não ter testemunho posterior de um caso similar executado pelos Charrua. Acosta y Lara (2013) chama esta narrativa de “primeira lenda negra do Uruguai”.

Uma das primeiras tentativas de fundar uma feitoria nas costas do rio San Juan (atual Colonia, Uruguai) foi estabelecida, em 1552, pelo governador da Assunção, Domingo de Irala, para servir de aprovisionamento para as frotas espanholas que vinham em procura dessa cidade. O fracasso do capitão Juan Romero, enviado de Irala, deveu-se aos constantes ataques dos *naturales* (ACOSTA y LARA, 2013).

O primeiro conflito direto envolvendo os *naturales* foi com os expedicionários de Ortiz de Zárate, em 1574, segundo a crônica de Del Barco Centenera²⁴. Os acompanhantes do *adelantado*²⁵ - Ortíz de Zárate - foram “...*los primeros europeos que realmente establecieron trato con los charrúas de la Banda Oriental...*” (Idem: 7) a partir dos vários enfrentamentos na região de São Salvador. O *adelantado* teria pedido socorro a Garay, fundador da cidade de Santa Fé (1573) através de um enviado indígena, chamado Yamandú²⁶. O fundador de Santa Fé haveria matado vários índios e liberado alguns cativos espanhóis, no primeiro enfrentamento contra os “bravos Charrua” (SALAVERRY, 1926: 75 – 81). Após a vitória espanhola houve a tentativa de fundar uma cidade, Zaratina, a qual não conseguiu prosperar pela fome e a pressão Charrua, desaparecendo em 1577.

Hernandarias, governador do Rio da Prata e do Paraguai (1596 – 1618)²⁷, no cumprimento das suas funções de exploração e reconhecimento da região, organizou uma expedição que saiu de Santa Fé, em 1607, com setenta soldados,

“que conducían veinte carretas cargadas de canoas indias; atravesó las tierras de Entre Ríos, por las selvas de Montiel y vadeó el Uruguay en un punto

²⁴ Compõe um poema histórico “La Argentina” que foi um dos principais referentes para a construção da história do “descobrimento” – categoria criada pelo poder colonial e replicada pelas repúblicas – do rio da Prata. Salaberry (1926) afirma que Barco de Centenera é a fonte mais importante para descrever os Charrua “*La pintura que de ellos hace el Arcediano es la que han seguido historiadores y poetas, sin que las nuevas investigaciones puedan añadir gran cosa a este fiel e ingenuo observador de la naturaleza y de los hombres...*” (p. 59).

²⁵ Quem recebia o apoio da Coroa. Esse título constituía num tipo de permissão para explorar os territórios da Coroa espanhola.

²⁶ Aparece na crônica de Del Barco Centenera como traidor da confiança dos espanhóis, num aparente complô junto com o povo de Zapicán, em tese, Charrua.

“Volver quiero a tratar un poco agora

del falso Yamandú, nuestro cartero.

Salió de San Gabriel con la traidora

y mala condición de carnicero.” (DEL BARCO CENTENERA, 1601: 153).

²⁷ Essa unidade administrativa foi dividida em duas, a chamada Governação de Paraguai, com sede em Assunção, e a Governação do Rio da Prata – com sede em Buenos Aires, estabelecida em 1618, por recomendação e pedido do próprio Hernandarias. Esse tipo de reformulações territoriais e administrativas são significativas para entender os ritmos de transformação e mudança das dinâmicas sociais, econômicas e políticas dos territórios.

intermedio entre Salto y Paysandú; y dando orden a su gente de continuar la marcha hacia el sur, siguiendo el curso del Rio...Prosiguió la exploración de la costa hasta la barra del Santa Lucía...Desde allí varió el rumbo, remontando el curso del Santa Lucía, y luego, hacia el noroeste, permaneciendo durante más de seis meses en la “banda oriental”. (REYES ABADIE, 1974: 15).

Este território é descrito, na documentação citada pelos autores, como “banda del norte o de los Charrúas”. Destacando para a Coroa espanhola as vantagens naturais da região e recomendando sua ocupação, Hernandarias introduziu a criação de gado, em duas ocasiões, em 1611 e 1617. As condições naturais dos campos fizeram com que o gado se reproduzisse de forma acelerada, fato que para o historiador uruguaio Reyes Abadie (1974) configura um evento sem precedentes: a riqueza precede ao homem²⁸. A multiplicação do gado formou as chamadas “minas” de couro e carne, viabilizando o projeto missioneiro e despertando o interesse do homem branco em se fixar na região. Apesar disso, foram os projetos missionários que ocuparam o território de forma fragmentária e desarticulada, da “banda dos Charruas” até a fundação, em 1680, da Colônia do Sacramento pelos portugueses.

Como resultado de nossa pesquisa de arquivo, poucos são os documentos relativos à esta época que trazem informações sobre as formas e modos de interação entre os nativos e os primeiros invasores. A produção de documentação oficial relativa aos territórios americanos é dependente da existência de estruturas burocráticas e agentes coloniais que a produziram. Possivelmente os arquivos da Companhia de Jesus – os jesuítas – ou de outras ordens que operavam no território – como dominicanos e franciscanos – possam fornecer informação acerca dessa problemática. O que temos disponível, e já trabalhado por diferentes autores que abordam estas questões, são os relatos dos viajantes.

Estas fontes são fundamentais por dois motivos. Primeiro, porque elas são “provas”, nas quais se sustentam várias produções literárias e históricas sobre os nativos. A caracterização dos povos que habitavam estas terras que se reproduzem pelos aparelhos de cultura do Estado (Capítulo I), se ajusta quase nos mesmos termos, à narrativa

²⁸ É interessante apontar a natureza deste tipo de afirmação, onde o “homem” se restringe ao “homem branco”. Assim, a pesar do autor fazer referência à existência de nativos no território, afirma que a riqueza precede ao homem. São as interseções discursivas por onde se processam a construção de imaginários. Reyes Abadie (1974) é referência geral e reconhecida na história colonial do Uruguai.

produzida pelos relatos de viajantes e cientistas. As obras clássicas, base da história nacional e do discurso histórico oficial²⁹, também utilizam estas fontes como referência. O argumento da inexistência de outras fontes e o escasso avanço da arqueologia justificariam a escolha dessa narrativa. Segundo, porque constituem as primeiras formas de classificação e produção de subjetividade, sendo uma das operações fundamentais do estado e do poder, neste caso, o estado e o poder colonial, de moldar as populações consideradas subordinadas ou subordináveis, produzindo as desigualdades e instaurando formas de relação específicas. Em síntese, constituem as primeiras manifestações da operação colonial relativas aos povos indígenas: a criação de etnônimos (FREITAS: 2013).

Bracco (2004), que aborda o assunto dos primeiros relatos, aponta duas insuficiências destas fontes: serem produzidas nas margens dos territórios, desconhecendo o interior, e o escasso valor informativo e de aporte de dados etnográficos.

Com certeza, a rede de mediações implicadas nas informações coletadas – a mais frequente é a nomeação dos povos indígenas a partir de tradutores, na maioria das vezes pertencentes a outros povos – fornece uma informação parcial e incerta. Apesar disso, existem relatos como o de Barco Centenera (1601) que foram utilizados como referência básica pela historiografia dos séculos XIX e XX (BRACCO, 2004; SALAVERRY: 1926). Isto significa que os nomes dos povos que habitavam a região foram apropriados pelos saberes especializados na elaboração das suas narrativas históricas. Relatos e informes produzidos já na época de afirmação do poder colonial fornecem maiores dados etnográficos sobre os povos, mas já afetados e reconfigurados com as invasões espanholas e portuguesas.

Bracco, no artigo já citado, diz que a apropriação dos relatos de Barco Centenera e Ruy Díaz de Guzman produzirá a imagem predominante dos Charrua nesse território. Todavia, com o desenvolvimento do projeto colonial e a maior articulação pelo rio Uruguai entre Buenos Aires e as Missões, revelou-se a presença de outros povos como os Bohan, os Guenoa-Minuanos e os Yaro.

²⁹ DE LA SOTA, Juan Manuel (1965), *Historia del territorio oriental del Uruguay* (1ª edição, 1841), BAUZA, Francisco (1895), *Historia de la dominación española*, e BLANCO ACEVEDO, Pablo, (1975), *El gobierno colonial en el Uruguay y los orígenes de la nacionalidade* (1ª edição, 1930).

Não entrarei numa descrição do conteúdo dos viajantes que já foi feito por outros autores (ACOSTA y LARA: 2013; BRACCO: 2004; SALAVERRY: 1926). Levando em conta as afirmações destes e visando descrever uma narrativa específica, direi que a nomeação dos diferentes povos implica o ato de criação, se assim posso dizer, a visão do “outro” e atribuição de certas características.

“Chaurruas” (GARCIA, 1527), “jacroas” (FERNANDEZ DE OVIEDO, 1535), “zechuruas” e “zechurg” (SCHMIDEL, 1535), “Charruaha” e “zapicanos” (BARCO CENTENERA, 1573) são algumas denominações atribuídas aos povos que ocupavam a margem norte do rio da Prata, alocados em ilhas e no litoral. Na chegada dos espanhóis, os Charrua ocupavam a banda entre os rios Paraná e Uruguai, sendo que as primeiras cidades fundadas na região (Buenos Aires e Santa Fé) tinham proximidade de contato com esta região³⁰. Del Barco Centenera destaca o caráter hospitaleiro inicial dos Charruas, o qual se transformou a partir do ataque dos expedicionários de Ortiz de Zárate, parece por se negarem, a entregar um desertor que se refugiava nas suas *tolderías*.

“El cese de la amistad entre charrúas y españoles se debió a la miope política de los últimos, incapaces de respetar una institución de verdadero arraigo entre los nativos, como lo era la de conceder asilo a cuantos quisieran vivir en sus tolderías. Ocurrida la desertión de un marinero que fugó para refugiarse en campo charrúa, surgieron los combates de San Gabriel y San Salvador, y como definitiva, la guerra a sangre y fuego que no cesó hasta el final del coloniaje.” (ACOSTA y LARA, 2013: 10).

Parece um pouco exagerada a afirmação de Acosta y Lara, levando em conta que pode ser entendida a rivalidade como uma questão de ofensas e ressentimentos, desconhecendo, assim, todo um projeto colonial orientado à sujeição dos nativos e à resistência sistemática destes. Mas vale, por ilustrar as mudanças dessas relações.

No seu poema histórico, Del Barco Centenera dedica umas linhas a exaltar a característica guerreira, “belicosa” dos Charrua. A velocidade, a pontaria com lança e *boleadora*, além da coragem são destacados como elementos centrais desse povo. O cronista também faz referência ao instrumental bélico deles.

³⁰ Os relatos contam da alimentação (peixe e caça), e de alguns elementos culturais como uso de boleadeiras e a amputação da falange por luto. Também descrições físicas, ressaltando sua altura, força e boa complexão física. Quanto a algumas práticas destes, além da sobrevivência (caça e pesca), alguns assinalam a condição de canoeiros. Também, o fato de não terem lugar fixo e que se deslocam com seus filhos e suas casas.

O caráter guerreiro ou belicoso dos Charrua será uma constante em todos os documentos que os descrevem. A produção de relatórios entre os padres jesuítas ou das expedições científicas e de limites do século XVIII (como as de Saldanha ou Azara) fazem alusão a esta característica. Nas narrativas escolares e históricas oficiais (como é o caso de Blanco Acevedo), esse atributo belicoso é acentuado como justificativa da “desaparição” ou “extinção”. Desde uma perspectiva essencialista, se atribui aos Charrua essa permanente atitude de fazer guerra como elemento cultural inerente. Aqui me interessa chamar a atenção sobre a eficácia dos primeiros relatos no que diz respeito a nomear e associar algumas características a esse etnônimo, já que é a partir de uma apreciação pessoal, condicionada por um “contexto específico de produção” (PACHECO, 1980), que a literatura posterior, considerada moderna e científica, se apropria dessa construção imagética sobre os “Charrua” para explicar e fundamentar o seu extermínio, usando como justificativa o caráter guerreiro do mesmo.

Com o avanço do projeto colonial, a classificação dos povos indígenas do território se diversificou e ampliou, aperfeiçoando-se no tocante à caracterização dos indígenas. Na documentação produzida pelos padres, sobretudo, foi se criando uma “forma de ser” dos diferentes povos a partir das respostas diante do projeto evangelizador. A forma mais simplificada desta classificação foi a denominação de “infieles” (infieis) ou “gentiles” (gentios) a todos aqueles que não estavam reduzidos e “mansos”, em referência aos cristianizados.

Arce (2015), no seu artigo “*Etonimos en la historiografía uruguaya*” publicado no Anuário Antropológico de Uruguai, confirma o que venho dizendo. A partir do projeto evangelizador surgem novos “nomes”: “Yaro” (P. Ernote 1632, P. Romero 1636, P. Xarque 1687), “Mojanes” e “Guenoas” (Baygorri, 1655); “Boxanes”, “Vilos”, “Chanás”, “Charruas” (Governador de Buenos Aires, Martínez de Salázar, 1673).

Na documentação trabalhada, especialmente a da segunda metade do século XVIII e primeiras décadas do XIX, as referências aos povos indígenas se limitam a “Minuanes”, “Charruas” e “Guaraní”, sendo os primeiros sempre colocados juntos, mostrando o processo de etnogênese desencadeado como resultado da conquista e ocupação do território. Os últimos sempre associados à condição de cristãos e índios missionários.

“...podemos decir que a nivel cuantitativo, se distinguen tres períodos, en lo que al **mensaje** se refiere. En todos aparece el etnónimo *Charrúa* pero es

mayormente acompañado por el de *Chanás-Biguás* hasta el siglo XVII, el de *Guenoas-Minuanes* hasta fines del siglo XVIII y el de *Guaraníes Misioneros* en el siglo XIX.” (ARCE, 2015: 29. Destaques de texto no original).

Associar povos a etnônimos específicos é esconder certa intencionalidade de classificar e instaurar um tipo de relação específica. Como mostrarei, para o caso dos Charrua e Minuanes, ao serem considerados como “infieis”, as relações do poder colonial com eles vão se expressar a partir da premissa que são “guerreiros”, “ladrões”, “amantes da liberdade” e “nômades”. De fato, em muitas das comunicações – sejam militares ou políticas – a expressão “índios nômades Charruas y Minuanes” se repete como exercício de identificação. As redes de significado associadas aos povos indígenas, uma vez aceitadas e reproduzidas pelos espaços de domínio político colonial, e posteriormente no período republicano, também no espaço público, vão influenciar as práticas e estratégias associadas à interação com esses povos. Por exemplo, na época da campanha de Jorge Pacheco (1799–1801) é frequente ver na comunicação a justificação de perseguir e acabar com os *salvajes* pela experiência passada deles não aceitarem a redução e integração à vida social, no intuito de persuadir às autoridades de apoiar as ações de extermínio. A operação da classificação não se restringe apenas a um modo de nomear, senão também de subjetivar e definir atributos do *outro*, a partir dos quais vão se estabelecer as relações e interações³¹.

No século XIX e XX, os estudiosos utilizaram estas formas de nomear para estabelecer diferenciações entre os povos indígenas, sem especificar nem identificar diferenças substantivas entre eles – linguísticas, organizacionais, culturais -, mas assumindo essa diferenciação instaurada pelos exploradores e agentes coloniais. Isto é, uma constatação do efeito destas formas de classificação, já que o conhecimento sobre os povos indígenas hoje, embora estejam mudando algumas perspectivas, durante muito tempo ficou atrelado à classificação colonial. Vale apontar a insistência de alguns autores nas diferenças entre Charrua e Minuanes (VIDART: ANO, BRACCO: 2010) por manterem enfrentamentos entre eles e habitarem territórios diferentes na chegada do colonizador, não atendendo ao processo claro de etnogênese que atravessam na segunda

³¹ SOUZA LIMA (2014) estabelece que o enquadramento jurídico dado aos povos indígenas pela administração colonial, como forma de poder tutelar e “(...) exercício de poder de Estado sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos) que atua através da identificação, nomeação e delimitação de segmentos sociais” (p. 55). Embora seja para o caso português, por analogia, é possível afirmar que são as primeiras formas de criar espaços simbólicos e delimitação dessas relações, sob a premissa, por exemplo, “os Charrua são índios belicosos”. Isso instaura relações específicas.

metade do século XVIII e as proximidades culturais e linguísticas (VIEGAS BARROS: 2009). Por último, chama a atenção que é pouco explicado “desaparecimento” desses outros povos – Bohan, Yaro, Chaná, Minuanos – na literatura sobre o assunto, com vagas referências às guerras interétnicas (BRACCO: 2012) ou assimilação via mestiçagem na sociedade não indígena (PADRON FAVRE: 2011). Para o caso dos Guarani, Padrón Favre assume a explicação da incorporação e sua mudança em “paisano”.

O certo é que a literatura posterior à colônia acabou definindo e agrupando estes povos como pampidos, – Charrua, Chaná, Bohan, Guenoa, Minuanos –, povos Kaingang – Yaros – e povos guaranícos – Mbya. Esta classificação responde aos etnônimos recolhidos pelos viajantes e agentes coloniais na documentação existente (FIGUEIRA: 1965).

Sobre os etnônimos e a diferenciação cultural dos povos desse território

“Como lo señaláramos en trabajos anteriores, los charrúas propiamente dicho, y los minuanes, formaban parte, étnica y cultural, del grupo genérico charrúa, al igual que los bohanes, martidanes, guenoas, y otras parcialidades no citadas en nuestro país, como ser la de los guayantiranes, balomares, etc. Si bien, los charrúas y minuanes figuran como naciones separadas en buena parte del Coloniaje, su destino histórico converge en la segunda mitad del siglo XVIII, pudiendo considerárselos ya fusionados a principio del siglo XIX. Algunos autores opinan que guenoá, guenoán, guinoán, son primitivas denominaciones de los minuanes.” (ACOSTA y LARA, 2013: 25).

Bracco (2010) demonstra que Guenoa era a denominação dada pelos espanhóis e Minuano à denominação portuguesa para o mesmo povo (LOPEZ MAZZ e BRACCO, 2010).

II.3.2.- O projeto colonial no rio da Prata

Diego Bracco, historiador e pesquisador do Museu Nacional de Antropologia de Uruguay, é o autor que mais tem trabalhado a questão indígena nos últimos tempos no país, desenvolvendo com profundidade e em base a uma copiosa documentação, o clima bélico entre os diferentes povos indígenas do território (BRACCO: 2014). Chama à atenção a escassez de referência sobre o papel do Estado, aparecendo como um ator fundamental na rede de relações expressadas nos fatos, mas sem transparecer a função

ativa e produtora das situações bélicas. É possível afirmar que o projeto colonial fará da criação desse clima bélico uma estratégia de sujeição e dominação dos povos indígenas.

Na documentação que trabalho para tentar descrever as formas de acumulação e produção das relações com os índios por parte do Estado, é como foi antes mencionado, produzida pelos agentes coloniais exercendo diferentes níveis de governo e funções, mas todos ancorados na estrutura do Estado colonial. Aplicando uma análise mais cuidadosa aos documentos selecionados nesse estudo – para não assumir a fala destes agentes como a “verdade” leio essa documentação a partir de um projeto em formação e uma engrenagem maior que excede os limites territoriais do rio da Prata e que sobredetermina a ação desses agentes. Existem elementos ideológicos, como a convicção da necessidade de “salvar” as almas dos índios por meio da evangelização e assim incorporá-los à civilização, que formam parte das disputas envolvidas nessas relações. Em um exercício de interculturalidade, é possível afirmar que as incursões dos nativos às fazendas ou povoados da campanha oriental, e que foram muitas vezes a razão esgrimida para fazer a guerra, são um modo de resistência e resposta às ações derivadas do poder colonial. Isto que pode parecer uma obviedade, dada à natureza dos processos que estou avaliando, todavia não é levado em conta, sendo incorporada e naturalizada na bibliografia sobre o assunto e ensinado nas escolas a visão de que os indígenas eram “selvagens” e “naturalmente” violentos, como mostrei no Capítulo I. Utilizar os argumentos produzidos pelo Estado para tentar compreender o processo histórico a respeito dos povos indígenas é justificar o genocídio, o etnocídio e o apagamento que sobrevieram à matança de Salsipuedes. É de fato, como mostrarei no próximo capítulo, esse o argumento de algumas figuras públicas que negam a possibilidade da existência de indígenas Charrua hoje no Uruguai. Por isso, tentarei evidenciar o aparelho simbólico e de força mobilizado pelo Estado colonial no rio da Prata durante seu processo de instalação em território nativo.

O que motiva as relações com os nativos por parte do colonizador? O domínio do território, a exploração das riquezas e o uso da mão de obra. Os povos indígenas passaram, com a chegada dos conquistadores, a cumprir funções como força de trabalho a serviço dos recém-chegados. A instituição colonial que pautou esta lógica foi, no regime espanhol, a *encomienda* (encomenda) quando “...des Indiens sont confiés (encomendados) à un Espagnol auquel ils paient un tribut sous formes de prestation de travail.” (ROMANO, 1972: 52). Os índios eram assim obrigados a fornecer trabalho

compulsório ao “encomendeiro”, além de serem submetidos a um processo de evangelização. O historiador Ruggiero Romano diferencia a instituição da encomenda entre os povos indígenas pertencentes aos grandes impérios indígenas e aqueles pertencentes a sociedades sem “enquadramento estatal”. Embora a dominação dos indígenas naqueles territórios geridos por grandes estruturas imperiais não tenha sido pacífica e automática, a nova situação não era muito diferente da anterior, já que os impérios centralizados tinham a prática da cobrança de impostos. Agora, naqueles territórios sem enquadramento estatal, a incorporação da mão de obra indígena assumiu a forma da guerra e da escravidão.

Essa situação é aplicável ao território do rio da Prata, habitado por sociedades sem Estado. Por isso, o processo que vamos descrever e analisar está relacionado às formas de interação que se dão a partir de um projeto colonial num contexto que não reproduz as estruturas pré-coloniais de dominação. Ou seja, nos territórios do rio da Prata, ali não só vai se instaurar um projeto colonial determinado – o da monarquia espanhola e seus sócios (Igreja, comerciantes privados) –, mas também será implementada uma realidade antes inexistente: o Estado. Isso condiciona e transforma as estratégias. A resistência sistemática dos povos indígenas da região – e não só dos Charrua, mas também dos Guaycurú, Mapuche – à implementação do estado colonial e do projeto evangelizador e o abandono de suas formas de organização próprias, dimensionam e pautam o desafio de pesquisar a temática aqui em questão.

A partir da documentação que trabalhei no período colonial e da literatura sobre o assunto³², é possível definir algumas linhas que estruturam essas relações entre nativos e invasores, pautadas pelo ritmo da expansão do estado colonial. Quando falamos de estado colonial não restringimos simplesmente às repartições de governo – Real Audiencia, Cabildo, Governações, Exército –, mas também à Igreja e às ordens religiosas que cumpriam funções de Estado dada a natureza do projeto colonial espanhol. É inseparável o projeto evangelizador do projeto de dominação, ocupação e exploração econômica do território (ROMANO: 1972; TODOROV, 1998).

³² Salaverry: 1926; Campal: 1994; Freitas Silva: 2013; Acosta y Lara: 2013; Bracco: 2004 e 2014; Monteiro: 2003.

Como todo Estado, o Estado colonial espanhol não constituiu um ator unificado e homogêneo na suas ações, discursos e práticas de gestão. Pelo contrário, é possível ler essas contradições a partir da documentação, sobretudo nas tensões expressas entre o poder temporal e poder religioso. Muitas vezes, as práticas governamentais locais contrariavam o projeto ideológico de evangelização. As mudanças que vão acontecendo nas Leis de Índias mostram o efeito das concepções religiosas, no que tange ao tratamento dos índios. Muitas vezes, se dá o processo inverso: os padres encarregados das reduções pressionam as autoridades governamentais para fazer guerra aos indígenas “infieis”, pelos conflitos subjacentes aos objetivos da política de evangelização e o uso do território. Também é possível ver as articulações nos diferentes graus da administração colonial, existindo entendimentos diferentes segundo a posição política ocupada ou cargo exercido – militar na chefia de expedição contra os índios ou prefeito de um pequeno povoado do interior – igualmente no topo da estrutura de poder – vice-rei ou juiz. É interessante ver também que, embora não possamos saber à ciência certa se os “infieis” tinham captado estas contradições internas do poder colonial, as formas de resistência que descreverei parecem justamente atender estas contradições, potencializando o sucesso da resistência indígena. Sem pretender esgotar as possibilidades dessas interações, mapeei alguns eventos e objetivos da política colonial que estruturaram e condicionaram essas interações.

O objetivo colonial da reclusão de mão de obra indígena, o regime de encomenda e os *resgates* configuram relações de violência entre índios e brancos. A fundação de Santa Fé (1573) e logo de Buenos Aires (1580, segunda fundação) aprofundam esta interação. Os povoadores das novas vilas criadas para consolidar a dominação do território recebiam título de “encomenderos” visando satisfazer dois objetivos: trabalho e impostos. Estas “encomendas” ou “repartimentos” como foram chamados, constituíam a forma de organização do trabalho indígena e o pagamento do serviço à Coroa. Os índios eram compulsoriamente deslocados – naquelas regiões agrícolas ou mineiras – e postos sob a ordem de um espanhol que se encarregaria de vigiar, evangelizar e cobrar o serviço para o rei. Os indígenas *encomendados* eram chamados de *mitayos*, porque *mita* era o nome do serviço ao rei. O *encomendero* teria a seu serviço, em nome do rei, um determinado número de indígenas, mas não a propriedade da terra. A violência e a crueldade do trato concedido aos índios foram uma constante. Na prática, a Coroa

espanhola nomeava um *encomendero* e este devia viabilizar a prestação desse serviço por parte dos índios, numa lógica de terceirização do controle da mão de obra. Claro que o *encomendero* obtinha um ganho econômico atrativo para levar em frente a empresa.

Associado à instauração do poder colonial (fundação de cidades e instalação dos principais órgãos de gestão como o *Cabildo*), está o projeto evangelizador, com seu desdobramento, a criação de reduções, verdadeiras formas de fixação de colonos no território indígena. As reduções jesuíticas, as mais célebres da região, foram uma combinação de projeto ideológico, cultural e econômico (FREITAS: 2013). Esse projeto evangelizador tentava “ganhar” o maior número de almas, sujeitar os indígenas e civilizá-los. As relações entre os indígenas cristianizados e os “infieis” constituem um dos capítulos mais interessantes na perspectiva do Estado, já que foram espaços de disputas permanentes e de múltiplas significações.

Por um lado, as reduções foram territórios de ocupação efetiva em nome da Coroa, por outro configuravam espaços fora do domínio efetivo dos agentes coloniais, pois a gestão estava a cargo das ordens religiosas. Também foram territórios de trânsito: os infieis as usaram muitas vezes como refúgio diante da pressão colonial e outras vezes funcionaram como prisões, sendo numerosos os casos de índios reduzidos fugidos para as *tolderias* “infieis”. Também foram produtoras de guerra e de inimigos dos Charrua e Minuano, pressionando permanentemente às autoridades civis para empreender lutas e perseguições a esses povos. Por último, as missões jesuíticas serão protagonistas nas disputas interimperiais hispano-portuguesas na segunda metade do século XVIII. Os padres jesuítas e seu projeto constituem um dos agentes com maior impacto configurador das relações no território. Embora não formem parte efetiva da estrutura burocrática colonial, cumpriram funções estatais durante todo o período colonial até sua expulsão (1768). Um dos efeitos principais do projeto evangelizador foi o da criação de um tipo de subjetividade específica dos índios que resistiam à evangelização: a do infiel. O índio infiel era um índio “selvagem” e incapaz de “civilização” já que o fato de se cristianizar implicava integrar-se cultural e socialmente à “civilização. Essa convivência hostil com os “infieis” derivou num discurso produzido por agentes religiosos de que aqueles eram um obstáculo para os empreendimentos missionários, porque roubavam gado e protegiam aos “apóstatas”, índios fugitivos da redução.

A partir da aceleração da ocupação do território oriental, fundamentalmente, as relações de proximidade entre nativos e poder colonial também vão se aprofundando. Este tipo de relação antes desnecessária e ensaiada esporadicamente por algum padre – movido pelo desejo da “salvação” dos “infiéis” –, ou algum aventureiro que fazia esporádico ingresso ao território indígena, mantiveram distantes ambas as realidades acima mencionadas. Todavia, com a fundação de Montevideu as incursões de vigilância das “fronteiras de índios”, os projetos de pacificação e territorialização dos indígenas e, conseqüentemente as guerras, vão pautar as relações entre indígenas e brancos. É interessante notar que este processo dá conta das formas de acumulação e consolidação de uma política específica relativa aos índios, sempre visando a sujeição e subordinação ao poder espanhol. Na documentação revisada, é possível ver o acúmulo de tensões e dificuldades que se jogam nessas relações e o aprofundamento do conflito. Aqui é o período, no qual encontrei variadas estratégias de resistência dos nativos e onde os processos de etnogênese e de práticas etnocidas (MONTEIRO, 2003) se intensificam e radicalizam diante do avanço do poder colonial. A expansão da fronteira de povoamento e aproximação aos territórios indígenas intensificam essas relações, acentuando a violência e a guerra. Assim, se consolida o discurso da “insegurança” provocado pelos índios e a estratégia de “ganhar” territórios deles.

Por último, o processo que condiciona as relações entre povos indígenas e invasores é o de “fazer fronteira”. O caráter de limite das províncias do rio da Prata entre os impérios de Portugal e Espanha produziu um tipo de interação específica que tem a ver com alianças e contrapesos que os “infiéis” operam nesse contexto de competição imperial. O avanço português sobre a fronteira atlântica do império espanhol provocou uma aceleração no processo de ocupação do território da chamada “Banda dos Charruas” ou Banda Oriental, que se estendia até o atual Rio Grande do Sul. No imaginário colonial espanhol, os “infiéis” que roubam gado e ajudam aos portugueses, viabilizavam suas intervenções no território imperial espanhol. O índio, enquanto “aliado” do português é inimigo do rei da Espanha.

Neste jogo complexo de relações e situações, vão se produzindo determinados discursos e estratégias sobre os nativos, visando ancorá-los num conjunto de objetivos e tramas que, dada a resistência indígena e a incapacidade do Estado colonial para subjuga-los, derivou numa estratégia de extermínio.

Antes de analisar os documentos, é preciso enfatizar que a documentação relativa aos “infieis” é um conjunto que envolve majoritariamente, segundo o costume da época, Minuanos e Charrua, mas também os Yaro, Bohan e Martidanes, entre outros povos.

II.3.2.1 – Relações entre indígenas e sociedade colonial (1573 – 1680)

A documentação produzida nos inícios da colonização efetiva do território dá conta de um tipo de relação específica pautada pelas tentativas de utilizar o serviço dos índios e cristianizá-los. Os principais produtores desta documentação à qual acessamos são os Cabildos e os padres. Salaberry (1926) foi fundamental para reconstruir estas primeiras formas de interação porque analisou documentos referentes à cidade de Santa Fé, território contíguo ao tradicional dos Charrua, localizado entre os rios Paraná e Uruguai. Na recopilação documental feita por Lopez Mazz e Bracco (2010), há documentação dos arquivos de Índias e de Buenos Aires, todavia temos que considerar a inexistência de cidades no território do atual Uruguai e, portanto, não existe documentação produzida nessa jurisdição. A documentação trabalhada refere-se principalmente aos relatórios dos padres que tentaram as primeiras reduções e evangelização dos Charrua e Minuano, e também a utilizada por Salaberry em “*Los Charruas y Santa Fé*”:

Em “*Los Charruas y Santa Fé*”, o autor assinala que existem dois tipos de encomendado: o encomendado por lei (aqueles que sofriam as consequências da lei) e os encomendados por notícia – que não se sujeitavam aos encomendeiros, conservando sua “salvaje independencia y libertad” (SALABERRY, 1926: 133).

“Los Charrúas fueron encomendados por noticia a don Manuel de Frías. Su hijo, don Manuel de Frías Martel, en una solicitud dirigida a don Pedro Esteban Dávila en 1635, dice entre otras cosas: “Por muerte de mi padre, sucedí en los indios Charrúas, que le fueron encomendados, de los cuales hasta hoy no he tenido servicio ni ayuda ninguna, a causa de estar falto de tierras cerca de su habitación...”. En 1646 aparece una pequeña encomienda de Charrúas: eran 23 indios.”(Idem: 133).

A citação acima evidencia uma problemática latente: a dificuldade de submeter os Charrua ao cumprimento de serviço aos *encomenderos*. De qualquer forma, segundo o autor e algumas crônicas de padres recolhidas em “Minuanos”, existiam relações de colaboração entre espanhóis e Charrua, havendo alguns índios que prestavam serviços

personais a espanhóis, porém sempre em escasso número. Este serviço pessoal era definido como *yanaconazgo* e o índio que o executava como *yanacona*³³.

Em documentação dos padres de 1685, aparece claramente a colaboração dos Charrua para guiar e facilitar o deslocamento no território, vender gado nas cidades e nas reduções jesuíticas³⁴. Salaberry menciona que de forma individual ou em pequenos grupos os Charrua cumpriam funções como tropeiros para os habitantes da cidade de Santa Fé, para passar rios e tocar o gado, como prestadores de serviços pessoais.

“...no falta quien se queje de que los jóvenes se mezclasen con los indios y copiasen sus malas costumbres, lo cual indica cierta convivencia social; y más adelante veremos cómo los paranenses llegan a querrellarse judicialmente en contra de los Charrúas.” (SALABERRY, 1926: 134).

As relações de proximidade, em aparência pacíficas, parecem indicar uma convivência estabilizada pelo intercâmbio de serviços.

Um desdobramento prematuro das relações entre sociedade colonial e povos indígenas é o *resgate*. Este é a recuperação de uma pessoa ou coisa, mediante pagamento monetário ou em espécie, ao inimigo. O termo “rescate” também definiu a mercadoria, o preço, o ato de vender e comprar, e toda classe de intercâmbio entre espanhóis e indígenas (SALABERRY: 132). O *resgate* é uma questão central ao avaliar os efeitos da colonização e sua incidência nas práticas indígenas, ao mesmo tempo em que permite acessar as contradições da sociedade colonial. Isto implicou uma operação de escravidão dos índios que eram comprados de outras pessoas, quase sempre um comerciante. Muitas vezes, nesses ‘resgates’ eram assassinados os “principais” (líderes) indígenas e suas famílias eram vendidas como escravos nas cidades. Foram as Ordenanças de Alfaro (1618) que tentaram conter essa prática bastante estendida e endêmica do período colonial. A terceira ordenança dizia:

“Que en Tucumán y Rio de la Plata no se vendan ni compren los indios que llaman rescates. Es costumbres entre los indios guaycurúes de Tucuman, Rio

³³ No período colonial, além do índio *mitayo*, existia o índio *yanacona*, que era aquele que prestava serviços pessoais e individuais. - O *yaconazgo* é uma instituição parecida com a escravidão já que os indivíduos deviam servir seus amos por perpetuidade. Muitos *yanaconas* fugiam e buscavam novos amos ou voltavam ao interior. Os *yanaconas* eram peões de fazenda, lavadeiras, *agregados*, índios cristãos fugidos das reduções. Eram quase sempre índios que chegavam às cidades.

³⁴ “...porque aquél mismo día por la tarde encontré tres infieles, que venían delante de otros cinco, que venían atrás con vacas, que traían a vender a este pueblo, como lo suelen hacer.” (Carta del Padre Francisco García al padre Tomás de Baeza, provincial del Paraguay, 1683, *apud* Minuanos, p. 27 - 38)

de la Plata y Paraguay, hacer guerra unos a otros, que cautivan y venden, matándose muchos en esta ocasión, y lo mismo hacen otras naciones, y aun los españoles perdidos han sacado y hurtado indios, trayéndonos de unas partes a otras, y vendiéndolos con el mismo color, con que además de la gravedad del delito, destruyen la tierra; mandamos que no haya ni se repita tal comercio, ni trato llamado de rescates, pena de que el indio quede libre y el precio aplicado a nuestra cámara, juez y denunciador, y prohibimos que el comprador pueda servirse de él, o tenerle en su casa, chacra, estancia, ni pueblo, aunque el indio quiera: y cualquier español o mestizo que le vendiere, jugare, trocare, cambiare, si fuere de bajo estado, sea condenado en seis años de galeras, u otro servicio equivalente; y siendo de más consideración, sirva el mismo tiempo en el reino de Chile; y al negro o mulato se le imponga dicha pena, de gales.” (Leis de Indias, *apud* SALABERRY, 1926: 136-137).

A segunda ordenança proibia a venda ou doação dos índios escravos tirados das “malocas”. O *maloqueo* era uma ação de ingresso nas aldeias indígenas por parte de outros índios, onde se cativavam alguns indivíduos. Ser “tirado das malocas”-significava libertar esses indivíduos. Após as ordenanças de Alfaro, o resgate virou um negócio de escravidão por contrabando, já que estava especificamente proibido pelas leis coloniais. Parte da sociedade colonial que se beneficiava dos resgates, não só continuou com a prática, mas também contestou a proibição. É interessante notar esta questão, porque além de nos permitir definir essas formas de interação entre índios e sociedade colonial, nos mostra uma situação de discordância entre uma prática instalada e uma posição de estado.

Salaberry a partir das atas do Cabildo de Santa Fé dos anos de 1640, por ocasião da visita do governador de Buenos Aires da época, Mendo de la Curva y Benavídez, informa sobre algumas questões de política que o governador queria trazer para a cidade. Em primeiro lugar faz alusão à necessidade de livrar os moradores e fazendeiros da cidade da “*tiranía del rebelde indio cachalqui*” (Actas del Cabildo, *apud* SALABERRY: p. 151) e também se pronuncia sobre a questão dos resgates.

“Otro sí, ordenó y mandó so las mismas penas, que ninguna persona de cualquier calidad que sea – porque es contra la ley natural – pueda comprar indio ni india, chica ni grande, por ningún precio que sea, de los Charrúas ni yaros, pena – sobre la que Dios le tiene deparada – de 20 pesos aplicados a la cámara de S.M., y perdido el indio o india que comprare; y así mismo, no consienta la dicha justicia que ninguna india *encomendada* o sin *comendar*, se sirvan de ella sin pagarle, ni les pueda persona alguna quitar hijo ni hija, pequeño ni grande, sin su mero consentimiento” (*apud* SALABERRY, p. 151 – 152).

É interessante apontar que esta proibição dos resgates, somada às ordenanças de Alfaro, não tiveram efeito imediato, possivelmente pela forte incorporação da prática entre indígenas e vizinhos, assim como pelo benefício que isso gerava. Na coletânea documental “Minuanos”, se transcreve um documento de Francisco Domínguez de 22 de julho de 1689, onde diz:

“...aunque no se tiene en ellos ningún dominio por no estar reducidos, se mantienen en la vecindad de esta ciudad sin invadirla, y voluntariamente y con frecuencia acuden a servir a los españoles en varios ejercicios del campo, y en particular en las vaquerías y pasajes del río, y que estos dichos indios charrúas son fronterizos a otras naciones que llaman guinoanes, con quienes desde tiempo inmemorial han tenido y tienen guerras, cuyo fin es movido de su natural, antigua y heredada enemistad, a destruirse unos a otros en el número de sus gentíos, por no tener ningunas haciendas a que moverse la codicia, y entre ellos se apresan los unos a los otros, asunto principal del intento de sus operaciones, y a los que así apresarían, los vecinos de esta ciudad acostumbraban a rescatarlos por el ingreso de algún moderado interés que daban dichos indios charrúas, y lo mismo sucedía en la provincia del Paraguay con las presas que hacían los indios guaycurúes, pero como se reconoció que el odio de estos mismos se fomentaba entre ellos, respecto del interés de los rescates que les hacían los españoles, y que estos se servían de los así rescatados como de esclavos, cuyo título parece que era sucesivo al modo de adquirirlos, se prohibió el dicho uso de los rescates...” (60).

Quase oitenta anos após as ordenanças de Alfaro, a questão do *resgate* aparece como uma prática vigente. O interessante dos documentos é que essa prática alimentou durante muito tempo uma relação de enfrentamento entre os diferentes povos indígenas. A tentativa mais forte de acabar com os *resgates* foi a do presidente da Audiência de Buenos Aires e capitão general do rio da Prata, Jose Martínez de Salázar em 1665. Ordenou que fossem levantados os dados sobre a existência e pertencimento étnico de todos os índios que estavam servindo em Santa Fé. Desse levantamento, se soube que a maioria eram índios de nação Charrua, Yaro e Guyantirán, sendo muitos deles de povos indígenas misturados (Yaro-Charrua, Yaro-Guyantirán, Charrua-Guyantiran) e mais alguns Guarani cristianizados.

Por essa ordem, as pessoas que tinham índios resgatados em seu poder foram obrigadas a apresentá-los diante das autoridades, as quais permitiriam que eles optassem por voltar às suas terras ou ficar com seus patrões. Da relação apresentada por Salaberry, se depreende que a maioria optou por ficar. É interessante que os moradores de Santa Fé se opunham a esta política, apelando a seus direitos, alguns como *encomenderos*, os quais não conseguiam exercer o título devido à questão dos índios “encomendados por notícia”.

O *resgate* provocou na sociedade colonial uma contradição entre o que eram as “Leis de Índias”, as funções governamentais que deviam fazê-las cumprir, e os interesses dos moradores de Santa Fé que se beneficiavam com essa prática. Como resultado das ações de Salazar se soube que havia na cidade de Santa Fé 122 índios resgatados (50 Charruas, 55 de outras nações: Guayatiranes, Balomares, Guaraníes, 8 não sabiam, e 9 ignoravam sua “nacionalidade”). Dos vendedores resultou que 48 tinham sido Charrua, 2 Calchaquies, um Bojan (Bohan), um Balomar, 1 Yaro e 69 não consta a origem étnica.

O efeito da lógica do *resgate* parece ter intensificado o *maloqueo* dos Charrua em relação a outros povos vizinhos. O intercâmbio por escravos indígenas entre a sociedade branca e Charrua implicava a troca por “armas, caballos, naipes, caña, vino y otras especies...” (SALABERRY, 1926: 157).

Em 1747, a ordenança foi complementada com a proibição de comprar prendas ou objetos aos índios, já que isso estimulava os assaltos e ataques às fazendas.

“Y respecto a que este Cabildo, por acuerdo que celebró en 7 de Julio de este año (1747), reservo con censura el pecado de comprar a los indios infieles fronterizos, o bautizados que se revelaren, plata sellada, labrada, ropa de vestir en pieza o retazo, y otras que se conozcan o puedan conocer ser despojos de cristianos de las provincias que hostilizan; y asimismo, el venderlos a dichos infieles, o fieles, que con el tiempo hubiere, vino, aguardiente, u otros licores con que puedan embriagarse, confiere la facultad necesaria para absolucíon de estos casos a los mismos sujetos.” (SALABERRY, 1926: 149).

Esta citação acima indica uma reconfiguração das práticas nativas na composição das suas relações com a sociedade colonial. Como se verá no próximo tópico, um dos principais problemas que as autoridades coloniais identificaram e ao qual deviam fazer frente era a situação de insegurança produzida pelos infiéis. O *resgate*, superada a etapa de escravidão por contrabando, passou a estimular os assaltos às fazendas que iam se assentando no território. A partir do estudo de Salaberry, cruzado com documentação dos padres e com documentação oficial do século XVIII, é possível dizer que na hora de entender as formas de interação entre a sociedade colonial e os Charrua, a prática do *resgate* é fundamental. A estratégia utilizada pelos Charrua e outros povos – o *maloqueo* a partir de excursões violentas, primeiro nos territórios de outros povos indígenas e posterior nos territórios dos brancos, as fazendas – se mantêm para diferentes situações. O objetivo, também parece ser o mesmo, atender uma demanda existente nas cidades

próximas e obter bens da sociedade colonial, que podia ser dinheiro, objetos, tabaco, erva, entre outros.

A configuração de relações de troca – embora violentas e ilegais – entre a sociedade colonial e o mundo indígena foi produzindo determinados problemas de gestão, demandando a ação dos agentes coloniais. Foi visto como operou isso no nível das normas judiciais, punindo e proibindo essa prática. Também, como essa prática se manteve e assumiu outras características mantendo a metodologia e os objetivos. Isso fez surgir um tipo específico de relação entre autoridades coloniais – o Estado – e os povos indígenas, pautado pela ilegalidade e a consequente necessidade de evitar a violação das leis, impor a ordem e a autoridade, uma das funções básicas do Estado. Ao mesmo tempo que existe essa demanda para os gestores coloniais, vai se elaborando um tipo de visão sobre esses povos subsidiando determinados discursos que justificarão suas correlativas ações.

II.3.2.2 - A ocupação efetiva do território: da convivência pacífica à hostilidade (1680-1724)

Segundo registra a documentação, após a fundação de Colônia de Sacramento pelos portugueses, em 1680, o interesse dos agentes coloniais espanhóis pelos povos indígenas assume novas formas e instaura novas relações. Como visto até agora, movidos pela lógica da exploração da mão de obra, as tentativas de "*encomenda*" e os *resgates* – em quanto alternativa para o confinamento forçado – pautaram o viés dos agentes coloniais no que diz respeito aos povos indígenas. A guerra, em caso de resistência ou ataque por parte dos índios, foi esporádica e não sistemática. O projeto evangelizador também compunha uma das motivações dos religiosos. No fundo, o objetivo dos agentes coloniais e dos padres das missões para que os indígenas fossem encomendados (e pagassem tributos) e cristianizados (participando assim do universo cultural e religioso do invasor) era transformá-los em súbditos da “sua majestade” o Rei.

No período analisado, e dada a diversidade de povos indígenas e atores coloniais, assistimos a uma aceleração e complexificação das múltiplas relações que se expressam no território. A chegada do invasor europeu, além de introduzir um novo ator disputando o território, significou a chegada de um projeto colonial específico, com estratégias, práticas e ideologias próprias.

A invasão portuguesa da Banda Oriental e a fundação da Colônia de Sacramento consolida um novo processo já instalado com os bandeirantes: a disputa interimperial pelo território.

Entre 1683 e 1715 – data do primeiro e do último documento escolhido para este período – a documentação é produzida por agentes coloniais da cidade de Santa Fé e Buenos Aires e os missionários da Companhia de Jesus. O contexto de produção dessa documentação tem a ver com a gestão de situações pontuais – conflito Gueno-português, guerras intertribais, guerra infiéis *versus* complexo jesuítico-guaraní, alianças entre os infiéis e portugueses –, com informes pedidos pelo governador e com os relatórios dos padres. A situação social que se descreve na documentação está pautada por dois eventos conflitivos, que operam em diferentes níveis: um como disputa entre as Coroas espanhola e portuguesa, e o outro como disputa entre formas de organização social e uso do território em relações de contiguidade entre espanhóis, índios reduzidos e índios “infiéis”.

O primeiro está relacionado à confirmação da disputa pelo território entre portugueses e espanhóis, onde os “infiéis” entram numa categoria de potenciais aliados. Com ocasião de um enfrentamento armado, em 1688, entre os Guenoa e os portugueses³⁵, o tenente governador de Santa Fé, assim como militares e padres das reduções, se debruçam sobre o episódio pensando e propondo algumas estratégias relacionadas aos índios, em função do conflito latente. Era necessário trazer os “infiéis” à condição de aliado contra o português.

A outra situação que produz essas relações é uma guerra propriamente dita entre uma “confederação de infiéis” e o complexo jesuítico-guaraní em 1701 e 1702. A especificidade e relevância deste conflito, onde morreram centenas de pessoas, tem a ver com a reconfiguração das relações intertribais; a alteração do uso do território; e a fixação de um tipo de relação específica entre o complexo jesuítico-guaraní e os índios não cristãos, a partir de um evento de alta intensidade, no que tange à violência, configurando um episódio marcante para os envolvidos que pautou as relações posteriores.

Após as primeiras aproximações violentas no início da conquista, entre 1640 e 1700 as relações foram estabilizadas numa paz duradoura. Enquanto isso, o objetivo religioso dos padres continuava a ser a conversão e redução dos “infiéis”. O poder

³⁵ Que ocorre na costa leste (Maldonado) da Banda Oriental.

colonial de Santa Fé e Buenos Aires se limitava a regular os excessos das interações da sociedade colonial e os infiéis, contornando-as visando garantir a paz.

Um padre jesuíta, conta que em 1683 estava em Santo Tomé e “...*aquél mismo día por la tarde encontré tres infieles, que venían delante de otros cinco, que venían atrás con vacas, que traían a vender a este pueblo, como lo suelen hacer*”³⁶. Neste documento, se relata também que o padre fez um percurso junto de alguns “infiéis”, e outros saíram adiante, enquanto o padre e as pessoas que o acompanhavam ficavam aguardando-os pelas dificuldades do caminho. O padre ia com o objetivo de evangelizá-los. No relato, o padre faz alusão à identificação dos Yaro como inimigos dos Guana, povo com o qual aquele estava.

“Despaché luego a los infieles, que habían quedado conmigo, arrimándoles dos indios cristianos, para que supiesen lo que había sucedido, y me avisasen: quiso el Señor que otro día por la mañana se encontraron con dos de los cristianos, que enviaba Guayuri; para darme aviso, de que los gentiles, estaban mucho más distantes de lo que el cloyá me había dicho, y que había entre ellos muchos enfermos, la mayor parte niños, de que ya habían muerto dos sin bautismo.” (*apud* Minuanos: 28).

Junté aquella noche a los caciques; y explicándoles el intento de mi empresa, entre otras cosas, les dije: Que los Portugueses, situados en San Gabriel [Colonia del Sacramento] estaban ya cerca de sus tierras, y hallándolos así esparcidos podrían apretarlos. A esto respondieron dos hechiceros, que harían bajar truenos, rayos, y tales tempestades, que los aguaceros llenasen los ríos, de suerte que inundados los campos, no podrían pisarlos sus enemigos. Les dije a esto lo bastante para hacerlos callar. Luego los caciques fueron levantándose, y agradeciéndome el trabajo con que había ido a sus tierras por su amor, y que en su retorno me ofrecían cinco hijos suyos, con los cuales el día siguiente me podía volver, porque ellos habían de buscar los yaros, sus enemigos. (*Idem*, 29).

“Entró un hechicero; le hice sentar junto a mí, y comencé a ponderarle, lo que le esperaba después de su muerte, si no se convertía a Dios, que mirase despacio aquel condenado. Me respondió que era tan grande el horror que le causaba, que no se atrevía a mirarle, que él en otro tiempo había muerto, y visto el infierno, como estaba en aquella tabla retratado; pero allá le habían asegurado, que aunque volviese a morir, no quedaría aquel fuego, sino que volvería a resucitar,..Tomando el otro cacique principal, dijo, que nunca habían oído semejantes cosas, sobre las cuales debían volver a hablarse; porque materias tan graves pedían otra resolución.” (*Idem*, 29).

A estratégia parece ser: contar a palavra de Deus, as questões do inferno e do céu, buscando explicitamente atemorizá-los. Diante da resistência ou da negativa dos caciques ou feiticeiros, deveria atraí-los com presentes – erva mate e tabaco principalmente – o

³⁶ (Carta del Padre Francisco García al padre Tomás de Baeza, provincial del Paraguay, 1683,*apud* Minuanos, p. 27 - 38).

que, segundo o relato, era bastante eficiente, já que muitos principais chegavam na *tolderia* do padre na hora de repartir os presentes. Aqueles que se mostravam interessados, eram instruídos em profundidade e convocados a integrar-se à redução para salvar sua alma e evitar os castigos que Deus daria no caso de renegá-lo. Era frequente a integração de alguns Guenoas às reduções, individual ou em pequenos grupos familiares. Muitos deles às vezes voltavam aos *toldos*, comentando o que os padres chamavam de “apostasia”. Neste relato, é interessante pontuar algumas questões: a prática de venda de gado dos indígenas na cidade; o espaço de convivência entre os padres e os índios; as estratégias usadas pelos padres; e a existência de um conjunto de ideias e concepções *êmicas* por partes dos índios. Aqui, os infiéis se apresentam como sujeitos de conversão, amistosos e dispostos à colaboração, mas como feiticeiros.

Em 1688, uma embarcação dos portugueses chegou à região de Maldonado, na “outra banda”. Vale lembrar que ambas as coroas ibéricas estavam no litígio pela Colônia de Sacramento e que tinham acordado um Tratado Provisório (1681) – no qual se mantinham duas jurisdições, sendo a portuguesa limitada ao território da vila da Colônia. Esta embarcação vinha com o intuito de reforçar as forças da Colônia e ampliar posições portuguesas num território que era considerado chave para a articulação fluvial do vice-reinado do Brasil. Nessa ocasião, as forças portuguesas tiveram um enfrentamento com os Guenoas (nome dado aos Minuanos) assassinando dois caciques. Os índios se defenderam matando sete portugueses e oito índios tupi, obtendo as armas. O interessante deste episódio é a proposta feita por Buenos Aires ao superior das reduções jesuíticas para estabelecer relações de aliança: utilizar os indígenas como guardiães do território, atuando como alarme das ações dos portugueses e também como freio destes. Diante da vitória dos Guenoa, as autoridades coloniais ativam estratégias para estabelecer alianças. O expediente referente ao enfrentamento “*armado entre guainoas e portugueses*” conta com várias folhas, onde se relata o sucedido. Interessa aqui assinalar o lugar que o governador das províncias do Rio da Prata concede aos Guenoa após o conflito.

“...mande llamar a dichos indios guainoas, y de parte de Su Majestad y en su real nombre, de este gobierno, darles las gracias por el valor con que procedieron contra dichos portugueses, no permitiéndoles ningún trato ni confederación con ellos, y que por este mérito se admiten de nuevo, con toda buena voluntad debajo del amparo y protección de Su Majestad y que se les darían las asistencias y favor que pidieren y necesitaren para la defensa y segura de sus familias y libertad, y para que no sean ofendidos de ningún enemigo, haciéndoles instancia para que por medio de esta diligencia

reconozcan con nuevo empeño el amparo Real y auxilio que se les ofrece, y asimismo se les dará a entender a dichos indios guainos que siempre que reconocieren alguna embarcación o gente por los parajes de su habitación, que despachen aviso de ello a la guardia del río de San Juan para que de ella y de este puerto sean socorridos dichos indios, como no se duda que Su Reverendísima, dicho padre superior se lo dará a entender, así de palabra como de obras, ayudando a la defensa de dichos indios, como más inmediatos, a aquellas doctrinas de donde pueden con tiempo ser asistidos en las ocasiones que lo necesiten...” (José de Herrera y Sotomayor, gobernador de las provincia al padre superior de las doctrinas de la Compañía de Jesus, 15.JUL.1688, Archivo General de Indias, *apud* Minuanos, 2010: 50).

Das palavras de Herrera y Sotomayor se infere a vontade – ou necessidade – de ganhar os Guenoa como aliados da Coroa espanhola. O ato de defesa dos indígenas diante do inimigo do espanhol reconfigura o lugar do índio. Essa aliança devia se consolidar com a aceitação da submissão ao Rei, reconhecendo “*el amparo Real*”, do qual se beneficiariam com a sua proteção. Essa aliança impõe aos Guenoa também a tarefa de vigiar e comunicar qualquer movimento dos portugueses no afastado litoral leste do rio da Prata. A mediação com os Guenoa era feita por padres das reduções, o que evidencia uma das funções dos jesuítas: estabelecer a interlocução com os povos indígenas. Isto explica o domínio da língua guarani por parte dos padres, idioma de comunicação inter-étnica. (FREITAS SILVA e ACOSTA y LARA).

Segundo registros, os Guenoa atuaram muitas vezes como mensageiros no lado leste do rio Uruguai, lugar onde viviam. A interação se articulava a partir do território de Yapeyú (atual Entre Rios), onde se alocava um dos maiores “*pueblos de indios*” (missão) dos jesuítas.

As relações entre as autoridades coloniais e os “infiéis” tiveram umas décadas de convivência pacífica. Segundo testemunho de Antonio de Vera Mujica, diante do tenente governador e da justiça da cidade de Santa Fé, Francisco Bermúdez,

“Dijo que como vecino antiguo que es de esta dicha ciudad y como quién ha ejercido en ella todos los cargos y oficios políticos y militares, sabe y ha visto que de la otra banda del río Paraná asisten los indios que llaman charrúas generalmente, que serán en número de más de dos mil familias y que estos, aunque son infieles y no reducidos, sirven a su Majestad en todas las ocasiones de guerra que se ofrecen, y a los españoles en los ejercicios de la campaña, lo cual acostumbran desde el año de cuarenta y nueve, que después de haber tenido guerras con esta dicha ciudad, dieron la paz y la conservan hasta hoy, y que estos dichos indios son fronterizos a otras naciones que llaman guinoanes, guayantidantes y guayanás, a quienes de los charrúas, divide el río Uruguay, y que con ocasión de quitarse unos a otros sus caballos y mujeres, conservan guerra interior unos con otros...” (Testigo de maestro de campo Antonio Vera delante de Francisco Bermúdez, teniente goberandor y de justicia mator de la

ciudad, Santa Fe, 01.AGO.1689, Archivo General de India, *apud* Minuanos, 2010: 65).

Assim, os Charrua, o povo mencionado no documento, embora não fosse reduzido, e, portanto, não fosse estritamente súbdito, era visto como amigo e mantinha relações de colaboração e de convivência pacífica. Nesse momento, a situação bélica era interétnica. O documento continua falando da questão do *resgate*. Este, constituído como uma alternativa de acesso aos bens provenientes da sociedade colonial, não era o fundamento da guerra, mas um novo uso, ou seja, uma vez instaurada essa possibilidade de “troca” virou um efeito da prática da guerra. O relato de Vera Mujica se complementa com os de outros militares que estiveram na região (Antonio Suárez Altamirano, Bartolomé de Vargas Machuca, Alonso Delgado y Atienza, Juan Domínguez Pereiro, Francisco Moreyra Calderón). Quase nos mesmos termos, eles expressam a convivência pacífica entre os Charrua e os moradores da cidade de Santa Fé; a guerra contínua³⁷ e a condição de inimigos entre Charrua e Guenoa-Minuanos, relatando as incursões e assassinatos que fazem os primeiros aos segundos; e a dificuldade para salvar vidas indígenas e poder cristianizá-los por causa da proibição do *resgate*³⁸. Cabe destacar que nos depoimentos se insiste que a proibição do *resgate* trouxe a impossibilidade de salvar vidas e dificultou a conversão dos “infiéis” por parte dos padres, já que há casos de famílias que se incorporaram às reduções existentes a partir dos *resgates*.

O funcionamento da engrenagem parece que era: os Charrua cativavam, a sociedade colonial “resgatava” e logo os padres intercediam e levavam esses “resgatados” para os povos e reduções e os cristianizavam. A proibição do *resgate* não impede a guerra intertribal e sendo desnecessário manter a “peça”³⁹ viva, já que não ia trazer nenhum benefício para o cativador, segundo os padres.

Moreyra Calderón, um dos militares informantes, com relação á essa questão, relata que num encontro dos padres da Companhia de Jesus, estes avaliaram que era

³⁷ Em “La desgracia del guerrero salvaje”, CLASTRES (1987: 219), afirma que a guerra dos chamados “povos primitivos” - é assim que ele os define - exercia uma função de conservação da indivisibilidade, liberdade e independência do povo em relação aos outros, assim como cumpria uma função socio-política determinada. Fala também da importância do **botim** guerreiro para o caso dos Guaicuru que ele analisa. Os Guaicuru, povo do Chaco americano, compartilham elementos de organização social com os Charrua (“nômades”, grandes ginetes, sem estado).

³⁸ O conjunto de documentos é produzido como consequência de um pedido de informes de Francisco Domínguez, tenente governador de Santa Fé.

³⁹ Nome dado ao indivíduo cativado ou “resgatado”.

“menor inconveniente el rescatarlos...que dejar a los que así apresaban perecer con perdida de sus almas y vidas, y que en esta conformidad tienen los dichos padres en un pueblo llamado Santo Thomé, que es una de las doctrinas que están a su cargo, muchos de dichos indios rescatados...son ya cristianos reducidos...”⁴⁰.

A preocupação das autoridades governamentais, segundo se lê nestes documentos, é a de ganhar os “infieis” para a causa espanhola com objetivo de controlar os portugueses, e tornar o “índio aliado”. O período de paz duradoura, embora não tenha se traduzido numa incorporação dos “infieis” à sociedade colonial, garantiu certa estabilidade, permitindo o avanço do projeto colonial. Para os padres, a preocupação da salvação das almas e das guerras intertribais que significavam a morte de potenciais cristãos, colocavam os índios numa relação de subordinação natural, pela sua ignorância. Os “infieis” eram então: aliados estratégicos diante do avanço português, com os quais era necessário manter relações pacíficas, porque estas garantiam relações de colaboração e troca que beneficiavam à sociedade colonial. Eram também “ignorantes” e “selvagens” que deviam receber a palavra de Deus.

Na virada do século XVII ao XVIII, essa paz estabilizadora das relações entre sociedade colonial e indígenas se quebrará profundamente, dando espaço a novas configurações. O interessante deste episódio é que surge uma “coligação de infieis” e quem provoca os fatos são as autoridades religiosas dos povos das Missões e não as autoridades políticas de Buenos Aires ou Santa Fe.

No seu estudo sobre as Missões Guaraníticas, Esteban Campal (1994) define os objetivos iniciais da Companhia de Jesus nos seguintes termos: “(...) *lograr una abundante cosecha de almas para el cielo y rescatar al mismo tiempo de las garras de los encomenderos a estas infelices criaturas...*” que eram exploradas nas plantações de erva mate. As chamadas “doctrinas” dos jesuítas se alocavam às margens dos rios Paraná e Uruguai⁴¹. O comércio destas reduções se dava principalmente pelo rio Uruguai e seu

⁴⁰ Testemunho de Francisco Moreyra Calderón delante de Francisco Bermúdez, teniente gobernador y de justicia mator de la ciudad, Santa Fe, 30.JUL.1689, AGI, *apud* Minuanos, 2010: 62.

⁴¹ Treze entre as margens direita (trinta e cinco mil habitantes repartidos em oito povos) e esquerda (vinte e cinco mil habitantes repartidos em cinco povos) do rio Paraná. A cidade em que mantinham interação frequentes era Santa Fe, ponto de articulação do comércio com Chile, Cuyo, Tucumán, Alto Perú e Perú. Candelaria, na margem esquerda do Paraná, era a capital dos Trinta Povos onde residia o Superior das Missões. Os outros dezessete povos estavam situados nas margens do rio Uruguai. À direita, viviam dez povos com quatro mil almas cada um. Destacava-se Yapeyú, que atuava como centro articulador dos povos das Missões do Uruguai. Na margem esquerda, eram os Sete Povos das Missões que serão disputados no

porto principal era Yapeyú. Os principais bens de intercambio eram erva mate, tabaco e lençóis de algodão.

Nas origens, e antes da expansão da riqueza pecuária, as reduções tiveram que enfrentar os ataques das “bandeiras” portuguesas e situações de fome e escassez. Com a inauguração da chamada “Vaqueria del Mar”, no centro-leste e sudeste do território oriental, começou-se a desenvolver a exploração de gado como principal meio de subsistência dos povoados de índios cristãos. Essa atividade econômica aportava carne, leite, banha e derivados como manteiga e queijos. Também os animais – bois, cavalos e mulas - eram usados nas tarefas agrícolas e de transporte. Na segunda metade do século XVII, a organização sistemática da produção e criação de gado converteu alguns povos, como Yapeyú ou Santa Marta la Mayor, em criadores especializados de gado bovino e ovino. O funcionamento econômico desta exploração pecuária consistia em fundar estâncias nas proximidades dos povos, nas quais os índios reduzidos trabalhariam. Vale lembrar que a expansão do gado na campanha oriental se fez sem donos, nem gestores, gerando a ideia de uma riqueza natural do território (REYES ABADIE, 1974). As expedições dos índios das reduções jesuíticas às chamadas “vaquerias” – espaços de criação de gado – às vezes coincidiam com os espaços usados pelos indígenas não reduzidos, os “infiéis”, que como já se viu costumavam vender vacas e cavalos nas cidades. Muitas vezes isso criou certas tensões entre a sociedade jesuítico-guaraníica e a sociedade dos “infiéis”. Campal (1994) assinala que, desde o início da sua instalação, os jesuítas com intenção de explorar os recursos disponíveis nas terras de Entre Rios tiveram enfrentamentos com os índios Yaro e os Charrua, no século XVII, quando estavam trazendo o gado *cimarrón* para Yapeyú. A partir de 1694, os missionários tiveram conhecimento da “Vaqueria del Mar” no território ocupado pelos povos Guenoa-Minuanos, na Banda Oriental. Essas incursões no território oriental desde Yapeyú implicaram uma maior presença jesuítico-guarani onde já estavam interagindo alguns povos indígenas incluídos no conjunto dos “infiéis” – os Guenoa, os Bohan, os Yaro e os Charrua – e os portugueses da Colônia de Sacramento. A partir de então, os índios missioneiros passariam a interagir na região. Tanto Bracco (2013) quanto Campal (1994) dizem que na prévia das batalhas de 1701 e 1702 – entre uma “confederação de infiéis” e

século XVIII e XIX entre portugueses e espanhóis e, posterior entre brasileiros e orientais, com quarenta mil almas no total, repartidas, em quase partes iguais, entre eles.

o complexo jesuítico-guarani – foram se estabelecendo relações de proximidade entre “infiéis” e portugueses, interessados estes em colocar uns contra outros para enfraquecer a função defensiva que tinham os povos missioneiros na detenção do avanço português sobre o território oriental.

“Los primeros arreos de los yapeyuanos fueron coincidentes con el afianzamiento de cordiales relaciones entre los portugueses de la Colonia y los indios infieles que dominaban casi todo el territorio de la Banda Oriental, que lo eran los guenoas y minuanes, y no los charrúas, quienes como hemos dicho, desde mucho antes se habían trasladado a Entre Ríos...De ahí que los portugueses, aprovechando del malestar que a los infieles provocaban los arreos de ganados de yapeyuanos, ya que aquellos se consideraban señores de los mismos – eran la base del intercambio clandestino con la Colonia -, incitaran, por medio de obsequios y armas a una alianza general de las diversas naciones de infieles, dirigida contra las Misiones del Uruguay y en particular contra el pueblo de Yapeyú, que constituía la avanzada de aquellas. Así se llegó, al finalizar el año de 1701, el ataque, por los charrúas, yaros, guenoas y minuanes, al pueblos de Yapeyú. Después de realizar una feroz matanza de tapes cristianos, incendiaron la iglesia y enseguida, en una acción bien sintomática, destruyeron o dispersaron los ganados de la Estancia de San José, que era la más importante del pueblo por aquella época. La represalia no se hizo esperar y el Maestro de Campo Alejandro de Aguirre con soldados españoles y 2000 indios tapes, emprendió la persecución de los infieles, a quienes hizo una gran matanza en las puntas del río Yi en el año de 1702.” (CAMPAL, 1994: 141-142)

Após a guerra, fica instalada a desconfiança e a hostilidade entre os chamados “infiéis” e o complexo jesuítico-guaraní. As missões deviam continuar explorando suas estâncias e os povos indígenas não reduzidos deviam continuar fazendo uso do gado, que já no século XVIII era moeda de troca, base da sua força guerreira e meio de subsistência. As relações de convivência no território teriam, na Batalha do Yi, o primeiro evento bélico, marco das relações posteriores entre ambas as sociedades.

Acosta y Lara, transcreve quatro documentos relativos aos enfrentamentos do Yi. Em seu testemunho, o padre Gerónimo Delfín, de 10 de agosto de 1701, documenta esta convivência hostil: “...los agravios de los indios infieles mbojas mbatida yaros y otros pampas infieles han hecho a estas Misiones en orden de informar al S.or Gov.or del P.to p.a que ponga remedio competente a tanto atrevim.to destes infieles.” (AGNA, apud ACOSTA y LARA, 2014: 36). A carta é endereçada ao governador de Buenos Aires, quem tinha domínio e soberania sobre os “infiéis” do território. O padre assinala que “haga la guerra hasta humillarlos y si fuere necess.o acabarlos porq.e no ay esperanza de su conversion” (Idem: 37) já que se tentou durante quarenta anos sem resultado nenhum. Indica que apesar de ter investido na conversão dos infiéis, tentando atraí-los

com todo tipo de bens – tabaco, erva mate, roupas – estes têm respondido atacando a estância de Yapeyú, roubando e matando o gado e maltratando os trabalhadores. Segundo o relato do padre, a estância foi tomada pelos infiéis, quarenta e dois índios cristãos e um religioso foram mortos, roubando e quebrando os ornamentos sagrados. Relata que tentaram uma terceira vez estabelecer a paz e foram mortos mais sessenta índios missioneiros e roubados mais de mil cavalos. Segundo estimativa do Padre Gerónimo, os infiéis “*coligados*” eram aproximadamente seiscentos indígenas de diferentes *nações*. Após este terceiro ataque, “*amenazaron como solian que avian de acabar los Pueblos de los P.es con ayuda de los Portugueses sus coligados de quienes avian recibido armas y ropa en precio de Caballos*” (Idem, 37). O padre recomenda fazer a guerra defensiva para evitar instabilidade no território e nas cidades de Santa Fé, Corrientes e Paraguai; permitir a exploração do gado, meio vital das missões; quebrar a aliança com os portugueses; abrir as vias de comércio dos rios Uruguai e Paraguai, indispensáveis para a “*conservacion de los vassallos de su Magd. así españoles de dichas Ciudades como de los indios destos veinte y ocho Pueblos.*” (Idem, 38). Igualmente “*porq.e dichos infieles son Rochela de Apostatas y de hechiceros y son escandalo de los christianos españoles que se llegan a ellos y viben como infieles.*” (Idem. 38).

Na certificação sobre a Batalha do Yi, enviada ao rei pelo mestre de campo Alejandro Aguirre, datada de 9 de março de 1702 (o combate foi 6 de fevereiro), se diz que os inimigos eram “*yaros, Moxanes Charruas y sus confederados*”. Estes foram encontrados à beira do rio Yi, após dois meses de marcha pelo norte do rio Negro atravessando vários rios. A batalha foi travada com um exército de “*dos mil indios bien armados*” durante cinco dias na floresta, lugar onde se refugiaram tentando se salvar após o ataque a suas *tolderias*. Como saldo do enfrentamento, foram mortos todos os adultos e capturadas sua *chusma* – filhos e mulheres – em número de quinhentos. Estes prisioneiros de guerra foram levados às “doutrinas” jesuíticas, conforme os documentos de época.

Nos documentos relativos ao expediente e informação sobre os sucessos, rubricada por Juan Bautista de Zea, Superior da Companhia de Jesus, se faz uma descrição e justificativa da guerra defensiva, considerada como “necessária”, com os chamados ‘infiéis’. Sendo necessário utilizar o exército missionário contra os “*indios pampas infieles mbojas mbatidas yaros y demas coligados*”. Na linha argumentativa, justifica-se

o massacre de todos os adultos⁴² e da captura de quase quinhentas crianças e mulheres com o argumento de que os soldados e enviados das missões sempre visaram pactuar a paz, ao que os infiéis se negaram. Logo, o missionário afirma que a guerra teve um propósito defensivo dos vinte e oito povos missioneiros, diante das ameaças às estâncias, roubo e matança de gado, e a invasão e ocupação da estância de São Jose.

Em síntese, é claro que existe uma animosidade entre o complexo jesuítico-guaraníco e os índios “infiéis”. De alguma forma, a existência destes mostrava o fracasso daqueles. No discurso dos padres, a resistência dos índios “infiéis” a se reduzir, aceitar a fé católica e se subordinar política e religiosamente ao rei de Espanha, constituía um problema de longa data. Aqui me interessa destacar que nos três documentos oficiais – produzidos por agentes coloniais – se faz menção à diferença cultural que parece incompatível com o projeto de evangelização. Isto não é menor, porque além de existir uma competição pelos recursos econômicos do território e uma resistência sistemática a serem reduzidos, existe também um desconforto por parte do invasor, derivado de marcos ideológicos específicos, que configuram uma ameaça ao projeto cultural em marcha. Isto é, os jesuítas veem nas práticas de religiosidade indígena um elemento de justificativa para fazer a guerra. Claro que não é a única causa, como já foi colocado, mas acho importante entender que subjazem condicionantes dessa convivência hostil que derivam de marcos ideológicos e formas de ver essas diferenças culturais. É preciso lembrar que uma das estratégias para a justificativa –velada – do genocídio Charrua, e um dos desdobramentos da política de apagamento avaliada no capítulo anterior, era o “primitivismo” cultural dos povos indígenas. A guerra é, na percepção dos produtores dos documentos, justificada também por isso: pela presença de feiticeiros índios.

“A la décima tertia dijo que sabe que entre dichos indios mencionados se usan hechizarias y que muchos indios christianos y aun españoles se huyan a vivir entre ellos y que tiene por cierto que los dichos indios infieles y por las razones dichas avian de ser causa de quebrantam.to de la paz entre las dos coronas de España y Portugal...” (Testemunho do padre Matheo Sanchez sobre os fatos da Batalha do Yi, 09.AGO.1702, AGN, *apud* ACOSTA y LARA, 46)

“Lo dezimotercio si saben que sino se hubiera hecho dicha guerra quedando los gentiles Yaros Mbojas Mbatidas y demas coligados quedaba en ellos una sentina de hechizarias un rezeptáculo de malhechores españoles e indios con escandalo a los christianos y que cada dia dichos gentiles aun sobre muy

⁴² Nenhum dos documentos indica o número de adultos mortos. Só há uma referência a setecentos infiéis, e logo se diz que foram capturados quinhentos. Não é possível aventurar uma cifra da quantidade de adultos mortos com relativa veracidade.

mínimas cosas avian de irse a los portugueses y ser causa del quebrantam.to de las pazes entre las dos Coronas digan y juren...”(Interrogatorio do Padre Hylario Vazquez para conhecer os fatos e justificações da Batalha do Yi, Candelaria, 18.AGO.1702, *apud* Idem, 43).

Como se viu antes, as relações pacíficas de colaboração e de troca, estavam sendo priorizadas pelas autoridades políticas porque garantiam certa estabilidade e permitiam o desenvolvimento de vilas e da ocupação do território. A preocupação pela conversão e redução indígena era mais dos religiosos do que de autoridades políticas e militares.

Diego Bracco (2013), através de outros documentos, traz uma análise que permite complementar esta questão da formulação de discursos dos agentes coloniais sobre os índios. Segundo Bracco, durante a preparação do conflito e da matança do rio Yi, o governador de Buenos Aires sempre tentou evitar o enfrentamento, diante de uma exigência quase incontestável por parte dos padres jesuítas para fazer a guerra. Isto traz à tona a questão de posicionamentos diferenciados dentro do universo colonial, referentes aos povos indígenas. O governo de Buenos Aires insistia na necessidade de manter a paz e aproximá-los amistosamente. Os jesuítas, por outra parte, insistiam na impossibilidade da conversão, detalhando os roubos e matança de gado, assim como os atos de destruição dos ornamentos e figuras religiosas, enfatizando o potencial perigo que encerra a aliança dos infiéis com os portugueses da Colônia de Sacramento. Assim, os padres jesuítas tentaram persuadir o governador de Buenos Aires da inevitabilidade da guerra. Bracco afirma que na perspectiva da Companhia de Jesus não existia mais esperança de converter os infiéis e a situação dos ataques que sofriam alguns dos povos (sob a administração dos religiosos), fundamentalmente Yapeyú, devia ser resolvida. Os missionários também acusavam os Charrua de roubarem o gado que os Guarani reduzidos destinavam “ao rodeio”. Sendo, portanto, necessário uma intervenção contra esse tipo de ação.

Outro elemento importante diz respeito ao universo dos povos indígenas. Aparecem novos povos como protagonistas: “*yaros*”, “*mbatidas*”, “*mbojas*” e “*otros pampas*”. A ideia de “coligação”, uma formulação dos próprios agentes coloniais, expressa formas de articulação e aliança entre os povos indígenas reunidos por interesses comuns, o que estaria indicando, pelos menos para o caso concreto do conflito, a capacidade de organização e gestão conjunta das relações com a sociedade colonial. Sem

desconhecer a existência das guerras intertribais, este episódio mostra também a possibilidade da aliança entre povos indígenas distintos, tradicionalmente rivais⁴³.

Quanto aos Guenoa-Minuanos, que aparecem como aliados dos espanhóis e missionários, é preciso indicar que havia indígenas destes povos em ambos os lados. Pois, uma parte dos Guenoa-Minuanos haviam aceitado ser reduzidos e cristianizados. Este fato indica também estratégias diferenciadas dentro de um mesmo povo. Bracco (2013), por sua vez, denomina esse fenômeno “*como sistemas de aliança dinâmicos*”.

É importante frisar que existiam as relações de competição pelos recursos existentes, após a fundação das estâncias das missões. Isso deve ter tido um efeito negativo para as relações pacíficas, pois o benefício que os “infiéis” obtinham da troca com a sociedade colonial, portuguesa ou espanhola, começava a se ser ameaçada pelo complexo jesuítico-guarani. Essas relações contraditórias com a sociedade colonial tanto espanhola quanto portuguesa, ora de aliança, ora de enfrentamento, indicam também a independência e a gestão, planejada ou organizada, dessas relações especialmente por parte dos Charrua e Guenoa-Minuanos. Isso é interessante porque às vezes estas relações são apresentadas como predeterminadas pela “selvageria” e o caráter indômito dos “infiéis”, mas este caso indica (e aparecerão outros) que os indígenas são capazes de compor e produzir, em função dos seus interesses, relações dinâmicas e específicas (visando a consecução de determinados objetivos) com a sociedade colonial.

Cronologicamente, a documentação posterior à matança do Yi traz alguns elementos importantes para compor esse discurso que a sociedade colonial vai criando sobre os indígenas e o processo histórico. A coligação de diferentes grupos e agentes – que conviviam no território – configurou a imagem de “índios amigos” e “índios inimigos”, além da já preexistente “cristões” ou “reduzidos” e “infiéis” ou “gentios”, segundo tinham sido convertidos ou não. A principal diferença é que o termo “infiel” determina um potencial cristão, enquanto “inimigos”, evidencia uma posição assumida

⁴³ Acosta y Lara (2013) considera que os “mbatidas” são os Martidanes e os “mbojas” os Bohanes, ambos considerados subgrupos do povo Charrua. Já os Yaros seriam os chamados Guayanás (Kaingang). Isso pode explicar como esses povos são nomeados de formas diferentes na documentação. Em algumas fontes, os Charruas aparecem como “yaros”, “mbatidas”, “mbojas” e “outros pampas”. Todavia, variados documentos aparece expressamente Charrua. O autor, cujo trabalho é de 1961, afirma que os grupos opositores eram formados por portugueses e a confederação de infiéis (Charrua e Yaros) contra espanhóis, jesuítas e Guarani.

de conflito. O ato de colocar os povos indígenas num espaço determinado cria outras formas de interação a partir dessas delimitações.

Na declaração do sargento Pablo Hernández, de 1703 na cidade de Santa Fé, o militar documenta que não viu índios inimigos, encontrou apenas “*los indios amigos de nación charrúa a quienes vio este declarante estar en sus tierras pacíficos.*” (AGNA, Santa Fe, 20.OUT.1703, *apud* Minuanos: 79). Pablo Hernández relata que viu dez *toldos* dos índios Bohan, vivendo na maior penúria. Estes Bohan eram os que tinham conseguido fugir da morte nos enfrentamentos com os “guadatiranes”⁴⁴ e os Guarani das missões. Desta declaração, junto com um informe de 1702 do capitão Luis Gutiérrez Garcés, vale destacar os episódios de dizimação do povo Bohan pela guerra e por um afogamento da “chusma” ao tentarem cruzar o rio Negro. Outro aspecto importante foi a proteção outorgada pelas autoridades espanholas aos Bohan sobreviventes, indicando a criação de uma redução desses índios – mas, esta não prosperou porque os índios fugiram de um possível ataque dos Minuanos (Carta de Valdez Inclán a Vegia Cabral, AGNA, 12.OUT.1703, *apud* Minuanos, 2010: 79).

Os documentos posteriores à matança do Yi, portanto, descrevem uma situação de violência e hostilidade para os índios considerados inimigos. Nessa documentação, o discurso produzido pelos padres e por autoridades governamentais começa a convergir, surgindo desse modo o conceito de “inimigos”, “infiéis”, predominando nos manuscritos de época. É possível serem os jesuítas determinantes na criação do lugar de “inimigo” que alguns povos indígenas passam a ter após a batalha, pois os religiosos eram responsáveis pela comunicação aos governantes de tudo que acontecia no “distante” interior. Assim, começa a operar um tipo de prática de perseguição aos índios e de contestação desses índios, instalando a situação bélica. Aparentemente o conflito generalizado começou no início do século XVIII e o impacto produzido na sociedade colonial e indígena é determinante na configuração da política colonial e da resistência indígena. A Batalha do Yi aparece como a declaração de guerra formal entre os dois universos.

O lugar que ocupam os “infiéis” no discurso dos agentes governamentais e dos religiosos começa a ser cada vez mais também o de “inimigo”. Apesar disso, colocações

⁴⁴ Voz utilizada para os Guenoa também, segundo apreciação de Lopez Mazz e Bracco. (2010: 80)

como a do sargento Pablo Hernández ilustram a inexistência de uma visão homogênea por parte dos agentes colonizadores, mas que com o passar do tempo irão convergindo.

O diário de viagem à Vaqueria do Mar (1707), no qual se relata a composição de uma expedição armada para combater os índios Yaro e outras nações aliadas, é mais um exemplo da ausência desse termo nos documentos. O padre, autor da viagem, afirma não ter encontrado nem infieis, nem Guenoas, o que poderia estar indicando que os termos “infiel” e “inimigo” assumem o mesmo lugar no discurso de religiosos e autoridades coloniais. Nesse sentido, os escritos de missionários da época corroboram essa assertiva. Em 1707, o padre Bartolomé Ximenez organizou índios missioneiros para castigar os infieis “guanoas, bojanos y charruas confederados”. Possivelmente, este castigo respondia ao ingresso repentino numa estância de Yapeyú, onde os “infieis” queimaram os “ranchos”, mataram treze pessoas e levaram vinte e seis mulheres e meninos cativos. Eles roubaram ainda quatrocentas éguas e alguns cavalos e, em seguida voltaram e levaram duas mil éguas, conforme relata o padre Salvador Rojas, em carta ao padre provincial da Companhia de Jesus sobre os acontecimentos nas doutrinas do Uruguai durante o ano de 1707. Em 1715, o padre Policarpo Dufo registra uma expedição para castigar os “infieis” nos territórios entre os rios Paraná e Uruguai. Ele escreveu que na perseguição alguns Guenoa se aliaram a eles, depois de entregarem tabaco e erva mate.

Parece que a guerra entre “infieis” e o complexo jesuítico-guarani está instalada, compondo um cenário de constantes agressões mútuas e perseguições. Vale destacar duas apreciações feitas por governadores de Buenos Aires, em diferentes momentos. Num “auto” – tipo de comunicação contendo ordens e mandatos – o governador Valéz Inclán diz:

“...que atento a constar que los indios infieles Guenoas, bohanes, charrúas, yarros, y otros tienen violentamente cogidos los caminos por donde se comercia entre las ciudades de españoles y pueblos de indios cristianos guaranies,...y dichos indios infieles están apoderados de las vaquerías y demás pampas y campañas realengas donde pastan los ganados que recogen para su manutención...que atacaron, mataron y cautivaron en Yapeyú y San Carlos...y que mataron como cincuenta personas entre españoles, indios y mulatos, cuando estuvieron las tropas de este gobierno sobre la Colonia del Sacramento...contando diversos robos, entre ellos más...de trescientos caballos de cuenta del Rey nuestro señor que con mayor número mantenía este gobierno en la reducción de Santo Domingo de Soriano....de los que habían sido llevados desde Santa Fe y allí habían quedado.” (AGNA, Buenos Aires, 30.JAN.1708, *apud* Minuanos, 2010: 84).

O documento continua com a ordem de impor a autoridade, mas com suavidade – enquanto os “infiéis” não se mostrassem hostis, dada a situação de perigo para as propriedades do rei e os povoadores espanhóis. O governador recomendava ainda que as cidades de Santa Fé e Corrientes não abriguem refugiados “infiéis”.

Já em 1714, o governador Alonso de Arce y Soria, afirmava que a suavidade do trato dispensado aos Charrua, os Guenoa e outros índios considerados “infiéis” não teve nenhum resultado positivo, ao contrário, os “excessos” desses povos havia aumentado nas cidades de Santa Fé e Corrientes. Ou seja, passados alguns anos, a recomendação de Valéz Inclán (1708) não surtiu o efeito esperado, aumentando a suposta violência dos chamados índios “infiéis” nessas localidades. Era necessário intervir para controlar e impedir as ações desses povos.

A fundação de Montevideú, em 1724, estreita o território indígena ainda mais, aproximando espanhóis e índios. Nesse período, começa a se elaborar uma política específica voltada para os índios, baseada nas representações da insegurança provocada por eles e sua resistência a incorporar-se à sociedade.

II.3.2.3.- A ocupação efetiva do território (2): a política de pacificação e guerra preventiva (1724–1776).

O epicentro colonial da América do Sul, nesse momento, estava centrado em Lima (para os espanhóis) e na Baía de Todos os Santos (no lado português). Entre os séculos XVI e XVII, não houve necessidade de consolidar as fronteiras. De fato, as distantes bulas papais e o Tratado de Tordesillas (1494) assinalavam um limite imaginado, remoto e desconhecido para todos.

A fundação de São Vicente atuou como posto de expansão territorial do império português, sem muito assentamento e consolidação de povoados. Um conjunto de indivíduos ambiciosos e corajosos, dispostos a qualquer coisa pelo ganho do botim, os bandeirantes, faziam expedições, em direção sul e sudeste, para escravizar índios e ganhar terras. Os limites imaginados começaram a se fazer materiais com a criação das missões jesuíticas no território do atual Paraguai, Rio Grande do Sul e Missões argentinas,

epicentro de conflitos com os bandeirantes. Essa será mais tarde a origem da discórdia entre ambos os impérios com o Tratado de Madri de 1750.

A ocupação do território oriental é produto de uma necessidade geopolítica e estratégica surgida pelas disputas interimperiais no século XVII na fronteira sul. A condição de fronteira do território oriental gerou, para autoridades de Buenos Aires primeiro e para a Coroa espanhola depois, a necessidade de ocupar a chamada Banda Oriental do rio Uruguai – diante do avanço dos portugueses. Vale lembrar que já nesse período existiam planos de ocupação territorial, pois essas terras não eram totalmente esquecidas pelas autoridades peninsulares. De fato, Hernando Arias de Saavedra, governador do Rio da Prata, tinha manifestado ao rei de Espanha o potencial do território da “outra banda” do rio Uruguai (SALABERRY, 1926; REYES ABADIE, 1974). Por sua vez, moradores da região de Santa Fé e Buenos Aires faziam excursões para “cuerear” e obter madeiras no litoral leste do rio Uruguai desde o início de 1600. Mas, o impulso colonizador espanhol – com o objetivo de articular e proteger o território de uma possível apropriação por parte do Império de Portugal – se sucedeu a partir da fundação da Colônia do Sacramento (1680), fundada por Manuel de Lobo em nome do rei de Portugal, em território de domínio do rei de Espanha.

Desde o governo de Buenos Aires, dependente do Vice-reinado de Peru, ordenou-se a retirada da ocupação portuguesa e a fundação imediata de Montevideú para proteger a fronteira. Bruno Mauricio de Zavala, então governador do Rio da Prata, foi o encarregado de estabelecer famílias e fundar o forte da cidade de Montevideú (1724), cuja muralha representava a motivação de sua fundação: ser um destacamento militar de proteção do território. Montevideú será fundada como praça forte e não como cidade porto, apenas com o passar dos anos o seu potencial comercial tenha se desvelado.

A fundação de Montevideú, para consolidar a fronteira mais austral do império espanhol, acelerou a relação e o contato com os povos indígenas ao desenvolver a dinâmica própria de qualquer fundação urbana e projeto de ocupação territorial: distribuição de terras, atividades produtivas e comerciais, afirmação do domínio colonial e organização do território. O libreto colonial começava a ser encenado e produzir a trama da conquista da Banda Oriental para frear o avanço português.

Em um memorial de 08 de dezembro de 1720, Jose García Inclán remitia ao Conselho das Índias uma proposta de ocupação da região de Montevideú. Nessas terras,

“...solo hay infieles amigos de los españoles de 4 a 5 naciones (comprendiendo la parte occidental del rio Uruguay) que son binuanes, charrúas, bojanes y aores, y otros, que en todos llegarán a 3.000 indios flecheros; dichas campañas crían mucho ganado vacuno, procedido del que echaron en ellas los primeros pobladores de dichas provincias del Rio de la Plata.” (AGI, Memorial de García Inclán al Consejo, 08.DEZ.1720 *apud* Minuanos, 2010: 101).

Além da consolidação da ocupação do território fronteiriço, existia a motivação pela exploração da riqueza pecuária, a qual estava sendo explorada pelas missões jesuíticas já havia algum tempo. Essa atividade será a origem de conflitos com os “infiéis”, pois estes a exploravam e usavam como meio de troca para adquirir bens da sociedade colonial.

Na documentação produzida por padres e autoridades coloniais de Buenos Aires e Montevideú, se observa duas novidades: a preocupação por uma descrição sobre os povos indígenas que habitavam nesses territórios, seus costumes e a densidade demográfica; e a preocupação com o assentamento destes para garantir uma interação pacífica a partir da sujeição dos mesmos. A documentação trabalhada entre 1715 e 1750 transluz uma vocação descritiva. A vocação por descrever está assinalando uma intencionalidade por conhecer, com o intuito de exercer melhor gestão do território e das populações que as ocupam. Uma guerra ou enfrentamento direto contra os chamados “infiéis” podia inviabilizar a ocupação do território e romper o equilíbrio de forças, ficando favoráveis aos portugueses. A permanente alusão à necessidade de sujeitar os infiéis a favor da Coroa espanhola, de padres e autoridades coloniais, demonstra os interesses espanhóis. Vale lembrar que quem descreve está em condições de classificar. O ato de classificação é fundamental para o exercício da autoridade e da afirmação da mesma (BOURDIEU, 1996). A criação pelo poder de certa subjetividade das populações subalternas é instrumento privilegiado para a formulação de políticas e desenvolver planos de sujeição (SOUZA LIMA: 2015), assim como o objetivo de territorializá-las está amparado numa certa representação ideológica imposta pelo projeto colonial (PACHECO DE OLIVEIRA, 2014).

Ancorada na estratégia de fundar Montevideú, acha-se a necessidade de ordenar o uso do território e minimizar o impacto das superposições de interesses e possíveis

conflitos pelo uso desse território entre a sociedade colonial e as sociedades indígenas não reduzidas: a sociedade dos chamados “infiéis”.

Junto a essa vontade de descrever, para classificar, se produzem e se consolidam certos discursos, presentes na descrição de 1730 do padre Cattaneo., por exemplo. O religioso descreve os territórios entre os rios Paraná e Uruguai, habitado por “bohanes”, “martidanes”, “manchados”, “jarós” y “charruas”, e disse:

“La nación más numerosa entre todas estas, es la de los charrúas, gente bárbara, que viven como bestias, siempre en el campo o en los bosques, sin casa ni techo. Van vestidos muy a la ligera y siempre a caballo, con arcos, flechas, mazas o lanzas, y es increíble la destreza y velocidad con que manejan sus caballos, lo que por lo demás es habilidad común a casi todas estas naciones; de modo que aunque los españoles sean grandes jinetes, superiores a cualquiera otra nación de Europa; sin embargo es rarísimo el caso de que puedan alcanzar en la carrera ni acometer con la espada un indio.” (Tercera carta del padre Cattaneo, *apud* Minuanos, 2010: 121).

A intenção dos padres, como Cattaneo, por descrever as habilidades guerreiras dos índios, ilustra a estratégia de conhecimento do “inimigo”. Visa conhecer as condições guerreiras da população a ser gerenciada para submetê-las à autoridade colonial. O conteúdo da carta continua descrevendo diferentes características sociais e organizacionais dos Charrua. No final, o padre concluía:

“No tienen habitación fija, sino que andan siempre vagabundos, hoy aquí, y mañana allá; y lo mismo hacen los *guanoas* en la otra banda. Esto ha sido siempre un impedimento grandísimo para su conversión, porque, no estando estables en ninguna parte, es imposible instruirlos ni administrarles los sacramentos, si hoy han de estar en un lugar y mañana en otro. Muchísimo y por largo tiempo han trabajado los padres, por convertirlos; pero hasta ahora no ha sido posible...” (Idem, 121-122).

O texto é bastante eloquente por si só, mas vale chamar a atenção para a preocupação com a dificuldade de evangelizar os Charrua e os Guenoa derivada da inexistente fixação no território. A situação de conflito e enfrentamento é recorrente, porém não sistemática. Isto por dois motivos: devido à escolha política das autoridades coloniais que optaram pela manutenção da convivência pacífica e não pela guerra sistemática, apostando na redução. Também é certo que o equilíbrio de forças e o caráter combativo dos Charrua, especialmente narrado desde tempos dos viajantes, não fazia da guerra um instrumento de eficácia previsível.

Em 1730, o *Cabildo* de Montevideu discute a necessidade de ter armas e munições, decorrente da invasão dos Minuanos à fazenda do Prefeito Provincial, o Alferes e o Prefeito da Santa Irmandade, todas autoridades da recém fundada São Felipe de Montevideu, o que evidencia um aumento da tensão. Diante desta situação de ataque dos indígenas, as autoridades solicitaram aos vizinhos sair a defender das fazendas, mas não puderam devido à escassez de armamentos. Os representantes do Cabildo fazem um chamamento explícito às autoridades de Buenos Aires para enviarem armas para se defender de possíveis levantamentos dos índios (Cabildo de Montevideo a Gobierno de Buenos Aires, AA, Tomo I, 62-63). O pedido expresso do envio de armas para se protegerem de possíveis levantamentos indígenas, falam de uma expectativa de futuros conflitos derivada do projeto de ocupação territorial. Neste período, vai se produzindo a concentração dos recursos necessários para exercer a dominação. Isto é o processo de “concentração de capital de força física” (BOURDIEU, 1996) e a efetivação da ocupação do território em função da lógica do projeto colonial.

Existem dois documentos nas origens da fundação de Montevideu, que mencionam claramente a instauração do estado colonial no território oriental, nas suas intenções e na busca de efeitos específicos. Esses documentos mostram que existe uma necessidade imperiosa, por parte dos agentes coloniais nos territórios do Prata, por formular uma política específica relativa aos índios. Política esta subordinada aos objetivos de afirmação da fronteira e exploração da riqueza pecuária na região. Em síntese: formular uma política específica que permita o uso da terra, seja com fins geopolíticos (“fazer fronteira”), seja com fins econômicos (aproveitamento da riqueza pecuária). Para atingir qualquer um desses objetivos, é necessário submeter os “infiéis” e fazê-los parte do projeto, ou pelos menos, impedir que não sejam um obstáculo. O futuro das populações indígenas da região começa a estar subordinado à execução de uma política de estado.

Em 1732, Bruno Francisco de Zabala, governador de Buenos Aires, e por tanto gestor colonial responsável pela fundação de Montevideu, elabora umas “instruções” para os “regidores” que terão sob sua responsabilidade estabelecer uma “boa correspondência” nas relações com os caciques minuanos, tensas como consequência do assassinato de um índio, cujo corpo não foi devolvido pelas autoridades. Isso desencadeou uma revolta dos Minuanos contra as autoridades de Montevideu, com saldo significativo de mortos. A

petição expressa de armas ao governo de Buenos Aires por parte do Cabildo de Montevideu ilustra de igual modo essas relações conflitivas.

As instruções indicam modos de agir e cuidados que os enviados deveriam ter. A primeira recomendação seria reunir os vizinhos com maior familiaridade entre os índios. O objetivo era para acompanharem a expedição, realizada em nome do governador de Buenos Aires. A missão seria oficial e responde à vontade da máxima autoridade regional. Por outra parte, os enviados são prevenidos de que devem ser levados à cidade, “*poniendo el mayor cuidado sean los menos que puedan los indios que hubieren de venir*”. Uma vez ali, eram informados dos delitos cometidos como vassalos do rei por haver feito a guerra aos espanhóis, quando deviam ter denunciado o assassinato do índio minuano às autoridades de Montevideu. Uma vez esclarecidos estes pontos sobre a natureza do conflito existente, se instrui:

“Que así españoles como indios se mantendrán en adelante con olvido total de los sucedido hasta ahora como vasallos del Rey nuestro Señor en paz, y quietud ayudándose unos a otros a guardar las campañas, y en evitar el que otra ninguna nación las disfrute, haciendo guerra a los que lo intentaren, para lo que se les ayudará con lo que necesitaren.” (Instrucciones del Gobernador de Buenos Aires a los enviados a establecer acuerdo con los caciques minuanos, 25.FEV.1732, AA, Tomo I: 67)

As instruções visam o reconhecimento da legitimidade das autoridades de Montevideu por parte dos índios, e o compromisso da defesa da campanha, isto é, instrumentalizar os Minuanos em função dos interesses coloniais.

Así mismo quedará establecido el que ningún indio haga daño en las estancias, chacras, ganados y demás haciendas de los vecinos de esta ciudad, y de la de Montevideo, y si los hallara hurtando o haciendo otras maldades, puedan castigarlos y prenderlos, sin que por esto supongan ni crean los caciques que se les declara la guerra, pues no ser más que castigar a los malhechores para que todos vivan en paz.

Recíprocamente si ellos cogieran algún español en sus toldos haciendo algún desorden o hurtando ganado, le conducirán preso a Montevideo donde será castigado, y se le dará toda la satisfacción, sin que por ningún modo puedan ellos tomársela.

Y se les franqueará que puedan entrar, y salir de Montevideo, a vender sus caballos, y grasa que trajeran con tal que no hagan noche en aquella población, ni puedan quedarse en las inmediatas a ella, y si los caciques vinieran se les recibirá con agrado, y se les oirá en cuanto tuvieran que presentar.” (Idem, 68).

A intenção do governador de Buenos Aires é delimitar as áreas de ação em função da afirmação da autoridade colonial. O estabelecimento de algumas regras também era

colocado como “razoáveis” e “naturais”, para administrar as contradições que pudessem surgir dessas relações. Há um pedido implícito para que os índios reconheçam a propriedade – apropriação, mais corretamente – da terra e do gado. O intuito é formalizar as interações, via reconhecimento da autoridade, da ocupação do território pelo invasor e das leis da sociedade colonial; e estabilizar relações pacíficas.

A paz foi acordada, em reunião, no Cabildo de Montevideu no dia 22 de março de 1732, onde se pactou romper as hostilidades e manter relações de amizade. Um dos principais pontos do compromisso é que as autoridades coloniais se comprometem a julgar os espanhóis que cometessem abusos contra os índios. Por sua vez, os índios aceitariam recorrer às autoridades em caso de problemas, e abandonar a administração de sua própria justiça (AA, Tomo I, 70-71).

Em 1749, Francisco Bruno de Zavala, filho do fundador de Montevideu, levou a cabo uma “*correria*” contra os índios Charrúa pelo litoral oriental do rio Uruguai, apoiado por forças militares e índios reduzidos do povo Chaná. As ações militares, que se estenderam entre 29 de abril e 21 de maio, foram destinadas ao castigo de índios Charrua pelo roubo de gado nas estâncias da redução e recuperar o gado roubado. De igual modo, a “*correria*” objetivava “fazer justiça” pela morte de Miguel Garay, espanhol que foi achado morto por flechadas. Do “Diario” de Zavala⁴⁵ é possível conhecer um *modus operandi* que vai se instalando como prática nos embates com os índios. A perseguição pelo território e a invasão das *tolderias* visava dispersar o povo e, ao mesmo tempo reprimir os principais guerreiros. A tática de guerra era abrir fogo todas as vezes que encontravam grupos de “infiéis” e capturar alguns indivíduos, principalmente mulheres e crianças. É interessante o conteúdo dos relatórios ou diários militares porque permitem conhecer o deslocamento pelo território dos Charrua e também as táticas de guerra. Mas, o que nos interessa aqui é conhecer quais são as motivações e composição da ação de Francisco Bruno de Zavala, os objetivos e os discursos implicados nesses tipos de ações.

...a la misma hora hize propio al Comandante del Campo del Bloqueo de la colonia escribiendole, que por lo que le participaba el correjidor de santo Domingo con el chasqui que le hizo en derecha veria lo insolentes que estaban los Indios Charruas, y lo urgente que era castigarles, que havia mandado apercibir la gente del Partido de Viboras hasta segunda orn, que con

⁴⁵AGN, FCF, D. Francisco Bruno de Zavala presenta al gobernador del Rio de la Plata una relación diaria de la corrida emprendida contra los indios infieles charrúas, 1749.

ella, y algunos Indios Chanás de santo Domingo imbiándome veinte y cinco Dragones del Real con municiones suficientes hiria mui gostoso, a darles castigo...(AGN, FCF, 1749).

A “insolência” do Charrua teria motivado esta incursão contra eles – a partida – por ordem de Andonaegui, governador de Buenos Aires. O dito funcionário colonial foi uns dos mais ativos em desenvolver a política de pacificação e redução dos infieis, com base em enfrentamentos e guerra. Durante seu período de governo 1745-1756, se sucederam várias missões contra os infieis de modo a consolidar a ocupação do território e proteger as fronteiras. Sua política de ativa guerra aos índios, responde a seu plano de extensão e consolidação da ocupação territorial espanhola na região do Prata. Também foi na sua administração que se produziu a realocação das missões jesuíticas, decorrente do Tratado de Madri de 1750. É durante seu mandato que se afirma a autoridade – pela via da guerra e da perseguição –, se expulsa os infieis dos territórios ao sul do rio Negro e se consolida um tipo de política específica, a pacificação, no sentido que tenta estabilizar e ordenar as interações no território. O espírito punitivo das expedições, realizadas durante as décadas de 40 e 50 do século XVIII, dão conta dessa natureza.

Outro elemento importante para conhecer a configuração dessa política do estado colonial, é que as expedições contavam com alguns soldados de linha, mas também com a participação de vizinhos e índios reduzidos. A concentração da força física profissional vai acontecer no final do século XVIII e inícios do XIX, quando se observa uma formação militar específica para impor a ordem na campanha. A criação do Corpo de Blandengues (1897), justamente com o fim de estabelecer a ordem e segurança da campanha e proteger a fronteira, é um indicativo dessa necessidade do estado colonial por afirmar sua autoridade.

Voltando ao diário de Zavala, vale destacar a estratégia dessa expedição: dar combate, para castigar os Charrua, impondo a sua subordinação ao poder colonial, pacificando a “*campaña*”⁴⁶. O objetivo, não expresso, mas claramente delineado, é a afirmação do princípio de autoridade e da lei da sociedade colonial.

⁴⁶ “Campaña” é o nome dado para meio rural. Ao longo do século XVIII, vai se consolidando a ideia que é necessário “pacificar” a campanha. A política de pacificação orienta-se justamente a satisfazer essa demanda da sociedade colonial.

Dia 30...mandaba veinte y quatro Dragones que embiaba á cargo del Sargento Thomás de Escudero...con gente del Partido de las vivoras, y Indios de la Reducion de S.to Domo. soriano a cuiu corregidor escrivia marchara en busca de los Charruas, y que en caso de encontrarlos les diera en la Caveza, y no fuese como en otra ocasion que los Indios de la Reducion les dieron las Pazes sin aguardar a que llegase el Oficial que hiba mandando el Destacam.to del R.I que hiba en orn. de castigar el insulto que havian hecho los Charruas. (Idem)

...a los quales dixee la orn. y animo que llebava de castigar a los Indios Infieles Charruas pues eran ya tantas las insolencias que hacían dimanadas de haverse quedado siempre sin castigo, que ya eran inaguantables sufrirselas, que quien dudaba que ellos hubiesen muerto á Miguel de Garay quando sus flechas se conocieron, y heran de las que usan los Charruas con las que estaba flechado dicho difunto, que no hera menos dudable que ellos hubiesen hurtado las dos Cavalladas que faltaron en la misma noche que se desaparecio Garay,...que vien savian que pocos días antes havian llevado de la Estancia del Indio Domingo el Tartamudo los Cavallos, y yeguas que tenian, y havian desnudado a las Indias...(Idem).

Na visão de Zavala, a origem das ações dos Charrua, contra a sociedade colonial, estava radicada na inexistência de castigos que os inibissem e gerasse temor às represálias das autoridades. O que está em jogo, a partir da consolidação da ocupação territorial e do uso dos recursos do mesmo, é o respeito pela autoridade colonial. Após quase duzentos anos de contato, o século XVIII representa o de maior interação entre o povo Charrua e os não indígenas e onde os conflitos respondem a interesses incompatíveis entre ambas as sociedades. A necessidade de proteger a fronteira e ocupar o território esgotará as estratégias coloniais referentes aos índios. O discurso que vai se compondo, no seio das burocracias coloniais e seus agentes, é o de que os povos indígenas não têm vocação pela paz, nem respeito à lei, e que a resistência sistemática a se incorporar como súditos do rei ou a se reduzir à vida cristã, constitui a evidencia que essas vias estão esgotadas. A experiência acumulada nessas relações, somada à necessidade de consolidar a fronteira e o crescente interesse pela riqueza pecuária, originam uma determinada perspectiva ideológica, na qual os indígenas vão sendo representados no imaginário da burocracia colonial do modo que a perseguição, a guerra, a matança e a prisão deles serão justificativas para obter a pacificação do médio rural.

Neste período, há algumas evidências que permitem afirmar que o estado colonial elabora uma política específica direcionada aos povos indígenas, na qual será a antessala da política de extermínio do período colonial, apropriada, quase nos mesmos termos, pelo estado republicano. Essas marcas são evidentes pela articulação entre os diferentes níveis das autoridades coloniais e a mudança que acontece na gestão das populações. Até meados do século XVIII os informantes da situação dos índios eram os padres jesuítas,

os quais foram os principais gestores e produtores do discurso sobre os povos indígenas, vistos inicialmente como sujeitos a serem salvados, civilizados e reduzidos à vida cristã, e posterior como competidores dos recursos da riqueza pecuária, necessários para a sobrevivência das missões. Pelo processo de transferência, enfraquecimento do complexo jesuítico-guarani (atravessado pelos conflitos interimperiais) e a expulsão final desses religiosos, se produz um deslocamento nas funções de gestão dos povos indígenas por parte do estado colonial. Já vimos que no início do século XVIII, o protagonismo das autoridades coloniais aumenta na gestão tanto do território quanto dessas populações, em decorrência do processo de expansão territorial e consolidação das fronteiras.

Agora, o destino dos povos indígenas é articulado pelos poderes políticos territoriais, radicados em Montevideu e Buenos Aires. Subordinada à política de proteção das fronteiras, a política de gestão e relação com os povos indígenas começa a se projetar com procedimentos, formas de financiamento e objetivos específicos, ao mesmo tempo em que vão se desenvolvendo corpos especializados para isso. A principal fonte de informação para as autoridades de Buenos Aires será, a partir de então, o Cabildo de Montevideu, fator que indica uma mudança do espaço de produção das políticas de gestão de território, populações e fronteiras, ancorado numa política colonial determinada. Serão os agentes burocráticos coloniais quem definirão as formas e estratégias de relação com os índios e já não os padres jesuítas.

Vejamos um pouco o processo de configuração dessa política.

Após o tratado de paz com os Minuanos, firmado em 1732, entre o governo de Montevideu e os principais caciques deste povo, José de Andonaegui dá as seguintes instruções de procedimento ao Cabildo de Montevideu:

Enterado delo que V.S. me expone ensu representacion del 9 del presente sobre las extorciones q cometen los Indios Minuanes, le prevengo enesta ocasion al Comandante desu Plaza lo correspond.te afin de que ó se reduzcan de Pueblo, y a ntra S.ta fe viviendo en Paz, o en caso de permanecer haciendo hostilidades, pase a Castigarlos, y arruinarlos, acavando conellos de una vez: VS me dará noticia delo que adquiriere, y executare dho Comandante sobre este asunto; para tomar yó en vista detodo las providencias que deva, y sean mas comben.tes....(AGN, EAA, Joseph de Andonaegui al Ilustre Cavildo y Regimiento de la Ciudad de San Felipe de Montevideo. Buenos Aires, 28.MAI.1740).

Os objetivos são claros: pacificá-los, reduzindo-os e converte-los à fé católica (“a ntra S.ta fe”). No caso deles não aceitarem, a ordem é igualmente clara: castigo até dizimar os Minuanos.

As disposições contidas nas Leis de Índias (1680) delimitam o campo de ação e marcam as orientações gerais para a execução das políticas de gestão de populações indígenas. As autoridades deviam cumprir às disposições gerais, determinadas por ditas leis, o que promovia a redução e o bom trato aos índios, proibindo a guerra e a escravidão. O interessante é que quem aporta os informes de situação das relações com os índios são as autoridades de Montevideú, responsáveis por lidarem diretamente com essas populações. Assim, é possível afirmar que existe uma tensão e uma influência recíproca entre os mandatos gerais e a situação local – atravessada pelos interesses locais e pela situação particular dos territórios orientais – na formulação, execução e tomada de decisões sobre as práticas direcionadas aos índios. Tanto as autoridades locais – prefeitos, Cabildos, etc. – quanto os agentes militares, sobretudo no período da política de extermínio, que são quem lidam com as pressões dos interesses locais e com a negociação com os indígenas, mostram-se mais determinados quanto à necessidade de acabar com a problemática via guerra, prisão e ocupação efetiva do território.

Tengo presente todas las cartas q.e V.S. me há escrito, ytambien las de ese Comandan.te ysu antezesor, yde ellas beo que unas bezes instan al castigo de esos Indios Minuanes, y em la ultima de Gorriti me dize quelos dhos Minuanes estan mui quietos y retirados, ysolo andan por esos campos algunos pequenos robos de ganado quehazen los Indios Tapes Zimarrones furtivos delas reduziones, con que no tomando firme resoluzion en los negozijs no sepueden dar probidencias con perfecto conozim.to ysin embargo de esta bariedad de opiniones tenia prebenido a Yriarte los passe acuchillo sino se contenian despues de aberlos requerido con Paz y buena correspondienzia, por si por este medio podriamos ganar sus almas que es la mente de S.M., y esta misma orden tiene ese comand.te y aorasela repito para que la ponga en practica, y para maior azierto hé llamado al Cabildo de S.to Domingo Soriano, y á Monzon paraque esten prontos afin de comunicandoles de esa Ziudad (AGN, EAA, Jose de Andonaegui al Cabildo de Montevideo. Buenos Aires, 17.MAR.1750).

O documento anterior sintetiza, em certa medida, o jeito de atuar do estado colonial. As decisões devem ser tomadas em Buenos Aires, que outorga a legitimidade dos atos do estado colonial na região. Estas decisões são tomadas em função das informações fornecidas pelos agentes coloniais locais, mas também se amparam nos objetivos da “Sua Magestade”, o rei.

A política referente aos índios está subordinada ao objetivo de ocupar e promover o desenvolvimento dos territórios, visando à proteção da fronteira. Isto fica claro numa comunicação de Andonaegui ao Cabildo de Montevideu.

y que se ponga todo el efuerzo para garantizar loque se hallare mas favorable alos moradores deesas vandas, que deseo la quietude deellos, y su extension, con las chácaras, y estancias. (AGN, EAA, Joseph de Andonaegui al Cabildo de Montevideo. Buenos Aires, 08.MAY.1750).

O objetivo é claro: garantir o desenvolvimento do território e proteger os interesses da sociedade colonial, o que não é outra coisa se não afirmar a dominação do Estado.

Neste período, enquanto se formula a especificidade da política indigenista, vão se produzindo acúmulos e concentrações, gerando assim desigualdade de recursos e meios entre a sociedade colonial e a sociedade indígena. Esta última atravessará também processos de mobilização e desenvolvimento de novas estratégias, sendo uma delas – a que origina o intenso processo de etnogênese entre os povos Charrua e Minuano. Nesse momento, esses povos surgem na documentação sempre assimilados e desenvolvendo ações de resistência conjunta. Isto é mais visível na segunda metade do século XVIII. É importante compreender que a delimitação do espaço político e a produção de certas expectativas – com fins políticos – por parte das autoridades leva à diagramação de certas formas de agir e reagir, que vão assumindo formas fixas no que tange aos procedimentos. Estes procedimentos se apoiam em determinadas perspectivas sobre o “outro”.

A violência contra os índios aumentará a medida em que se avança sobre a ocupação do território. Isto faz com que os índios resistam, por um lado, a este avanço colonial sobre suas terras ou se desloquem da região. A pressão sobre o território originário indígena é dupla: pelo sul operado por Montevideu, e pelo nordeste operado pelo Rio de Janeiro. A origem desta estratégia de orientação, em direção ao Atlântico Sul, foi perpetrada tanto pela Coroa espanhola quanto pela Coroa portuguesa, com a fundação do Vice-reinado do Rio da Prata, em 1776, e com a mudança da capital colonial do vice-reinado do Brasil da Bahia para Rio de Janeiro, em 1763. Ambos os movimentos geopolíticos indicam um cerco aos povos indígenas desta região.

Antes de sistematizar o que entendo por política de “pacificação” e guerra, que se consolida neste período e que constitui a antessala da política de extermínio, existem dois documentos produzidos pelas autoridades de Montevideu que ilustram bem este processo

de sujeição, concentração das forças de dominação e produção de subjetividade do “outro”. O discurso ideológico, sedimentado ao longo do período colonial, justificará a inauguração da política de guerra sistemática, que terá seu auge entre 1789 e 1804, com sucessivas expedições militares orientadas, agora sim, para exterminar os “infiéis”.

Em 1761, o Cabildo de Montevideu envia um pedido ao governador do Rio da Prata, o General Pedro Cevallos, solicitando uma expedição contra os índios. As autoridades locais solicitam apoio militar e recursos para desenvolver uma campanha que assegure às fazendas a tranquilidade do interior. Assim o cabildo escreve:

...suplica respetuosam.te ala Justicia de V.E que como Principe tan selozo del bien de su Provincia vajo cuya proteccion poderosa, sabia y esforzada á puesto la Soberana Clemencia de S.M impulsado del amor paternal quetiene asus Vasallos tanto numero de ellos q.e tenemos la dicha deestarfiada nta. Seguridade y reposo, y el dela conserbacion, y aumento delas propias Haciendas y Ganados Ud la garantia desu Supremo Custodio digno Gefe de Dominar mas bastas y dilatadas Provincias, provea em veneficio de ellas las conducentes orns. conqese verifique que el efecto detan necesario remédio.” (AGN, EAA, Cabildo de Montevideo al Gobernador General Pedro de Cevallos, Montevideo, 13.DIC.1761).

A estratégia e o fim desta expedição é “...desalojar los Indios Barbaros intermistados con otros fugitivos de las Misiones Guaranies, y delinquentes vagos de estos terminos, se hallan rescostados en los margenes del Rio Negro”, de modo de afirmar a ocupação pelos vassalos do rei. Os agentes governamentais entendem que atingir os objetivos da ocupação e desenvolvimento territorial estão associados à necessidade de expulsar e obrigar os infiéis a se deslocarem para fora da área de ocupação, o que está previsto nas Leis de Índias (Libro 3º, Tít. 4, Lei 7). Aqui, o estado se mostra como agente ativo na produção de uma determinada gestão das populações indígenas, pautada pela coerção e expulsão de seus territórios originais.

Por outro lado, existem documentos que ilustram o reverso desta situação. Seria um caso “bem-sucedido” – no olhar do colonizador - da pacificação a partir da redução e “proteção” dos índios, os quais aceitam as condições impostas pelas autoridades coloniais. Aqui não se produz a guerra e expulsão, mas, se articula a fixação no território. O seguinte documento relata a solicitação de um cacique minuano para instalar-se na jurisdição da cidade, junto com seu povo. O relator indica que

...teniendo presente las leyes 4 tit. Y lib. 1º y las leyes 8,9 y 10 del tit 4 lib. 3º todos de las Indias q.e hablan sobre la pacificacion y reduccion de estos naturales, fue desde luego acordado q.e se juzgaran convenientes al fin de

atraer a ntra paz y buena armonia los citados índios...” (AGN, EAA, Acta de Cabildo de Montevideo, 29.MAR.1762).

O pedido de redução é visto como submissão voluntária de obediência ao rei. O motivo de tal solicitação é expresso pelo cacique Caumanduet – reconhecido como cacique geral por parte dos índios que o acompanhavam – e é:

...el desabrigo q.e habia experimentado tenian sus hijos en los pueblos delas Misiones p.r no haber auxiliado en la guerra de los índios a los P.P. p.r vivir en un total desamparo en aquellas partes con sus hijos, se habia venido a buscar amparo, y a someterse a este gobierno, y q.e quedaban afuera otros varios índios q.e solo esperaban el aviso del dho cacique, y el recibimiento q.e aqui tenian, p.a reunirse tambien aqui con ellos. (AGN, EAA, Idem).

O cacique indica que a ideia é consultar sobre a possibilidade de assentar-se na jurisdição da cidade e uma vez confirmado, trazer outros índios interessados em se reducir.

As autoridades de Montevideú explicitam o duplo efeito de uma pacificação “bem-sucedida”: virar mão de obra disponível e abraçar a religião cristã.

Se les espuso q.e estando de entable con sus familias en esta jurisdicion se conchavarian, y devian q.e trabajar p.r salários p.a q.e asi tubiesen q.e hacer, y com q.e comprar lo q.e hubiesen de necesitar, tratandolos con la misma buena armonia y commiseracion q.e habian visto y consideraban; a q.e respondio el Cacique q.e desde luego venia en q.e sus hijos y aun el y sus compañeros harian el dicho servicio conchavados p.a tener con q.e comprar yerva y lo demas q.e necesitasen.

Se les espuso q.e vieran si buenamen.te y no de otro modo querian p.a su sola libre voluntad abrazar ntra Sta Fé, como igualm.te el si trayendo sus familias a esta jurisdicion quisieran dar y ponen sus hijas e hijos en casas particulares donde fuese su voluntad asi en casa del Sor. Gobernador, en la del Maestre de Campo, u otra semejante p.a q.e fuesen atendidas, cuidadas, y atenderlas en todo, desde luego seria recibidos con el mayor amor y cariño, y todo bajo la voluntad de ellos, p.s en manera alguna se pretendia incuparles el dominio y mano q.e tenian en sus criaturas como padres de ellas, a q.e respondio el Cacique q.e desde luego conocia q.e Dios era Padraso (??), y q.e habia permitido viniesen aqui a experimentar tanto bien y buena armonia como con ellos se habia tenido en acogerlos y acompañarlos en ntra amistad. (AGN, EAA, Idem.).

A pacificação estava relacionada com a fixação no território sob controle das autoridades coloniais; a incorporação como mão de obra – neste caso, a proposta de que as crianças cumpram serviço doméstico – converter-se à religião católica; e prestar devida obediência a Sua Majestade, o rei.

Em síntese, em que consiste a política de pacificação e guerra preventiva deste período?

A pacificação, como estratégia de sujeição e fixação no território dos índios, era prevista nas Leis de Índias pela via da redução ou pela via da demarcação de áreas de uso como modo de manter uma convivência que não obstaculize os objetivos coloniais. Os acordos de paz que delimitam áreas de utilização do território não implicam uma delimitação precisa, mas a fixação de áreas de exclusão. Neste sentido, o objetivo das autoridades coloniais era evitar o conflito e a superposição territorial dos interesses da sociedade indígena e colonial. O caso é que uma administração pobre, escassa de recursos econômicos e humanos, não podia impor a estratégia da guerra sistemática, possível apenas no último quartel do século XVIII, ao dispor de quadros especializados para isso. A pacificação também se estruturou a partir de “partidas” compostas por militares de linhas, mas também por vizinhos e índios reduzidos que percorriam a campanha, vigiando e protegendo à “fronteira dos índios”. Apresentei dois casos de pacificação “bem-sucedida”: o acordo de paz entre as autoridades de Montevideu e os caciques em 1732 e, por último esse pedido “voluntário” por parte de Caumanduet, cacique dos Minuano, de 1762.

Como expus, tanto na percepção das autoridades de Buenos Aires quanto de Montevideu, a presença dos povos indígenas no território que estava sendo ocupado progressivamente, representava um obstáculo e um perigo permanente pela “insegurança” e instabilidade que provocavam para os moradores do interior, além de serem vistos como um obstáculo para o desenvolvimento da campanha.

A guerra preventiva é um desdobramento da política de pacificação, já que os agentes coloniais justificam essa guerra como uma estratégia de consolidar a paz que os infieis sistematicamente desestabilizam por meio dos ataques às fazendas e os roubos de gado. Esta estratégia visa desarticular os povos indígenas ao destruir as unidades territoriais – *tolderias* – provocando seu deslocamento – como ilustrado no diário de Zavala. Ao mesmo tempo, permite obter prisioneiros. Existem vários documentos relatando o envio de prisioneiros indígenas a Buenos Aires (como resultado dessas incursões ao território “infel”), mas não foram incluídos nessa pesquisa por motivos de espaço.

Isto constitui uma política especializada de gestão de populações e território pela forma como se articulam as comunicações e os objetivos, assim como a disponibilização de recursos para executar essas ordens. O protagonismo de agentes governamentais vai

umentando e a produção de uma determinada estratégia – incursões ao território infiel, partidas de vigilância e proteção, prisioneiros de guerra – vai se produzindo em interlocução permanente entre o nível local e provincial, ao menos nos discursos presentes nos documentos, sempre visando fazer cumprir os objetivos gerais da Coroa.

Além dos agentes coloniais – militares, autoridades – os vizinhos e habitantes do interior, bem como os índios reduzidos estão incorporados nesta estratégia de pacificação. Existem documentos que registraram a ordem proveniente do governador de Buenos Aires para que os fazendeiros prestassem auxílio às tropas com gado, já que eles serão os mais beneficiados. Também existem listagens das contribuições feitas por diferentes pessoas para financiar a campanha de “defesa” contra os infiéis de 1751. A questão do financiamento da guerra, para um governo pobre como o de Montevideú, derivou em importantes debates sobre os aportes dos fazendeiros – assim como dos próprios soldados –, a ponto de existir um decreto do governador de Buenos Aires, de 1752, afirmando a não obrigatoriedade dos soldados do pagamento de aportes às expedições (AGN, EAA, J.J. de Viana remite al cabildo de Montevideo el decreto de aporte militar a las expediciones contra los indios, 23.DIC.1752).

Para finalizar, a política de pacificação tem como objetivo a criação de áreas de convivência pacífica que permita o cumprimento dos objetivos de ocupação territorial e consolidação das fronteiras, seja via pactos de não agressão ou redução. Mas também, visa à expulsão dos povos indígenas do território ocupado e a ocupar – já que vai se expandindo durante todo este período a partir da fundação de Montevideú – sob o argumento dos roubos e ataques às fazendas.

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

II.3.2.4.- A política de extermínio (1776 – 1811)

Como foi dito, o acúmulo de experiências gerado ao longo do processo histórico de ocupação territorial a respeito dos povos indígenas foi produzindo uma nova política baseada num novo discurso, cada vez mais distante do discurso evangelizador e conciliador que vimos, aparecendo uma posição mais violenta, determinada e orientada à busca do extermínio dos indígenas. Os interesses econômicos dos fazendeiros iam se consolidando à medida que Montevideu se afirmava como porto comercial do Atlântico Sul, abastecendo de couro, sebo e charque alguns mercados internacionais. Novas articulações interimperiais também iam modificando os centros nevrálgicos do império Espanhol, materializando-se isto na criação de um novo vice-reinado, em 1776, o Vice-reinado do Rio da Prata, com o intuito de afirmar a presença das autoridades colônias e controlar o território. A expulsão dos jesuítas, na década anterior de 1768, na disputa de dominação político-territorial entre poder temporal e real, ilustra o mesmo movimento ascendente da pretensão de acumulação de poder por parte do rei de Espanha e toda a estrutura burocrática subordinada a ele. Entre os que desafiam esta autoridade estão os “infieis” que passarão progressivamente a ser vistos como um problema para a afirmação da autoridade e a segurança do médio rural. O projeto colonial é cada vez menos evangelizador e mais econômico e político, o que vai produzindo novas dinâmicas de interação e novas estratégias de dominação. Se na primeira parte, os padres são protagonistas da colonização, na fase inaugurada na segunda metade do século XVIII, os protagonistas da colonização são os agentes especializados da coroa – militares, técnicos em limites e território, funcionários reais – que fazem recomendações diversas às autoridades peninsulares. Cada vez menos o importante é a salvação das almas ou a redução dos índios, e cada vez mais a ordem, a paz e a possibilidade de explorar os recursos do território. O intercâmbio de comunicações entre diferentes funcionários coloniais, entre estes e os militares, entre os militares e seus subordinados, assume o discurso da necessidade do extermínio e de perseguição desse “mal”, que assola o interior e não permite viver em paz.

O objetivo de consolidar a ocupação do território, controlar as fronteiras e explorar as riquezas modifica e intensifica a interação com os Charrua e Minuanos. Um mecanismo utilizado para isso foi a política de fundação de cidades, sobretudo visando o controle das fronteiras. As partidas militares trasladavam-se com algumas famílias, as

quais seriam alocadas nessas novas vilas que assegurariam a posse do território, disputada entre espanhóis, portugueses e indígenas. Isso acelerará os embates e os conflitos.

Na “Instrucción política, militar y hacienda”, feita pelo vice-rei Pedro de Cevallos para seu sucessor Juan Jose de Vértiz, datado em 1778 (AGN, FCF), no capítulo “Frontera de Indios”, recomenda continuar os trabalhos de fortificação e mobilização de oficiais do exército e abastecimentos dos mesmos com o intuito de:

“...cortar tan perjudiciales irrupciones que siendo nocivas en todos tiempos deven con mas razón precaverse en los presentes supuesto el permiso p.a la Internacion y Comercio franco que coadyuvará en gran parte al vigor de este importantíssimo Negocio facilitándose p.r este medio muchos establecim.tos de villas, ó lugares que sirvan de antemural y auxilio...”(AGN, FCF, 1778).

As instruções são claras sobre a necessidade de cortar com as irrupções, mais agora com o as novas disposições reais que dão “*permiso p.a la Internacion y Comercio franco*”. A partir de 1740, mais intensamente a partir de 1767, Montevideu vai recebendo sucessivas disposições das autoridades reais possibilitando o desenvolvimento de um ativo comércio. Em 1767, uma instrução real permite que Montevideu seja ponto de chegada e distribuição de correios ao interior, com barcos vindos de La Coruña, autorizando também o intercâmbio de produtos. As embarcações que retornavam à península levavam couros e sebos. Em 1770, essa mesma instrução permite a chegada de passageiros e atividades de comerciantes com devida licença. Em 1776, a cidade é escolhida como lugar para o recalado de barcos rumo à Lima, para receber e dar notícias. Em 1778, se ditam sucessivas disposições que consolidam a Montevideu como porto comercial do Atlântico Sul: instalação da Aduana e autorização do comércio com os portos espanhóis. Isto teve um impacto importante no desenvolvimento da exploração do couro, já que se ampliava a demanda (REYES ABADIE: 1974). A proteção da fronteira de índios – limite imaginado pelo poder colonial que dividia a sociedade colonial da indígena – sempre foi uma necessidade, mas agora, com as novas disposições reais, deviam se consolidar. Assim, a fundação de cidades está atrelada ao objetivo de pacificar o interior e fazê-lo produtivo no novo contexto de permissões e autorizações para o porto de Montevideu.

Em carta de Jose Cassero – Apoderado dos Povos das Missões – de 07 de setembro de 1786, encarregado da fundação de Paysandú, no “centro del Queguay, y rio negro” ao Governador Intendente General (AGN, FPD, Caixa 69, Pasta 197), se explica a estratégia

de fundação de um forte com “dos Pedreros y dos Cañones” para a defesa da vizinhança composta por vinte e duas famílias de “Naturales”⁴⁷. Região de ocupação indígena, dá notícia que os “Yndios Infieles”, “*se han dejado ver amistosamente, y con alguna gratificación de Yerva, y tabaco, se han retirado contentos*”. O principal problema a respeito da segurança da região está dado pela presença de “Gauderios” que “*han mortificado á los naturales con heridas y muertes*”. As boas relações com os “infieis” são consequência, segundo este relator, das partidas de trabalhadores nos tempos das “cuereadas” e a presença de homens armados. O que está indicando quem escreve, é o efeito inibidor que tem um grande número de povoadores e homens armados. Numa outra comunicação, e dando notícia dos informes apresentados pelo Comissionado General de Paysandú de 16 de outubro, o mesmo Cassero disse:

“...dice que se halla fatigado de los Yndios Charruas, y Minuanes, pues en el Corto tiempo de veinte dias, ha sido vicitado de ocho Caciques Acompañados cada vno de ocho, hasta Catorce Yndios, sin saver aque atribuir tan Continuada persecusion, ni poder asegurarse com dadivas delas consequências devn asalto, como le amenazan y vociferan los Yndios, quando estan privados del vso dela razon por medio de vevida.” (AGN, FPD, Buenos Aires, 16.OCT.1786).

É claro que os nativos utilizam à sociedade colonial como fornecedora de produtos de consumo e é claro também que estes constituem a moeda de troca pela paz e a boa convivência. A importância da paz com os nativos está diretamente vinculada à possibilidade de planejar e explorar a riqueza pecuária, que como foi exposto sustentava os povos missioneiros. A região de Paysandú é próxima das “estancias” de Yapeyú. Os novos povoados que vão fundando-se trazem famílias que iam sobreviver da exploração pecuária também. Minimizar o efeito das incursões dos indígenas às fazendas implicava viabilizar a ocupação e desenvolvimento produtivo. Uma coisa interessante é que o objetivo de pacificar a “campanha” impulsiona, como se verá, uma ampla política de fundação de cidades, para ocupar o território e deslocar aos nativos. Por outro lado, o sucesso desses povoados depende de que exista paz com os indígenas para que sejam viáveis. Ao parecer, as estratégias seguidas pelas autoridades coloniais acabam instaurando uma situação bélica, já que havia que povoar para pacificar e pacificar para que os povoados tenham viabilidade. Os povos indígenas, que já haviam demonstrado que estavam dispostos

⁴⁷ Para esta época, a diferença das primeiras explorações, os “naturales” são os filhos do território, descendentes dos povoadores espanhóis, muito possivelmente misturados com nativos. Provavelmente existe uma distinção entre “criollos” e “naturales” associada ao lugar que ocupam na sociedade colonial.

defender seu território, intensificaram as irrupções às fazendas em proporção direta ao avanço da sociedade colonial.

A documentação de este período apresenta novas lógicas que se instauram e novos atores que começam a redefinir as relações com os nativos. Destes últimos, os mais importantes são os fazendeiros, que se consolidam como população objetiva da política da colônia e como grupo de interesse que vai pressionar para a resolução das situações criadas nestas interações. Os povos indígenas reduzidos da fronteira norte deixam de ser os sujeitos mais afetados pelas ações dos indígenas e passam a ser os fazendeiros. Isto implica também uma reconfiguração das formas de concentração dos recursos para a guerra e para a produção dos discursos que alentarão as práticas de extermínio.

Para levar a cabo a política de pacificação, primeiro, e de extermínio depois, os agentes coloniais recorreram à colaboração dos fazendeiros. É interessante ver na documentação, o fato de que as autoridades governamentais de Buenos Aires ou Montevideu dão a ordem aos chefes militares de criar milícias na base do recrutamento dos povoadores do interior e índios Guaraní das missões, sendo que estes últimos recebiam salário. Esses chefes também eram indicados para exigir colaboração dos donos da terra, a maioria das vezes em espécie: cavalos e gado para alimentação. Parte do financiamento dessas partidas militares seria resultado do imposto real à exploração dos couros.

Isto nos remete ao fato que as autoridades coloniais do Rio da Prata, em geral, e da Banda Oriental, em particular, encarregados de administrar e gerir umas das regiões mais periféricas desse Império depararam-se com a problemática de como financiar a pacificação da campanha. Na gênese dessa política – em geral de toda política de sujeição e pacificação – uns dos problemas para resolver era como financiar a guerra. Em analogia com a análise de Tilly (1996), a possibilidade de cumprir o objetivo de redução primeiro, pacificação depois e extermínio dos povos indígenas por último, estava o de captar recursos para financiar os corpos militares que fariam a guerra aos infiéis. Na argumentação dos agentes coloniais, os fazendeiros e povoadores do médio rural oriental, deveriam contribuir, numa relação de obrigação mais que de aliança por causa que a resolução do problema dos “infiéis” era de primordial interesse para eles. O estado

colonial desta região era pobre de recursos financeiros e recursos humanos para executar sua missão de pacificação⁴⁸.

O estado colonial “em ação” na sua busca por sujeitar aos “infiéis” devia fazer a guerra para afirmar sua autoridade no território, já fragilizado pelo constante acosso dos portugueses e incapacitado financeiramente de fazer frente aos custos de tal empresa, recorreu à coação e punição dos habitantes do interior para isso, entendendo que quem seria mais beneficiado com o resultado dessa pacificação seriam eles.

Um dado interessante que permite rastrear os processos de formação de alianças num consenso claro da necessidade de acabar com a presença dos povos Charrua e Minuanes é a referência numa das caixas revisadas dos “Aportes financeiros dos fazendeiros para a corrida contra os Charrua”, os quais estão no inventário, mas não na sua existência física. Este caso fala de duas questões que nos interessam: a colaboração e participação de outros atores da sociedade colonial na perseguição dos indígenas – o que excede o fato de ser uma política governamental pelo que estaríamos diante uma aliança de classes dominantes e representantes políticos num objetivo em comum; e o silêncio que podem produzir os arquivos a respeito de alguns processos.

A política de extermínio se intensifica a partir de 1797 com a criação do “Corpo de Blandengues” da Fronteira de Montevidéu, corpo militar especializado e dedicado especificamente à perseguição e destruição das *tolderias* dos “infiéis”, dos contrabandistas portugueses e os bandidos que atuavam na campanha. Acosta y Lara afirma que muito possivelmente por volta do ano de 1795 não existiria nenhuma *tolderia* “infiel” ao sul do Rio Negro (ACOSTA y LARA, 2013:185). A partir daí se sucederão intensas campanhas de perseguição de meia a longa duração (de cinco meses a mais de um ano) onde se persegue e se deslocam as *tolderias* Charruas e Minuanes, em direção ao norte do rio Negro. Além do deslocamento, cada partida e missão militar tinha como saldo a morte de dezenas de indígenas e a captura de outro tanto, os quais eram remetidos a Buenos Aires ou Montevidéu.

O Vice-rei Marqués de Avilés é quem vai encabeçar a política de fundação de cidades a partir de 1799. Estas cidades a serem fundadas tem o objetivo de conter os

⁴⁸ É interessante notar um caso particular, o de Jorge Pacheco, “matador” exemplar de índios entre 1799 e 1810, que envia várias comunicações (AGN, FPD) solicitando o reembolso dos recursos utilizados para financiar os exércitos, que saíram do seu próprio bolso.

índios “infiéis” e aproxima-los da vida “civilizada”, o que implicava a aceitação da religião do católico monarca. Estas cidades deviam se fundar, Belém nas cabeceiras do rio Arapey a qual “*será la primera como la más importante por su situación, para contener las entradas de los Indios Charruas...*”, logo e nas cabeceiras do Quarey, Santa Ana; na região de Tres Árboles, a cidade de São Gabriel; e no lugar do posto São José na beira do rio Uruguai, uma quarta cidade com esse nome.

O mesmo Avilés ordenava a Félix de Azara a fundação do povoado de Batoví, para:

...contener las irrupciones y correrias de los Yndios infieles Minuanes y Charruas, Y la osadía Y arrojio de los vagos facinerosos y contrabandistas que infestan las dilatadas y desiertas campañas de la vanda del Norte de este Rio de la Plata con notable perjuicio de la seguridad y tranquilidad publicas; para contener las continuas usurpaciones de terrenos por parte de los fronterizos;”

À política de pacificação dos indígenas, organizada em partidas, que saíam para o interior com o intuito de deslocar, reduzir e apressar os “infiéis”, sucede à política de fundação de cidades para assentar a população e consolidar os domínios sob a autoridade dos agentes coloniais. A criação de povoados, alocados estrategicamente, evidencia a formulação de um instrumento de dominação e subalternização dos povos indígenas. Além dos “infiéis”, existem os contrabandistas portugueses e os “vagos fascinerosos”. Na documentação revisada, a distinção entre indígenas e estes outros sujeitos é sempre expressada. Porém, a pesar da diferença são colocados como parte do mesmo problema: a insegurança e roubo dos bens das fazendas. Isso faz com que, embora exista uma distinção de sujeitos, ao serem colocadas no mesmo lugar político, as ações desenvolvidas não vão ser muito diferentes. É preciso diferenciar também o lugar da produção da ordem – as autoridades governamentais – e a execução da mesma – os soldados e milicianos envolvidos nas partidas de pacificação.

As principais campanhas desenvolvidas contra índios, contrabandistas e “vagabundos” foram a de Tenente Coronel Francisco Rodríguez, em 1798, em cumprimento da ordem do Vice-rei ao governador de Montevideu para que enviase uma partida “*a los campos que median entre S.ta Ana hasta Tacuarimbó, Cuaró, Cuarey, y los dos Arapeies grande y chico, cuyos parages son los que en el dia de tienen mayor número de ganado orégano, y en donde habitan los Indios Charruas y Minuanes.*” (AGNA *apud* ACOSTA y LARA, 157)

Em 1798, também acontece a campanha de Artigas y Esquivel Aldao contra os “infieís”. O segundo tinha advertido sobre as ordens de não atacar *tolderias* se não fosse o caso que os “infieís” começassem o ataque. Artigas, que substituiu a Esquivel Aldao, dá conta de um ataque a *tolderia*, matando, apressando e recuperando cavalos que tinham sido roubados de um fazendeiro.

Entre 1799 e 1800, Jose Ventura Isfrán desenvolve uma “embaixada” de paz com os Charrua e Minuanos. O dito militar leva ordem de Francisco Bermudez, governador de Yapeyú, para realizar um acordo de paz com os indígenas. Embora longo, vale a pena a redução da comunicação que Ventura Isfrán leva como representante colonial frente aos indígenas.

Para poner en ejecución las piadosas y benéficas intenciones del Exmo. Señor Virrey, acerca de la Paz, y establecimiento comodo que en nombre del Rey nuestro Señor les propone a Ums. [ustedes] su Excelencia por medio de Vicente Adeltú, y Antonio Ocalián Indios de su misma Nacion, que fueron remitidos como prisioneros ala Capital de Buenos Ayres: me ha parecido conveniente para que la persuasión sea mas energica ó eficaz, explicarme con las propias palabras con que su Excelencia me comunica en oficio de 14 de este mes, el Singular veneficio que les hace a Ums.

Lo primero que su excelencia me dice, es la resolución que ha tomado de embiarles a Ums. á los referidos Indios Adeltú, y Ocalián, apersuadirles que se reduzcan a Vivir en paz, reuniéndose en poblacion en el parage que mas le acomode, donde se les subministraran los auxilios espirituales, y temporales necesarios para su mas comodo y subsistente establecimiento.

Lo Segundo que su Ex.a me previene, es, que recibiendo y tratando con dulzura á los expresados enviados Adeltú, y Ocalián, como asi lo he practicado, que les haga comprender también las ordenes del Superior Gobierno con que me hallo, y las disposiciones que consiguiente adhas debo tomar, y estan ya determinadas y prontas contra Partidas de Balndengues, de Vecinos Españoles, y de Naturales, al mando del Capital Dn. Jorge Pacheco, aqui estan subordinados, el Teniente de Milicias Dn. Juan Bentura Ifrán, Jose Domingo Guzman, y d.n Ramon Piñas para reprimir y castigar asu insurgente orevelde Nacion, por los robos, y muertes atrozes que alevosamente ha hecho sufrir a vecinos Españoles, Indios Guaranis, pero que lleno de Compasion y de amor hacia ellos, y deseoso del bien desus Almas, y de escusarse el dolor se torne obligado a hacer en ellos un exemplar contigo, tiene abien de perdonarles sus delitos, e indultarlos de la pena aque por ellos se han hecho acrehedores, olvidando para siempre las ofensas y daños que han causado, con tal que saliendo de una barbarie, y sabiendo aprovechar desu clemencia y humanidad, acepten su amistad, y abrazen el parte(¿?) de venir a reduccion, en la que seguramente conseguirán muchas mejorías temporales, y la felicidad eterna.

Ademas de estas benignas y cristianas advertencias que por orden de Su Excelencia he hecho a los enunciados enviados para su instruccion, y para que verbalmente las comunique a los Caciques, y demás gentes de su tribu igualmente les he manifestado y el amor que tengo a Ums, y el ardiente deseo con que procuro su bien, el que únicamente lo pueden conseguir reuniéndose

en sociedad o poblacion, como hacen los demas racionales. Y para que Ums. puedan deliberar sobre un asunto que tanto les importa, doy a los nominados enviados tres días de termino contados de quando se avisten Ums., en cuyo tiempo podrán conferir con ellos y resolver lo que les convenga. Si admitiesen Ums. la Paz con lo demas que se les promete, pueden venir a este Pueblo con los mismo enviados, y los Principales de su Grey, tratar con migo en orden a su establecimiento y del parage y modo de facilitarlo.

A este fin me ordena últimamente su Excelencia, que me dedique con todo conato y zelo a establecer a Ums. en poblacion con el régimen y policia que ordenan las Leyes, a la margen oriental del Rio Uruguay señalando a esos Indios campos suficientes adonde conduzcan, y pastoreen Res Ganados, hagan sus siembras, y puedan tener todas las demás grangerias á que se inclinasen mas: para cuyo efecto les enviaré algunos Indios instruidos, y de buenas costumbres dessa Comunidad; y para que les enseñen también los oficios, y labores mas necesarios, y particularmente la Labranza. Asi mismo siempre que Ums., quieran, podrían enviar a este Pueblo algunos muchos para facilitar su instruccion en los propios oficios.

Y quando con el auxilio de la Divina gracia, y persuadidos de la Santidad de nuestra Catolica Religion, quisiesen Ums. abrazarla, se les proveherá oportunamente de Religiosos doctrineros que los instruyan y dirijan al cielo, para donde son criados de Dios y redimidos con la Sangre de Jesucristo su hijo. Y si mientras se forma el Pueblo, quisieren Ums. pasar a Buenos Ayres a verse con el Exmo. Señor Virrey, les permitiré su transito, proporcionandoles los medios para ejecutarlo.

Si fuese del agrado de Ums. que se establezca su Poblacion en la vecindad de la Estancia de Sn. Marcos, ya por la fertilidad del Terreno, como p. la abundancia de Maderas, aguas, y pesca les señalaré el sitio suficiente y comodo para poblarse: en que tendré mucho placer, por tenerlos casi á la vista, respecto de la inmediacion, y tambien para remediar sus necesidades con mas facilidad, asistiéndolos en todo como Padre benefico y amoroso: y en prueba de la Cariñosa propension con que los amo recibiran Ums. el obsequio que les hago de tres sombreros, tres pañuelos, tres Ponchos, y un poco de tabaco que les remito con los indicados enviados.

Pero si por desgracia de Ums. Despreciasen la grande beneficencia del Exmo. Señor Virrey, y las expresivas señales que les doy de mi benevolencia, y quisiesen persistir obstinados en su iniquidad, pondré en execucion las Superiores ordenes que su Excelencia me tiene comunicadas, y no desistiré hasta exterminar una raza tan maligna, inhumana, y perjudicial.

Quiera la bondad y misericordia de Dios iluminarles el Espíritu con su Divina Luz p. a que no yerren en un punto de que depende su eterna felicidad, o desdicha, y los conserve en su gracia p. r muchos años. Yapeyú 31 de Enero de 1800. Fran.co Bermud.z” (AGN, FPD, Caja 10 Francisco Bermudez a Caciques y Principales de Charruas y Minuanes, Yapeyú, 31.ENE.1800).

A proposta é clara e não deixa lugar a duplas interpretações. As autoridades coloniais cercam as opções dos Charrua: ou se pacificam e se reduzem ou serão exterminados. A embaixada não terá sucesso. É importante definir que esta proposta de paz estava dirigida a uma das tantas *tolderias* que existiam no território. Vale lembrar que esta proposta de paz replica, nos mesmos termos, os objetivos coloniais originais, é uma

proposição feita num contexto de alta hostilidade gerado pelas partidas de “pacificação” e expulsão do território.

A partir de um cenário de alta conflitividade e de interesses contrapostos, o discurso sobre os indígenas vai se consolidando na visão de impedimento estrutural ao desenvolvimento do território. A pretensão de subordiná-los via redução, primeiro, e expulsá-los do território depois, parece se esgotar derivando na pretensão de acabar com eles. Bermúdez diz a Avilés: “...sinose emplean con ellos los medios del rigor jamás se conseguirá el intento de atraerlos arendicion: acostumbrados auma libertad delinquente, tratan de defenderla p.r todos los medios Hostiles los que preferirán siempre atodas las vistas pacificas...” (AGN, FPD, Yapeyú. 01.FEB.1800).

Bermúdez é o mais ativo nas comunicações com Avilés propondo usar a força para reprimir os indígenas. Os militares que executam as missões também. Os índios apresentam-se como um problema sem solução, esgotadas, segundo a percepção dos agentes coloniais, as vias legais. A adesão à liberdade e a resistência a viver em sociedade, por não reconhecer as vantagens, somado à ferocidade dos nativos, configuram a impossibilidade da redução e a pacificação dos “infiéis”. A rejeição e desprezo da sociedade colonial se materializam nos qualificativos de “salvajes”, “miserables”, “feroces” e incapazes para a vida em sociedade e pouco confiáveis. Bermúdez escreve a Avilés:

Por esto pues se hace preciso tomar el rumbo de contener y atraer a estos miserables por medio dela fuerza; ello es bien lastimoso Señor Exmo, pero las repetidas desgracias que continuamente están padeciendo nuestros compatriotas, yasi mismo las perdidas inevitables del estado que se sufren con los continuos robos, e intimidación delas gentes, que abandonan de estas resultas sus Poblaciones, inclinan el animo aunque con dolor a deferir auna idea como esta....en una palabra, las Poblaciones proietadas creo que no tendrán efecto, mientras no se ponga el remedio de atraer, ó exterminar a esos miserables, que no conocen la utilidad dela vida social, que andan herrantes como salvajes, no tienen industria alguna, por la qual alguna vez seles pudiese atraer con el Comercio, que és quien há evitado las mas vezes la efusión desangre, yconquistado los Payses con suavidad, por medio del interés, haciendo variar las costumbres mas feroces. (AGN, FPD, Buenos Aires, 20.SET.1800).

Na mesma comunicação, estabelece a estratégia e os objetivos da política que deveria ser desenvolvida, e que se materializara com a expedição de Pacheco de 1801.

Conviene que al mando de un oficial de conocido valor, ypractica de aquellos campos, hombres de robustes yfatiga, y asi mismo havituado a guerrear con

aquellos enemigo; se ponga 450 hombres de Armas, esto es 350 beteranos, y 100 Vecinos, ó Milicianos, yademas los Guaranis del departam.to de Yapeyú, que creo supu [ilegible] Para cuidar delas Cavalladas, ydemas fines del servicio que hayan de darse los cavalos necesarios, y amas 15 Repuestos, los cuales pondrá el Comandante en el lugar mas aparente, y vecinoa las divisiones desu mando, paraque prontam.te puedan ocurrir las partidas, á reponer las que se coman, o pierdan.”

Si por otra parte se atiende aque los dilatados campos que ocupan los expresados charrúas, y Minuanes son unos campos feraces dotados por la naturaleza para proporcionar las mas abundantes riquezas al Soberanos y los Vasallos, que libres de estos hombres inhumanos y crueles, y sanguinarios, harán una Provincia floreciente, posesionándose en ellos sin temor, como es posible detenerse un instante ano poner execucion el pensamiento de quitar este estorbo, este impedim.to dela felicidad...(AGN, FPD, Buenos Aires, 20.SET.1800).

A transformação dos objetivos coloniais referente aos índios se opera decorrente da situação e dos novos interesses que se afirmam nos territórios da Banda Oriental. Da subordinação como mão de obra e conversão à religião católica, os nativos passam a ser um sujeito que compromete os planos de povoamento e desenvolvimento do território. Ocupam territórios que podiam servir para o enriquecimento da Coroa. Aparece claramente, neste período, o interesse pela terra, não explicitado até agora, nessa perspectiva econômica. Isto confirma alguns processos que vão configurando as interações entre nativos e sociedade colonial: o incremento do interesse econômico pelo território; a aparição de um novo ator que será protagonista no combate aos índios, os fazendeiros; e a vontade expressa de erradicar seja via fixação no território, via extermínio os nativos das suas terras tradicionais.

A intrusão dos colonos no território indígena foi revelando as dificuldades derivadas da resistência dos indígenas à mesma. Os objetivos de povoar territórios já ocupados pelos povos indígenas somado à proximidade com a fronteira portuguesa mostravam os desafios enormes que os agentes coloniais deviam fazer para manter a viabilidade desses povoados. Assim, a estratégia de expulsão dos indígenas não era suficiente para “limpar” o território. Segundo transparece a documentação, a estratégia dos povos indígenas era deixar os colonos se assentar e logo fazer incursões às fazendas. Isto convertia em inviável, no médio prazo, a ocupação efetiva do território produzindo uma política sistemática de enfrentamento entre 1801 e 1806 com os Charrua, dizimando e deslocando às populações. No “Diário” de Jose Rondeau, na operação contra os “infieis” de 1804, a descrição do ambiente dá a pauta da penetração na floresta por parte dos indígenas, numa clara retirada. Esta estratégia de fuga, similar à operada na região do alto

rio Negro no Amazonas pelos povos Baniwa e Tukano, indica a disparidade de forças que se produz pela organização de um aparato de coerção mais profissional por parte dos agentes coloniais e seus aliados.

El Sindico Procurador Gral desta ciudad con el mayor respecto, y mas profunda veneración, en cumplim.to desus deveres, para el vien pub.co à V.E. haze presente: Que el numeroso cuerpo de hacendados con estancias deganados y Poblaciones, desde el Uruguai, hasta el Caraguatá dela otra banda del Rio negro, hace tiempo semiran hostilizados, porla muchedumbre de Indios charruas Minuanes y Tapes, como deotros Ladrones, desertores y foragidos, q.e bagan por aquellos dilatados campos, q.e ya no tienen fuerza humana p.a resistir, y soportar las continuas violencias, robos, asesinatos, y cuantas clases de Excesos, y crímenes puedan escogitan (¿?): bien recientes son los abanzas q.e los primeros executaron enla Estancia del Valle, robando toda la Caballada yala mujer del Capataz: con un hijo entiernaedad. En la Dn. Juan Mazera mataron aun capataz, y [ilegible] llebandose la Cavallada: reduheron à Cenizas los ranchos...(AGN, FPD, Montevideo, 24.SET.1800).

Esta comunicação assinada por Juan Fernández, do governo de Montevidéu, ao Marqués de Avilés que notifica sobre a situação ao norte do Rio Negro, dá conta das hostilidades permanentes entre ambas as sociedades. Nesse mesmo documento, se relatam assaltos às fazendas de quatro pessoas mais. Em todos os casos roubaram as tropas de cavalos. Num quinto caso, na fazenda de Montes de Oca, se levaram à mulher e suas filhas com um rapaz. Também assaltaram a estância de Doña Margarita Viana roubando mais de cento e cinquenta cavalos. O informante afirma que os fazendeiros se veem obrigados a abandonar suas fazendas em caso de não receberem ajuda militar⁴⁹. É importante assinalar que as estratégias utilizadas pelos indígenas nas suas irrupções nas fazendas dos brancos, replicam quase nos mesmos termos que as estratégias utilizadas pelas partidas e operações militares sobre as *tolderias*: destruição da infraestrutura, apressamento de crianças e mulheres, assassinato dos homens adultos e roubo de cavalos.

O discurso da insegurança e da “incapacidade” dos indígenas para incorporar-se à sociedade, justifica a execução de outro tipo de política, que vai substituindo a tradicional da Coroa. Não necessariamente implica a modificação das estratégias, porque como mostrei, a perseguição e guerra formava parte da prática colonial fazia tempo. A mudança acontece no campo do discurso, que justifica uma mobilização maior de recursos, a sistematização de uma política de guerra e o objetivo do extermínio. A

⁴⁹“(...) Los hacendados Señor Exmo estan ya Esperando los últimos golpes desu riuna; los gemidos y lamentos, no pueden orise, sin compadecer al corazón mas empedernido”.

diferença entre a política de pacificação e de extermínio diz respeito ao discurso e a intensificação na mobilização dos atores coloniais não indígenas, visando a erradicação da presença deles no território. É o começo do genocídio que será consolidado pelos funcionários do estado nacional.

Na instrução enviada por Avilés a Pacheco, em 1799, ilustra-se com clareza esta mudança, operada no nível do discurso e das práticas políticas. O vice-Rei diz:

...he tomado la resolucion de prevenir al Ten.te Govern.r de Yapeyú proceda à requerirlos y exortarlos y ofrecerles de nuevo en nombre del Rey y mio una paz y amistad sincera, estable y perpetua, y a à persuadirlos q.e se reduzcan à vivir en sociedad formando poblaciones en los parages q. elijan, brindandoles, p.a ello con quantos auxílios y ventajas pendan delas facultades de este Mando: pero como en el caso dq. desprecien y se burlen De estos benignos ofícios, como han executado otras veces, enque, pareciendoles devilidad lo q. es efecto de humanidad y clemencia, se han insolentado mas y reservado con nuevo furor sus irrupciones quando se há procurado atraerlos por medios suaves, se hace indispensable tomar disposiciones p.a prevenirlos, y poner acuvierito las vidas, y haciendas Delos Vasallos Del Rey, asi Españoles como Individuos q. viven dispersos por aquellos campos, y castigar con toda severidad sus insultos...(AGN, FPD, Buenos Aires, 19.DEZ.1799).

Essa primeira parte da instrução ilustra o esgotamento, na perspectiva dos agentes coloniais, dos mecanismos e estratégias implementadas com os nativos. Define também os objetivos: salvar vidas e as fazendas dos vassallos do rei. Para isso, ordena e autoriza “...a Vm. y al Ten.te Govern.or de Yapeyú p.a q. procediendo de acuerdo convinen las expediciones y entradas necesarias contra los Yndios infieles, en los tiempos, estaciones y circunstancias q. mas convenga, hasta conseguir su reduccion y pacificacion..” (Idem).

Manuel Gallegos, funcionário colonial em Buenos Aires, remete a ordem de como deve ser organizada a expedição contra os “infiéis”. O agregado que ela traz é a ideia de que as propostas de pacificação feitas aos infiéis foram continuamente rejeitadas, continuando na atitude de hostilização da sociedade colonial.

“(...) el Ten.te Gov.or del Departam.to de Yapeyú en manifestacion de la urgentíssima necesidad que ha de tomar prontas y rigurosas providencias p.a contener las continuas invasiones, robos, y correiras de los Yndios Ynfieles charruas y Minuanes, que despreciando las reiteradas propuestas amistosas que se les han hecho para pacificarlos, y reducirlos, han renovado con nuevo furor y empeño sus correrias robando los Ganados, incendiando las Poblaciones, dando muerte cruel a varios Españoles establecidos en la Campaña y cautivando algunas Familias, como acaba de suceder en las irrupciones que han egecutado en los Partidos del Arroyo malo y de los Molles, de que informa el S.r Gov.or de Mont...., y otras atrocidades, que reunidos con los vandidos y facinerosos q.e infestan la Campaña...convencida esta Superioridad de q.e los medios pacíficos e insinuaciones amistosa son del todo inutiles á contener las

debastaciones y crueldades de estos Barbaros y foragidos, y á conseguir su pacificacion y reduccion, y de que ya es inevitable usar dela fuerza para reprimirlos y castigarlos, y poner a cubierto las Personas, vidas y Haziendas de los fieles Vasallos del Rey, (AGN, FPD, 03.OUT.1800).

Fica clara a retórica que justificará as matanças sistemáticas dos índios, executadas pela missão de Pacheco e Rondeau. O discurso histórico moderno que subsidia a historia oficial do estado-nacional do Uruguai assume está retórica como evidência, culpando os indígenas da sua própria dizimação e dispersão no território. A omissão narrativa do plano sistemático e bem organizado por parte do governo colonial para exterminar os povos indígenas, resulta na justificação do genocídio, sob o discurso da extinção autoproduzida pela sua incapacidade para a civilização. Assim fica claro que a documentação depositada nos arquivos fala de um índio rebelde e resistente à civilização, que comete roubos, assassinatos e impossibilita o desenvolvimento da riqueza do território. O que se omite é que o projeto colonial implicava o mesmo para as sociedades indígenas: roubos, assassinatos, destruição e impossibilidade de continuar sua reprodução social. Retirar a agência e o caráter cultural dos povos indígenas constitui uma estratégia narrativa orientada para justificar a violência sistemática intensificada no final do período colonial.

Para terminar, o Marqués de Sobremonte escreve a Pacheco em 1806, evidenciando a continuidade de uma política não restrita à resolução de situações conflitivas pontuais:

Por el oficio de Vm. de 24 de Abril ultimo quedo enterado del abanze q.e hizo atres Tolderias de Indios Infieles logrando dar muerte á quarenta y seis de ellos yhacer sesente y siete Prisioneros, que iva a despachar á esta Capital y delas disposiciones que dio Vm. para obligar al resto delos Infueles de estas y demas Tolderias a recostarse sobre el Uruguay donde se rendirán o experimentaran su total exterminio. (AGN, FPD, Buenos Aires, 22.MAY.1806).

II.4. Da memória nacional, dos documentos e da resistência

Nesse capítulo, discuti o processo histórico da colônia a partir da documentação produzida pelos brancos, e guardada nos arquivos. Igualmente, sobre o tipo de discurso que estes documentos produzem, e que dadas às convenções científicas da história, vão subsidiar as construções sobre as “verdades históricas” que serão utilizadas como insumo para a elaboração das narrativas nacionais e compor a memória nacional.

As instituições de guarda de documentos, os arquivos, representam para o mundo ocidental, o resguardo da evidência da “verdade histórica”. Para reconstruir o passado, os agentes especializados recorrem aos arquivos em busca dos rastros, das evidências “objetivas” do passado dos povos. Aqui me interessa anotar um duplo processo que se instaura a partir desta concepção clássica, oficial e tradicional sobre a História. Embora as academias e os centros de pesquisa tenham incorporado outras visões e metodologias para a reconstrução do passado histórico, sobretudo a partir da Escola dos Annales, a história oficial e os aparelhos de legitimação e reprodução desse relato oficial, tornado memória nacional, dificilmente o incorporam porque desafia as construções identitárias (BESSA: 2002, PACHECO DE OLIVERIA: 2013), as quais tendem a se manter estáveis.

O outro aspecto é que o percorrido pelos arquivos, quando abordamos relações que exigem instaurar a perspectiva intercultural, não dão conta da voz do outro, neste caso, dos indígenas, porque só guardam documentos escritos. Então, geralmente só conhecemos a visão do portador da escrita, do dono do papel.

A narrativa que os documentos veiculam é produzida pelo poder, no caso, os agentes coloniais. Estes são portadores de um determinado discurso ideológico e estão ancorados num projeto de civilização específico. Nos processos de elaboração das narrativas nacionais, e os jogos de poder e interesses implicados, acabou-se legitimando um modelo de sociedade imaginado como branco e devedor da Europa, onde não havia lugar para outras expressões. Boa parte dessas concepções foram tomadas deste tipo de documentação. Desde a ótica do colonizador, esses documentos explicariam a incapacidade para a civilização dos indígenas ao mesmo tempo que ilustram todos os esforços por incluí-los no projeto colonial, ao qual não se adaptaram, e por isso, desapareceram. Da existência de um plano sistemático de ocupação e extermínio, pouco se fala.

Por outra parte, apesar da retórica dos agentes coloniais ser o discurso dos índios como inimigos e obstáculos para o desenvolvimento, os documentos mostram uma dimensão fundamental para entender o processo em jogo: a resistência dos povos indígenas. A questão importante depende da pergunta feita pelo pesquisador aos documentos.

A resistência dos povos indígenas diante do projeto colonial vai além de negar ou rejeitar o processo. Está relacionada à elaboração de estratégias e a incorporação de técnicas, práticas e jogos de alianças que permitam evadir as formas de sujeição e imposição cultural. Na retórica dos agentes coloniais, se insiste na dimensão de “obstáculo”, “impedimento”, “negação”, “selvageria” ou “incapacidade”, nunca de resistência como protagonismo indígena.

As formas de resistir foram muito variadas: colaborar em expedições guerreiras ou realizando comércio de troca; agregar-se coletivamente em povoados organizados por espanhóis, aceitando a imposição de modelos socioculturais alheios; buscar “proteção” aceitando a redução para evitar o extermínio⁵⁰; compor alianças interétnicas ou com algum dos bandos em conflito. Isto supõe que os povos indígenas foram desenvolvendo repertórios específicos para instaurar as relações com o poder, visando a manutenção de certa autonomia de organização social, política e cultural, e no uso do território. A queima de igrejas e a quebra de figuras e representações religiosas mostram um embate cultural e ideológico. As práticas que os espanhóis definiam como “feiticeira” são práticas culturais que constituem os povos e que lhe dão sentido. O ataque desatado pelos Guenoa-Minuanos, nas origens de Montevideú, pela não devolução do corpo de um morto, estão indicando determinados valores não transigíveis, e a imposição de limites às pretensões de imposição cultural.

A incorporação do cavalo e a capacidade de gestão para transportar e alimentar milhares destes animais dão conta do dinamismo e da capacidade de adaptação dos nativos diante das novas realidades. O roubo de cavalos responde a uma estratégia de desarmar o inimigo, fortalecer a mobilidade e capacidade bélica própria, assim como afirmar suas possibilidades de troca com a sociedade colonial. Por exemplo, uma comunicação de 15 de abril de 1750, “*há llegado noticia que los indios infieles minuanos, hán determinado entrar a sacar la caballada de estos campos y vecinos de esta ciudad y llevárselas para dejar esta ciudad indefensa, por lo que era preciso tener para ello, prontas gentes de armas de esta ciudad...*”. São povos que elaboram planos, estratégias

⁵⁰ Como o caso dos Chaná referido por Azara (27).

e executam ações para evitar a perda de seus territórios e autonomia, e não porque são “selvagens” obcecados pela guerra.

Quando o poder invasor mobiliza todo seu potencial bélico e simbólico a partir do século XVIII, os povos indígenas tentarão manter a resistência não só pela via do enfrentamento, mas também pela via das alianças entre os nativos. As guerras intertribais que definiram as relações entre os Charrua e os Guenoa-Minuanos viraram relações de aliança e apoio na luta pelo território, a cultura e a autonomia.

A destruição das unidades territoriais com as matanças e perseguições executadas pelo estado uruguaio entre 1831 e 1834, e a ruptura da unidade social e cultural, demandarão outras formas de resistência, como a fuga para se reunir com outros povos indígenas de território próximos, ocultar-se no mato ou virar peão ou gaúcho para sobreviver. Como exponho no próximo capítulo, essa resistência continua na pele dos Charrua hoje, que apelam às memórias, aos registros marcados no sangue, às vivências e as reivindicações coletivas para afirmar que eles nem se “extingiram”, nem “desapareceram”, nem deixaram de existir; reivindicando que o Estado e a sociedade uruguaia assumam o genocídio, para começar a curar as feridas e reconstruir a nação dos Charrua. Pelo contrário, estão de pé e em luta sempre.

CAPÍTULO III: OS CHARRUA HOJE

*Al Charrua dicen que lo mataron, [que] los enterraron
o los tiraron al arroyo, pero ahí los plantaron.
Fueron semillas que sembraron, de todo eso, somos los que estamos hoy.
Auspicio Ramírez Charrua.*

3.1.- A pesar do Estado, o genocídio e o apagamento: os Charrua hoje

Os Charrua foram expulsos de seus territórios, sistematicamente perseguidos pelas forças coloniais e pelo exército republicano, quem concretizou o genocídio. Como resultado dessas políticas, suas unidades territoriais foram invadidas e reduzidas, os sobreviventes dispersados refugiaram-se com outros povos. Separou-se as mães de seus filhos, e foram repartidos e submetidos ao serviço doméstico nas fazendas e na cidade. Obrigados a fugir, muitos emigraram, se esconderam no mato, silenciaram a sua língua, perdida na luta pela sobrevivência individual, pois era necessário evitar ser percebido. Sequestrados e sem consentimento, representantes Charrua foram levados à França para serem expostos nos chamados “zoológicos humanos” como feras, peças de circo, evidências de primitivismo. Forçados ao silenciamento, elaboraram o trauma da matança coletiva, das perseguições e violências sofridas, sozinhos, na solidão. Foram impedidos de ser o que eram, porque não aceitaram abrir mão das suas formas de viver e de pensar.

Logo, foram convertidos em artigos exóticos de um passado remoto. Os descendentes foram ensinados que viviam em um país sem índios, cujos ancestrais –país, avôs, bisavôs –deixaram apenas um monte de pedras, porque eram “rústicos”, “primitivos”. Foram obrigados a escutar que índio era bruto, sujo, selvagem, inferior.

Hoje, têm que ouvir que não ficou nenhum deles, que em Uruguai não há índios. Tem que ouvir também, que todos eles, de ser índios, são Guarani, porque não ficou nenhum Charrua. Que são fanáticos, lunáticos e ridículos. São exigidos, no caso de ser índios, a andar de “taparrabos”, de cortar a falange do dedo e de explicar porque vivem na cidade e falam espanhol. Tem que ouvir também, de novo, que seus ancestrais eram primitivos, de “língua rudimentar”, de costumes bárbaros, e sem nenhuma habilidade para a civilização.

Vivem dispersos, até há pouco tempo, sem poder falar abertamente quem são e de onde vem. No censo de 2011 (INE), 2,4% da população uruguaia reconheceu a

ancestralidade indígena como a principal⁵¹ e estudos do campo da antropologia biológica mostraram que em mais de um terço dos uruguayos existe o marcador genético indo-americano (SANS, 2015). Todavia, nas escolas, imprensa, museus predominam o discurso de superioridade dos brancos “*todos venimos de los barcos*”, reforçado pela narrativa de ser este o país mais europeu da América do Sul. Assim, vivem num país que não reconhece nem sua atualidade nem a agência dos que estiveram antes. Vivem num país que permanentemente lhes lembra que não os quer aí, como nunca o quis desde que chegou o primeiro branco. São exiliados na sua própria terra.

Com dignidade e valor, estão refazendo o caminho de volta ao passado, pois são os frutos das sementes que foram plantadas nos rios, nos arroios e na terra, sob forma de cadáver, como me disse Auspicio Ramírez Charrua em entrevista em 2016. Buscando fortalecer suas identidades e revitalizando suas culturas, existem hoje no Uruguai uma dezena de organizações, grupos culturais, associações que reivindicam o pertencimento étnico. Organizados e mobilizados, os índios lutam por seus direitos, e também pelos dos seus ancestrais. Como por exemplo, o direito a ter acesso e preservação dos cemitérios indígenas ou a proteção e uso da floresta nativa, a que resta, antes que seja consumida totalmente pelo modelo de desenvolvimento.

Os movimentos indígenas interpelam a história oficial, questionam as políticas públicas, propõem outros modos de acesso à identidade nacional e o pertencimento étnico. Numa das entrevistas, A.B. me disse diante minha pergunta sobre o pertencimento étnico:

“Soy de acá, de esta tierra. Mis ancestros son de acá. Siempre estuvieron acá. Yo no vengo de otro lado... (A.B., 19.MAR.2016, Valle Eden, Tacuarembó)”

A identidade Charrua se manifesta em contraposição com o discurso oficial de “*los uruguayos venimos de los barcos*”. Ao nível dos Charrua organizados, isto se manifesta na reivindicação de pesquisa acadêmica e científica sobre o povo Charrua, visando um revisionismo histórico e contribuições científicas. A nível pessoal, como identidade originária e associada ao território.

⁵¹ A pergunta não tinha uma especificação por definir uma pertença étnica.

O cenário se apresenta como uma disputa pela memória, onde o Estado detem os aparelhos de produção e reprodução discursiva sobre a memória nacional, e os Charrua, suas memórias sociais subterrâneas (POLLACK, 1989) as quais, num contexto de afirmação de novas identidades, vem à tona e, via organização do movimento, reivindicam um espaço. Essas memórias configuram as fronteiras de reconhecimento e pertencimento e demarcam as narrativas sobre a identidade nacional. Para os Charrua supõem a possibilidade de sobrevivência do grupo. As organizações indígenas tem muito claro isso, e daí as reivindicações pelo reconhecimento dos lugares de memória Charrua, de estudos atualizados, qualificados e desacoplados da narrativa oficial como me disse a liderança M.M. em entrevista sobre o movimento indígena ou a construção de uma história justa, como colocou F.L. em entrevista pessoal, se colocando sobre a atitude negadora da presença indígena no país, para o caso dos discursos da academia que pouco fala da participação dos indígenas nos processos históricos.

Neste capítulo, discutirei este Uruguai indígena, através dos dados e das narrativas levantadas durante o trabalho de campo. Trata-se de entrevistas e das memórias da minha participação em atividades coletivas dos Charrua. Também, apresento as situações políticas que essa disputa pela memória e o surgimento dessas “novas etnicidades” estão provocando no país, a partir dos debates instalados, sobre todo na prensa entre 2014 e 2016, nessa relação pouco explicitada do Estado respeito do povo Charrua.

Vale ressaltar que o Uruguai Charrua, é também-Minuan, Bohan, Yaro, Guarani. Para os indígenas de Uruguai que entrevistei, o pertencimento étnico específico não ocupa um lugar central na suas falas, apesar de que pude levantar diferentes respostas diante a pergunta “A qual etnia pertence?” e identificar um desejo por saber essa origem. Alguns colocaram que o Estado produziu, através da violência e a negação imposta, essa situação de desconhecimento e até a impossibilidade de saber pelo apagamento. R.C. em entrevista em Tacuarembó me contou que na partida de nascimento da sua bisavó, dizia respeito da filiação “mãe desconhecida”, o que ele acha era uma estratégia de apagamento da identidade indígena. O movimento indígena, as diferentes organizações e o CONACHA, constituem o espaço para a troca e o intercâmbio dessas memórias e para o fortalecimento coletivo da identidade indígena. É um médio também de romper o silêncio imposto e começar a se manifestar de maneira mais organizada, colocando as populações originárias

na agenda política governamental. Apesar do Estado, do genocídio e do apagamento, o povo Charrua se afirma.

3.2. – Ser índio hoje no Uruguai

Para discutir a presença indígena no Uruguai, realizei vinte e três entrevistas, em diferentes pontos do país. Como escolha metodológica inicial, conversei com indivíduos indicados por membros das organizações indígenas, fundamentais nos primeiros contatos. Contatei as organizações indígenas via páginas web e redes sociais, sendo que a primeira que respondeu minhas mensagens foi Basquadé Inchalá, na pessoa de M.M. referente e liderança Charrua e ex presidente do CONACHA, no início de 2015. Posteriormente, e através dela contatei ao presidente do CONACHA, M.D. Assim foram surgindo entrevistas a partir das organizações e lideranças. Outros conheci diretamente durante o trabalho de campo no acompanhamento das atividades coletivas⁵² e das organizações e outros conheci por acaso *in situ*, como A.B., H.A. ou G.A. em Valle Edén. Todos eles, aportaram valiosos elementos para entendermos a luta dos povos indígenas por seus direitos e reconhecimento.

Os locais contemplados neste estudo foram: Montevideú; Neptunia e Salinas (localidades de Canelones); cidade de Tacuarembó e Valle Edén (localizados em Tacuarembó) e a cidade de Salto, especificamente a ocupação “Esperança”. Por questões das inundações no norte do país, não foi possível (durante a realização do campo) percorrer a “ruta dos Charrua”, nome da estrada que vai de Guichón até a vila de Morató, numa região de Paysandú tradicionalmente ocupada pelos indígenas, que ia acontecer em abril de 2016.

Além dessas entrevistas marcadas e combinadas com um roteiro específico, participei de instâncias coletivas sejam de discussão interna das organizações como em eventos comemorativos, o que me possibilitou conhecer um pouco as discussões internas do movimento indígena no Uruguai, assim como me aproximar das formas de construção do espaço coletivo dos Charrua. Neste sentido, G.A., indígena que mora na sua casa de

⁵² Rememoração da Batalha do Yi de 1702, 06.FEV.2016, Sarandi del Yí, Durazno; Reunião UMPCHA-Basquadé Inchalá, 19.FEV.2016, La Teja, Montevideú; Reunião CONACHA, 06.MAR.2016, La Teja, Montevideú.

pau a pique à beira do rio Jaboneria num terreno recuperado por ela mesma, em Valle Edén, me dizia que o desafio maior para os indígenas uruguaios hoje era a recriação da comunidade indígena, do espaço de constelação de relações, imaginários e reciprocidades que é garantida pelo território e a vida comunitária tradicional, o que foi interrompido pela ação do Estado para os Charrua. A espiritualidade é considerada por ela como o elemento disponível de maior força para essa reconstrução.

Acá [em Valle Edén] estamos actuando como comunidad, queremos estar unidos en un bien para todos. La búsqueda de un bien común, que nos fortalezca como unidad. Lo que fortalece la comunidad es la espiritualidad. Eso lo veo super firme, hay que fortalecer la espiritualidad de los grupos [organizações indígenas], para que se pueda dar una cosa más comunitaria y que se pueda llegar a vivir más armoniosamente. La espiritualidade es algo que une al grupo. De hecho cuando vino el CONACHA, se hizo la cerimonia (simple) de prender el fuego sagrado, invocar a los ancestros con las caracolas. Eso nos dio otra unión entre nosotros. Tener momentos más sagrados...(G.A., Valle Edén, maio, 2016).

G.A., ao igual que outras mulheres do movimento, participam da UMPCHA, a União de Mulheres do Povo Charrua que tem caráter binacional (uruguaio e argentino) e foi fundado em 2004. Este grupo de mulheres visa a troca de saberes e de memórias, em espaços de confraternização mediados pela recriação dos rituais e cerimônias sagradas. A cerimônia da lua cheia, é uma das oportunidades que as mulheres Charrua tem para realizar essa troca e esse fortalecimento dos laços de união, assim como de repassar histórias e memórias.

Isto é uma das estratégias desenvolvidas pelos Charrua para compor a unidade do povo. Nas instâncias comemorativas (guerra do Yi e Salsipuedes), me foi possível observar que o passado de perseguição e o genocídio é um elemento marcante na configuração da identidade coletiva, da memória social do grupo que produz proximidades e identificações. Nas falas na rememoração da matança de Salsipuedes e o “Dia da identidade indígena e da nação Charrua” que aconteceu no espaço do movimento afrouruguaio “Mundo Afro”, foram colocadas algumas ideias que permitem desenhar esse espaço de conformação da identidade indígena hoje no Uruguai. M.M. na sua fala no ato comemorativo do “Dia da nação Charrua e a identidade indígena”, colocou a ideia

“...empezamos a armar esos pedacitos de memoria que estaban fragmentados y diseminados. Cada uno de nosotros tiene un pedacito de ese rompecabezas de la memoria, y juntos lo estamos armando. Estamos armando el gran quillapí de la memoria...” M.M., Rememoração de Salsipuedes, 11.ABR.2016, Mundo Afro, Montevideo).

A memória social dos Charrua tem por um lado um elemento marcante na história compartilhada que é a matança de Salsipuedes, mas também a possibilidade de se atualizar e fortalecer a partir das memórias individuais.

No evento comemorativo que aconteceu no local da ação criminosa do Estado em 1831, no arroio Salsipuedes, em Tiatucura o 19 de junho de 2016, a carga emocional e a atualização dos fatos do genocídio, me mostraram uma outra face da identidade indígena, que tem a ver com a dor compartilhada, o trauma da dispersão e a função simbólica que tem o território, em particular, os Montes do Queguay, que acolhe o arroio Salsipuedes, espaço da primeira grande matança dos Charrua pelo estado republicano.

“Salsipuedes es el símbolo del proyecto del Estado colonialista que nos negó y nos masacró. Un estado que todavía nos niega, todavía nos cuestiona. Todavía pone en tela de juicio que Salsipuedes fue un genocidio. Pero nosotros sabemos, y nuestros antepasados saben lo que es el *etriek*, la verdadera historia...Qué fue lo que pasó en esa rinconada el 11 de abril de 1831.” (M.D., 19.JUN.2016, palavras na Rememoração de Salsipuedes, Tiatucura, Paysandú).

“[Ya fue marcado]...el centro de lo que nosotros pretendemos con esta ceremonia en este lugar tan sagrado. Lo único que yo quiero decir es que tenemos que prepararnos, tenemos que ser fuertes porque se vienen etapas muy decisivas para nuestra presencia y tenemos que responder bien a todos los nuevos planteos y dejar de sentirnos pequeños. Lo que tenemos que hacer es formarnos, y tener bien claros los principios con los que se regían nuestros pueblos...como el valor de la palabra dada...Realmente digamos todo lo que hicieron nuestros ancestros y todo lo que pedimos, que es todo lo que nos han negado hasta ahora...nosotros tenemos que cambiar ese panorama...Tenemos que imponer nuestra presencia, solamente con buenos grupos...con todo el trabajo de base que tenemos que hacer en las escuelas, en los barrios...ese es el mejor homenaje que podemos hacerle a nuestros héroes...” (L.C., 19.JUN.2016, palavras na Rememoração de Salsipuedes, Tiatucura, Paysandú)

A visibilização dos Charrua de hoje passa pela justiça histórica aos fatos do passado, e o reconhecimento do genocídio. A luta pelo reconhecimento das responsabilidades do Estado no genocídio, é um elemento aglutinador, contornador do *ser* Charrua no Uruguai contemporâneo.

Os departamentos de Tacuarembó e Salto são os que concentram maior porcentagem de população indígena no Uruguai segundo o último censo populacional de 2011 (INE). No caso de Tacuarembó a população é de 8% e de Salto de 6%. Ambos territórios ao norte do país foram os espaços que os Charrua ocuparam a partir do século XVIII decorrente da pressão colonial e a aceleração do processo de ocupação territorial por parte dos invasores, da chamada Banda Oriental. Como já foi apontado, não é possível

rastrear com os dados oficiais a pertença étnica dos indígenas no Uruguai, porque não é perguntada a especificidade. Na minha pesquisa, diante à pergunta sobre a pertinência étnica, os entrevistados responderam “Charrua” (50%), “indígena, não sei qual etnia” (25%), “provavelmente Charrua” (5%), “Bohan” (10%), outras respostas (10%). Embora isso, o movimento indígena no Uruguai é assumidamente Charrua, o que poderia estar indicando que a identidade indígena em suas especificidades étnicas se agrupa, como estratégia política ou narrativa, sob a identidade “guarda-chuva” Charrua.

O apelo aos ancestrais é recorrente no discurso dos entrevistados para se identificar como indígena. No caso dos entrevistados, e quando conheciam sua ancestralidade (seus bisavôs, tataravôs, etc.) estes eram moradores do interior profundo, na sua maioria trabalhadores de estâncias, como lavadeiras ou peões.

A identidade indígena também está relacionada com uma especificidade nos modos de entender o território. Uma grande parte dos indígenas uruguaios estão comprometidos com as causas ambientais vinculadas a proteção da água, a oposição à megamineria e pela proteção da floresta nativa.

“Ser indio es ser charrua. Es una actitud frente a la vida, es una forma de ver el mundo, es una cosmovisión específica desde la actualidad. Tomamos los valores de nuestros ancestros, como la horizontalidad, el valor de la palabra dada, pero llevados a la práctica. Cada Charrua era una potencia en sí mismo... Ser charrua es un camino, que todavía no lo hemos completado. Mirar a este territorio de otra forma. Hay mucha gente que no es Charrua, que mira como Charrua. Es una forma diferente de ver el territorio. Somos de la pradera, del monte, de la sierra.” (M.M., 18.ABR.2016, La Teja, Montevideo)

Os indígenas no Uruguai não têm um território específico nem uma aldeia reconhecida. As organizações indígenas assumem muitas vezes o nome de comunidade, como Comunidade Basquade Inchalá ou Comunidade Betún. Um dos argumentos para desqualificar o movimento de reivindicação da identidade indígena no Uruguai é justamente o fato que eles não moram em comunidades nem mantêm suas costumes e língua, desconhecendo o processo histórico que derivou na destruição cultural e da unidade social dos Charrua. Assim, por exemplo, R.C., em entrevista na cidade de Tacuarembó me disse:

Es el buscar parte de mi identidad, pero evidentemente que tenemos que ser Charrua en el momento histórico que nos toca vivir. No necesariamente tenemos que vivir como otros indios aldeados. Es inimaginable vivir en toltería porque todo es propiedad privada...Pasa por otro lado. Es buscar ese

sentir orgulhoso de pertencer a los grupos que hace miles de años poblaron estos lugares. Tratar de rescatar conocimientos que son aplicables hoy, como la medicina tradicional, las plantas medicinales. Algunos ritos, presentación de los niños a la luna. A mi hija la presentamos a la luna. (R.C., 16.MAR.2016, Tacuarembó, Tacuarembó)

A recuperação das memórias e histórias familiares, assim como a luta pelo reconhecimento do genocídio, constitui uma parte importante da identidade indígena no Uruguai. Na entrevista com E.O., na ocupação “Esperança” na periferia do distrito de Salto, ele me disse que ser indígena no Uruguai contemporâneo implica uma luta pela abertura de um espaço de reconhecimento, assim como uma espetativa colocada na possibilidade que alguma coisa mude nas relações com a sociedade envolvente.

A nivel personal, ser indio como se pueda, al no haber economía...a pesar que ya estamos aceptados, no podemos comer y vestirnos como queremos. La ciudad nos saca un poco de la manera que queremos vivir. Cuando se complete la transición, de esta comunidad al menos, se va vivir de otra manera... Los religiosos, la ultra derecha y los estancieros ricos no nos quieren. El miedo del criollo rico es que les saquemos la tierra. (E.O., 11.MAI.2016, Salto, Salto)

O etnocídio se processou como mecanismo de destruição cultural, à qual sobreveio o apagamento produzido pelo Estado. Isto implica, para os Charrua, um grande desafio na busca pela memória e a identidade, na medida que os recursos disponíveis são escassos e intencionalmente ocultados e silenciados como estratégia discursiva do Estado-nação uruguaio. Ser Charrua hoje no Uruguai implica se expor a múltiplas violências produzidas pelo Estado, pela academia e boa parte da opinião pública, fundadas na desconsideração da identidade Charrua, na ridicularização e a negação da possibilidade de que em Uruguai haja índios. A colocação de A.R., assinala o desafio dos indígenas uruguaiois, em boa parte indígenas na cidade, diante a imposição cultural decorrente das ações genocidas do Estado, primeiro, e da construção de narrativas nacionais homegeneizadoras e deudoras do paradigma cultural ocidental, depois.

Hoy estamos todos occidentalizados, no podemos olvidarnos que vivimos en una sociedad con un código occidental. No puedo pretender ir con mi idea del trueque a un almacen. (A.R., 08.MAR.2016, Las Acacias, Montevideú)

Existe uma dimensão menos sociológica de ser índio, que tem a ver com um sentir, uma visão idílica e poética, também. Os elementos sociológicos definidos pelos entrevistados – ancestralidade, posição subalterna na sociedade envolvente, revisionismo histórico, pertencia cultural e territorial, memórias familiares, conhecimentos

tradicionais, e cosmologias que orientam as relações com os outros e o ambiente, dentre outros – são alimentados por um sentir, por uma dimensão psicológica e sensível, que não pode ser simplesmente desestimada.

El conocimiento y el contacto con el campo, la conexión con la naturaleza, es muy importante. Especialmente con el campo, con los horizontes largos. Si estoy mucho encerrada, me da una cosa. Los horizontes largos es muy nuestro. Los horizontes largos no es solamente una lectura que veo un horizonte más allá..los horizontes largos me hablan de libertad, de una libertad interna, una libertad que incluye una democracia. No importa que no se manejara el término democracia, sino, esa democracia interna que todo ser humano tiene, que es otra, la democracia de liberación del otro y la liberación mía, el poder pensar, el poder juntar nuestra ideas, ver qué es lo que funciona junto y lo que no, desechar...ese transitar juntos. Por eso los horizontes largos abren libertades. La libertad de aceptar, la libertad de querer, o la libertad de querer mandar todo al diablo, pero la libertad. (B.R., 16.MAR.2016, Tacuarembó, Tacuarembó)

No próximo ponto, explicito alguns elementos que permitem contornar melhor os processos históricos e contemporâneos dos indígenas no Uruguai.

3.3. – Genocídio, etnocídio e etnogênese

Pierre Clastres (1987) informa que o termo “genocídio” surgiu em Nuremberg, em 1946, para definir a política de extermínio do povo judeu durante o regime da Alemanha nazista. O antropólogo francês também diz que este não foi o primeiro genocídio, senão um entre-vários existentes ao longo da história. Para os genocidas, existem culturas inferiores e superiores, devendo eliminar as primeiras. O genocídio implica um plano sistemático de extermínio, onde o objetivo é a eliminação do “outro”, o qual está despojado da possibilidade de coexistir por causa das diferenças estruturais. A partir desta percepção, a eliminação física do outro estaria justificada.

O etnocídio, além da destruição física visa a destruição da cultura. O Ocidente tem desenvolvido uma *expertise* nas práticas etnocidas, sobretudo nos processos de invasão e ocupação de outros territórios, seja na América, Ásia ou África.

“El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu.” (CLASTRES, 1987: 56).

A diferença entre um e outro, apesar de estar fortemente imbrincados, é que o discurso e as práticas genocidas visam a eliminação total do outro, enquanto o discurso e

as práticas etnocidas visam a transformação pela via da destruição cultural (do outro) e a imposição cultural (da própria). Em ambos os casos, estão implicadas estratégias, tecnologias, e recursos de caráter sistemático, há planejamento, corpos especializados, discursos e modos de fazer, que buscam atingir o objetivo da destruição.

Segundo o autor existem diversos tipos de discursos e atitudes etnocidas. Entre os exemplos, podemos citar a prática dos missionários, os quais desprezam e estigmatizam a religiosidade dos nativos e tentam substituí-la pela religião Ocidental e o discurso etnocida leigo, apropriado pelas instituições civis, que produz uma atitude integracionista já que o modo de vida dos indígenas leva-os a se privarem dos benefícios da civilização.

A dicotomia selvagem-civilizado, mundo primitivo e mundo ocidental, feitiçaria-religião, atrasado-avançado, sem escrita-com escrita, sem estado-com estado, tem configurado as formas de enxergar e se relacionar com os povos indígenas. A partir desta visão o Estado – seja colonial ou republicano – exercerá e produzirá as relações com os indígenas. Seguindo Clastres (1987: 60), é possível afirmar que a atitude genocida e etnocida, para os casos dos povos indígenas, está encarnada no estado,

“Se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales juzgadas inferiores y perniciosas, la puesta en marcha de un proceso de identificación, un proyecto de reducción del otro al mismo (el indio amazónico suprimido como otro y reducido a lo mismo como ciudadano brasileño). En otras palabras, el etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo uno.” (CLASTRES, 1987:60)

O principal defensor de esse “um”, vinculado com as pretensões de uma sociedade homogênea, integrada, é o Estado-nacional. Está implícito na sua formulação ideológica e nas suas estratégias para a gestão de populações.

Para o caso do povo Charrua, quem perpetrrou esse genocídio para o território do atual Uruguai – continuando o legado do Estado colonial – foi o estado recentemente criado. O genocídio do povo Charrua se processará como um ato burocrático “necessário” para dar continuidade ao projeto nacional. Assim, como mostra a documentação produzida pelo Ministério de Guerra e Marinha da época, se prepara, se organiza e se justifica a perseguição dos indígenas como uma causa nacional.

“Deseoso el Presidnte Gral en Gefé de dar cumplimiento a los últimos acuerdos del Exmo Gobierno q.e por conducto del Secretario del Ecercito le han sido transmitidas recentemente, y tambien, de activar en quanto sea posible las disposiciones anunciadas ya para llebar a cabo las operaciones de la Nueva Campaña sobre los Salbajes, q.e tanto promete a los mas caros intereses dela

Nacion, es que jusga de su deber instruir al Exmo Gobierno de su marcha en el día mañana a Situarse en el Canton del Durasno, para consagrar sus primeras atenciones a aquellos importantes objetos.” (AGN, MGM, Arroyo Grande, 20.FEV.1831).

Nesta comunicação de Fructuroso Rivera ao vice-presidente, fica claro que a perseguição aos Charrua foi pensada como uma estratégia governamental, visando o “interesse da nação”. As operações da chamada “Nueva Campaña sobre los Salbajes” são resultado de um acordo de governo e terá como arquiteto o presidente da república. Na documentação revisada o conteúdo dessas operações não fica exposto, mas sim sua base de sustentação: o governo recentemente formado.

Na comunicação a seguir, datada em 21 de fevereiro de 1831, o Ministro de Guerra reproduz uma comunicação do presidente Rivera apresentando as justificações das operações contra os “selvagens” – as fortes “calamidades”, as “depredações” e a “insegurança” da propriedade – e os recursos que o Estado mobilizará em prol desse objetivo.

“El Presidente dela Repub.ca en campaña dice que censible álas fuertes calamidades y alas depredaciones de todo genero que en menos cabo del orden pub.co y seguridad delas propiedades, han experimentado los vecinos del distrito de entre los rios tacuarembó y Negro há tenido á bien con esta fha dictar la providencia que embuelve la nota que adjunta á S.E. por la que nombra al vecino D. Vicente Dias comisionado militar en aquel punto y lo autoriza para que reúna la milícia, de la frontera y todo el territorio que comprende el distrito mencionado, poniendo asus ordenes un Oficial de Linea para que ocurra q.le la fha. que se reúna; prometiendose que mejor instruirlo el Gobierno dictará las providencias de su resorte, para evitar las informalidades de una medida provisional destinada en circunstancias extraordinárias, solo á reparar males de trascendencia.” (AGN, MGM, Arroyo Grande, 21.FEV.1831).

Assim, é possível afirmar que a natureza da perseguição compõe uma política de estado, explícita no discurso dos agentes governamentais da época, cujo presidente da República foi o idealizador e o executor desse extermínio, além de sistematizar, organizar os recursos humanos e econômicos fornecidos pelo Estado para a execução de tal empresa.

Através da documentação, sabe-se que a estratégia utilizada foi de organizar as forças repressivas do Estado, alocadas na região norte do rio Negro. Desde o Ministério de Guerra vão se tomando as decisões exigidas para dispor dos recursos econômicos e humanos necessários para atacar os indígenas. Até aí, as operações de perseguição dos Charrua respondem à lógica repressiva do Estado, num contexto de forte pressão dos proprietários rurais. Como foi visto, a Estado colonial utilizou a estratégia de fundar

idades para ocupar o território e deslocar os Charrua, combinando o uso de força especializada na imposição da ordem colonial, o Corpo de Blandengues⁵³. Para o caso do Estado republicano, com fronteiras relativamente definidas e comprometido com a defesa da propriedade privada, a ocupação do território e o consequente deslocamento dos povos indígenas por pressão não constituiu uma política de estado possível. Na documentação revisada – informações confirmadas pelos acontecimentos históricos – fica claro que o objetivo é a eliminação física e cultural dos povos indígenas, pois havia o consenso que só assim seria possível obter a “tranquilidade do território da República”. O aspecto mais instigante de todo este processo é a participação direta do presidente em exercício como executor e não como mandante. Em comunicação de 24 de março de 1831, Rivera escreve ao Ministro do Governo Jose Ellauri:

“Entre tanto el Presidente en Campaña, habiendo procurado llenar sus deberes para con el Gobierno y la moral pública, desplegando esfuerzos positivos, si bien se miran los compromisos, sobre su persona y débiles recursos se propone al cerrar la presente nota anunciar al Superior Gobierno como lo hace su salida mañana mismo a incorporarse con las fuerzas que observan sobre diferentes direcciones los movimientos de los salvajes en armas p.a activar con su direccion la consecucion de los resultados que completan la obra de la tranquilidad del territorio de la República.” (AGN, MGM, Durazno, 24.MAR.1831)

Após a execução da matança vemos como se organiza o etnocídio: os sobreviventes capturados (em sua maioria mulheres e crianças) deveriam ser repartidos (“*repartos*”) “a fin de conseguir su domesticacion”, conforme o ofício do ministro de Guerra (1831). Para ele, essa medida era única que falta para o “exito de la expedicion sobre los selvages”.

Segundo relação dos prisioneiros de Salsipuedes, cento e sessenta e seis sobreviventes foram capturados.

Primer Esc.n de Cab.a de Linea. Guardia del Qart.l
Estado q.e manifiesta los Charruas q.e se ha recibido Cap.n Com.te del
Quartel

	Desde 4 a 12 an.os	Desde 15 a 25 an.os	Desde 30 a 40 na.os	Viejos	Total
De pecho de ambos sexos	„	„	„	„	43
Hombres	16	„	13	„	29
Mujeres	9	74	„	11	94
Total	25	74	13	11	166

⁵³ Ver Capítulo II.

Segun queda demostrado me he recibido de sientos sesenta y seis charruas, de las edades y sexos q.e se observan en este estado.

Montev.o Ab.l 30 de 1831.

Man.l Fraga.” (AGN, MGM, 30.ABR.1831, Quadro no original).

Dias antes, o ministro de Guerra, José Ellauri, comunicava a estratégia ao presidente Rivera para completar o genocídio,

“Con la mayor satisfaccion há recibido el Gob.no la nota de 13 del cor.te en que S.E. el Presidente de la Republica le comunica la remision de las familias charruas á esta Capital, con el objeto que las personas que las componen sean repartidas entre el vecindario de este departam.to a fin de conseguir su domesticacion. Esta medida es la única que restaba á completar el excito de la expedicion sobre los salvages.” (AGN, MGM, 19.ABR.1831).

O dia 3 de maio, Ellauri define os procedimentos do reparto dos prisioneiros. O documento mostra claramente que os Charrua foram tratados como coisas, objetos e não pessoas. O destino dos índios foi definido pelo ministro.

“Se harán colocar los Yndios, e Yndias, y se empieza la lista p.r el n1 y se vá haciendo la entrega seg.n toque á cada uno, empezando p.r la mano derecha. Si dadas las once no estuviere el sujeto de la lista, à q.n se llame, se pasará al siguiente sin demora, considerandolo cuando se apersone, si lo verifica antes de concluir, a el reparto. A nadie, se le dará más q.e uno; p.a al q.l le corresponda chicuelo, ó Yndia joven sin hijo de pechos, será obligado á llevar una de las Yndias viejas q.e son pocas. El q.e no estuviera contento con lo q.e le quepa en mente, pasa al sig.te en orden, y así sucesivam.te. A todos al hacerle la entrega se les explicará q.e debe obligarse á tratarlos bien, educarlos, y cristianizarlos: q.e no podrán obligarlos á permanecer en sus Casas p.r más de seis años, excepto los chicuelos, q.e será en los varones hasta los 18 años, ó igualm.te las hembras si antes no toman estado. Al margen se tomará recibo de cada Individuo con expression. Del nº de su Casa. Al q.e no estuviera se anotará al margen, todo con exactitud, q.e es la q.e se espera del encargado de esta Comision.” (AGN, MGM, 03.MAI.1831).

O tratamento dispensado aos prisioneiros Charrua expressa a ideologia da república *criolla* recentemente fundada. O objetivo – ou expectativa – era domesticar os “selvagens” via educação e cristianização. A eliminação física dos prisioneiros não estava nos planos, mas eles deveriam ser destinados, por exemplo, ao serviço doméstico. Assim, os Charrua sobreviventes seriam incorporados à sociedade nacional via escravidão, tendo em vista que tinham sua força de trabalho explorada e nada recebiam. Na visão oficial, expressa nas comunicações escritas analisadas, havia um forte desprezo pelos nativos. Os objetivos governamentais eram fomentar a desapareição cultural e a destruição da unidade social dos indígenas, a *tolderia*.

O plano da eliminação física dos Charrua não se restringe aos acontecimentos de Salsipuedes. Ao contrário do que assinala a narrativa nacional e a história oficial – empenhada em minimizar, quando não omite, a violência exercida pelo Estado contra os povos indígenas – o povo Charrua não desaparece com a matança e nem sequer após a campanha criada para vê-los como “problema” nacional. É inegável, contudo, que um evento de tamanha violência operou com potência sobre a organização social charrua e sobre as estratégias destes diante o governo nacional. É importante assinalar, ainda, que Fructuoso Rivera não era desconhecido para as principais lideranças Charrua. De fato, chefes indígenas tinham colaborado com a expulsão dos brasileiros na segunda guerra pela independência entre 1825 e 1828. O elenco governante – antiartiguista primeiro, pro lusitanos depois (em tempos da Província Cisplatina 1821 - 1825) e proprietarista sempre - desenvolveu uma estratégia de eliminação dos Charrua e utilizou a figura do presidente Rivera para se aproximar dos indígenas e legitimar as ações violentas.

“En la barra de Matajojo grande con Arapey, es donde se habian ocultado los Salbajes p.a de allí hacer sus correiras; siendo este lugar el mas escabroso q.e sinduda alguna hai en el Estado. Pero aquella situacion tan bentajosa de nada ha podido servirle p.r q.e perseguidos con el mayor enconamiento p.r lomas espero de la Montaña, que llegado a ser el resultado de sus operaciones: el que muriesen quinze Infieles incluso dos Caciques delos mas pudieron tomarles treinta y tres hombres, y cincuenta y seis personas mas, entre chinas y muchachos de ambos sexos. Segun la relacion de los q. se há tomado, han encontrado diez y ocho hombres, ocho muchachos de siete a doce años, y cinco chinas de bastante edad. (AGN, MGM, Bernabé Rivera a José Ellauri, (Ministro de Guerra y Gobierno. Arerunguá, 23.AGO.1831)

Como comunica Bernabé Rivera, sobrinho do presidente, morto em combate contra os Charruas, perseguição, assassinato e captura dos indígenas continuou após Salsipuedes.

Em uma comunicação de maio de 1834, o “Presidente em Campanha” e Comandante Chefe do Exército uruguaio, Fructuoso Rivera, relata ao novo ministro de Guerra e Marina, Manuel Oribe (AGN, MGM, 28.MAI.1834) como continua perseguindo os Charrua, aliados agora da liderança Juan Antonio Lavalleja⁵⁴. A aliança dos Charrua a um movimento insurgente está indicando claramente que o objetivo é a resistência e a

⁵⁴ Juan Antonio Lavalleja fue una liderança do movimento revolucionário de 1825, que resultou no processo de separação do território do atual Uruguai das Províncias Unidas. Foi uma personagem relevante no período de negociação da paz entre o Império do Brasil, as Províncias Unidas e o Reino Unido (Convenção Preliminar de Paz de 1828). Após a criação da a República do Uruguai, ele participou e dirigiu movimentos revolucionários em 1832 e 1834 contra o governo de Fructuoso Rivera.

potencial derrota do Frutuoso Rivera. Já em 1831, no enfrentamento de Yacaré Cururú os Charrua derrotaram as forças governamentais, assassinando o General Bernabé Rivera.

“El infrascripto Gral en Gefe del Ex.to tiene la satisfaccion de anunciar al Exmo Gob.o q.e despues de incesantes y penosas marchas p.r terrenos escabrosos y desiertos, logró finalm.te ayer al aclarar el dia, sorprender en este punto a los Salvajes q.e en clase de punto avanzado del Caudillo Lavalleja se hallaban a muy poca distancia de su campo, p.o como se hallaban guarnecidos de un fuerte y espeso monte lograron escaparse apie p.r dentro de este hasta incorporarse al caudillo de los anarquistas. Este con su fuerza en nº de 80 a 100 hombres ocupaba el potrero del Yrao cuya entrada se hacia casi inaqseccible p.r su angostura, sanjas, agua y espesura del bosque; p.o estaba reserbado este difícil paso p.a q.e el Ex.to q.e tengo el honor de mandar desplegase nuevam.te su entusiasmo y valor provado p.r tantas veces en sosten de la libertad y las leyes de la Repub.ca... Efectivam.te alas 12 el Com.te Nabajas ala Cabeza de su Escuadron copió con la mayor intrepidez emprendió el ataque y despues de un fuego sostenido p.r media hora, los enemigos abandonaron la prim.a entrada de dho potrero, volviendo a hacerse fuertes en outro Seg.do punto; p.o el desnudo con q.e nuestras tropas marchaban ala victoria bien pronto los hizo dejar franca la entrada poniendose en fuga precipitada con los salvajes q.e se le habian incorporado.

Entrando entonces el resto de la fuerza acuya cabeza se hallaba el Gefe de E.M. Cor.l Velasco, y perseguidos con igual bravura p.r el Com.to de la Dia.on de Paysandu Tte Sor. Brana y p.r el Escuadron de milicias de Dur.o del mando del Com.te Arellano pudieron ganar el monte del Cuareim precipitando-se bien luego al Agua p.a salvarse del bien merecido castigo de sus crímenes al abrigo del pabellon Brasileiro, acuyo territorio han ido p.r cuarta vez a ocultar su ignominia... Sobre 300 caballos y porcion de monturas han sido los paguementsos q.e han dejado en el campo de batalla quedando tambien prisioneros el titulado Cap.n Jose de Avila, conocido p.r Pepe el Andaluz, q.e fue tomado com los Charruas. (AGN, MGM, Frutuoso Rivera (presidente) a Manuel Oribe (ministro de Guerra y Marina), 28.MAI.1834).

Outra estratégia utilizada pelos Charrua para sobreviver foi fugir para os territórios vizinhos e tentar preparar os ataques da margem direita do rio Uruguai. Na documentação oficial – e nas narrativas contemporâneas dos Charrua – há referência de que muitos dos sobreviventes atravessaram o rio Uruguai para se esconder em Entre Rios. Essa província argentina tem a maior população Charrua hoje em dia.

“El que suscribe aunque manifiesto al Exmo. Sor. Presidn.te la difícil posicion en que se hallaba p.a operar contra los Charruas por las razones que indicaba, como asi mismo por haber comunicado el Alcalde de Belen, que los refugiados en el Entre Rios intentaban pasar á sorprender dho Pueblo, como se observa en la nota que se adjunta, y que no será difícil puedan intentarlo alentados con el fallecimien.to del Sor. Coronel, destaco dos partidas que recorriesen aquella costa que contubiesen cualquiera desorden y le diesen pronto avisos...” Jose Ma. Navajas al Presidente de la República, Frutuoso Rivera. (AGN, MGM, Rincón del Cuareim, 22.JUL.1832)

A documentação depositada nos arquivos demonstra que o mito fundante do extermínio Charrua, em Salsipuedes, se restringe a uma estratégia narrativa para justificar o discurso da inexistência de índios no Uruguai, e seguir perpetuando a negação. O massacre em Salsipuedes operou como elemento dispersor e obrigou os Charrua a reposicionar-se e elaborar novas estratégias de sobrevivência. Os documentos produzidos no período republicano demonstram o objetivo de destruir e eliminar física e culturalmente ao povo Charrua, com a continuidade da política de perseguição e extermínio criada pelo Estado colonial. As ações do próprio Estado evidenciam a existência de uma política genocida na recente fundada República do Uruguai.

Visto assim, o Estado-nacional uruguaio executa a eliminação física dos Charrua e logo, a partir de um planejamento e organização específicos, perpetua o etnocídio a partir de técnicas e estratégias orientadas claramente para acabar com a cultura desse povo. Após isso, sobrevirá a política de apagamento e de exclusão dos indígenas das narrativas nacionais, como visto no capítulo I.

Mas, os Charrua resistiram e continuam lutando num processo de configuração de “novas etnicidades” (PACHECO, 1998), reemergência indígena (BENGOA, 2000) ou etnogênese (BARTOLOME, 2006). As três definições dão conta de um mesmo fenômeno, que é a articulação no presente de identidades silenciadas ou tidas como desaparecidas nos contextos dos Estados-nacionais. São movimentos etnopolíticos e sociais que reivindicam a identidade indígena e o conjunto de significados e significações associados. Contestam os processos de apagamento e extermínio produzidos pelo Estado, afirmando o seu pertencimento étnico num contexto de negação por parte da ideologia do Estado-nacional. Durante muito tempo, nos diferentes países de América Latina, o mito da miscigenação alimentou a ideia do desaparecimento dos índios e a vocação homogeneizadora implícita na formação dos Estados-nacionais levaram ao desconhecimento da diversidade cultural e da especificidade// dos povos originários. Até mesmo os processos nacionais e populares da metade do século⁵⁵ proclamaram o paradigma da integração e promoveram políticas públicas voltadas para os indígenas entendendo-os como camponeses (BARTOLOME, 2003; BENGOA, 2000). No caso do

⁵⁵ Como os governos do MNR na Bolívia.

Uruguai, do nordeste de Brasil e da patagônia argentina os Estados proclamaram sua extinção.

As concepções sobre etnogênese e novas etnicidades traz à tona uma nova concepção sobre identidade ao entendê-la como um processo de trocas, intercâmbio e flutuações, como uma construção histórica e em permanente diálogo com o contexto. Muitos desses povos eram considerados “extintos” ou “assimilados”. O desafio é como se conformam os limites étnicos de sociedades que foram expulsas dos seus territórios e perderam seus referentes culturais fundamentais e agora reivindicam uma identidade e uma ancestralidade.

O termo etnogênese é relativo ao processo de configuração de identidades étnicas e traz implícita a relação tempo-espço nessa configuração. Para Miguel A. Bartolomé (2006),

“O conceito [de etnogênese] dá conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Mais recentemente, passou a ser usado também para análise dos recorrentes processos de emergência social e político dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação.”

Esses processos de *reetnização*, que operam com muita força em toda América Latina, segundo o descreve Bengoa (2000), implicam a irrupção na cena política, social e cultural dessa parte do continente de atores que reivindicam uma identidade e os direitos associados. Para os Estados latino-americanos esses povos estavam “assimilados” ou “extintos”. Os movimentos por reconhecimento implicam reconfigurações complexas das identidades imaginadas, assim como demanda políticas públicas que incorporem essa nova realidade. Esses indígenas, no caso do Uruguai, são vistos como intrusos e as vezes malucos que inventam um pertencimento étnico impossível de existir. Como na fala de Daniel Vidart, estudioso da questão indígena e da identidade uruguaia, que afirmou – por ocasião da participação de uma delegação Charrua aos Jogos Olímpicos Indígenas de 2013, realizados em Palmas/TO, Brasil –: “*Señores charruómanos, inventores de una imposible Charrúalandia...*” para continuar dizendo: “*Advierto que estos sedicentes charrúas son en su gran mayoría gentes urbanas, viven aislados unos de los otros, piensan y sienten de acuerdo con los valores de Occidente y están incorporados a la civilización del consumo.*” Entre outras coisas, o autor nega o caráter uruguaio dos

Charrua, por serem os Minuanos os habitantes originais desse território. O que está em questão é a possibilidade de cidadãos uruguaios se reconhecerem como Charrua, ao mesmo tempo em que se coloca nas entrelinhas a autenticidade desse povo em relação ao território do Uruguai.⁵⁶

Bartolomé (2006) anota que estas identificações não se inventam, senão que se atualizam. Recupera-se um passado próprio com o intuito de reconstruir um pertencimento comunitário. Não se trata de uma invenção voluntarista, senão de uma expressão de um processo de produção simbólica.

“Recuperar uma identificação estigmatizada pela discriminação social não é um processo pessoal ou social simples, isento de conflitos existenciais...se trata...da adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade. Isso pressupõe uma atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito...também envolve uma capacidade de simbolização compartilhada, por meio da qual antigos símbolos se ressignificam e adquirem o papel de emblema, capazes de serem assumidos como tais por uma coletividade que encontra neles a possibilidade de construir novos sentidos para a existência individual e coletiva.” (BARTOLOME, 2006: 58).

O embate entre a memória nacional e as memórias subterrâneas (POLLACK, 1989), põe em questão as narrativas instaladas sobre a nação e a identidade. Essa emergência das memórias subterrâneas, que discutem os discursos instituídos, são uma manifestação dos efeitos desses processos de reetnificação ou configuração de novas etnicidades. Essas identidades étnicas, anteriores aos Estados nacionais e logo sujeitas à opressão e dominação pelos discursos hegemônicos e pela vontade de “enquadrar” as memórias num resumo oficial de caráter abrangente do conjunto, realocam-se como externas, ou seja, não participam dessa identidade construída e imaginada como nacional, no contexto de organização socio-política do Estado-nação.

No seu depoimento M.M., liderança Charrua, diz que a pretensão do movimento é que se inclua também os Charrua nesse conjunto diverso denominado como “identidade uruguaia”.

“Nosotros pretendemos que haya un espacio para nosotros también, que adentro de ese discurso, de ese imaginario de la identidad uruguaya haya un

⁵⁶ SIN AUTOR, “Jugar a los índios”, Montevideo Portal, 19.OCT.2015, <http://www.montevideo.com.uy/auc.aspx?287811>

espacio para lo indígena. Así como fuimos negados, que nos reconozcan y formemos parte. No para hacer lo mismo que ellos, sino para ser una parte más integral de ese imaginario colectivo de la identidad uruguaya.” (Entrevista com M.M., 18.ABR.2016, La Teja, Montevideo).

A negativa ao reconhecimento por parte dos Estados, em relação a essas identidades que se atualizam, tem a ver com o desafio político e ideológico que produzem. Além de tentar reafirmar o discurso da miscigenação ou homogeneidade, outra forma de interpelar essas identidades é exigindo autenticidade, desde uma perspectiva essencialista.⁵⁷ Bartolomé (2006) diz que a identidade de um povo não deve ser buscada na originalidade de seus traços culturais, senão na capacidade desse povo de gerar sentidos sociais e políticos que os unificam na luta para definir sua razão como povo. Ou seja, os Charrua – e os povos indígenas em geral – de hoje, não precisam copiar os Charrua do século XVIII para serem reconhecidos como tais. Esta questão da contemporaneidade dos indígenas é fundamental nas narrativas dos Charrua entrevistados. Como me diz um deles em entrevista:

“Hay muchas cosas particulares de la cultura indígena que están intactas, como la rebeldía y la dificultad de adaptarse a lo que nos se nos impone. Es pertenecer a la fracción marginada de la sociedad, es no saber que sos indio... Vos sos lo que sos, no tenes que hacer algo para ser lo que sos. Porque tenes un celular y vivis en un apartamento porque no podés ser indio? Uno es indio porque es indio. No tenes que hacer nada para ser indio, como no tenes que hacer nada para ser un descendiente de italiano, ...se ponen condiciones para validar el discurso indígena que son parte de un proceso de negación que viene de quinientos años hasta ahora, que sigue latente... Es importante deseducarse, escuchar el discurso de los indígenas. Buscar la historia justa.” (F.L., 21.JUN.2016, Carrasco, Montevideú)

O discurso de originalidade é uma atitude folclorizante das culturas indígenas, que os concebe como culturas congeladas, do passado (BESSA, 2000), desprovidas de dinamismo. As conceptualizações feitas por Bartolome, em torno do processo de etnogênese, dão conta de que “...todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa.”(BARTOLOME, 2006: 41).

⁵⁷ “Esos, que son indios de verdad, no descendientes de europeos disfrazados de indios...”, PI HUGARTE (2002-2003: 121).

Segundo Monteiro (2003), a etnohistória reconhece que a invasão europeia na América não produziu somente dizimação e perda do caráter cultural dos nativos, mas implicou em processos de reconfiguração identitária e cultural, produzindo novos tipos de sociedades decorrente das estratégias dos nativos diante do novo contexto. Isto é reconhecer os processos de etnogênese operados entre os diferentes povos indígenas - existentes antes da chegada do invasor - e também a incorporação de elementos culturais não tradicionais desses povos. Para nossa pesquisa, o caso mais claro é a etnogênese multiétnica produzida a partir de coligações - “coligações de infíeis” - dos povos Charrua, Bohan, Yaro e Minuano, sendo o dos Charrua e Minuanos muito claro na segunda metade do século XVIII. Também, esses processos de etnogênese tem a ver com a incorporação por parte da cultura nativa de elementos dos europeus, como o cavalo e a estratégia comercial para aquisição de bens tradicionais como erva e tabaco. Nesse sentido, vale destacar que as culturas indígenas são dinâmicas, abertas à transformação e formuladoras de estratégias de resistência e adaptação, ao contrário do discurso oficializado, esse que subsidia o imaginário do Estado nacional sobre a imobilidade, essencialidade e tradicionalismo dos povos indígenas.

“...a etnogênese está radicada no processo no qual <<pequenos bandos transformaram as suas culturas para se unir a outros grupos, abandonando as suas línguas, suas práticas sociais e mesmo processos econômicos para atender às demandas da nova ordem>>. Tais processos envolviam a integração de pessoas de outras etnias (no caso dos cativos, por exemplo) bem como a <<reinvenção e incorporação>> de práticas e de tecnologias dos europeus, como o cavalo e o comércio.” (CLAYTON ANDERSON, 1999, *apud* MONTEIRO, 2003: 30).

Essas atualizações identitárias se expressam com uma forte vontade de discutir as narrativas e os imaginários nacionais, através de organizações e movimentos indígenas com diferente grau de operacionalidade e capacidade de transformação. Esses movimentos etnopolíticos não só constituem um resultado do processo das “novas etnicidades”, mas também alimentam e multiplicam, os movimentos de afirmação identitária. Através dos movimentos sociais indígenas essas identidades recriadas e reconfiguradas, após anos de silêncio e invisibilização, irrompem na cena pública operando transformações. Esses “novos” índios, já “assimilados” para o Estado-nacional, aparecem em todos os espaços e se manifestam, se articulando de diferentes formas, mas sempre visando uma maior visibilidade.

“Nesse sentido, -“...pode-se presumir que a atual visibilidade étnica provém também de uma mudança ideológica por parte das populações indígenas e cuja consequência foi a reformulação da “cegueira ontológica” construída pelas ideologias nacionalistas estatais.” (BARTOLOME, 2006: 44).

No próximo tópico, abordarei as características e reivindicações do movimento indígena uruguaio e os posicionamentos dos agentes estatais e acadêmicos.

3.4. – O movimento indígena frente ao Estado Uruguaio

Em 1989, funda-se a Associação de Descendentes da Nação Charrua (ADENCH) com o intuito de resgatar o passado indígena e promover o reconhecimento oficial do genocídio Charrua. Os trabalhos focaram-se em tarefas de socialização e visibilização da temática indígena na sociedade uruguaia, além de acompanhar as pesquisas em antropologia biológica da Dra. Monica Sans sobre a presença genética indígena na população uruguaia, à semelhança dos trabalhos no Brasil do médico-geneticista Sérgio Penna, do Núcleo de Genética Médica da UFMG. Também foram elaborando algumas estratégias de reivindicação dos ancestrais indígenas como a devolução dos restos do Vaimaca Peru⁵⁸, conseguindo-o com sucesso, em 2002 a partir da lei nº 17.256⁵⁹.

Com o aumento expressivo do número de pessoas se reconhecendo como descendentes indígenas, a partir das experiências internacionais de lideranças indígenas uruguaias⁶⁰ e da necessidade de constituir um espaço unificado para estabelecer o diálogo e identificar as demandas frente aos órgãos do Estado, em 2005, surgiu a ideia de criar uma organização de alcance nacional sob o nome de Conselho da Nação Charrua (CONACHA). A proposta era que este órgão executasse as estratégias do movimento indígena uruguaio nacionalmente e representasse todas as organizações locais existentes filiadas ao Conselho. Para algumas lideranças indígenas, a criação do CONACHA estimulou a criação de outras organizações no interior do país.

Existem vários grupos, comunidades, associações indígenas que reivindicam a identidade Charrua. Estes estão dispersos em vários pontos do território nacional. No Norte de país, existem: o Guyunusa (na cidade de Tacuarembó) e o Grupo Quillapi (em Valle Edén no departamento de Tacuarembó); Inchalá Guidaí, Guichón e Agrupación

⁵⁸ Um dos Charrua levados para França em 1834.

⁵⁹ Essa lei, de 2000, declara ser de interesse nacional a localização e posterior repatriação dos restos mortais de quatro Charrua levados à França, em 1835 – Vaimaca Perú, Senaqué, Tacuabé e Guyunusa.

⁶⁰ Sobretudo no contexto do Fondo Indígena.

Queguay – Charrua (AQUECHA) reúne os povoados de Beisso, Morató, Tiaticura (próximo do arroio Salsipuedes), todos ao longo da chamada “ruta de los Charruas” no departamento de Paysandú; a Comunidade Charrua Betún (em Salto); Na região Sul, criou-se o Grupo Pirí e Timbó Guazu de Tarariras (no departamento de Colonia); o Grupo Olimar Pirí em Treinta y Tres; a Comunidade Basquadé Inchalá (em Montevideú); a Unión de Mujeres Charrua (UMPCHA), formada por mulheres Charrua do Uruguai e Entre Rios, na Argentina.



No Mapa 3: Organizações indígenas do Uruguai⁶¹, cada um dos círculos representa uma associação o grupo e sua localidade de referência. Essas organizações indígenas compõem o mapa do movimento indígena no Uruguai, e como é possível ver, tem uma abrangência territorial importante. O norte do país, é o território tradicionalmente ocupado durante os séculos XVIII e XIX por parte dos Charrua e Minuanos.

Sem estar filiado ao CONACHA existe o grupo Chonik e ADENCH (que já foi parte do Conselho Nacional, mas atualmente encontra-se distanciado por diferenças de posicionamentos relativo à questão do território). Existem muitos outros Charrua que não

⁶¹ Elaboração própria a partir de mapa do Uruguai no Google Maps.

participam de nenhuma organização indígena, ou que já participaram, mas não militam na atualidade.

No trabalho de campo⁶², acompanhei diferentes organizações e algumas atividades. Particpei, na maioria das vezes, de reuniões internas para organizar o posicionamento político⁶³ do movimento charrua face às entidades públicas e outras foram encontros de caráter comemorativo⁶⁴. A Comemoração de Salsipuedes, por exemplo, acontece anualmente, sempre em 11 de abril⁶⁵, no lugar da matança e onde existe um memorial com uma escultura, cujo símbolo é um dos “baralhos de Tacuabé”⁶⁶. Durante essas reuniões e eventos, fiz entrevistas com vários líderes, focadas na dimensão política do movimento. São eles: Martin, então presidente do CONACHA; Mónica, atual assessora da Unidade Étnico Racial; Enrique, com longa trajetória à frente da ADENCH; Ana Maria, fundadora de Guyunusa, ativista de ADENCH e presidente do Fundo Indígena. Os outros entrevistados foram indagados sobre o discurso do extermínio, a atitude oficial relativa aos indígenas, além das estratégias necessárias para dar visibilidade à questão indígena no país. A partir dessas entrevistas e de um histórico do movimento discutirei a dimensão política das reivindicações e lutas charruas diante do estado uruguaio.

⁶² Ver Mapa 1: Acompanhamento atividades coletivas e entrevistas – Região norte; e Mapa 2: Acompanhamento atividades coletivas e entrevistas – Montevideo e região metropolitana.

⁶³ Encontro dos delegados charruas para participar da reunião preparatória com as autoridades do Ministério de Relações Exteriores uruguaio - ali seria discutida a representação desses povos na IV Reunião de Autoridades para os Povos Indígenas (RAPIN) do Mercosul, realizada em 15 de junho de 2016.

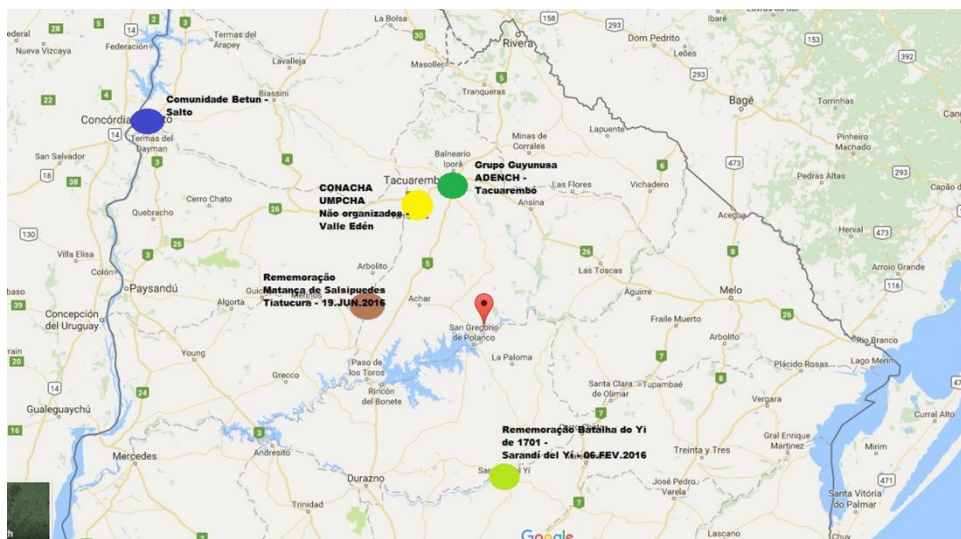
⁶⁴ Rememoração da Batalha do Yi, 06.FEV.2016, Sarandí del Yí, Durazno; Reunião Basquadé Inchalá – UMPCHA, 19.FEV.2016, La Teja, Montevideo; Reunião CONACHA com representantes das organizações, 06.MAR.2016, La Teja, Montevideo; Rememoração Salsipuedes, 11.ABR.2016, Casa de Mundo Afro, Ciudad Vieja Montevideo; Rememoração Salsopuedes, 19.JUN.2016, Tiatucura, Paysandu.

⁶⁵ As fortes chuvas e temporais, que ocorreram desde finais de março, impediram a realização do evento na data tradicional. Após vários adiamentos, o encontro aconteceu em 19 de junho, data do feriado pelo nascimento de Jose Artigas, líder revolucionário, e prócer uruguaio e amigo dos Charrua. Tive oportunidade de acompanhar essa comemoração e, na ocasião fomos ao lugar provável da matança.

⁶⁶ Foram achadas um conjunto de baralhos, talhados em couro de autoria do Tacuabé, um dos quatro Charrua levados para Francia.



No mapa acima, se mostram o acompanhamento de atividades coletivas e as entrevistas feitas em Montevideu e na região metropolitana, indicando o pertencimento organizacional da pessoa entrevistada. Em Montevideu foram feitas entrevistas a membros de ADENCH, Baquedé Inchalá e UMPCHA. Todos os entrevistados se identificaram formando parte de uma organização indígena. No departamento de Canelones, na localidade de Neptunia, existe “Las Cumbres” onde moram vários Charrua, e uma representação importante de mulheres ativas na UMPCHA,



MAPA 1: Acompanhamento atividades coletivas e entrevistas – Região Norte

Este terceiro Mapa⁶⁷, mostra os lugares visitados ao norte do rio Negro e território de maior presença indígena. Também aloca a participação em atividades coletivas: Rememoração da batalha do Yi (1702) e da Matança de Salsipuedes (1831). Nesta região entrevistei mais indígenas não pertencentes a nenhuma organização e também foi possível conhecer alguns deles que vivem mais uma vida rural que urbana. Teve oportunidade de conhecer o local dos fatos em Salsipuedes e conhecer uma ocupação de terras em Salto. Alguns dos entrevistados eram nascidos em Monteidéu que tinham feito a opção de ir morar no Valle Edén.

As principais reivindicações do movimento podem ser definidas nos seguintes termos: reconhecimento oficial do genocídio de Salsipuedes - perpetrado pelo próprio Estado - e da existência atual da população indígena no Uruguai; revisionismo histórico; e por último a ratificação da Convenção 169 da OIT. As duas primeiras constituem elementos importantes para reformulação das narrativas da nação e o revisionismo histórico. O Estado uruguaio reconhece o genocídio judeu e armênio, mas ainda não reconheceu oficialmente o genocídio charrua. A blindagem para este reconhecimento responde a questões de índole política e de políticas públicas.

A primeira questão é porque a matança de Salsipuedes, chave para entendermos o processo de genocídio indígena, foi planejada e executada por Fructuoso Rivera, fundador do Partido Colorado⁶⁸ e primeiro presidente do Uruguai, junto com o exército nacional e o apoio dos fazendeiros. Essa associação do extermínio dos povos originários à figuras emblemáticas do Partido Colorado e pela incidência do mesmo na configuração do Estado-nacional uruguaio, têm sido mantidas, durante muito tempo, fora das narrativas e discursos oficiais, sendo substituídas pelo discurso de extinção, onde a responsabilidade é dos próprios Charrua, por não se adaptarem à nova sociedade (VERDESIO, 2014), e não do Estado – que planejou, financiou e executou, em linha de continuidade com os objetivos coloniais - essa empresa contra os povos indígenas no país. Alguns atores políticos insistem que a matança foi necessária para legitimar a autoridade, outros tentam

⁶⁷ Elaboração própria a partir do mapa do Uruguai no Google Maps.

⁶⁸ O Partido Colorado tem um papel fundamental na elaboração das narrativas nacionais e na construção do imaginário “Suíza de América” que pautou as percepções sobre a identidade uruguaia até a ditadura militar (1973). Dito partido político governou o país por noventa e três anos ininterruptos (1865 – 1958), e com o retorno da democracia (1985) governou durante três dos seis já concluídos.

minimizar a ação do Estado, afirmando que eram poucos os Charrua mortos, sendo necessário esse “sacrifício” para construir a nação⁶⁹.

“Termino, señor presidente, diciendo que no hubo ningún acto de genocidio sino simplemente un acto policíaco, al igual que sucede hoy en nuestro país cuando se trata de defender a los ciudadanos, de defender la propiedad, de darle seguridad a la gente. Cada vez que hacemos un operativo masivo en algún barrio de Montevideo se hace exactamente lo mismo que en aquellos tiempos: combatir a los contrabandistas, a los portugueses, a todos los malandras que están atentando contra la seguridad de la gente.” (Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, XLVII Legislatura, N°3849. 09.ABR.2013).

Esse é o posicionamento do Deputado Gloodtovsky do Partido Colorado por ocasião das homenagens da Câmara dos deputados pelo “Dia da Nação Charrua e a identidade indígena”. Essa ideia de que não foi mais que um ato policíaco, esconde a origem planejada e organizada do genocídio. Isto legitima e mantém o alinhamento discursivo dos agentes coloniais, dos membros do governo da época e do próprio Rivera. Percebe-se claramente a existência de atores políticos resistindo e negando o processo histórico relativo aos indígenas e seu caráter genocida, tendo em vista o custo político que isso traria em função das narrativas fundacionais⁷⁰.

Segundo o informe de Pilar Uriarte “*Hacia un Plan Nacional contra el Racismo y la Discriminación. Mecanismos de discriminación con bases étnicas*”, de 2011, o não reconhecimento desse pertencimento étnico não permite identificar como se opera a discriminação para estes coletivos. Conforme já foi dito neste trabalho, a coerente com a

⁶⁹ “Termino, señor presidente, diciendo que no hubo ningún acto de genocidio sino simplemente un acto policíaco, al igual que sucede hoy en nuestro país cuando se trata de defender a los ciudadanos, de defender la propiedad, de darle seguridad a la gente. Cada vez que hacemos un operativo masivo en algún barrio de Montevideo se hace exactamente lo mismo que en aquellos tiempos: combatir a los contrabandistas, a los portugueses, a todos los malandras que están atentando contra la seguridad de la gente.” (Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, XLVII Legislatura, N°3849. 09.ABR.2013). Esse é o posicionamento do Deputado Gloodtovsky do Partido Colorado por ocasião das homenagens dos deputados pelo “Dia da Nação Charrua e a identidade indígena”.

⁷⁰ Num artigo, o jornal El Espectador (2012), publicou o pronunciamento do presidente Julio María Sanguinetti a esse respeito, segue um trecho de seu discurso: “Fue un largo período, los diversos pueblos indígenas se fueron adaptando e incorporando a la civilización y la tribu fue quedando cada vez más pequeña. Este episodio de Salsipuedes ocurre con la República instalada, el presidente era Rivera y el Parlamento impuso que reduzca este reducto indígena para liquidar la tolerancia que era incompatible, refugio de delincuentes, y fue un enfrentamiento entre la sociedad criolla con un grupo que desgraciadamente no se había ido incorporando a la civilización occidental en el país, esta es la realidad que cuentan los historiadores en serio, todo esto es un reivindicación nacionalista romántica.”...Sanguinetti señaló que el episodio de Salsipuedes, del cual se conmemoran 181 años, no fue ni remotamente un genocidio...”. SIN AUTOR, “Fuerte polémica a 181 años de la matanza de Salsipuedes”, El Espectador, 11.ABR.2012, <http://www.espectador.com/politica/236800/fuerte-polemica-a-181-anos-de-la-matanza-de-salsipuedes> , Consultado 12.DIC.2016.

narrativa construída entre a ideia do extermínio ou desaparecimento dos povos indígenas, somado ao processo de apagamento e invisibilização, serviram de justificativa para o Estado uruguaio não se preocupar nem desenvolver nenhum tipo de política pública específica, já que “não há índios” no país - embora, o informe produzido pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC), 2011, recomenda a ratificação da Convenção 169 e a abertura de uma agência/instituto/secretária de governo, voltada especialmente para os povos indígenas.

A reivindicação das organizações indígenas do reconhecimento oficial do genocídio é uma forma de desmontar a impunidade em torno do massacre dos Charrua e abrir a possibilidade para a existência de políticas de reparação e afirmativas, como aconteceu com o movimento afro-uruguaio. Em 2014, Luis Almagro, ministro das Relações Exteriores do governo Mujica, fez um pedido de perdão ao povo Charrua pelo genocídio perpetrado pelo Estado uruguaio, na reunião anual das Nações Unidas. O movimento indígena valoriza essa ação simbólica, mas exige que o reconhecimento seja oficial, através do presidente, criando-se políticas de reparação histórica, não necessariamente econômicas, senão reconhecendo o processo histórico de roubo da identidade e dos efeitos que esses acontecimentos tiveram (e continuam tendo) sobre os sobreviventes⁷¹. Como parte da luta por reconhecimento da responsabilidade do Estado na destruição da unidade cultural e territorial dos Charrua, aparece a reivindicação da existência de indígenas hoje.

“Es parte de la misma idea de homogeneización social. Uruguay en cuanto a prejuicio y discriminación debe ser de los [países] más complicados, a pesar de la imagen de libertad y progresismo que hay. No ha podido aceptar que tiene población indígena y de origen africano. Tiene problemas respecto a la variedad cultural. Eso viene de Varela, que ya escribía que había que acabar con el indio y el gaucho. Es parte del prejuicio predominante que está en la sociedad.” (P.P., 13.JUN.2016, UMPCHA, Salinas, Canelones).

Isso implica desmontar o discurso da “extinção” e dos “últimos” Charrua. Na percepção dos Charrua, este discurso tem várias motivações. Primeiro, esse falso discurso orienta e legitima os “supostos” efeitos dos atos fundacionais da república e a narrativa da sociedade homogênea e branca, produzidos pelo Estado e difundidos por seus aparelhos de cultura, conforme nos relatou o representante da ADENCH (2016).

⁷¹ M.M., 18.FEV.2015, Ciudad Vieja, Montevideo.

“Eso es parte del racismo de la línea estratégica del Estado. De De la Sota para acá la línea ha sido la misma. Hay una continuidad que es visible. Acá en Tacuarembó te das cuenta. “Montevideo está lleno de indios, ni ellos se ven”. La educación fue negatoria de lo indígena. La continuidad está castrada en la gente, porque si tenés rasgos indígenas y te miras en el espejo y te ves blanco, o negro, es porque te enseñaron que no hay indígenas. La educación es muy fuerte en la negación de lo indígena. La continuidad no es sólo biológica, tiene atrás una historia, una cultura.” (A.B. 18.MAI.2016, ADENCH, Tacuarembó, Tacuarembó).

Segundo, o caráter racista das estruturas do estado é correlato do processo histórico da sua formação e dos interesses criados em torno da terra e da propriedade privada.

“Lo único que sé es que nosotros sabemos que estamos. Tendría que haber un reconocimiento hacia la raza. El miedo de ellos es que empecemos a pedir que nos devuelvan las tierras que Artigas le había dado a los Charruas. El temor de ellos es eso, el tema de la tierra. Hoy por hoy no vamos a tocar el tema tierras. Arerunguá era todo Charrua. El temor de ellos que vayamos y pidamos los diferentes lugares.” (A.R., 08.MAR.2016, CONACHA, Las Acacias, Montevideo)

O Estado uruguaio oficialmente não tem assumido uma postura clara quanto ao reconhecimento dos povos indígenas no seu território, todavia, existem algumas agências governamentais abrindo alguns espaços para os indígenas, como o Ministério da Educação e Cultura (MEC), Ministério de Desenvolvimento Social (MIDES) e Ministério das Relações Exteriores, por exemplo.

Segundo Martín, então presidente do CONACHA, não existe uma política indigenista como tal no Uruguai, mas sim alguns espaços abertos em instâncias estratégicas de discussão e consulta governamentais. Existe um reconhecimento do CONACHA como organização da sociedade civil e, por isso seus representantes foram convocados para participar do Congresso da Educação (2008), a partir do qual conseguiram uma maior presença de conteúdos sobre cultura e história indígena no currículo do ensino fundamental. Participam ainda dos debates que existiram no contexto da “Comissão Honorária para a erradicação do Racismo, a Xenofobia e qualquer tipo de discriminação” (2005-2011), tem representatividade no Instituto de Direitos Humanos da Presidência da República e têm sido convocados para participar do “Diálogo Social” que impulsiona o atual governo junto às organizações da sociedade civil.

Mónica, liderança histórica e referência das organizações indígenas, tampouco identifica a existência de políticas públicas voltadas para os povos indígenas. De qualquer forma, reconhece, como Enrique e Ana Maria (ambos da ADENCH), a abertura de novos espaços com a chegada da Frente Ampla ao governo do Uruguai (2005), ainda tímidos e poucos, mas que vão significando algumas conquistas. Entre os exemplos, podemos citar a lei Nº 18.589, de 2009, que instituiu o “Dia da Nação Charrua e a identidade indígena” (comemorado em 11 de abril) e a introdução da pergunta pelo ascendente indígena no último Censo demográfico de 2011 (INE). Essas recentes conquistas do movimento indígena foram cruciais para dar visibilidade às demandas dos povos originários e se obter um número – estimativo vale dizer - de indígenas no país. Embora os efeitos disto não sejam imediatos, os avanços significam fissuras no relato oficial. Outra abertura importante, fruto das conquistas desses povos, é a criação, em 2014, da Unidade Étnico-Racial no Ministério de Relações Exteriores. No contexto desta Unidade e por ocasião da organização da IV Reunião das Autoridades para os Povos Indígenas (RAPIN/MERCOSUL) as organizações indígenas foram convocadas para uma série de reuniões (preparatórias do evento) com as autoridades uruguaias para discutir a pauta. É interessante que nessas instâncias, como estratégia de mapeamento dos embates existentes nessa postura dialógica do Estado, o governo uruguaio solicitou que as organizações não colocassem a questão da ratificação da Convenção 169. Isto sinaliza uma postura dialógica e de relativa abertura por parte de algumas agências do Estado, mas limitada no seus alcances pelos riscos e desafios políticos que implica para as políticas públicas a questão indígena no Uruguai.

A homologação da Convenção 169 da OIT é outra reivindicação da pauta do movimento indígena. Paralelo às negociações com o governo, os índios têm desenvolvido campanhas de conscientização e oficinas para promover e socializar o conteúdo desse dispositivo jurídico internacional e difundir a necessidade do governo uruguaio ratificá-lo. Uruguai e Suriname são os únicos países da América Latina que não são signatários. A ratificação da Convenção 169 significaria, entre outras coisas, ajustar a legislação do Uruguai aos tratados internacionais. Na opinião de lideranças charruas, os efeitos jurídicos decorrentes são vistos como o maior obstáculo para o governo sancionar o texto da convenção, pois o Estado seria obrigado a reconhecer e defender os direitos específicos dos povos indígenas. Claro que este receio, responde à importância dos recursos e da

terra, além de boa parte da sociedade uruguaia, entre eles os políticos, desconhecer ou não acreditar na existência de índios no território uruguaio.

O lugar onde são colocados os índios para o estado uruguaio se restringe a reconhecer entidade ao CONACHA e outras organizações indígenas como organizações da sociedade civil, mas sem reconhecer a especificidade indígena. As principais interações do governo com o movimento indígena se produzem no âmbito do Ministério de Desenvolvimento Social (MIDES), o Ministério das Relações Exteriores (MRE) e do Ministério de Educação e Cultura (MEC) ancoradas na política de direitos humanos que busca desenvolver políticas públicas voltadas para a promoção e valorização dos direitos e o combate à discriminação. Com relação aos povos indígenas e seus direitos, existem opiniões e perspectivas divergentes entre as instituições governamentais. Por isso, inexistente uma posição oficial unificada acerca dos índios e a Convenção 169 não foi ainda ratificada. O interessante é que o debate encerra uma discussão pela terra.

Em 2014, o então secretário de Políticas Sociais do MIDES, Andrés Sacagliola disse:

“Debemos resaltar la firme convicción de que Uruguay tiene que ratificar el Convenio 169 de la OIT...No haberlo ratificado aún obedece a que el Estado no es un actor racional unificado sino que tiene contradicciones frente a un pasado doloroso porque es difícil aceptar la sangre que corrió durante mucho tiempo y el olvido que la sepultó después.” (SCAGLIOLA, 2014)

Em janeiro de 2015, o diário *El País* publicou um artigo intitulado “Lo indígena divide al gobierno”⁷². O texto afirmava, por um lado que Luis Almagro (MRE) e Andrés Scagliola (MIDES) eram a favor da ratificação da Convenção e, por outro, informava que o Ministério do Trabalho e Segurança Social (MTSS), responsável por gerir as questões relativas à OIT, era contrário à ratificação da Convenção 169. Isto porque na década de 90 (século XX) os trabalhadores e empregadores tinham manifestado oposição ao dispositivo. Segundo declarações do ministro José Bayardi (MTSS), a resolução da questão ficaria para o próximo governo⁷³. As contradições e polêmicas sobre essa questão

⁷² DELGADO, Eduardo, “Lo indígena divide al gobierno”, 26.JAN.2015, <http://www.elpais.com.uy/informacion/indigena-divide-gobierno.html>, Consultado 28.JAN.2015.

⁷³ A nota é de janeiro e a troca de governo aconteceria em março de 2016. O novo governo, o atual, é presidido por Tabaré Vázquez e a mesma força política do governo de Mujica.

não se limitam às autoridades governamentais. O artigo menciona ainda às opiniões divergentes no campo acadêmico: “*En tanto, la mayoría de la academia considera que no hay indígenas en Uruguay, aunque algunos especialistas sostienen que sí los hay*”. Logo cita o posicionamento de Mónica Michelena sobre o assunto quem assinala que o impasse da ratificação da Convenção segue bloqueada por medo das reivindicações indígenas em prol das terras fiscais, todavia ela explica que isso não está na agenda do movimento, embora “*Necesitamos un espacio comunitario donde desarrollarnos colectivamente*”. O acesso ao “monte” - a floresta nativa - é importante para a reconstituição dos Charrua como povo nação “*No solo los charrúas de Uruguay, sino conjuntamente con los charrúas de Argentina y de Brasil*”. De fato, no Ministério do Trabalho e Segurança Social (MTSS), o entendimento é que não existem “esferas jurisdicionais” e “nem sequer” comunidades fixadas fisicamente no território, conforme o pronunciamento de Bayardi. Para o ministro, ao ratificar a Convenção 169 os Charrua e outros povos tradicionais teriam a possibilidade de reivindicarem suas terras invadidas. Todavia, o Uruguai não quer “*arriesgarse a ser acusado de incumplimiento de un convenio*”. Para Bayardi, inexitem no país situações como a dos Mapuche e, por isso não cabe ao Estado agir, implementar medidas favoráveis aos índios.

“Al igual que la mayoría de los antropólogos uruguayos que escribieron sobre este tema, Bayardi sostiene que hay uruguayos con antepasados indígenas – como también con ascendencia europea y africana – pero que esto no los convierte en indígenas.” (DELGADO, 2015)

Como recurso narrativo, o jornalista faz menção aos “*...antropólogos uruguayos de gran prestigio como Daniel Vidart y Carmen Curbelo...*”, que afirmam existir descendentes, mas não indígenas, já que a ancestralidade não implica ser indígena. O posicionamento desses acadêmicos é conservador e aliado aos interesses do Estado uruguaio, contrapondo-se aos povos tradicionais habitantes no país. Conforme Michelena, é necessário incluir as temáticas indígenas na educação e desenvolver novas pesquisas sobre os Charrua atuais. Assim, os uruguaios enxergariam de um jeito outro os índios e seus descendentes, quem sabe também a academia.

Durante o trabalho de campo, tentei entrevistar os funcionários públicos Almagro e Scagliola e a pesquisadora Curbelo. Todavia, o primeiro tinha aceitado me conceder uma entrevista, em fevereiro de 2015, pouco antes de abandonar o cargo de Ministro das

Relações Exteriores, mas cancelou de última hora. Os outros dois nunca responderam às minhas mensagens, apesar das reiteradas tentativas.

Como vimos, no debate acerca da ratificação da Convenção 169 no Uruguai, o medo dos indígenas reivindicarem suas terras é a causa central do país ainda não ser signatário de tal dispositivo jurídico. Se em outros países da América do Sul a questão da terra é pauta inquestionável dos movimentos indígenas, como por exemplo no Brasil, em território uruguaio essa reivindicação não é explícita. Há, sim, uma preocupação pela conservação e cogestão dos lugares sagrados, como por exemplo, os Montes do Queguay, Salsipuedes e Arerunguá, mas para a realização cerimônias e ter uma dimensão de territorialidade que não implica propriedade. Para o líder Auspicio, a dificuldade de pensar a reconstrução de uma comunidade territorial deve-se ao processo histórico, à dispersão e à ruptura da continuidade cultural. Todavia, a importância do contato com a floresta para a identidade indígena é defendida e enfatizada por todas as lideranças do movimento charrua. Em alguns casos, como na Comunidade Betún de Salto, algumas famílias charruas planejam ter uma terra para recriar suas formas de organização e a comunidade⁷⁴, conforme me narrou Ernesto, representante indígena da mesma.

De modo geral, no movimento indígena nacional (incluindo as mobilizações charruas), a questão da terra está diluída em pautas consideradas mais urgentes. Mas, começam a surgir comunidades que já estão pensando e discutindo a importância de se reivindicar seus territórios. Em quase todos os casos, os entrevistados colocaram as causas ambientais como uma das preocupações do movimento indígena. De fato, a militância neste sentido é importante, sendo os índios muito ativos na oposição aos empreendimentos de mineração, na fiscalização do uso de agrotóxicos em algumas regiões⁷⁵, e na preocupação pela conservação de suas matas, florestas, além do conhecimento tradicional associado⁷⁶. Em síntese, de modo mais abrangente existe uma reivindicação de território, mas não no sentido de demarcação ou reserva, apenas como

⁷⁴ Diário de Campo, Comunidade Betún, Salto, 10 a 14.MAI.2016, Salto e Entrevista E.O., 11.MAI.2016, Salto, Salto.

⁷⁵ E.S. identificou como uma das atividades desenvolvidas pela organização AQUECHA o monitoramento do uso de agrotóxicos na região de Paysandú, em volta dos povoados de Merinos, Beisso e Tiatucuram na “ruta dos Charrua”. (E.S, 11.JUN.2016, La Teja, Montevideu).

⁷⁶ B.R., 16.MAR.2016, Tacuarembó, Tacuarembó e G.A., 16.MAI.2016, Valle Edén, Tacuarembó.

reconhecimento de acesso, uso e gestão dessas terras de valor simbólico e reserva do conhecimento tradicional.

O debate entorno da reivindicação ou não dos territórios charruas é polêmico e, recentemente o tema foi discutido por lideranças e organizações que manifestaram publicamente seus posicionamentos diferenciados. As discussões se deram quando três notas (com supostas reivindicações de terras feitas pelo CONACHA) foram publicadas, em 27 de outubro, 01 e 05 de novembro de 2015, por diferentes jornais. As notícias divulgaram uma entrevista com o líder Martín Delgado, concedida a um jornalista do *El País*. Ao ser questionado sobre a terra, Delgado declarou “*Con 2.000 hectáreas de campo y el control de todos los cementerios indígenas, "se terminan todos los problemas entre el Estado uruguayo y los descendientes de los charrúas"*” (MELGAR, 2015). As declarações provocaram alguns desentendimentos no interior do movimento, produzindo a ruptura da ADENCH com o CONACHA. O jornal *La República*, em meio à controversas e trocas de acusações, reproduziu um comunicado de ADENCH (2015), no qual deixa claro que a reivindicação de terras nunca foi objetivo da organização. A proposta é pensar um território como um espaço administrado também pelos Charrua e utilizado para o plantio de espécies nativas, realizar suas práticas e costumes ancestrais e com fins didáticos. *El Observador*, por sua vez, centra a discussão na problemática ratificação da Convenção 169, origem desse embate. Caso o Uruguai fosse signatário, estaria obrigado a atender as reivindicações dos Charrua por suas terras. Novamente, autoridades e especialistas “na origem étnica do país” são convidados para reproduzirem seus discursos conservadores e distantes da realidade sociocultural uruguaia. Nelson Loustaneau, assessor de Relações Internacionais do MRE e antigo vice-ministro de Trabalho, enfatizando a opinião de vários agentes sociais e do Estado, diz que no país e não se cumprem as condições sociais para as quais a Convenção 169 foi pensada, e por isso não haveria necessidade de ratificá-la. Para enfatizar seu posicionamento, ele cita a opinião de “uma das pessoas que mais tem estudado a origem étnica do país” Daniel Vidart, para quem a Convenção 169 é para aplicar-se aos indígenas e não aos seus descendentes “*que viven incorporados a la cultura general de un país*”, cujas reclamações de terra são válidas quando existem modos de vida diferentes do resto dos habitantes do país ou “*estilo tradicional de vida, la forma de subsistencia, el idioma, la organización social y unas instituciones políticas propias*”.

Como é possível observar, o Estado uruguaio embora tenha uma política afirmativa de direitos das chamadas minorias (política de cotas para afrodescendentes, matrimônio igualitário, por exemplo), não consegue articular uma posição unificada relativa aos Charrua - estes são vistos como descendentes e não como índios. O que está em jogo é a autodeterminação dos povos. A partir da conversa com Raúl Sendic, atual vice-presidente da República, delegados do CONACHA me disseram que setores da Frente Ampla reconhecem a existência de descendentes indígenas, mas que não existem condições econômicas para uma política de reparação, razão que travam os avanços políticos. Assim, o Estado uruguaio mantém o desconhecimento dos indígenas contemporâneos e não assume oficialmente e publicamente o genocídio do povo Charrua. Quiçá, a questão de fundo seja que ambos reconhecimentos implicariam na necessidade de ratificar a Convenção 169, gerando determinados compromissos e criando um novo cenário.

A posição da academia impõe uma dificuldade para o reconhecimento, posto que não existe unanimidade quanto aos povos indígenas no Uruguai. A retórica de Daniel Vidart, uma das principais referências acadêmicas que se opõem à existência de indígenas no Uruguai hoje, é teoricamente inconsistente por desconhecer o caráter contextual e construído da identidade étnica (Barth *apud* PACHECO, 1998) exigindo dos Charrua “autenticidade” e formas de vida idênticas ao passado (VIDART, 2012). O antropólogo desconhece ou nega reconhecer todo o processo de instalação do aparelho estatal e seus efeitos sobre os indígenas. Outras posições se ocupam mais de questões biológicas ou de pensar quais são os “legítimos” índios uruguaio, alguns insistindo em que os Charrua são um povo migrante. Estes teriam se deslocado para esse território no século XVIII, sendo os Minuanos e Guarani os povos originários dessas paisagens.

Sendo assim, o desafio pelo reconhecimento está ancorado numa rede complexa de interesses e posicionamentos que fazem dele uma questão longe de ser solucionada. Para o movimento Charrua, esse reconhecimento não está relacionado à possibilidade ou não de suas existências, porque a vivência e recriação de sua identidade indígena acontece fora do âmbito do Estado e eles têm plena consciência disso. Os Charrua existem, o Estado os reconhecendo ou não. O reconhecimento é a possibilidade de fortalecer e potencializar o processo de recuperação e recriação da identidade indígena, pois, entre outras garantias, poderia se conseguir a proteção e acesso aos lugares de memória (têm

um efeito muito poderoso nos processos de afirmação identitária), o direito a uma educação intercultural, específica e diferenciada. A inexistência de um espaço territorial compartilhado para recriar o sentimento de pertencimento étnico, depende da possibilidade de realização dessas cerimônias. Por outro lado, o consenso em torno da existência de indígenas no território uruguaio da academia e do Estado produziria um efeito multiplicador das políticas afirmativas e de pesquisa. O estudo arqueológico, a conservação dos cemitérios indígenas e a revisão da narrativa histórica são reivindicações centrais para o movimento indígena.

Como afirma Pacheco (1998), os grupos étnicos se constituem num contexto intersocietário, definindo determinadas estratégias para ir incorporando e gerindo esse contexto. O autor chama a atenção para a dimensão do Estado-nação e também todo o aparelho jurídico existente no seio dos organismos internacionais, importantes nessas relações que interferem na configuração dessas identidades. A dimensão internacional tem sido um elemento fundamental no fortalecimento do movimento indígena uruguaio, onde consegue maior reconhecimento e visibilidade.

Os Charrua valorizam muito a experiência de participação em instâncias internacionais que discutem assuntos de seus interesses e a defesa dos direitos humanos indígenas. Essas instâncias estão vinculadas ao Fundo de Desenvolvimento Indígena para América Latina; às agências e comités da Organização das Nações Unidas (ONU) e para os direitos dos povos indígenas, humanos e da mulher; e ao MERCOSUL. Para as lideranças charruas, representantes nessas instâncias, (M.M., M.D., E.A., A.B., G.A. e P.P., as duas primeiras organizações supracitadas são as que mais efeitos positivos tem provocado. Eles destacam a possibilidade de interagir com outros povos, conhecer as lutas e outras pessoas. Segundo P.P. delegada em um encontro de mulheres indígenas na Guatemala – esses são os aspectos mais positivos dessas reuniões. Pude perceber que a interação com os “irmãos” de outras partes de América tem potencializado o auto reconhecimento e fortalecido a luta das organizações a partir da troca de experiências. A mudança de postura na forma como os Charrua se autodeterminam, por exemplo, é fruto dos debates com os Charrua de Entre Ríos (Argentina). No Uruguai, eles se identificavam antes como “descendentes de Charrua”, embora algumas lideranças façam uso político do termo “descendentes”. O termo está associado aos “Charrua” e estrategicamente alguns índios o usam para causar desconforto, conforme dizemos no Uruguai provocar o

“fechamento” das pessoas em alguns ambientes particulares. No processo de construção identitário, esse termo – simbolicamente - tem muita força.

Além da dimensão de troca e reconhecimento da irmandade com outros povos indígenas, a participação internacional tem produzido alguns efeitos concretos, como o caso da eleição de A.B. para a presidência do Fundo Indígena (2004). Para isso, ela foi oficialmente reconhecida como indígena pelo Ministério de Relações Exteriores, pois o Fundo Indígena exigiu que uma instituição governamental do Uruguai a legitimasse. As recomendações feitas por outros países em reuniões da ONU (em 2009 e 2014) sobre a qualidade dos direitos humanos são formas de pressionar o governo uruguaio, pois a imagem de projeção internacional do país é que estamos na vanguarda quando o assunto é o respeito aos direitos humanos e civis⁷⁷ no continente.

A questão do reconhecimento da existência de indígenas no Uruguai contemporâneo está provocando o deslocamento do lugar dos povos indígenas no horizonte do Estado, que passa de uma questão superada – “desapareceram” e foram “extintos” – para uma disputa pela memória e identidade, provocando tensões quase invisíveis para a população em geral, mas que vão provocando efeitos tangíveis.

III.5. – Em busca da identidade e da memória

Além das estratégias políticas de organização charrua, em busca de visibilizar e garantir seus direitos no exterior existem estratégias desenvolvidas no interior do movimento, destinadas a todos os índios que habitam no território uruguaio, organizados ou não, autoreconhecidos ou em processo de reconhecimento como indígenas.

Para os Charrua, ser indígena hoje não implica viver como seus ancestrais ou que seus antepassados tenham pertencido de fato ao povo Charrua. Alguns acadêmicos e “opinólogos”, afirmam, como recurso para deslegitimar o movimento, que não existe a possibilidade de eles saberem o pertencimento étnico do seus ancestrais, tendo em vista que eles poderiam ser Guarani, Guaná, Minuano, etc. Os Charrua também o sabem. Ser

⁷⁷ “En el caso del Uruguay que se importa mucho con la opinión internacional ese tipo de participación y actuación tiene su efecto. La creación de la Unidad Étnico-Racial en Cancillería debe responder a esa demanda”. Diário de Campo, Conversación com M.D., 06.MAR.2016, Centro, Montevidéo.

Charrua é ser indígena. A reivindicação da identidade Charrua opera como uma espécie de “guarda-chuva” das reivindicações de pertencimento étnico no país.

A partir do processo histórico explicado e da atitude do Estado uruguaio após as matanças dos anos 1831-1832, fica claro que houve uma fratura na continuidade cultural e social dos povos indígenas da região. As lembranças traumáticas geradas pela violência estatal, somadas à discriminação, e rejeição da sociedade envolvente, a política de apagamento nas escolas e nos discursos históricos, provocaram uma grande perda de conhecimentos tradicionais, rituais, cosmovisões, da língua que não é mais falada, formas de entender a floresta e relacionar-se com ela, formas de fazer. Um patrimônio imenso e diverso foi se perdendo aos poucos. Logo, sob o discurso do “primitivismo” da cultura indígena e da sua “incapacidade” para a civilização, pouco foi o interesse por recuperar ou registrar esses conhecimentos. Isso impõe aos Charrua contemporâneos um imenso desafio na busca por memórias e informações sobre práticas, aspectos culturais que os singularizam; como povo do passado e do presente.

O movimento indígena e cada pessoa que se reconhece como indígena, desenvolve diferentes estratégias para isso. Muitas dessas são anelos, esperanças, possibilidades para fortalecer essa identidade. A recuperação da memória oral, através das trajetórias de vida, se apresenta como fundamental. As narrativas pessoais dos remanescentes indígenas dão conta da experiência de ser índio no Uruguai após Salsipuedes. Isso contribui na identificação de situações discriminatórias e de exclusão na história do povo Charrua. As pessoas, suas histórias e memórias permitem identificar variadas situações com as quais os indígenas se depararam e como isso vai constituindo um lugar específico – apesar da diversidade de situações individuais – do índio. Nas entrevistas, diversas lideranças enfatizaram que o reconhecimento da identidade Charrua implica reconhecer esse histórico de marginalização e exclusão, como indicava Uriarte (2011). Alguns dos entrevistados afirmam que a grande parte dos indígenas que ainda não se reconhecem como tais, habitam em grande parte a periferia de Montevidéu e os municípios do interior.

Nese processo de afirmação identitária, os Charrua estão recriando cerimônias e práticas rituais próprias. A cerimônia de apresentação das crianças à lua, por exemplo, é recorrente no interior rural do Uruguai. Segundo me explicou A.M., nascida e criada no médio rural, trabalhando em estâncias toda sua vida, a cerimônia consiste em uma reza - palavras ou cantigas - proferida ou cantada na primeira lua cheia da criança. O recém-

nascido é apresentado à lua, garantido a sua proteção e impedindo que a “lua não vai pegar a criança”. O ato de “não pegar a criança” significa que o bebê não vai chorar muito; será saudável e dificilmente sofrerá algum mal, conforme o trecho da entrevista a seguir.

“Presenté a mis hijos a la luna, porque la gente de antes decía que si no los presentas que la luna los toma y viven llorando. La señora que yo cuidaba a los niños lo hacía y me decía: “Si vos dejas un pañal afuera, la luna te lo toma y el niño llora y no sabes porque, se enferma.” (A.M., 16.MAI.2016, Valle Edén, Tacuarembó).

B.R., índia Charrua de Tacuarembó, me contou algumas histórias do seu tempo de professora em escolas rurais. Entre os seus alunos, um elemento identificador das crianças Charrua era terem sido apresentadas à lua⁷⁸. Claro que estas práticas rituais foram incorporadas pelo meio rural, como diz Gonzalo Abella (2011), configurando marcas da presença Charrua no solo uruguaio. O ritual de passagem da menina para a fase adulta, chamada *Pik Chaloná* ou cerimônia das linhas azuis, é outra importante cerimônia hoje praticada pelos Charrua.

As cerimônias é uma forma de contato direto com suas práticas ancestrais, reconfigurador do espírito e da identidade comunitária. A necessidade de recriar os laços comunitários está muito presente na fala dos Charrua. Essa parece ser a grande perda e o efeito mais negativo do processo histórico. Nos povos indígenas a comunidade e o sentido do comunitário, a aldeia de referência é fundamental, fundamental para a construção da pessoa. M.M. me disse que uma das formas de fortalecer a identidade Charrua são as práticas cerimoniais, como ação simbólica de recriação do comunitário.

“Hasta el día de hoy nosotros seguimos en esa búsqueda de recuperar...más que recuperar yo diría...volver a crear, bien literal recrear, pero en el sentido de volver a crear una ceremonia. Si bien tenemos, hay algunos registros históricos, documentos, nunca se va a saber exactamente a través de un documento cómo es, como las hacían nuestros ancianos...te hablo de ceremonias que se cortaron con el genocidio, que se quebraron, que se murieron entre comillas no?, que se murieron, podríamos decir, a la luz pública. Muchas de ellas, por ejemplo, la ceremonia del niño a la luna no se murió, fue una resistencia de memoria oral que trascendió al genocidio, y es una de las únicas ceremonias que tenemos vivas y que se ha ido modificando pero naturalmente pero mantiene la continuidad histórica.” (M.M., 18.FEV.2015, Ciudad Vieja, Montevideo).

Esse processo de recuperação e recriação é contínuo na luta, no processo dinâmico de reconstrução da ritualidade indígena. Uma das dificuldades dessa recuperação

⁷⁸ B.R., 16.MAR.2016, Tacuarembó, Tacuarembó.

cerimonial e ritual está na perda do sentido coletivo dos rituais, já que muitos são praticados no interior de suas casas. Outro elemento importante para afirmação da identidade indígena é a dimensão cultural e linguística. Atualmente, especialmente a Comunidade Basquadé Inchalá e o Grupo Chonik, compõem músicas charruas cantada em língua indígena. O desafio da língua é grande, num contexto de escassos registros e indefinição científica sobre o assunto. Durante muito tempo, a língua Charrua foi considerada uma língua isolada, sem parentesco com nenhuma outra. As informações a respeito são contraditórias e variadas. Desse idioma, se conserva um vocabulário de setenta palavras, colhidas por Vilardebó em 1841, a partir do testemunho do Sargento Silva que viveu entre os Charrua na década de 1820. Assim como o povo Pataxó ou Puri no Brasil, eles consideram que o processo de recuperação da língua é fundamental para a reafirmação identitária e um dos elementos centrais nos processos de configuração de novas etnicidades. Numa discussão sobre a questão⁷⁹, foi possível observar que existem certos reparos, diante do olhar da academia e do Estado, de como levar adiante esse processo de recuperação linguística. O linguista Wilmar D'Angelis estabelece uma diferença entre uma "língua morta" - que não tem mais falantes e não é mais usada nas relações do cotidiano, mas que é bem documentada, como o latim e o tupi antigo. Por outro lado, uma "língua desaparecida", que é uma língua morta sem documentação, não tem falantes, mas apenas "lembrantes". Para ele, nesses casos, a "recuperação" está associada à função de identidade e não mais de interlocução (D'Angelis, 2012). Recentes pesquisas assinalam uma proximidade entre as línguas Chaná, Guaná (Minuanos) e Charrúa (VIEGAS BARROS, 2009). Uma das questões "problemáticas" a respeito de como reconstruir a língua reside na possibilidade de basear-se em registros de outras línguas. No caso dos Charrua, eles poderiam incorporar elementos da língua dos Chaná, já que Charrua e Chaná foram povos que vivam próximos mas não existe convencimento de que seja um caminho possível. Para valorizar sua língua, em reuniões coletivas, os índios usam alguns nomes recuperados de registros históricos.

Já foi dito que um dos elementos colocados da identidade dos Charrua de hoje é viver em função de sua cosmovisão, relacionada às formas de relação instaurada com o entorno, considerando os animais, as árvores, tudo o que tem vida, como "outros" providos de vida e agência.

⁷⁹ Diário de Campo, Reunião Basquadé Inchalá – UMPCHA, 19.FEV.2016, La Teja, Montevideu.

“Ser indígena es una forma de ver la realidad, es una cosmovisión, es una forma de andar, de moverse, de pensar, es una manera de sentir. Es un comportamiento. La vida del indígena acá tiene un montón de valores, son tuyos o te lo puedes apropiar. Todo el tiempo uno tiene que estar colaborando con la vida, con esa energía, con la vida. La constante atención de lo que está haciendo la naturaleza, estar actuando a favor de la vida. El valor de la libertad, es el más complejo pero que si tenes siempre presente esa idea, orientado por la libertad. Cómo te moves en la vida, en relación con la libertad, la naturaleza. La familia no es sanguínea, el hijo del otro lo podés cuidar como si fuera propio. Es trascender los lazos sanguíneos, es tener relaciones con todo. Son valores que trascienden la visión familiar, de propiedad privada, la visión individualista.” (P.P., 13.JUN.2016, Salinas, Canelones).

Essa cosmovisão fala de espíritos e ações que as forças da natureza ativam. Durante o campo em Valle Edén, Tacuarembó, além de conhecer lugares sagrados, participei de uma saída à floresta para reconhecimento de plantas medicinais. Na ocasião, H.A. me contou a história da aruera, uma espécie de árvore. No tempo da invasão, os guerreiros Charrua pediam proteção às forças da natureza. A aruera, árvore grande e frondosa, ideal para descansar do sol, era o lugar preferido dos guerreiros para repousar. A questão com a aruera é que ela pode trazer problemas de saúde. Durante o tempo da invasão, ela atuou como defensora dos Charrua, desprendendo um pó que provocava coceira, alergia e inchaço. A forma que *aruera tinha* para reconhecer os Chrrua dos inimigos era através do cumprimento, se a pessoa cumprimentasse invertendo a tarde pelo dia e vice-versa, ela sabia que eram os Charrua. Ou seja, a pessoa para não ser afetada pela aruera deveria falar “bom dia” à tarde e “boa tarde” pela manhã. Dessa maneira, a aruera identificava os Charrua e só eles sabiam disso. O segredo entre o homem e a natureza manifestado numa estratégia de guerra.

Estas histórias e narrativas orais são totalmente desprezadas pelos estudiosos, exceção de Gonzalo Abella (2011) e Néstor Gandulia (2008). Elas constituem a rede de sentido e significado da identidade indígena e fornecem linhas de continuidade com os ancestrais e o território, já que a partir delas se conservam conhecimentos relacionados com as características, os usos e as funções desse ambiente. Essa comunhão com o entorno, próprio das concepções sobre a pessoa dos povos indígenas, se traduz na luta política dos Charrua pela sua militância nas causas ambientais, cada vez mais presentes nas agendas dos movimentos sociais.

Essas memórias e narrativas foram passadas de geração em geração, e muitas delas foram perdendo o caráter indígena original, passando a compor o repertório de histórias “típicas” do interior, da zona rural. Vistas muitas vezes como superstições ou práticas irracionais, são menosprezadas pela sociedade branca. O povo Charrua investe muito esforço na recuperação e socialização deste conhecimento porque forma parte da sua identidade. A busca pelo conhecimento e narrativas tradicionais é uma demanda pela memória, nesse processo de diferenciação e afirmação de uma identidade roubada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise feita no primeiro capítulo descrevi as formas de narrativas que assume o Estado moderno uruguaio sobre a identidade e qual é o lugar - e sob quais conceituações – que essas narrativas dão ao índio. As narrativas patrimoniais e escolares, como produtoras de fronteiras socioculturais de pertencimento, atuam como elementos de coesão e reconhecimento, a partir de um determinado discurso sobre a identidade gerado e gerido pelo Estado-nação. Estes discursos não tem um efeito total e homogeneizador, mas compõem a história oficial e a memória nacional que operam como fronteira de reconhecimento. As formas de abordar a questão indígena nos livros escolares, assim como nos museus – ambas instituições com fins pedagógicos e formadores – implicam formas de atualizar as memórias e representar os grupos que formam parte daquele conjunto definido como nacional. Isso vai configurando imagens sobre a identidade nacional, percepções sobre o conjunto de elementos que configuram essas “unidades” nacionais.

No segundo capítulo, a partir da premissa “como são apresentados os Charrua na documentação”, discuti o processo histórico colonial e as formas de construção de discursos e formulação de políticas do Estado referente aos povos indígenas. A partir dos três momentos – convivência pacífica, pacificação e redução, guerra e extermínio – o estado colonial vai produzindo uma determinada forma de “ser índio” com atribuições específicas – e negativas – que justificarão a guerra aos “infiéis”. Paralelo a isso, essas representações foram produzidas no campo de batalha. Essa narrativa produzida pelo poder colonial, sustentada pelos arquivos, será logo apropriada pelo Estado nacional nos primeiros anos da república, sob a presidência de Rivera.

Outro aspecto importante é a função dos arquivos no fornecimento de argumentos para a formação da memória nacional das sociedades ocidentais. Estas instituições culturais podem ser interpretadas como a reserva da “verdade” e possibilitam o acesso ao passado. Claro que a ciências sociais tem evoluído metodológica e teoricamente na análise dos documentos, cotejando a documentação histórica com fontes de naturezas distintas e pesquisas atuais. Mas de qualquer forma, nos casos de processos históricos envolvendo sociedades com registros diferentes, a escrita e a oralidade, essa reserva de “verdade” instaura níveis de fala desiguais. Na perspectiva ideológica ocidental, e sobretudo do discurso histórico oficial, a documentação escrita significou durante muito

tempo a voz do passado, e como tal, incontestável. A rede de interesses, tanto na produção desses documentos como na classificação dos mesmos, faz com que os documentos devam ser tomados criticamente. Considero que a retórica acadêmica e discursiva sobre os povos indígenas no Uruguai tem utilizado a “inexistência” de fontes dos povos indígenas como princípio para assumir a posição do Estado, tanto colonial quanto republicano, ambos tinham objetivos, estratégias e modos de agir determinados por um contexto e projeto de sociedade que excluía os índios.

O processo histórico colonial produziu um discurso especializado sobre os povos indígenas, desconsiderando a resistência e o protagonismo dessas populações. Os povos originários resistiram às reduções, dialogaram e se insubordinaram diante da consolidação do domínio espanhol sobre essas terras. Enquanto o estado colonial ia produzindo um determinado discurso, produzia também uma determinada política, que resultou em guerra, perseguição permanente dos indígenas com o claro objetivo de exterminá-los. Isso teve um alto custo social e cultural para os povos indígenas: dizimação da população, destruição da sua unidade territorial e perda de grande parte das suas práticas culturais tradicionais.

As instituições escolhidas para conhecer as narrativas sobre os índios em Uruguai – escola, museu, arquivo – e os efeitos derivados deles – narrativas nacionais, imaginários sobre a identidade, discurso histórico – compõem, em boa parte, a memória nacional, o resumo oficial da memória coletiva.

Nos dois primeiros capítulos, descrevi o conteúdo do discurso oficial – do Estado - sobre os povos indígenas que habitavam esta região na chegada dos espanhóis. Estas narrativas vão moldando um tipo de memória nacional específica que outorga um espaço determinado à identidade indígena. Como se viu, as narrativas identitárias, a partir das escolhas definidas do patrimônio, produzem recortes e configurações socioculturais que acabam demarcando o campo social. E com isso, criam um espaço determinado para esses povos.

Além de existir uma política de apagamento e de exclusão dos povos indígena das narrativas nacionais, há também uma incorporação e aceitação do discurso do colonizador sobre eles, decorrente de uma apropriação das políticas produzidas durante o período colonial pelo Estado nacional. Essa apropriação dos discursos e das práticas políticas

coloniais por parte do Estado republicano derivou não só nas práticas genocidas entre 1831-1834, na época desenvolve-se um plano muito bem amarrado para exterminar os índios, mas também porque forneceu as “justificações” e os valores envolvidos nesses argumentos, sobre a extinção dos indígenas. Ou seja, a prática genocida e etnocida desenvolvida pelo Estado republicano, apropria-se e adapta as estratégias e representações sobre os índios que vem desde o período colonial⁸⁰.

Os valores e os discursos ideológicos com quais a República atua diante os povos indígenas, subsidiarão o posterior discurso de apagamento da presença indígena e pior, sua justificação. Por exemplo, a afirmação nas narrativas escolares de que os indígenas “desapareceram” pela sua incapacidade a se adaptar à nova sociedade. A insistência nos relatos antropológicos sobre a condição de “caçadores e coletores superiores” visa o mesmo efeito: a ideia de uma sociedade destinada a desaparecer pela sua incompatibilidade com a evolução. Houve, sim, uma incompatibilidade, mas foi relacionada ao projeto colonial que visava submeter, subordinar e impor uma outra cultura; os Charrua e os outros, resistiram.

Então, visto o processo de formação da memória nacional e as políticas culturais e educativas decorrentes dela, a presença indígena no Uruguai era inexistente e essa inexistência, estava justificada. A irrupção das associações indigenistas inicialmente, seguidas dos de descendentes, e, por último às organizações indígenas contestam essa memória nacional, apresentando suas memórias coletivas às quais não se encaixam naquele relato. É a disputa que assinala Pollack, entre as memórias enquadradas e as memórias subterrâneas.

O interessante deste processo é que além de abrir o espaço para a recuperação das memórias e das tradições indígenas, abre-se um processo de discussão da diversidade cultural em Uruguai e discute certas práticas estatais.

O espaço institucional da questão indígena em Uruguai hoje é absolutamente marginal e residual, como no período colonial e no início da república; está subordinado

⁸⁰ Não foi possível incluir neste trabalho, durante o período revolucionário (1811 – 1820) os Charrua ocuparam outro espaço em relação ao poder e na guerra contra Brasil (1825 – 1828) também. Claro que, como aconteceu no período colonial também, as autoridades republicanas uma vez que não precisaram da aliança, destes contra o agressor externo, voltaram a ser o problema a segurança que já constituíam.

a outras políticas. As poucas e quase inexistentes políticas públicas voltadas para os indígenas não têm esta especificidade – a indígena – já que o Estado não reconhece os Charrua como povo e se ancora nas políticas da diversidade e de direitos humanos. Essa atitude oficial ampara-se também no discurso da desapareição, justificado pelas formulações implicadas nesse conjunto de imaginários reunidos na “memória nacional”. Se os fatos históricos o mostram, o discurso histórico o afirma e os cidadãos o aprendem, então, não existem índios no Uruguai. Não é bem assim, eles existem e estão num processo de empoderamento, apesar do contexto hostil..

Portanto, é possível pensar na operação e o efeito que os discursos sobre às diferenças têm sobre as políticas públicas. O processo de afirmação da identidade indígena no Uruguai, está acontecendo apesar dos discursos de negação e das políticas públicas inexistentes. De fato, como foi mostrado, o reconhecimento da existência atual de indígenas no território uruguaio está condicionado pelos efeitos que esse reconhecimento possa vir a ter para as políticas e os compromissos que o governo deveria cumprir, como no caso específico da ratificação da Convenção 169. Este assunto não é pouco significativo, já que na contemporaneidade, a natureza das políticas públicas pode ser um verdadeiro obstáculo para processos de reemergência e configuração de novas etnicidades, perpetuando as desigualdades produzidas histórica e discursivamente. Para o caso dos Charrua do Brasil, a Constituição de 1988 permitiu o reconhecimento da sua existência, em 2007, e a criação de algumas políticas afirmativas no campo da saúde e da educação, assim como a possibilidade de ter um território cedido pelo poder municipal. Para o caso da Argentina, também há um reconhecimento que permite acessar as políticas públicas que fortalecem o processo de afirmação identitária. Claro que a existência de uma legislação específica para os povos indígenas não implica um efeito direto, de modo geral impera o desconhecimento ou incumprimento da mesma por parte dos governos. De qualquer forma, isso pode impor uma dificuldade para a visibilidade dessas identidades subalternizadas. No caso dos Charrua do Uruguai, o não reconhecimento por parte do Estado implica um obstáculo para o gozo pleno de seus direitos, como por exemplo, eles não podem administrar seus lugares de memória e cemitérios indígenas.

Por último, o não reconhecimento da existência de povos indígenas em território uruguaio é um obstáculo para o desenvolvimento de políticas de memória e de afirmação cultural. O Estado uruguaio não está sujeito ao cumprimento de responsabilidades

pautadas internacionalmente – contidas na Convenção 169 por exemplo. Qualquer política de reparação ou afirmativa está sujeita à ação do Estado. Esse compromisso do governo, como o reconhecimento oficial do genocídio e a reparação às vítimas, ou uma política de afirmação cultural referente à língua e de seus conhecimentos tradicionais – e com ele a proteção da floresta nativa, moribunda no Uruguai -, só virá à tona com o reconhecimento da existência de indígenas no seu território e o desenvolvimento de uma legislação que os amparem.

Acredito que um bom começo seria revisar e desconstruir as narrativas sobre a identidade nacional, as formas de atualizar as memórias coletivas e reconhecer os atos do Estado no passado. Isso seria reivindicar e abrir espaço para essas memórias subterrâneas, silenciadas durante longo tempo, mas que agora brotam e reemergem, e estão disputando o lugar na sociedade uruguaia que o Estado não quer dar.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

AGN – Arquivo Geral da Nação, Montevideú, Uruguai

FPD – Fondo Pivel Devoto. Archivo particular del historiador y político Juan E. Pivel Devoto. Diferentes colecciones.

AGA – Fondo Ex Archivo General Administrativo,

MGM – Fondo Ministerio de Guerra y Marina

FCF – Coleção Falcão

AGNA – Arquivo Geral da Nação Argentina, Buenos Aires, Argentina

AGI – Arquivo Geral de Indias, Sevilha, Espanha

MHNU – Museu Histórico Nacional, Montevideú, Uruguai

BNU – Biblioteca Nacioanal, Montevideú, Uruguai

IHGB - Arquivo do Instituto Histórico Geográfico do Brasil, Rio de Janeiro, Brasil

BN – Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil

SALDANHA, Jose de, “Diario resumido (1786-1787)”, **Anais da Bilbioteca Nacional do Rio de Janeiro**, Volume LI, 1929, p. 135 – 302.

Entrevistas

ALFONSO, Hugo - 17.05.2016 - Valle Edén, Tacuarembó.

ALVAREZ, Gabriela - 16.05.2016 – Valle Edén, Tacuarembó.

AUYANET, Enrique - 22.06.2016 – Cordón, Montevideo.

BARBOZA, Ana - 18.05.2016 – Tacuarembó, Tacuarembó.

BENITEZ, Andrés - 19.03.2016 - Valle Edén, Tacuarembó.

CACERES, Roberto - 16.03.2016 – Tacuarembó, Tacuarembó.

CASTRO, Lilia “Ñata” - 23.03.2016 – Neptunia, Canelones.

CULTELLI, Martin - 10.03.16 – Centro, Montevideo.

DA CUNHA, Alvérico - 18.05.2016 – Tacuarembó, Tacuarembó.

LOBATO, Felipe - 21.06.2016 – Carrasco, Montevideo.

MEDINA, Anunciación - 16.05.2016 - Valle Edén, Tacuarembó.

MICHELENA, Mónica - 18.02.2015 – Ciudad Vieja, Montevideo.

MICHELENA, Mónica - 18.04.2016 - La Teja, Montevideo.

NIEVES, Marta - 13.06.2016 - Neptunia, Canelones.

OLIVERA, Ernesto - 11.05.2016 - Asentamiento Esperanza, Salto.

PADILLA, Paula - 13.06.2016 - Salinas, Canelones.

RAMIREZ, Auspicio Coco - 08.03.16 – Las Acacias, Montevideo.

RODRIGUEZ, Eduardo - 11.05.2016 - Asentamiento Esperanza, Salto.

RODRIGUEZ MOTTA, Julio Cesar - 23.03.16 – Neptunia, Canelones.

RODRIGUEZ, Blanca - 16.03.2016 – Tacuarembó, Tacuarembó.

SORIA, Elvira - 11.06.2016 - La Teja, Montevideo.

STETSKAMP, Nahuel - 17.05.2016 - Valle Edén, Tacuarembó.

Bibliografía

ABELLA, Gonzalo, **Mitos, leyendas y tradiciones de la Banda Oriental**, Montevideo: BetumSan, 2011, 7ª edición (1ª edición, 2001).

ABELLA, Gonzalo, **Nuestra raíz charrúa: los pueblos originarios de la Banda Oriental y su imagen en los uruguayos de hoy: ensayo**, Montevideo: BetumSan Ediciones, 2000

ACOSTA y LARA, Eduardo, “Un linaje Charrúa en Tacuarembó”, *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Serie “Ciencias Antropológicas”, Vol. 1, N°2, Montevideo, 1981.

ACOSTA y LARA, Eduardo, **La guerra de los Charruas en la Banda Oriental. Período Hispanico – Período Patrio**. Montevideo: Linardi y Risso, 2013 (Primeira edición 1961).

AHARONIAN, Coriún, **Conversaciones sobre música, cultura e identidad**. Montevideo: Tacuabé, 2000.

- ALTHUSSER, Louis, **Ideología y aparatos ideológicos de Estado**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1984, Traducción por Alberto J. Pla.
- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANEP (Administração Nacional de Educação Pública), **Quinto. Un niño, un libro**. Consejo de Educación Primaria Oficina de Planeamiento y Presupuesto – Programa Fortalecimiento del Area Social – Centro de Innovación y Desarrollo – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 1996.
- ARCE, D., *L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident : memoires et histoire du malencontre indien.. Sociologie*. Universit_e de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014. Tesis doutoral.
- ARCE, D., “Etnónimos indígenas en la historiografía uruguaya: Desemblando piezas de diferentes puzzles”, en: **Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay**, vol. 13, 2015, pp. 23-34.
- AROCENA, F e AGUIAR, S. (Eds.), **Multiculturalismo en el Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales**. Montevideo: Trilce, 2011 (2da edición).
- BARRIOS PINTOS, Aníbal (1996), “Santo Domingo de Soriano: su nacimiento y desarrollo en tierras entrerrianas y su traslado a la isla Vizcaíno”, em: *Boletín Histórico del Ejército*, Nº291 – 293, Comando General del Ejército – Estado Mayor del Ejército – Departamento de Estudios Histórico, Montevideo, pp. 7 – 32.
- BARTOLOME, Miguel A., “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, In: *Mana*, Vol. 12, nº1, 2006.
- BARTOLOME, Miguel A., “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, In: *Avá*, 9, Agosto, p. 28 – 48, 2006.
- BARTOLOME, Miguel A., “Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”, In: *Cuadernos de Antropología*, 17, p. 162 – 189, 2003.
- BAUZA, Francisco, **Historia de la dominación española en el Uruguay**. Tomo I. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1895.
- BENGOA, José, **La emergencia indígena en América Latina**, Santiago: FCE, 2000.
- BLANCO ACEVEDO, Pablo, **El gobierno colonial en el Uruguay y los orígenes de la nacionalidad**, Montevideo: Coleção Clássicos Uruguaios – Biblioteca Artigas – Ministério de Educação, 1975.
- BOURDIEU, Pierre, **Razões práticas. Sobre a teoria da ação**, Campinas: Papirus, 1996 (9ª edição).
- BRACCO, Diego, “Los errores charrúa y gueno-minuan”, in: *Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas*, 41, Weimar/Wien, 2004, pp. 117 – 136.
- BRACCO, Diego, **Con las armas en la mano: charrúas, guenoa-minuanos y guraníes**. Montevideo: Planeta, 2014 (2ª. Edición).

BRACCO, Diego, **Indígenas del Uruguay. De la prehistoria a Salsipuedes**. Montevideo: Banda Oriental, 2012. (2ª. Edición).

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

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

Ciencias Sociales 4º primaria, **Nosotros en el mundo 4**. Santillana: Montevideo, 1999.

CLASTRES, Pierre, **Investigaciones en antropología política**. Gedisa: Mexico, 1987 (1ª reimpressão, Tradução: Estela Ocampo).

CONFINO, A. “Memory and the History of Mentalities”. In:ERLL, A, NÜNNING, A., *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlín – New York: Walter de Gruyter, p. 77 – 85, 2008.

DE LA SOTA, Juan Manuel, **Historia del territorio oriental del Uruguay**, Montevideo: Coleção Clássicos Uruguaios – Biblioteca Artigas – Ministério de Educação, 1965 (1ª edição 1841).

DOBEBEI DOYLE, V., **O sentido e o significado de documento para a memória social**, Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, UFRJ, 1997.

DODEBEI, Vera e ABREU, Regina (org) (2008), *E o patrimônio?*, Contra Capa – PPGMS: Rio de Janeiro.

FARIAS, F.R. Apresentação. In _____ (Org.) **Apontamentos em Memória Social**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

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

FIGUEIRA, Jose Joaquin, “Breviario de etnología y arqueología del Uruguay”, en: Boletín Histórico del Ejército, N°104-105, Janeiro – Junho, Estado Mayor General del Ejército: Montevideo, 1965, pp. 29 – 67.

FORTEZA GALEANO, Lucia y RODRIGUEZ CAMMARANO, Alejandra, **Libro de cuarto**. Ediciones Rosgal: Montevideo, 2008.

FREIRE, J. R. Bessa. “A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena”, Artigo revisado e atualizado a partir da versão original, em: SALOMON, Jayme (dir), **América: Descoberta ou Invenção**, 4º Colóquio UERJ, Rio de Janeiro, Imago, 1998.

FREIRE, J.R. Bessa. **Cinco idéias equivocadas sobre o índio**. In Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH). N° 01 – Setembro 2000. P.17-33. Manaus-Amazonas.

FREITAS DA SILVA, André Luis, **Reduções Jesuítico-Guaraní. Espaço de diversidade étnica**, São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2013.

FRONTIN, Paulo de: “Sessão Magna do Centenário no dia 4 de Maio de 1900”. In Associação do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil. *Livro do Centenário (1500-1900)* Rio de Janeiro. Imprensa Nacional. 1910.

GAGNEBIN, J.M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

GAGNEBIN, J.M. **O rastro e a cicatriz: metáforas da memória**. In: Pro-Posições, vol.13, Nº3(39), set-dez, 2002, p.125-133.

GALLOIS, Dominique (org), **Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas. Exemplos no Amapá e norte do Pará**, São Paulo: IEPE, 2006.

GANDULIA, Nestor, **Historias mágicas del Uruguay interior**, Montevideo: Planeta, 2008.

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

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

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

HALBWACHS, M. **Los marcos sociales de la memoria**. Barcelona: Antrophos Editorial, 2004.

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

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

HOBSBAWM, E. **Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

[http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400212166_ARQUIVO_Ph abio Rocha.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400212166_ARQUIVO_Ph%20abio_Rocha.pdf)

HUYSSSEN, A. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede**. EdUfba, 2012

LE GOFF, J. (1990), *Memória e história*, São Paulo: Unicamp.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro, “La memoria social y la memoria política”, *Aletheia*, vol. 3, num 5, diciembre 2012.

LOPEZ MAZZ, José M. e BRACCO, Diego, **Minuanos. Apuntes para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan (Indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)**. Montevideo: Linardi y Risso, 2010.

LOPEZ MAZZ, Jose M., “Aproximaciones arqueológicas a la violencia”, em: SIMAS, Rodrigo L. de Aguiar, OLIVERIA, Jorge E. de, MARQUES PEREIRA, L. (org),

Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica, Dourados, MT: Editora da UFGD, 2010.

Los últimos charrúas. Pueblos originarios, https://www.youtube.com/watch?v=WLMpA_GJYx0&feature=share, consulta agosto 2014.

MIGUEZ, Susana, PEÑA, Mariela, PEREIRA, Alicia, **Libro de Ciencias Sociales de 5º año**. CIEP – Editora Monocromo: Montevideo, 2da. Edición, 2014.

MONTEIRO, John Manuel, “Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais”, em: FAUSTO, Carlos e MONTEIRO, John (coord.) **Tempos índios: histórias e narrativas do novo mundo**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2003.

MONTEIRO, John Manuel, **Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**, São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NORA, P., “Entre memória e história: a problemática dos lugares”, em: *Projeto História*, v. 10, PUC, São Paulo, 1993, pp. 7 – 29.

OLIVERA, Andrea (2014), “Charruas urbanos en Uruguay”, (Re)Penser L’Exil, N°4, http://exil-ciph.com/Revue_numero04/articles/0601AOlivera.html, Consultada 10 de janeiro de 2016.

PACHECO de OLIVEIRA, J. “El nacimiento del Brasil: Revisión de un paradigma historiográfico”. In: *Corpus*, Vol. 3, N° 1, <http://corpusarchivos.revues.org/192>, 2013.

PACHECO de OLIVEIRA, J. “Os atalhos da magia: Reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena”, Versão mecanografiada, 1980.

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

PACHECO de OLIVEIRA, João, “Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios”, em: *Mana*, 20 (1), 2014.

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

PI HUGARTE, R, “Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias”, In: *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay*, 2002-2003, pp. 103 – 121.

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

POLLAK, M., Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, V.2, n.3, 1989, p. 3-15.

ROCHA DA SILVA, Phábio, “A (in)visibilidade indígena no livro didático de história do ensino médio”, In: Saberes e práticas científicas, Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio, 28.JUL a 01.AGO.2014,

ROMANO, Ruggiero, **Les mecanismes de la conquête coloniale: les conquistadores**, Flammarion: Paris, 1972.

ROMERO, Luis Alberto, **El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX**, México: FCE – Coleção “Tierra Firme” 1965.

SALABERRY, Juan F., **Los Charruas y Santa Fe**, Montevideo: Agencia General de Librería y Publicaciones, 1926.

SANGUINETTI, J.M., “El charruismo”, *El País Digital*, 2009, http://historico.elpais.com.uy/09/04/19/predit_411886.asp

SANS, Monica, “Ser índio em um país sin índios”, *La Diaria*, 11.NOV.2015, <http://ladiaria.com.uy/articulo/2015/11/indios-en-un-pais-sin-indios/>

SANTOS, N.M.W. Memória como narrativas do sensível: entre subjetividades e sensibilidades. In: GRAEBIN, C.M.G. e SANTOS, N.M.W. (Orgs.) **Memória Social: questões teóricas e metodológicas**. Canoas: UnilaSalle, 2013.

Scagliola: nuestra firme convicción es que Uruguay debe ratificar el Convenio 169 de la OIT”, 11.ABR.2014, <https://www.presidencia.gub.uy/comunicacion/comunicacionnoticias/scagliola-nuestra-firme-conviccion-es-que-uruguay-debe-ratificar-el-convenio-169-de-oit>, Consultado 10.JUN.2016.

SELIGMAN-SILVA, M. **Narrar o trauma: a questão dos testemunhos nas catástrofes históricas**. In: *Psicologia Clínica*. Vol.20, N° , Rio de Janeiro, p. 65-80, 2008.

SIN AUTOR, “Se generó dura polémica entre organizaciones ‘Indígenas’”, *La República*, 05.NOV.2015, <http://www.republica.com.uy/se-genero-dura-polemica/545525/>

SINISCALCO, Ma Cristina y AMEJEIRAS, Mariela, **Aprendiendo historia 4**. Manual para 4º año escolar ,Monteverde: Montevideo, 1991.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org), **Tutela: Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil**, Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de, “Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI”, em: *Mana*, 21(2) 425 – 257, 2015.

SOUZA LIMA, Carlos Antônio de, “Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil”, em: LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donisete (org) , *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, MEC-MARI-UNESCO: Brasília, 1995.

SPINELLI, D. Reflexões sobre memória, esquecimento e recalque do genocídio armênio, In: **Interdisciplinar**, Ano V, V.12, jan-jun, p. 07-21, 2011.

TILLY, Charles, **Coersão, capital e estados europeus (990 – 1992)**, São Paulo: EdUSP, 1996 (Tradução Geraldo Gerson de Souza, 1ª edição original 1993).

TODODOV, T. **La conquista de América, el problema del outro**. México: Siglo XXI, 1998. (9ª edição em espanhol, Tradução Flora Bottom Burlá).

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

TROUILLOT, Muchel-Rolph, “The anthropology of the state in the age of globalization. Close encounters of the deceptive kind”, em: *Current Anthropology*, 42(1), 125 – 138, 2001.

VERDESIO, G. La mudable suerte del amerindo en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos. In: **Araucaria**, vol.7, N°13, segundo semestre, 2005.

VERDESIO, G. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. In: **Cuadernos de Literatura**, vol.XVIII, N°36, julio-diciembre, 2014, p. 86-107.

VERDESIO, G., “El día de la independencia o doscientos años de incertidumbre: la indecidibilidad de una fecha en el Uruguay post- Independencia”, em: **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Año 36, 71, 2010, pp. 75 – 98.

VERDESIO, Gustavo, “El retorno del indio olvidado o los usos del pasado indígena en el imaginario uruguayo”. In: **Revista Canadiense de Estudios Históricos**, Vol 26, N°1/2, Estudios en Honor a Mario J Valdés (Otoño 2001/Invierno 2002), pp. 63-82.

VIDART, D., “No hay indios en Uruguay”, **Anuario de Antropología social y Cultural en Uruguay**, Vol. 10, Ponencia presentada en las Jornadas “Pueblos originarios nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena, 2011”, 2012, <https://www.yumpu.com/es/document/view/14495377/no-hay-indios-en-el-uruguay-contemporaneo-unesco>

VIDART, Daniel, “Sobre la identidad nacional”, **Patrimonio, Revista de la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación**, N° 1, Ministerio de Educación y Cultura. Montevideo, 2011.

VIDART, Daniel, **El mundo de los Charrúas**, Ediciones de la Banda Oriental: Montevideo, 1995.

VIEGAS BARROS, J. Pedro, “Misia jalaná: Una frase Charrúa a la luz de los nuevos datos de la lengua Chaná”, em: *Cuadrenos de Etnolingüística*, Série Notas, 1, 2009.

VV.AA., “Comentarios sobre la ponencia de Daniel Vidart”, In: *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay*, Vol. 10, 2012, pp. 259 – 267.