Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía
Vol. XI, n.º 1, enero-diciembre de 2026, ISSN: 2393-6886

La cuestión indígena en la antropología uruguaya: fricciones, debates y nuevas agendas

A questão indígena na antropologia uruguaia: atritos, debates e novas agendas

The indigenous question in Uruguayan anthropology: frictions, debates and new agendas

Francesca Repetto[1] *y Noelia Bortolotto*[2]

Recibido: 19/12/2026 | Aceptado: 11/06/2026

1 Núcleo de Estudios Rurales, Centro Universitario Regional Noreste, Universidad de la República. francesca.repetto@cienciassociales.edu.uy. ORCID: 0000-0001-5132-963X

2 Departamento de Sistemas Agrarios y Paisajes Culturales, Centro Universitario Regional Este, Universidad de la República. noeliabortolotto@gmail.com. ORCID: 0000-0002-4076-7703.

Resumen

Este artículo propone analizar y sintetizar la trayectoria del abordaje de la cuestión indígena en la antropología uruguaya. Abordamos cómo los imaginarios en torno de la población indígena han sido (co)producidos y modificados desde la academia, lo que ha influido en las percepciones nacionales acerca de la existencia de población charrúa contemporánea. Los avances en las últimas cuatro décadas han implicado debates, fricciones y movimientos internos en la antropología uruguaya. La presencia indígena, tradicionalmente estudiada como algo del pasado, a la cual la ciencia se aproximaba a través del estudio de sus vestigios materiales o genéticos, desde los años ochenta viene interpelando el quehacer de antropólogos y antropólogas, cuestionando sus formas de investigación, el tratamiento de piezas materiales y datos etnográficos, así como el lugar que ocupan los charrúas y descendientes en la producción académica. El artículo analiza los principales debates que se han dado sobre la continuidad y la desaparición indígena y repasa cuáles han sido las agendas de investigación y extensión universitaria más recientes. A partir de ello, reflexionamos sobre los principales nudos que han marcado la relación entre academia y los grupos indígenas de Uruguay.

Palabras clave: cuestión indígena, antropología uruguaya, charrúas contemporáneos.

Resumo

Este artigo propõe analisar e sintetizar a trajetória da abordagem da questão indígena na antropologia uruguaia. Abordamos como os imaginários em torno da população indígena foram (co)produzidos e modificados pela academia, influenciando as percepções nacionais sobre a existência da população charrúa contemporânea. Os avanços nas últimas quatro décadas implicaram debates, atritos e movimentos internos na antropologia uruguaia. A presença indígena, tradicionalmente estudada como algo do passado, à qual a ciência se aproximava através do estudo de seus vestígios materiais ou genéticos, desde os anos 80 vem interpelando o trabalho dos antropólogos e antropólogas,

questionando suas formas de pesquisa, o tratamento de peças materiais e dados etnográficos, bem como o lugar que os charrúas e seus descendentes ocupam na produção acadêmica. Assim, o artigo analisa os principais debates que têm ocorrido sobre a continuidade e o desaparecimento indígena e revisa quais têm sido as agendas de pesquisa e extensão universitária mais recentes. A partir disso, refletimos sobre os principais pontos que marcaram a relação entre a academia e os grupos indígenas do Uruguai.

Palavras-chave: questão indígena, antropologia uruguaia, charrúas contemporâneos.

Abstract

This article proposes to analyze and synthesize the trajectory of the approach to indigenous issues in uruguayan anthropology. We address how the imaginaries surrounding the indigenous population have been (co)produced and modified by academia, influencing national perceptions about the existence of the contemporary charrúa population. Advances in the last four decades have involved debates, friction, and internal movements in uruguayan anthropology. The indigenous presence, traditionally studied as something of the past, which science approached through the study of its material or genetic remains, has been challenging the work of anthropologists since the 1980s, questioning their forms of research, the treatment of material pieces and ethnographic data, as well as the place occupied by the charrúa and their descendants in academic production. Thus, this article analyzes the main debates that have taken place on indigenous continuity and disappearance and reviews the most recent university research and extension agendas. Based on this, we reflect on the main issues that have marked the relationship between academia and indigenous groups in Uruguay.

Keywords: indigenous issue, uruguayan anthropology, contemporary charrúas.

Introducción

La cuestión indígena en Uruguay ha ido tomando nuevas formas y horizontes en las últimas décadas, desde que en los años ochenta comenzaron a organizarse los primeros colectivos de descendientes de charrúas en el país, impugnando con ello los relatos míticos de un Uruguay concebido a sí mismo como un país sin indios (Basini, 2015). A noviembre de 2025, existen cerca de veinte colectivos de indígenas y descendientes distribuidos en todo el país.[3] Estos se organizan en clanes familiares, en colectivos de mujeres, de jóvenes, colectivos nucleados en torno a la música y el arte, al derecho y otros. La inmensa mayoría de estos están compuestos por personas que se identifican como indígenas, en particular como charrúas, aunque en menor medida hay personas que se adscriben como guaraní y chanás. En menor proporción, están compuestos por personas que se adscriben como descendientes. De hecho, la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (Adench), el primer colectivo surgido en el año 1989, que mantiene su nombre, está compuesta por personas que hoy se autoperciben como indígenas. Es decir, como mencionan Mariela Eva Rodríguez y Mónica Michelena (2018), ha habido un desplazamiento en la forma de autoadscripción de los sujetos, que pasaron de reconocerse en sus inicios como descendientes para reconocerse como indígenas. Una gran proporción de los colectivos organizados se encuentran radicados al sur del Río Negro, en especial en Montevideo, área metropolitana y la costa este. Además de estos, en el resto del país y, sobre todo, en áreas rurales, existen miles de personas que, aun no organizadas en colectivos, mantienen estas identidades. Al mismo tiempo, desde que el país releva la identificación étnica a través de los censos, este número ha ido creciendo notoriamente. Mientras que en 1994 tan solo un 0,4 % de la población nacional se identificaba como indígena, el censo de 2023 mostró que el 6,3 % declaró tener dicha ascendencia. Departamentos al norte del Río Negro registran números aún más elevados: en Tacuarembó el porcentaje representa al 9,6 % de su población; en Artigas, al 7,4 %, y en Rivera, al 7,1 % del total. Además, Rocha, en la costa este, registró un 8,3 % (Instituto Nacional de Estadística —INE—, 2024).[4]

3 La cantidad y las características de colectivos y clanes que mencionaremos a continuación han sido relevadas durante nuestras experiencias de trabajo de campo en investigación y extensión universitaria a lo largo de la última década, sin desmedro de otros que hayan podido surgir: Clan Gubaitasé Charrúa; Círculo Ateitén Hué; Charrúa Oipik Udimar; Comunidad Betúm; Clan Rúa La-at Charrúa; Clan Onkaiujmar; Comunidad Charrúa Basquadé Inchalá; Comunidad Guadaripí; Ineu o Guidaí - Grupo Charrúa Maldonado; Comunidad Vivir Creando Tacua Oipik; Grupo Derecho Indígena; Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa; Comunidad Charrúa Jaguar Berá; Nativos Punta Negra; Grupo Charrúas de Colonia; Comunidad Oyendau-Pueblos originarios de Rocha; Comunidad Hué It Guidaí; Consejo de la Nación Charrúa; Comunidad Danan Vedetá; Clan Chonik; Uruguay Indígena Guidaí Tekoha; Hum Pampa.

4 El porcentaje de personas que reconocen tener ascendencia indígena no implica, *a priori*, que se reconozcan como tales. En el censo de 2011, el porcentaje de personas que declararon tener ascendencia indígena fue de 5,1 %, mientras que quienes la declararon como su *principal* ascendencia fueron el 2,3 % (INE, 2023). A la fecha del envío del artículo este segundo dato no había sido desglosado por el INE.

Aunque estos números y porcentajes pueden no llamar la atención en otras regiones del continente, Uruguay históricamente ha erigido un relato nacional basado en una temprana desaparición indígena (Repetto, 2019, 2023; Verdesio, 2005), y, como consecuencia, ha construido la idea de un país que carece de población indígena desde su conformación (Basini, 2015). En ese marco, si bien el Estado uruguayo no ha reconocido formalmente la presencia de población indígena en el país, no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT ni ha cedido ante la demanda de reconocer las masacres a los charrúas en el siglo XIX, la temática está cada vez más presente en el debate público. En paralelo al no reconocimiento oficial, de forma paradójica, han existido iniciativas llevadas adelante por organismos estatales que reconocen la presencia indígena, tanto al incluir en los estudios censales esta identificación como al reconocer como interlocutores calificados a representantes indígenas. Tal es el caso del envío de delegados a instancias de diálogo internacional como la Organización de las Naciones Unidas o la Organización de los Estados Americanos, o acciones como la Declaratoria de Salsipuedes (Imagen 1) como sitio de Memoria del Instituto Nacional de Derechos Humanos en 2021, entre otras iniciativas que mencionaremos más adelante. Con esto queremos decir que, aunque inexiste un reconocimiento oficial por parte del Estado, desde hace años se vienen habilitando espacios de representación indígena y acciones de reconocimiento, lo cual nos informa sobre un contexto político en transformación.

Imagen 1. Monumento a Salsipuedes



Fuente: fotografía tomada por las autoras

Las transformaciones en estos últimos 40 años derivaron, sin duda, en debates y movimientos internos en la antropología uruguaya. La presencia de personas y colectivos indígenas, tradicionalmente abordada como fenómeno de un pasado lejano, al cual la ciencia se aproximaba a través del estudio de sus vestigios materiales o genéticos, desde los años ochenta viene interpelando a antropólogos y antropólogas, sus formas de investigar y su producción académica, en tanto coloca en jaque tradiciones de conocimiento científico y verdades epistemológicas. Cada vez son más frecuentes notas de prensa, exposiciones artísticas, publicación de artículos científicos y proyectos del área social, biológica y de la arqueología, que buscan identificar y problematizar estos procesos de reemergencia indígena o interpelar el pasado desde una postura epistemológica que reconoce la contemporaneidad de los charrúas.

Como buscaremos mostrar, los debates sobre la cuestión indígena en el Uruguay han estado fuertemente influenciados por conceptualizaciones y reinterpretaciones que han ido sedimentando a lo largo de las décadas, como las nociones de aculturación o extinción. En este artículo nos interesa retomar aquello que problematizó Mariza Peirano (1991) sobre el quehacer antropológico: hacer y aprender antropología es también estudiar la historia de la disciplina. En nuestro caso, el propósito es reflexionar sobre la antropología uruguaya, a la luz de la presencia y la ausencia indígena en el campo de investigación. Partimos a su vez de la noción de «tradiciones etnográficas», formulada por João Pacheco de Oliveira (2016, 2022), la cual pone en relieve cómo las tradiciones son transmitidas en el ejercicio mismo de la antropología, en la investigación y en la enseñanza, usualmente sin ser explicitadas ni sistematizadas, pero que comportan dentro de sí profundos dilemas y repercusiones políticas en el campo (2022, p. 281).

Nos interesa analizar los principales debates académicos que se disputaron entre la continuidad y la desaparición indígena y, a partir de ello, reflexionar sobre los principales nudos que han marcado la relación entre academia e indígenas en Uruguay. En razón de que las tres grandes áreas de la antropología (biológica, social y arqueología) están organizadas en un mismo instituto y la enseñanza de grado comparte un sustrato de formación en común, en el artículo abordaremos la discusión en clave de un campo marcado por el entrecruzamiento de estas distintas áreas de investigación —hecho que complejiza y da cuenta de las dificultades de abordar la temática—. Para ello, partimos de nuestras trayectorias académicas, tanto de investigación, en el marco de nuestros posgrados y proyectos de investigación, como de extensión universitaria, donde la temática indígena se entrelaza desde la antropología social y la arqueología, así como en otras formas de pensar y hacer ambas disciplinas. Sin una pretensión de exhaustividad sobre toda la producción académica existente en Uruguay, para los propósitos de este artículo, revisamos y analizamos los que consideramos los núcleos fuertes o principales debates que ha habido, abogando para que la discusión continúe en agenda.

Desaparición y continuidad indígena

La cuestión indígena en Uruguay puede ser analizada como un proceso de larga duración (Elías, 1972/2006), en tanto confluyen allí narrativas de construcción de nación de largo alcance que han sido elaboradas y tensionadas en distintas temporalidades y desde distintos abordajes intelectuales. La presencia y la desaparición indígena fueron elaboradas, a nivel de la construcción intelectual y de políticas de gobierno, desde los primeros años del Estado uruguayo. Por un lado, la desaparición fue construida, narrativamente, como un proceso de guerras entre los charrúas y los colonos europeos y criollos que culminó en el año 1831 con el «golpe final» de Fructuoso Rivera, en lo que se conoce como la Masacre de Salsipuedes. Ese año —apenas uno después de la Jura de la Constitución—, el gobierno del nuevo Estado organizó una masacre a orillas del Arroyo Salsipuedes, en la cual asesinó cerca de cincuenta varones charrúas y tomó cautivos cerca de trescientos varones adultos, mujeres y niños. Estos fueron trasladados a Montevideo y, en cuestión de semanas, repartidos en casas de familia, mayoritariamente de élite y cercanas al ejército, para trabajar como mano de obra esclava (Repetto, 2019, 2023). Asimismo, varones adultos fueron deportados en barcos de bandera extranjera, mientras que mujeres consideradas «inútiles» para el trabajo doméstico y varones adultos fueron encarcelados.

Por otro lado, como muestran diversos autores y autoras contemporáneas (Arce Asenjo, 2014; Barbosa, 2019; Repetto, 2019; Verdesio, 2005, 2014, 2023; entre otros), la desaparición indígena, en tanto construcción discursiva, puede localizar su primer mojón en la producción historiográfica de autores nacionalistas como Francisco Bauzá (1965) y Manuel de la Sota (1965) durante el siglo XIX. Estos autores, que escribieron pocos años después de la Masacre y vivieron para ver el declive de colonias guaraníes como la de San Borja del Yi, sin embargo, retrataron la presencia indígena como parte de un pasado lejano y anterior a su presente. Al mismo tiempo, describieron a los charrúas como pueblos naturalmente violentos, en estado de guerra permanente, atrasados y sin nada llamativo de lo cual el Uruguay de la época pudiera enorgullecerse. En ese marco, las campañas contra los charrúas y demás indígenas fueron narradas e interpretadas como males necesarios para la seguridad del país y, en particular, para la seguridad del campo[5] (Moraes, 2012; Repetto, 2022). Asimismo, dicha producción historiográfica no abordó los procesos relacionados con los pueblos misioneros ni profundizó sobre otros grupos indígenas, como chanás o guenoas-minuanos,

5 María Inés Moraes (2012) investiga profundamente la conexión entre las economías agrarias coloniales de Montevideo y de los pueblos misioneros (siglos XVIII y XIX) ofreciendo una perspectiva interesante sobre la apropiación de los recursos y tierras comunales indígenas por parte del poder colonial agrario.

colaborando de este modo en la «creación» de un «indio nacional», cristalizado en el charrúa, ahora considerado «extinto».[6]

Aunque las matanzas hayan continuado luego de 1831 y una parcela numerosa de mujeres y niños indígenas haya permanecido como mano de obra esclava en Montevideo, el silencio frente a estos eventos y la reproducción de las campañas militares como eventos totales llevaron a que la idea de la desaparición indígena se consolidara dentro del imaginario social hegemónico, en especial al sur del Uruguay. La fuerza narrativa y simbólica de la producción intelectual del siglo XIX es hasta hoy visible tanto en los efectos que tuvo sobre los consensos sociales respecto a la composición étnica de la población uruguaya como en los sedimentos que dejó en la producción de conocimiento antropológico desde la creación de la licenciatura en los años setenta. En ese marco, la densidad del charrúa como indio nacional y la escasa referencia histórica a otros grupos son algunas de las dificultades a las que se han enfrentado antropólogas y antropólogos en sus investigaciones, tanto por el hecho de enfrentarse a un contexto de escasez de datos históricos como por las implicaciones de enfrentarse ante los mitos fundacionales sobre los cuales ellos mismos han sido socializados durante su escolarización y durante su formación disciplinaria.

Imaginarios sobre lo indígena en la academia uruguaya

Los procesos de reemergencia indígena y los debates que suscita en el ámbito académico y epistemológico no son nuevos (Pacheco de Oliveira, 1988, 2016; Rodríguez, 2016). En este artículo, partimos de los aportes teóricos de autores como Eric Hobsbawm (1984) sobre la invención de las tradiciones y la formación de comunidades imaginadas (Anderson, 2015), para pensar en cómo las identidades nacionales y las propias identidades indígenas no son fenómenos estáticos, sino que sufren modificaciones y reconfiguraciones a lo largo del tiempo (Perelli y Rial, 1986).

Como destacaron Ana Maria Magalhães de Carvalho y Mónica Michelena (2017), hasta hace pocos años los investigadores que abordaban la cuestión indígena en clave del presente, es decir, que indagaban sobre los procesos de reemergencia indígena y se proponían describir

6 La cuestión indígena ha estado también pautada por la referencia a qué grupos indígenas podrían ser tomados como «propios» del Uruguay, cuáles han sido los grupos preponderantes y cuáles los numéricamente minoritarios. Aunque no analizaremos estos debates en el artículo, quisiéramos mencionar los más destacados. A partir de un encuadre histórico, autores como Rodolfo González Rissotto y Susana Rodríguez Varese (1982) y Oscar Padrón Favre (2009) han abordado el pasado guaraní misionero y aportaron importantes datos sobre las poblaciones que vivían en el actual Uruguay. Por otra parte, los trabajos de Diego Bracco (2004, 2014, 2023) han sostenido la tesis de una preponderancia guenoa-minuana y se han abocado a profundizar la teoría sobre la desaparición charrúa a partir del análisis de documentación de archivo.

sus características, formas de organización o modos de vida, solían ser personas formadas o residentes en el exterior del país. Al menos hasta mediados de la segunda década del siglo XXI, los trabajos sobre la temática se circunscribían esencialmente al pasado, mientras que los análisis que generaban partían de materiales arqueológicos, biológicos o de documentación de archivo histórico y de descripciones de viajantes del siglo XVIII y XIX. En el área social, estos estudios, en especial los llevados adelante por Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, interpretaban que las matanzas habían extinguido a las poblaciones indígenas, mientras que los escasos sobrevivientes habrían pasado por un proceso de aculturación irreversible y habrían pasado a formar parte del «gauchaje» del campo.

El primer quiebre en esta tradición puede encontrarse en dos hechos que hicieron tambalear significativamente el debate y el consenso académico respecto a la desaparición indígena en Uruguay. El primero de ellos tiene que ver con la conformación de la Adench en 1989, surgida en paralelo a la divulgación de los estudios de genoma humano realizados por Mónica Sans y su equipo en los años noventa (Sans et al., 1997). El segundo hecho, tal vez más relevante para la historia de la disciplina, es la repatriación de los restos del cacique Vaimaca Perú[7] en el año 2002, llevada adelante por Adench, y su entierro con honores de Estado en el Panteón Nacional un tiempo después. Los debates sobre si realizar investigaciones o no a partir de los restos de Vaimaca Perú y qué hacer con su *cuerpo*[8] luego (Sans et al., 2011; Verdesio, 2011) trajeron al centro de la discusión si los descendientes de indígenas eran legítimos representantes del cacique o de los charrúas del pasado y, en consecuencia, si era posible hablar de una población indígena contemporánea.

Ante este correlato, y las nuevas necesidades de debates, en octubre de 2011 tiene cita en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), la Jornada Pueblos Originarios: Nuevas Miradas y Debates en Torno al Pasado Indígena, un encuentro en el que participaron descendientes, charrúas y antropólogos como Daniel Vidart, Sonnia Romero y Mónica Sans. Daniel Vidart, reconocido intelectual uruguayo y fundador de la Licenciatura en Antropología en Uruguay en los años setenta, presentó en aquella jornada una ponencia intitulada «No hay indios en el Uruguay contemporáneo». En la breve ponencia, el autor sostenía

7 Vaimaca Perú fue uno de los cuatro charrúas que el viajero y capitán de origen francés François de Curel trasladó a Francia en 1833 para fines de investigación científica. Además de Vaimaca, fueron llevados Micaela Guyunusa (quien se encontraba embarazada) y Laureano Tacuavé. Los cuatro son popularmente conocidos como los *últimos charrúas*. En el año 2002 fue repatriado desde el Museo del Hombre de París el esqueleto de Vaimaca. El destino de los otros tres es desconocido (Arce Asenjo, 2007, 2017).

8 Hablamos de cuerpos humanos (y no de restos o de esqueletos) en el sentido propuesto por Curtoni (2022) para alejarnos de la mirada de despojo de humanidad y de simple evidencia con los que se los ha caracterizado desde la colonialidad. Nos posicionamos desde la perspectiva de derechos humanos como responsabilidad ética que apuesta a devolver la agencia y memoria a quienes han sido silenciados y cosificados por la ciencia.

que las persecuciones y masacres ocurridas hasta el siglo XIX, «juntaron el genocidio con el etnocidio» (Vidart, 2012, p. 253). Con ello se refería a que, si bien ni charrúas ni minuanes fueron exterminados «del todo», los pocos sobrevivientes de Salsipuedes habrían sido destribalizados y sus «descendientes mestizados» incorporados a la sociedad nacional en forma de peones rurales (p. 253):

> *Pese a la arremetida mediática y misional de quienes se proclaman indios charrúas, no es preciso ser antropólogo para responderles que en la actualidad no pervive ningún representante de las etnias halladas en nuestro actual territorio por el conquistador europeo.* Los genes de aquellos antiguos pobladores subsisten en algunos habitantes del interior del país y de los ejidos urbanos. Yo llevo cuerpo adentro, por parte de mi abuela paterna, el genotipo guaraní en sexta generación. Pero no por ello me considero indígena, ni tampoco negro, aunque mi bisabuela materna lo fuera. Mis abuelos varones nacieron en Iparralde, el país vasco situado al norte de los Pirineos. Soy triétnico, pues; pertenezco a aquella «raza cósmica» así llamada, con romántica exageración, por el pensador mexicano José Vasconcelos (Vidart, 2012, p. 251, énfasis añadido).

La postura de Vidart partía de un posicionamiento teórico respecto a lo que significaba ser indígena y a cuáles eran los atributos necesarios para ello. En esta ponencia utilizó dos nociones: la primera de ellas fue la definición dada por Oscar Lewis en 1946 (como se cita en Vidart, 2012, p. 256) durante el segundo Congreso Indigenista Interamericano (Cusco) según la cual el «indio» era un descendiente de los pueblos precolombinos, reconocido y autorreconocido como tal por su sistema de trabajo, por su lengua indígena y sus tradiciones. La segunda definición a la que hizo referencia era de Juan Comas, del año 1953, para quien los indios debían hablar una lengua nativa, conservar rasgos precolombinos y poseer pocos rasgos occidentales (como se cita en Vidart, 2012, p. 256). Además, al hacer alusión a Mónica Michelena,[9] con quien compartía mesa ese día, Vidart argumentó que quienes reclamaban una identidad charrúa tendrían que reunir rasgos como «cuerpos bronceados erguidos, casi perfectos… una hermosa talla… altas y fornidas… talles esbeltos y flexibles y bonitas bocas… dientes hermosos y que jamás se caen… […] aspecto[s] somático[s] propio[s]» (p. 254); que Michelena no tendría, a criterio del antropólogo.

Vidart no fue el único antropólogo que ha colocado este tipo de argumentos como mecanismo de deslegitimación de los procesos de reemergencia indígena en el Uruguay. En 2002, cuando se repatriaron los restos de Vaimaca Perú, Renzo Pi Hugarte (2002), también precursor del curso de Antropología, expresaba:

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

9 Mónica Michelena es una reconocida activista charrúa, miembro de la Comunidad Charrúa Basquadé Inchalá. Fue estudiante de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad de la República.

> a los momentos en que ya se encontraban involucrados en un *irreversible proceso de aculturación*,[10] que para los charruistas parecería que nunca hubiera existido. […] Es evidente, empero, que como *los difusores del charruismo han apreciado que no pueden probar que son los legítimos descendientes y, en consecuencia, los herederos de aquellos antiguos indios —sin ahondar en más razones, por el simple hecho de que su cultura desapareció completamente—* han elaborado una postura según la cual cualquiera puede ser charrúa con solo desearlo y reconocerse como tal (pp. 114-116, énfasis añadido).

Con *charruismo*, el autor se refería tanto a las personas que se reconocían como charrúas sin tener pruebas como también a una «síntesis antológica de cosas sostenidas por distintos autores», que tenía como punto en común «la exaltación acrítica de lo *charrúa*, paralela al rechazo del conocimiento objetivo y a su sustitución por afirmaciones de índole irracional» que, como consecuencia «en el orden de la acción, esa postura ha derivado en conductas extravagantes» (Pi Hugarte, 2002, p. 104). Entre esos autores a los que se refería estaba Danilo Antón (1998), quien en distintos libros describía a los charrúas como pueblos agricultores. Más allá de si las afirmaciones de Antón eran procedentes o no, estas iban a contramano de la tradicional descripción de los indígenas de Uruguay como pueblos netamente cazadores-recolectores, lo cual, a su vez, deja entrever el trasfondo de una perspectiva evolucionista que entiende a las sociedades sin agricultura como menos desarrolladas. Pese a estas nociones, estudios actuales de la arqueología han mostrado que los grupos que habitaban este territorio conocían y manejaban especies cultivables (Bracco Boksar et al. 2015).[11]

En relación con esta época de discusiones y el «problema» del reconocimiento también se sumaron voces desde la arqueología. En 2008, al referirse a las personas autoidentificadas indígenas, la arqueóloga Carmen Curbelo expresaba:

> *Las pruebas son más simbólicas que materiales*. Se trata de iniciativas particulares o grupales que generan un revisionismo histórico con críticas anacrónicas y alta manipulación de la información documental generando contenidos alejados de lo que produce el conocimiento académico. Desconfían de este practicando una suerte de seudociencia (López Mazz, 1992). Recurren, como forma de hacerse oír, a diversas formas de medios de comunicación:

10 Aunque no nos detendremos a analizar el uso de la categoría *aculturación*, es importante remarcar que ya había caído en desuso al menos desde los años ochenta, debido a que no consigue explicar cambios culturales en situaciones de dominación y coerción, por lo tanto, es ineficiente para el estudio de relaciones interétnicas en condiciones de desigualdad (Cardoso de Oliveira, 1976), como era el caso de los charrúas en el siglo XIX. Esta idea de la aculturación continuó siendo sostenida tanto por Vidart cuanto por Pi Hugarte en diversas entrevistas y artículos durante los años 2000 y 2010.

11 Esto continúa en estudio y deberá contrastarse mediante nuevos análisis isotópicos. Los antecedentes disponibles para el este de Uruguay indican una señal isotópica predominantemente C3, con evidencias de una contribución importante de recursos vegetales a la dieta (Mut, 2015; Mut y Bracco, 2022). Por su parte, los estudios realizados en el bajo río Uruguay sugieren una mayor contribución de recursos animales, principalmente peces y mamíferos terrestres, aunque también registran una señal isotópica predominantemente C3 (Loponte et al., 2022).

> periodismo, libros, sitios web […]. El grupo Charrúa se ve como el súmmum de la presencia y esencia indígenas en el territorio. Ahora más que nunca fueron valientes, «patriotas», perseguidos, despojados, aniquilados, traicionados y exterminados, murieron en aras de su libertad y de la defensa de un dudosamente mal interpretado nacionalismo (p. 10 énfasis añadido).

Para Curbelo (2008), los movimientos de indígenas eran propios de una corriente posmoderna, de «principios evolucionistas unilineales ortodoxos», y según los cuales el único indígena posible de reivindicarse era el charrúa (p. 10). Con esto, la autora llamaba la atención sobre la invisibilización de otros grupos indígenas que habitaron el territorio. De hecho, sus principales líneas de investigación han estado dirigidas a estudiar el patrimonio cultural y la organización de los guaraníes misioneros en el país (Curbelo, 2008, 2024). Sin embargo, así como Pi Hugarte y Vidart, el abordaje de lo indígena en términos del presente estaba atravesado por un tono que buscaba deslegitimar la sola posibilidad de que personas se identificaran como charrúas o que pudieran reivindicar cualquier clase de continuidad histórica. Por ello, así como los autores precedentes, Curbelo hace la referencia a «las pruebas» —materiales, biológicas—, como mínimos necesarios para la identificación étnica. Sobre este punto, es importante mencionar que, aunque algunas personas en la actualidad se reconocen como guaraníes, esto no es abordado ni problematizado por la autora.

Rodrigo de Azeredo Grünewald (2015), al analizar el caso de los Pataxó de Bahía (Brasil), reflexionaba que la exigencia de pruebas o la demostración de pureza original a los indígenas visualizados como «aculturados», evidenciaba cómo Occidente suele retratar a los nativos en un «eterno y estático presente etnográfico», es decir: congelados en un pasado estático y anacrónico. En ese sentido, como menciona el autor, las discusiones respecto a la autenticidad implican el poder y la capacidad de delimitar y definir al *otro* y, por lo tanto, reafirman relaciones de poder hegemónicas y asimétricas. De forma similar al caso de los rankülche analizado por Axel Lazzari (2024), hasta hace menos de una década los charrúas parecían encontrarse atrapados en un pasado lejano del cual no lograban escapar, sujetos a producciones académicas que tendían a desvalorizar su presencia y cuestionar su autenticidad, sustentadas en imaginarios culturalistas sobre lo que significaba ser indígena. En ese sentido, si en el pasado los charrúas eran *demasiado* indígenas para asegurar la continuidad del Estado uruguayo, en el presente, aparentan ser *demasiado poco* charrúas como para poder ser, y, por lo tanto, parecen destinados a estar siempre fuera de su tiempo (Repetto, 2019).

Es sabido que los procesos de reemergencia étnica de pueblos oficialmente declarados extintos o aculturados no son exclusivos de Uruguay, sino que se han dado desde los años setenta y ochenta en toda Latinoamérica, y fueron abordados por innumerables trabajos de antropología social. El trabajo sobre una etnología de los indios *misturados* de João Pacheco

de Oliveira (1998) es uno de los precursores en la temática. El autor explora la tensión entre los imaginarios sobre lo que implicaría ser indígena —relacionado con lo original, anterior a la colonización, primeras naciones del Brasil— y la reemergencia de estos grupos étnicos. Pacheco de Oliveira apuntaba que la apuesta por hacer una etnología de los *indios misturados* pasaba, en primer lugar, por cuestionar la fuente y el contexto de creación de datos tomados como verdades por ciertas producciones intelectuales, como por ejemplo las descripciones de viajeros o de administradores coloniales. Y, en segundo lugar, por cuestionar los regímenes de temporalidad a los que se sujetaban estas poblaciones pertenecientes a un pasado sin atender las temporalidades posteriores y sus transformaciones.

Las posturas de los antropólogos uruguayos anteriormente abordadas dan cuenta de un estado de situación generalizado sobre el abordaje de la cuestión indígena hasta mediados de los años dos mil diez. La referencia a pruebas de cuño biológico en esa época como necesarias para el reconocimiento identitario, igualmente, no deja de ser llamativa. Estos discursos académicos traían embutidas nociones de legitimidad, pureza racial y autenticidad cultural no problematizadas por los autores. Vemos que en estos casos el conocimiento y reconocimiento de lo indígena estaban sostenidos por imágenes estereotipadas sobre los pueblos indígenas, basadas a su vez en descripciones históricas realizadas en contextos de violencia y persecución hacia los pueblos originarios por parte de la sociedad colonial. En esa línea, la interpretación de la reemergencia como un movimiento seudocientífico, falso, de intereses espurios, etc., implica, para estos autores, una reafirmación de los mitos nacionalistas sobre el fin charrúa, reinterpretados a la luz de teorías de los años setenta sobre la aculturación y la integración cultural.

En este punto nos parece importante recuperar los aportes de Pacheco de Oliveira (2016) respecto a las tradiciones etnográficas. El autor sostiene que en las antropologías periféricas, a diferencia de en las hegemónicas, se impone con mayor necesidad la incorporación de la dimensión reflexiva. Pacheco de Oliveira sostiene que las y los antropólogos no pueden desentenderse de los conflictos y disputas sociales que permean sus objetos de estudio y a los propios investigadores; al contrario, es un imperativo problematizar el tipo de conocimiento producido y sus efectos en el campo de posibilidades. En otro trabajo, el mismo autor reconoce en las tradiciones etnográficas el conjunto de actitudes, disposiciones y procedimientos puestos en práctica con relación a los objetos de estudio, y destaca cómo estas tradiciones se conectan íntimamente con el lugar que la disciplina ocupa en las dinámicas nacionales y con los espacios que ocupa el etnógrafo (2022, pp. 280-281). De este modo, las tradiciones etnográficas, en tanto opciones epistemológicas, implican profundas repercusiones sociopolíticas y alertan sobre los distintos usos que la antropología tiene en cada momento histórico. En el caso que analizamos, recuperar las producciones intelectuales sobre grupos sociales que fueron y son

sistemáticamente excluidos implica percibir cómo estas tradiciones se conformaron y cómo dialogan, afectan y coproducen el contexto social en el que están inmersos. Es decir, ante una sociedad que percibe en la ciencia una fuente de verdades, el esfuerzo reflexivo y ético de los antropólogos se hace más urgente.

La rápida proliferación de colectivos indígenas, los resultados del censo de 2011 y la mayor visibilización de personas que siempre se reconocieron como indígenas desde la segunda década del siglo XXI parecen haber sido un rompeaguas en las tres subdisciplinas de la antropología nacional. En la antropología social, el abordaje de la cuestión indígena ha ido dando paso a estudios que privilegian el proceso social de los descendientes y los charrúas en clave del presente. Los trabajos más destacados (algunos ya citados) han sido los de Rodríguez (2016), Michelena (2011) y Andrea Olivera (2016) —las que además han llevado adelante etnografías colaborativas, influenciadas por Joanne Rappaport—, Gustavo Verdesio (2005), Repetto (2015, 2019), Ana María Barbosa (2019), José Ignacio Gomeza Gómez (2025), José Basini (2015), Darío Arce Asenjo (2014), Sibila Vigna (2026), Vigna y Barbosa (2024), entre otros. Uno de los elementos en común de estos trabajos es el ejercicio de volver sobre los mitos fundacionales del Uruguay para reposicionar los objetos de estudio y, en cierta medida, en la alusión a las producciones intelectuales más contemporáneas. O sea, salvo algunas excepciones, más allá del objeto de investigación, el abordaje académico de la cuestión indígena aún demanda el desarme de las grandes «verdades» que afectan a los charrúas y demás grupos.

Tal vez por ese esfuerzo, muchos de estos trabajos «pequen» de dejar fuera (o no prestarle tanta atención) a los modos de vida, las prácticas rituales (Vigna, 2026) y las cosmovisiones actuales en el Uruguay (Vigna et al., 2026). En ese sentido, nos gustaría remarcar que tanto colectivos organizados cuanto personas identificadas como indígenas, en especial aquellas que residen en el medio rural, tienen como puntos en común el compartir memorias, determinadas percepciones sobre el medioambiente y la naturaleza, trauma intergeneracional, prácticas culturales como formas de curación, rituales y formas de organización familiar, así como también la búsqueda activa por conocer sus raíces e historia familiar.

Bionarrativas de la nación y los indígenas de hoy

Como observó Ricardo Ventura Santos (1996), en el siglo XX hubo una migración de los estudios de la superficie del cuerpo —el color de piel, tamaño de nariz, cráneo— hacia las características moleculares de las personas, observables en su sangre y sus genes; así como un redireccionamiento de los estudios raciales para los estudios de poblaciones. En el caso uruguayo, los primeros estudios en genética fueron llevados adelante por Mónica Sans y por Isabel

Barreto, y son los que han inaugurado esta línea de investigación y de formación en el país, visible en la creación de la Licenciatura en Biología Humana en 2009. Antes de estos trabajos, desde el siglo XIX, existieron otros con enfoques de corte tipológico, difusionistas y naturalistas que han llevado adelante diferentes investigaciones en cuerpos humanos pertenecientes al pasado (Vega et al., 2021). Ejemplos de esto son los conocidos trabajos de Carlos Seijo (1923), Paul Rivet (1930), Juan Ignacio Muñoa (1954) y José H. Figueira (1892).

Con la instalación de la carrera de Antropología en la FHCE (1976) y la creación del Departamento de Antropología Biológica se da paso a los primeros estudios orientados a la genética de poblaciones y, posteriormente, a la biodemografía, la bioarqueología, la antropología forense y la antropología biológica aplicada (Figueiro, 2014; Prieto Floriani, 2019; Sans et al., 2011; Vega et al., 2021). Es recién a partir del cambio de plan de estudios 2014 que, en 2019, egresan los primeros licenciados con esta formación específica (Prieto Floriani, 2019).

En 2009 Sans presentó una síntesis de sus hallazgos, en los que buscaba identificar el aporte indígena y afro a la población uruguaya mediante el estudio de los haplogrupos. Según la autora, el 10 % de la población uruguaya presenta genes indígenas, mientras que en regiones como Tacuarembó (noreste del país), el porcentaje alcanza el 62 %. Más recientemente, junto con su equipo divulgaron un trabajo en el que relacionaron los aportes indígenas, europeos y africanos con la estratificación social en Montevideo, donde observaron que las mujeres atendidas en centros de salud públicos presentaban un 24,6 % de aporte indígena, mientras que este número caía al 11 % en los centros mutuales (Sans et al., 2021). Con base en estos resultados, la autora profundizó posteriormente sobre ancestría indígena materna y género, asumiendo que quienes más se incorporaron a la sociedad nacional durante las campañas de exterminio habían sido mujeres (Sans, 2022). Por su parte, Isabel Barreto investigó el aporte indígena en Villa Soriano (antigua reducción guaraní misionera) mediante el estudio de pautas matrimoniales y variables biodemográficas, lo que aportó importantes insumos para la discusión sobre la herencia biológica de los guaraníes en la población contemporánea.

Aunque los primeros trabajos de Sans y de Barreto no buscaban demostrar una continuidad étnica en el Uruguay contemporáneo, sino que su foco estaba en los procesos de mestizaje y la persistencia genética, en los últimos años han dialogado más con colectivos y docentes cercanos a estos y se han dispuesto a reflexionar sobre las identidades actuales. Algo muy significativo es que sus estudios han sido importantes para el reconocimiento y la autoidentificación de colectivos y de personas indígenas. Por un lado, porque estos datos rompieron con el mito de un país meramente europeo y mostraron que existe al menos una continuidad genética, ofreciendo así una nueva bionarrativa de la nación (Ventura Santos, 2016). En segundo lugar, porque estos datos han servido a los colectivos y personas charrúas como prueba de su propia

historia familiar, para comprobar hacia dentro y hacia afuera que sí existen ancestros indígenas dentro de sus familias.[12]

Sin desatender estos aportes, tal como señala Lucas Prieto Floriani (2019), la bioantropología uruguaya se encuentra en una dicotomía entre lo cultural y lo biológico con raíces en Occidente. Salir de esta encrucijada es aún hoy un desafío para toda la disciplina.

Discusiones desde la arqueología

Carolina Crespo (2005) plantea que la conceptualización del registro arqueológico como patrimonio cultural responde a la conversión de «las otras culturas» (generadas en el proceso de conquista) en vestigios arqueológicos que serán estudiados por la misma arqueología y por la lógica del estado conquistador que hoy las nombra, las clasifica y se las apropia como patrimonio arqueológico cultural. Si bien esto es para el caso particular de Argentina, veremos cómo en nuestro país operan lógicas similares. Tal como propone Rodríguez (2013), la arqueología ha sido alejada de enfoques humanistas y ha buscado cada vez más la excelencia técnica, despolitizando y ocultando sus posicionamientos ideológicos. Es bajo esta lógica que, en el afán de aportar información, considera a los «muertos» como «colecciones» y a los pueblos indígenas como «poblaciones», alejándose del campo de los derechos (p. 94). De la mano de lo anterior, el concepto de «arqueologías unilaterales» (Da Silva, 2025) remarca la historicidad de una disciplina dedicada al estudio de materialidades con una dinámica que beneficia a quien investiga y se mantiene ajena a los conocimientos y reivindicaciones de los pueblos originarios. Tal como plantea el autor, se trata de arqueologías de corte *extractivista*, ya que no involucran ni reconocen a los pueblos a los que estudian; por el contrario, se autorregulan en función de los intereses personales de los y las investigadoras. En este sentido, el desarrollo de la arqueología en Uruguay ha acompañado este proceso, remitiéndose a la idea del país «sin indios» durante casi un siglo y, por tanto, organizando colecciones de piezas que pertenecían (según esta lógica) a poblaciones extintas (Sotelo y Figueiro, 2023). Estas materialidades convertidas en colecciones dieron lugar a las primeras síntesis arqueológicas regionales (Díaz y Fornaro, 1977; Hilbert 1991, entre otros), consolidadas a partir del interés de aficionados que se dedicaron a la tarea de recolectar piezas arqueológicas desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX (Figueira, 1892; Freitas, 1953; Maruca Sosa, 1957; Seijo, 1930; Taddei, 1964, entre otros). También permitieron dar origen a diversos museos, como el Museo Nacional de Antropología, que se nutre, principalmente en sus orígenes, de la colección de Francisco Oliveras (iniciada

12 Aunque tal vez el examen genético sea más difundido o aceptado, aún es común que charrúas y descendientes aludan a marcadores biológicos como los dientes en formato pala, las huellas dactilares en forma de espiral o la mancha mongólica al nacer como indicadores de su ancestría indígena.

a comienzos del siglo XX) donada a dicha institución en 1981. Con la instalación de la carrera en Ciencias Antropológicas (ver más arriba) comienzan a actualizarse las investigaciones con perspectiva *científica*; ejemplo de esto son el «Rescate de Salto Grande» entre 1973-1980 (Guidon, 1989) y posteriormente el «Rescate Arqueológico de la Cuenca de la Laguna Merín» entre 1986-2002 (Bracco Boksar et al., 2000).

Recientemente, José López Mazz (2018) reafirmó que las investigaciones en arqueología, etnografía y antropología biológica han contribuido en la activación de «nuevas identidades inspiradas en los pueblos originarios» (p. 3) así como también en la renovación de políticas públicas de patrimonio:

> Los arqueólogos han sacado a los indios del aislamiento y primitivismo tradicional, y se los han devuelto a la educación y la cultura, reconociendo que se trata de «sociedades complejas», portadores de originales estrategias económicas, hábiles constructores de monumentos e innovadores tecnológicos (p. 13).

Para la intelectual charrúa Ana María Barbosa (2019), el trabajo de López Mazz y su equipo de investigación ha aportado a la revalorización de los indígenas del Uruguay y a una ruptura con aquellos paradigmas que los retrataban como pueblos nómadas y semisalvajes. López Mazz (2018) enfatiza que los resultados de sus investigaciones demuestran que las sociedades que habitaron estos territorios «habían alcanzado un insospechado nivel de desarrollo cultural y de inteligente relacionamiento con el ambiente» (p. 33). Nos gustaría señalar, sin embargo, que las posturas desde la arqueología han sido contradictorias. En este caso en particular, consideramos que, si bien el autor reconoce el estatus de complejidad de aquellas poblaciones como forma de revalorizarlas, aun así es un análisis que reproduce desigualdades históricas, en el sentido de seguir colocando a las comunidades en un registro evolutivo, a imagen de Occidente. Es decir, no rompe con las líneas de la evolución, sino que las aloja en un estadio más desarrollado, en una escala de desarrollo evolucionista occidental.

Diez años después de las jornadas Pueblos Originarios: Nuevas Miradas y Debates en Torno al Pasado Indígena, ya mencionadas en este artículo, se llevaron adelante cuatro conversatorios de Arqueólogos del Uruguay Asociados (Arqua). Es en el cuarto encuentro, en 2021, que se abre el diálogo entre indígenas e investigadores; de allí se desprenden tres ejes temáticos, según la sistematización realizada por Moira Sotelo y Gonzalo Figueiro (2023). El primero responde a las inquietudes de las comunidades vinculadas a la falta de trabajo en conjunto (academia y pueblos originarios) y a la inexistencia de un protocolo de consentimiento previo, libre e informado. A continuación, se plantea la necesidad de conocer mejor la forma de accionar de la arqueología en el territorio y en los laboratorios y también el compromiso de la academia en la delimitación y salvaguarda de sitios de memoria. Al respecto de esto último, por los diálogos que hemos mantenido con algunos colectivos indígenas, creemos importante

aclarar la postura que algunos mantienen sobre denominar estos espacios como sitios *sagrados*, como manera de enfatizar la presencia contemporánea de indígenas y la relación que mantienen o quisieran mantener con los sitios, y no apenas en términos de *memoria,* como en general se los llama.

Durante el encuentro, el planteo de algunos académicos manifestaba dudas y temores sobre una posible limitación del trabajo arqueológico que pudiera derivar de estas articulaciones con los colectivos indígenas (Sotelo y Figueiro, 2023). Resulta llamativo que una ciencia humanística que debería visibilizar los olvidos y reivindicar las historias de comunidades con derechos vulnerados, al enfrentarse a su «objeto de estudio» (ahora con agencia y un incipiente estatus de posible decisión), manifieste el miedo de perder poder (Bourdieu, 1967). Más allá de las discusiones previas, en los últimos años se viene consolidando un nuevo tipo de vínculo entre la arqueología y los pueblos originarios. A modo de ejemplo, en el marco del Plan Nacional de Regulación Hídrica de los Bañados de Rocha se constató la severa afección de dos cerritos de indios (Bracco Boksar et al., 2015) por las obras de excavación del canal principal Averías (Kruk et al., 2022; Méndez, 2023). Este hecho dio la oportunidad de unir esfuerzos en pro de conservar estos espacios. De aquí surgieron diferentes encuentros con colectivos organizados en el marco de convocatorias de extensión: Conservación Patrimonial y Construcción Participativa de Narrativas en Torno al Pasado Prehispánico de la Localidad de San Javier (Río Negro, 2024) y Reconstruir Nuestras Memorias: Construcción Colaborativa para Nuevas Representaciones Museográficas en el Departamento de Rocha[13] (Centro Universitario Regional del Este, 2025) y también en formato de conversatorios: «Destrucción de Patrimonio Arqueológico: Cerritos de Indios de la región Este» (Centro Universitario Regional del Este, 2025) y el conversatorio Importancia de la Protección de los Sitios Ancestrales desde el Kan Kué Sepé a Toda la Serranía (Punta Negra, 2025).

Recientemente, como parte de la convocatoria de educación permanente se dictó el curso Herramientas desde la Arqueología para la Gestión Participativa de Paisajes Bioculturales y su Materialidad: ejemplos desde Rapa Nui y Uruguay. Mencionamos este espacio ya que es la primera iniciativa propuesta desde la arqueología que explícitamente invita a a los pueblos originarios participar dentro del público objetivo.[14]

13 Esta actividad de extensión fue propuesta por el Centro Universitario Regional del Este y el Clan Gubaitasé Charrúa.

14 No desconocemos otros cursos que incluyen la participación indígena, solo hacemos mención a aquellos que vienen siendo propuestos desde la arqueología como disciplina que convoca.

Imagen 2. Cerrito de Indios, Rocha



Fuente: fotografía tomada por las autoras

En la misma línea, otro hito a destacar en la articulación entre la academia y los colectivos indígenas es la declaración de Salsipuedes como Sitio de Memoria (Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria, 2021). Esta propuesta fue presentada por el Consejo de la Nación Charrúa, el Clan Chonik, Adench y el grupo Hum Pampa, y fue respaldada por el equipo docente del Instituto de Ciencias Antropológicas (FHCE, Udelar), por investigadores del Laboratorio de Arqueología del Paisaje y Patrimonio (FHCE, Udelar) y por investigadores del área social de otros servicios. El trabajo en conjunto apunta a que el Estado reconozca su responsabilidad en la masacre y a la sensibilización de la población sobre la cultura y patrimonio de los pueblos originarios apoyándose también en la ley nacional n.º 18.589 (Uruguay, 2009).

Todas estas actividades han sido y continúan siendo parte de un proceso que intenta transitar otros rumbos en los que las voces hegemónicas surgidas del colectivo de arqueólogos/as dejen de ser las únicas autorizadas para hablar del pasado. Se apuesta a que la disciplina se practique con y para las comunidades (Gnecco y Ayala Rocabado, 2010) y que estas tomen un rol principal en las metodologías y enfoques que moldean el quehacer de la arqueología (Ugalde y Archila, 2024). Aparentemente, estos nuevos caminos son bien vistos por los colectivos indígenas, tal como se relata en esta comunicación personal del Clan Gubaitasé Charrúa con las autoras del presente artículo:

> Nuestra relación con la academia es positiva, pudiendo interactuar en actividades varias, siendo escuchados y nuestra palabra tenida en cuenta por «parte de esta», como así nos enriquecemos con sus aportes, apostamos a un nuevo tiempo de mayor escucha, de trabajo e investigación desde el diálogo con nosotros y el respeto hacia nuestros ancestros y el «Soychú» = espíritu de la tierra (comunicación personal, 30 de noviembre de 2025).

Por fin, antes de cerrar, nos gustaría destacar cómo los movimientos epistemológicos se vienen reflejando en la Licenciatura de Antropología. Aunque consideramos que aún hace falta incluir de manera más proactiva la cuestión indígena en de los programas, es un signo positivo el crecimiento de trabajos finales sobre el asunto, así como la presencia de estudiantes indígenas en la carrera, lo cual acompaña una tendencia general respecto a la disputa y resignificación de los espacios de producción de conocimiento.

Consideraciones finales

Mariza Peirano (1992) sostenía que aprender antropología se trataba también de aprender la historia de la disciplina; sus tensiones, las imbricaciones entre distintos campos y los linajes de los y las antropólogas. Aunque este artículo ofrece solo una síntesis de las que consideramos las principales discusiones sobre la cuestión indígena, entendemos que estas reflejan distintas etapas en la vinculación entre la antropología uruguaya y los indígenas, así como procesos de maduración de la disciplina que acompañan de manera más cercana las discusiones sobre etnogénesis o reemergencia en Latinoamérica.

Los primeros antropólogos uruguayos, Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, a quienes se toma como los padres de la antropología, así como sus vínculos con intelectuales extranjeros —como fue el caso del diálogo con Darcy Ribeiro durante su exilio en el Uruguay—, fueron sin duda los que permitieron abrir camino a la disciplina en el país. Sin embargo, durante los años setenta, potenciado por el período dictatorial, las identidades indígenas contemporáneas permanecieron sumergidas bajo un velo académico. Es decir, nuestra disciplina surge en un contexto en el cual la sociedad hegemónica no veía y no observaba a la población charrúa. De similar manera, los inicios de la antropología se vincularon con lo indígena desde la clave de un pasado denso, y una vez que surgen los primeros colectivos estos no logran romper con los viejos paradigmas.

Es interesante notar, sin embargo, que los datos sobre el pasado o sobre el presente siempre son utilizados por los propios charrúas y descendientes como modo de conocer e investigar sus propias raíces, sus propias historias y las posibilidades de recreación de pautas culturales —como pueden ser ritos, lengua u otros—. Como mencionamos, muchos descendientes lograron afirmar hacia afuera de sus núcleos familiares que tenían ancestros indígenas, adoptando de forma positiva los estudios genéticos, en el sentido de que les permitió ratificar su continuidad, y no apenas un mestizaje biológico. De similar manera han sido movilizados los estudios en arqueología: el conocimiento de los usos (por ejemplo) de los cerritos de indios del pasado permiten a los del presente reflexionar sobre cómo cuidar de esos espacios y cómo vincularse

con el territorio. De igual forma, la antropología social ha puesto el foco en el proceso de reemergencia, en mostrar cómo las propias personas vienen rearmando y afirmando sus identidades, cuáles son sus luchas y proyectos y cómo se formulan y reactualizan las identidades distintivas en nuestro país.

En ese sentido, adherimos a la reflexión de De Azeredo Grünewald (2009, p. 243) al sostener que la tarea de la antropología no radica, o no debería radicar, en verificar la existencia de elementos pensados como propios de los indígenas ni en revisar si los elementos presentes son auténticos. Por el contrario, es su tarea entender el significado del proceso ideológico de la representación social que concierne al discurso sobre la autenticidad y, agregamos, preocuparse por los sentidos y procesos sociales de los sujetos, sus formas de significación y de interpretación de los procesos sociales que los afectan y constituyen; entre otras cosas, pensar cómo los sujetos se apropian o rechazan las proposiciones académicas.

El diálogo entre la academia y las personas y colectivos indígenas ha permitido, sin sombra de duda, potenciar y madurar la propia antropología nacional. Al mismo tiempo, consideramos que los aportes académicos han aportado al reconocimiento estatal y social de la población charrúa, como por ejemplo cuando se les solicitó a varios académicos participar en el pedido de la declaración del Sitio de Memoria de Salsipuedes por el Instituto Nacional de Derechos Humanos; o cuando se posicionaron públicamente ante la destrucción de cerritos de indios en Rocha. Todo lo anterior nos muestra qué tan potente es la antropología y también cuánto aún precisa andar. Los planes de estudio —si bien no fueron analizados en este artículo— deben mirar con más fuerza hacia los indígenas y hacia las poblaciones rurales, donde se encuentran desde siempre personas identificadas como charrúas o indígenas. En ese sentido, consideramos que también es hora de que la propia Universidad de la República, como un todo, se posicione sobre estos asuntos y, además de promover la financiación de proyectos de investigación y extensión en el área, impulse el diálogo social en pos de un reconocimiento estatal de estas poblaciones.

Referencias

Anderson, B. (2015). *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. Companhia das Letras.

Antón, D. (1998). *El pueblo jaguar. Lucha y sobrevivencia de los charrúas a través del tiempo*. Piriguazú.

Arce Asenjo, D. (2007). Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 51-71.

Arce Asenjo, D. (2014). L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident : mémoires et histoire du malencontre indien. (Tesis de Doctorado, Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III). HAL Open Science. https://theses.hal.science/tel-00967022

Arce Asenjo, D. (2017). El espejo charrúa: la alteridad como reflejo. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, *2*(2), 97-117. https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/revantroetno/article/view/34

Barbosa, A. M. (2019). Indígenas urbanos en el Uruguay. En J. Horbath y M. A. Gracia (Coords.), *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica* (pp. 21-42). Miño y Dávila.

Basini, J. E. (2015). *Indios num país sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens indias e versões étnicas*. Travessia.

Bauzá, F. (1965). Historia de la dominación española. Biblioteca Artigas.

Bourdieu, P. (1967). Campo intelectual y proyecto creador. En J. Pouillon, M. Barbut, A. J. Greimas, M. Godelier, P. Bourdieu y P. Macherey, *Problemas del Estructuralismo*. Siglo xxi Editores.

Bracco, D. (2004). Los errores charrúa y guenoa-minuán. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*. (Anuario de Historia de América Latina), (41), 117-136. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2202187.pdf

Bracco, D. (2014). Charrúas y guenoa-minuanos: caballos, mujeres y niños. *Temas Americanistas*, (33), 113-129. https://revistascientificas.us.es/index.php/Temas_Americanistas/article/view/14548

Bracco, D. (2023). *Charrúas. ¿Genocidio o integración?* Ediciones de la Banda Oriental.

Bracco Boksar, R., Cabrera, L., y López Mazz, J. (2000). La prehistoria de la cuenca de la laguna Merín. En A. Durán y R. Bracco Boksar (Eds.), *Arqueología de las tierras bajas* (pp. 13-38). Ministerio de Educación y Cultura.

Bracco Boksar, R., Inda, H., y Del Puerto, L. (2015). Complejidad en montículos de la cuenca de la laguna Merín y análisis de redes sociales. *Intersecciones en Antropología*, *16*(1), 271-286. https://www.scielo.org.ar/pdf/iant/v16n1/v16n1a17.pdf

Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social.* Livraria Pioneira Editora.

Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria. (2021). Resolución n.º 36/021: Sitio de Memoria, Paso de Salsipuedes, límite entre Paysandú y Tacuarembó. https://www.gub.uy/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/comision-nacional-honoraria-sitios-memoria/resoluciones/resolucion-n-36021-sitio-memoria-paso

Crespo, C. (2005). Qué pertenece a quién: procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social*, (21), 133-149.

Curbelo, C. (2008). Lo indígena en Uruguay: desde la creación del Estado nación hasta la actualidad. En A. Palmisano y P. Pustorino (Eds.), *Atti del Convegno Internazionale Identitá dei Popoli Indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici* (pp. 225-244). Instituto Italo-Latinoamericano.

Curbelo, C. (2024). Reproducción social en un grupo de indígenas de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes en el siglo xix. *Revista* tefros, *22*(1), 169-199.

Curtoni, R. P. (2022). La restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad. *Revista* tefros, *20*(1), 59-78. https://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1275

Da Silva, J. F. (2025). *Nosotros y nuestros abuelos somos tierra, no «objetos»: manifiesto autobiográfico para una arqueología charrúa*. (Trabajo final de grado, Licenciatura en Arqueología, Instituto de Ciencias Humanas, Universidad Federal de Pelotas). https://doi.org/10.13140/rg.2.2.14247.46242

De Azeredo Grünewald, R. (2015). Turismo na Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha: imperialismo e pós-colonialidade na região do Descobrimento do Brasil. pasos. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, *13*(2), 411-424. https://doi.org/10.25145/j.pasos.2015.13.029

De la Sota, J. M. (1965). Historia del territorio oriental del Uruguay (t. I). Biblioteca Artigas; Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

Díaz, A. y Fornaro, M. (1977). Intento de sistematización de las modalidades alfareras del litoral uruguayo. En Ministerio de Educación y Cultura, *Anales del V Encuentro de Arqueología del Litoral* (pp. 166-174).

Elías, N. (2006). Processos de formação de Estados e construção de nações. En F. Neiburg y L. Waizbort (Orgs.), *Escritos & ensaios* (pp. 153-165). Zahar. (Obra original publicada en 1972).

Figueira, J. H. (1892). Los primitivos habitantes del Uruguay. En Comisión de Exposición Histórico-Americana (Org.), *Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid* (pp. 119-219). Imprenta Artística Dornaleche y Reyes.

Figueiro, G. (2014). Bioarqueología en el Uruguay: situación actual y perspectivas futuras. En L. Luna, C. Aranda y J. Suby (Eds.), *Avances recientes en la bioarqueología latinoamericana* (pp. 47-68). Grupo de Investigación en Bioarqueología.

Freitas, C. (1953). Algunos aspectos de la arqueología del Río Uruguay. *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología*, *12*, 148-183.

Gnecco, C. y Ayala Rocabado, P. (2010). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República; Universidad de los Andes.

Gomeza Gómez, J. I. (2025). Memorias en disputa. Usos, relatos y debates en torno a las acciones de Estado contra el pueblo charrúa en Uruguay. *Claves. Revista de Historia*, *10*(19), 1-30. https://doi.org/10.25032/crh.10i19.2393

González Rissotto, R. y Rodríguez Varese, S. (1982). Contribución al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. *Revista Histórica*, *54*(160-162), 199-316. https://www.museohistorico.gub.uy/innovaportal/file/127264/1/80-tomo-liv---nos.-160---162.pdf

Guidon, N. (1989). *Misión de rescate arqueológico: tomo II. Salto Grande* Ministerio de Educación y Cultura.

Hilbert, K. (1991). *Aspectos de la arqueología del Uruguay*. Verlag Philipp von Zabern.

Hobsbawm, E. J. (1984). *A invenção das tradições*. Paz e Terra.

Instituto Nacional de Estadística. (2023). 2.1.6 - Población, por ascendencia étnico-racial, por departamento. En *Anuario Estadístico Nacional 2023. Volumen n.º 100*. https://www.gub.uy/instituto-nacional-estadistica/comunicacion/publicaciones/anuario-estadistico-nacional-2023-volumen-n-100/21-informacion-censal-10

Instituto Nacional de Estadística. (2024). 2.1.4 - Ascendencia étnico-racial. En *Anuario Estadístico Nacional 2024. Volumen n.º 101*. https://www.gub.uy/instituto-nacional-estadistica/comunicacion/publicaciones/anuario-estadistico-nacional-2024-volumen-n-101/21-informacion-censal-3

Kruk, C., Gascue, A., Bortolotto, N., Lezica Rodríguez, L., Delbene, L., González, S., Martínez, G., de la Rosa, A. y Gianotti, C. (2022). Problemáticas socioambientales en el territorio hidrosocial de la Laguna Merín: aportes desde la interdisciplina. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, *7*(2). https://doi.org/10.29112/ruae.v7i2.1690

Lazzari, A. (2024). *La vuelta de los ranqueles. Una reemergencia indígena en América Latina*. Editorial sb.

López Mazz, J. M. (2018). Sangre indígena en Uruguay. Memoria y ciudadanías post nacionales. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, *18*(1), 181-201. https://www.redalyc.org/journal/537/53754772010/html/

Loponte, D., Gascue, A., Bortolotto, N., Carbonera, M., Ferrari, A., y Acosta, A. (2022). Subsistencia y movilidad de los grupos cazadores-recolectores complejos de la margen izquierda del bajo río Uruguay analizada a través de isótopos estables. *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos*, *7*(1), 73-96. https://www.doi.org/10.5281/zenodo.7234143

Méndez, C. (2023, 8 de marzo). Rocha: denuncian destrucción de dos cerritos de indios y desenterramiento de restos humanos por obras de canalización realizadas sin supervisión arqueológica, *La Diaria*. https://ladiaria.com.uy/ambiente/articulo/2023/3/rocha-denuncian-destruccion-de-dos-cerritos-de-indios-y-desenterramiento-de-restos-humanos-por-obras-de-canalizacion-realizadas-sin-supervision-arqueologica/

Michelena, M. (2011). *Mujeres charrúas. Rearmando el Gran Quillapí de la memoria en Uruguay*. (Tesis de Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas). Universidad Indígena Intercultural.

Magalhães de Carvalho, A. M. y Michelena, M. (2017). Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya: una etnografía invertida. *Conversaciones del Cono Sur*, *3*(1), 8-16. https://conosurconversaciones.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf

Maruca Sosa, R. (1957). *La nación Charrúa*. Letras.

Moraes, M. I. (2012). *Las economías agrarias del litoral rioplatense en la segunda mitad del siglo* xviii*: paisajes y desempeño*. (Tesis de doctorado en Historia Económica, Universidad Complutense de Madrid). https://hdl.handle.net/20.500.14352/48406

Muñoa, J. I. (1954). Contribuciones a la antropología física del Uruguay. I. Los primitivos pobladores del Este. *Anales del Museo de Historia Natural*, *6*(4), 1-36. https://www.mnhn.gub.uy/innovaportal/file/81454/1/anales-1953-1959-serie-2-numero-6---munoa---contribuciones-antropologia.pdf

Mut, P. (2015). Paleodieta de los pobladores prehistóricos del este del Uruguay: un retrato isotópico. *Anuario de Arqueología*, *5*, 147-178.

Mut, P. y Bracco Boksar, R. (2022). Dieta de los constructores de montículos del este de Uruguay, una aproximación biogeoquímica. *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos* https://doi.org/10.5281/zenodo.7234183.

Olivera, A. (2016). Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto a colectivos urbanos. Lucida.

Pacheco de Oliveira, J. (1998). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial,

territorialização e fluxos culturais. Mana, 4(1). https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003

Pacheco de Oliveira, J. (2016). Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad. *Interdisciplina*, *4*(9), 93-112. https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3445

Pacheco de Oliveira, J. (2022). Tradiciones etnográficas y antropologías en plural. *Antrhopologica*, *40*(49), 271-284. https://doi.org/10.18800/anthropologica.202202.014

Padrón Favre, O. (2009). Las misiones jesuíticas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay. *Estudios Históricos*, *3*, 1-24.

Peirano, Mariza. (1991). Os antropólogos e suas linhagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *6*(12), 43-50.

Perelli, C. y Rial, J. (1986). *De mitos y memorias políticas: la represión, el miedo y después…* Ediciones de la Banda Oriental.

Pi Hugarte, R. (2002). Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las seudociencias. *Anuario de Antropología Social y cultural en Uruguay*, 103-121.

Prieto Floriani, L. (2019). ¿Para qué lo hacemos? Reflexiones éticas del quehacer bioantropológico en el marco del Proyecto «Identidad y genética». *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, *4*(2), 87-101. https://doi.org/10.29112/ruae.v4i2.489

Repetto, A. F. (2015). Indígenas en el Uruguay: un debate entre la negación del estado y las narrativas de los descendientes de charrúas actuales. (Trabajo de conclusión de grado en Antropología Social). Universidad Federal de la Integración Latinoamericana.

Repetto, A. F. (2019). *Uma arqueologia do apagamento. Narrativas de desaparecimento Charrúa no Uruguai*. Hucitec.

Repetto, A. F. (2022). Tierra y mano de obra: políticas de gestión sobre los pueblos indígenas en los 1830 en el Uruguay. *Outros Tempos*, *19*(34), 377-399. https://doi.org/10.18817/ot.v19i34.994

Repetto, A. F. (2023). Un país con indios. Procesos de reconstrucción étnica charrúa y algunas de sus tensiones en el Uruguay. *Espaço Ameríndio*, *17*(1), 82-99. https://doi.org/10.22456/1982-6524.130855

Rivet, P. (1930). Les derniers Charrúas. *Revista de la Sociedad «Amigos de la Arqueología»*, *4*, 5-117.

Rodríguez M. E. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (Comp.), *Tramas de diversidad: patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Antropofagia.

Rodríguez, M. E. (2016, 3-4 de noviembre). *«Tal vez quede algún descendiente»: derecho a la autoadscripción y narrativas sobre la «excepcionalidad uruguaya»*. Jornadas Académicas Raíces Latinoamericanas de los Derechos Humanos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.

Rodríguez, M. E. y Michelena M. (2018). Memorias charrúas en Uruguay. Reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa. *Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*, *2*(2)

Sans, M. (2009). «Raza», adscripción étnica y genética en Uruguay. *Runa*, *30*(2), 163-174. https://www.redalyc.org/pdf/1808/180813903005.pdf

Sans, M. (2022). Invisibilidad Indígena en el Uruguay: Genética, Historia y Género. runa, *Archivo para las Ciencias del Hombre*, *43*(2), 191-216. https://doi.org/10.34096/runa.v43i2.10722

Sans, M., Figueiro, G., Ackermann, E., Barreto, I., Egaña, A., Bertoni, B.,Poittevin-Gilmet, E., Maytia, D. e Hidalgo, P. C. (2011). Mitochondrial dna in Basque descendants from the city of Trinidad, Uruguay: Uruguayan- or Basque-like population? *Human Biology*, *83*(1), 55-70. https://doi.org/10.3378/027.083.0104

Sans, M., Figueiro, G., Bonilla, C., Bertoni, B., Cappetta, M., Artagaveytia, N., Ackermann, E., Mut, P. y Hidalgo, P. C. (2021). Ancestría genética y estratificación social en Montevideo, Uruguay. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, *23*(1). https://doi.org/10.24215/18536387e029

Sans, M., Salzano, F. y Chakraborty, R. (1997). Historical genetics in Uruguay: estimates of biological origins and their problems. *Human Biology*, *69*(2), 161-170. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9057342/

Santos, R. V. (1996). Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século xx. En M. Maio y R. V. Santos (Orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade* (pp. 125-140). Editora Fiocruz.

Santos, R. V. (2016). Polinésia no interior do Brasil? Dimensões sóciohistóricas de uma pesquisa sobre crânios, genômica, identidade e nação (Memorial de promoción a profesor titular del Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro).

Seijo, C. (1923) De prehistoria. *Revista Histórica*, *11*(33), 1491-1508.

Seijo, C. (1930). Cráneo con fragmento de un collar. *Revista de la Sociedad «Amigos de la Arqueología»*, iv, 183-195.

Sotelo, M. y Figueiro G. (2023). Despacio y a tientas: la arqueología uruguaya y las comunidades indígenas. *Relaciones*, *48*(2), e092. https://doi.org/10.24215/18521479e092

Taddei, A. (1964). Un yacimiento precerámico en el Uruguay. *Baessier-Archiv. Nene Folge Band*, *12*, 317- 372.

Ugalde, M. F. y Archila S. (2024). Metodologías colaborativas en arqueología: reflexiones teóricas y avances prácticos en torno al patrimonio, su investigación y difusión. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. (56), 3-25. https://doi.org/10.7440/antipoda56.2024.01

Uruguay. (2009, 14 de octubre). Ley n.º 18589: Declaración del «Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena». https://impo.com.uy/bases/leyes/18589-2009/1

Vega, M. C., Okumura, M., Urízar, M., Figueiro, G., Gómez, J., Mora, F., Cadena, B. y Suby, J. (2021). La antropología biológica en Sudamérica. *Boletín de Arqueología* pucp, (30), 5-12. https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.202101.000

Verdesio, G. (2005). La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos xix y xx y su relación con los saberes expertos. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, *7*(14), 161-195. https://memoriacharrua.uy/wp-content/uploads/2022/08/19_La-mudable-suerte-del-amerindio-en-el-imaginario-uruguayo.pdf

Verdesio, G. (2011). Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus* [En línea], 1(1). https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.989

Verdesio, G. (2014). Un fantasma recorre Uruguay: la reemergencia charrúa en un país sin indios. *Cuadernos de Literatura*, *18*(36), 86-107.

Verdesio, G. (2023). Despojo sin fin: la reemergencia charrúa en Uruguay a la luz del colonialismo de pioneros. *Corpus* [En línea], *13*(2). http://journals.openedition.org/corpusarchivos/6896

Vidart, D. (2012). No hay indios en el Uruguay contemporáneo. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, *10*, 251-257. https://dspace.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/111009

Vigna, S. (2026). The earth, the moon, and fire: The new Charrúa spirituality among indigenous women in Uruguay. *International Journal of Latin American Religions*, *10*, 75-100. https://doi.org/10.1007/s41603-025-00323-7

Vigna, S. y Barbosa, A. M. (2024). Cosmovisiones y modos de vida de la comunidad charrúa contemporánea en Uruguay. En M. Porta (Comp.), vi *Encuentro de investigadores del área social de la Región Noreste* [en línea] Centro Universitario Regional Noreste, Universidad de la República.

Vigna, S., Barbosa, A. M., Casnati, A., Repetto, F., Silveira, C. y Lobo, S. (2026). Presencia indígena en el Uruguay Contemporáneo. Cosmovisiones, espiritualidades y modos de vida. *Revista Grupo de Estudios en Cosmovisiones Indígenas y Rurales*, *1*.

Contribución de los autores: (Taxonomía CRediT): 1. Conceptualización; 2. Curaduría de datos; 3. Análisis formal; 4. Adquisición de fondos; 5. Investigación; 6. Metodología; 7. Administración del proyecto; 8. Recursos; 9. Software; 10. Supervisión; 11. Validación; 12. Visualización; 13. Redacción: borrador original; 14. Redacción: revisión y edición. F. R. contribuyó en 1, 3, 5, 6, 12, 13 y 14; N. B. contribuyó en 3, 5, 6, 13 y 14.

Nota: El comité editorial ejecutivo Pilar Uriarte y Martina García aprobó este artículo.

Nota: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio se encuentra disponible en Repetto (2019).