



ENVIDIA DE LA LUNA Y LUZ DE GUIDAÍ. TRADICIONES Y RECONSTRUCCIONES RITUALES EN LA PRESENTACIÓN DE INFANTES A LA LUNA EN URUGUAY

ENVY OF THE MOON AND LIGHT OF GUIDAÍ. TRADITIONS AND RITUAL RECONSTRUCTIONS IN THE PRESENTATION OF INFANTS TO THE MOON IN URUGUAY

Sibila Vigna¹ y Wilson Muñoz-Henríquez^{2*}

Desde hace más de tres décadas se vienen desarrollando procesos de reactivación de las identidades indígenas en el territorio uruguayo. Los colectivos activistas charrúas han recuperado la práctica de presentación de los niños y niñas recién nacidos a la Luna, ocupando un lugar central en las narrativas sobre la cosmovisión y espiritualidad de este grupo étnico. A partir de la descripción de este ritual en contextos sociales indígenas y no indígenas, el objetivo de este artículo es analizar cómo se recrea una espiritualidad charrúa contemporánea, vinculada a la ancestralidad y la alteridad. Los datos obtenidos en la investigación etnográfica multilocal, realizada entre los años 2019 y 2024 en Uruguay, muestran que la presentación de infantes a la Luna, en ciertos escenarios de activismo étnico, conjuga el rescate de tradiciones consideradas ancestrales con prácticas e interpretaciones actuales que varían según los grupos de referencia, pero que conjuntamente contribuyen a una recuperación y reconstrucción de una identidad indígena singular que realizan los colectivos charrúas. Estos procesos afectarían el posicionamiento de este colectivo en la sociedad uruguaya y su relación con otros sectores de la población.

Palabras claves: cosmovisión, ritualidad, espiritualidad, pueblos originarios, charrúas.

For more than three decades, efforts to revitalize Indigenous identities have been underway in Uruguay. Charrúa activist groups have been reviving the tradition of presenting newborn children to the Moon, a practice that occupies a central place in narratives about this ethnic group's worldview and spirituality. Based on a description of this ritual in both Indigenous and non-Indigenous social contexts, the aim of this article is to analyze how a contemporary Charrúa spirituality, linked to ancestrality and otherness, is being recreated. Data obtained from multi-sited ethnographic research conducted between 2019 and 2024 in Uruguay show that the presentation of infants to the Moon, in certain contexts of ethnic activism, combines the revival of traditions considered ancestral with current practices and interpretations that vary according to the reference groups, but which together contribute to the Charrúa collectives' recovery and reconstruction of a singular Indigenous identity. These processes are likely to affect this collective's position in Uruguayan society and its relationship with other sectors of the population.

Key words: Cosmvision, rituality, spirituality, Indigenous peoples, Charrúas.

Oyenden es un término chaná que utilizan las personas charrúas para nombrar lo oculto, lo escondido, así como también el recuerdo, la historia y la memoria (Larrañaga 1923 [1815])¹. Esta noción de memoria oculta, y al mismo tiempo persistente, se ha vuelto especialmente relevante para personas y colectivos de la sociedad uruguaya que se identifican como indígenas y que, desde hace más de tres décadas, protagonizan procesos de recuperación y reconstrucción de la cosmovisión y las prácticas rituales. Hasta la década de los noventa del siglo XX, los imaginarios identitarios retrataban al Uruguay como una nación conformada por inmigrantes europeos que eran

“descendientes de los barcos”, donde los rastros del mestizaje, la afrodescendencia y los pueblos originarios eran casi inexistentes. Las estrategias de colonización y de posterior construcción de la nación uruguaya incluyeron el exterminio físico (Bracco 2023; Pi Hugarte 1993) y la invisibilización de los pueblos indígenas, sostenidos en un marco ideológico que se mantuvo hasta las primeras décadas del siglo XX. En el imaginario dominante de la nueva república, los pueblos originarios fueron integrados en un pasado salvaje y desaparecido, al tiempo que hombres y mujeres sobrevivientes fueron asimilados como parte de una población “indiferenciada étnicamente

¹ Universidad de la República, Cenur Noreste, Sede Tacuarembó, Uruguay. sibilavigna@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7107-5737

² Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. wilson socio@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6496-500X. *Autor correspondiente.

Recibido: abril 2025. Aceptado: julio 2026.

DOI: 10.4067/s0717-73562026000100518. Publicado en línea: 4-septiembre-2026.



y autopercebida como raza blanca” (Rodríguez y Michelena 2018:184).

Este proceso de invisibilización también afectó a los estudios académicos donde se privilegiaron perspectivas historicistas, estereotipos culturales y asimilaciones de las personas indígenas bajo categorías como las de “gaucho”, “mestizo”, “criollo”, etc. (Erbig 2022). Pero a finales de la década de 1980 se inició un proceso de reemergencia o resurgimiento (Olivera 2016; Repetto 2015; Rodríguez et al. 2025) de la cuestión indígena, en paralelo con el desarrollo de investigaciones históricas que evidenciaron la existencia de linajes indígenas “vivos” (Acosta y Lara 1981), la realización de estudios de antropología biológica que comenzaban a constatar la ascendencia indígena en la población actual y la proximidad de la conmemoración de los 500 años del “Descubrimiento” de América. En este contexto surgió la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH) y, posteriormente, otros colectivos que buscaban reivindicar esta identidad². En el censo de población de 2011, por primera vez se introdujo una pregunta sobre la ascendencia étnico-racial de las personas, incluyendo las siguientes categorías de respuesta: “indígena”, “afro o negra”, “asiática o amarilla” y “blanca”. Un 4,5% de la población afirmó tener ascendencia indígena (Instituto Nacional de Estadística [INE] 2011). Los datos del último censo de población realizado en 2023 indican que este porcentaje ascendió a 6,4% (INE 2024). No obstante, estos datos aún difieren mucho de las evidencias obtenidas en estudios de marcadores biológicos y genéticos realizados desde los años ochenta (Bonilla et al. 2004; Sans 2009, 2017; Sans et al. 1986; Sans et al. 2012; Sans et al. 2021), de los cuales se infiere que, al menos, un 34% de la población uruguaya tiene ascendencia indígena.

En este escenario se ha ido desarrollando un proceso de creciente autoidentificación y autodeterminación “indígena”. Las personas involucradas en los colectivos han tendido a cambiar su adscripción identitaria de “descendiente” por las de “indígena”, “charrúa”, “chaná”, “guaraní”, etc. (Arce 2023; Magalhães de Carvalho y Michelena 2017; Michelena 2011; Repetto 2019; Rodríguez y Michelena 2018; Sosa 2022; Vigna y Barbosa 2024); y también a vivir procesos que las han llevado a transitar de “indigenistas” a “indígenas” (Lopez Mazz 2022). Sumado a esto, el activismo de movimientos y de organizaciones vinculadas a este fenómeno se ha transformado en un agente estratégico para la afirmación y el ejercicio de la alteridad indígena en

diversos ámbitos de la vida social (Arce 2023; Basini 2015; Olivera 2016), convirtiéndolos en “sujetos políticos de aboriginalidad (o indigeneidad)”, según la expresión de Rodríguez y Michelena (2018:182). Aunque los datos censales indican un mayor porcentaje de población que declara ascendencia indígena en la zona norte del país, la mayor proporción de estos colectivos y las organizaciones que cuentan con mayor visibilidad pública se encuentran sobre todo en la capital y en la zona sur del país y se identifican con la etnia charrúa. Por otro lado, cabe aclarar que las comunidades charrúas, de manera semejante a lo que ocurre con otras poblaciones indígenas contemporáneas (Howard y Lobo 2013; Lobo 2021 [2001]), no necesariamente habitan un mismo territorio, sino que se configuran a través de determinados símbolos identificatorios, nodos y redes de relación flexibles vinculadas con sus organizaciones, eventos y celebraciones. En este punto conviene realizar una breve caracterización demográfica y socioeconómica de las regiones norte y sur del país, divididas por el Río Negro, con el propósito de facilitar la comprensión de los contextos de la investigación. La zona norte se caracteriza por una densidad poblacional más baja, mayores tasas de fecundidad (Pellegrino 2013) y notables desigualdades estructurales asociadas con la producción agropecuaria, la concentración de la tierra y la ganadería extensiva (Mascheroni Laport 2017). Asimismo, existe un mayor porcentaje de población afrodescendiente e indígena y una significativa influencia cultural de la frontera con Brasil (Arocena 2011). Los indicadores respecto a pobreza, empleo y educación son sensiblemente más desfavorables que en la región sur. Por su parte, el sur del país, donde se localiza la capital, concentra la mayor proporción de habitantes, especialmente urbanos, así como la mayor parte de la riqueza económica nacional, evidenciando una estructura productiva más diversificada (Mascheroni Laport 2017). La región presenta una población más envejecida que en la zona norte, elevados niveles de educación terciaria y tasas de empleo más favorables que en el norte. Culturalmente se destaca la influencia de la ascendencia europea (Arocena 2011) y de la interacción de las familias con parientes residentes en el extranjero (Pellegrino 2013).

El proceso de reemergencia indígena en Uruguay no solo se ha producido en el plano de la adscripción identitaria y de la reivindicación política. También se está llevando a cabo en los ámbitos cosmológico (ideas) y ritual (prácticas) que esta población

vincula con la tradición indígena. Esto es un aspecto central de su identidad, como ocurre también con otros procesos ocurridos en otros movimientos de la región (Chavarochette y Demanget 2008; De la Torre y Gutiérrez 2011; Galinier y Molinié 2013). Actualmente existen una serie de ideas y prácticas que las comunidades señalan como parte de una espiritualidad charrúa originaria y en proceso de reconstrucción. Entre ellas se destacan, por ejemplo, los rituales de la luna, del fuego, del tabaco, el saludo a las cuatro direcciones, los bautismos de adultos con nombres indígenas, el uso del bastón de la palabra o el mantenimiento de altares domésticos. Además, algunas mujeres charrúas han recuperado el uso de pinturas faciales (Do Nascimento y Zalisniak 2021), realizan técnicas de parto natural, rituales relacionados con la menstruación, curaciones con plantas y oraciones (Vigna 2026).

El rescate y la puesta en valor de una serie de ritos bajo horizontes interpretativos y prácticos contemporáneos configuran uno de los ámbitos de mayor actividad y creatividad de la identidad indígena charrúa actual. Sin embargo, es un ámbito en el que pueden amplificarse no solo las diferencias de interpretaciones que los distintos grupos poseen sobre la recepción de la “tradición”, sino también la manera práctica de ser y practicar la indigeneidad. En este escenario, uno de los rituales más conocidos, reivindicados por la comunidad charrúa y practicados por las poblaciones del norte y noreste uruguayo para obtener la protección y bienestar de las criaturas recién nacidas es la presentación de los niños y niñas a la Luna³ (Arce 2023; Michelena 2011; Olivera 2016; Repetto 2015; Rodríguez 2007; Vigna 2022, 2023).

Éric Hobsbawm y Terence Ranger (2012) sostenían que en las recreaciones culturales muchas veces opera la distinción entre tradición y tradición inventada. La tradición sería el conjunto de costumbres, creencias y prácticas transmitidas de generación en generación, que forman parte esencial de la identidad cultural de una comunidad. Según Hobsbawm (1983), las prácticas rituales que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento, estableciendo una continuidad con el pasado y sin excluir cierto cambio ni innovación, son claves en una tradición. Sin embargo, la tradición inventada operaría mediante la fabricación de la historia, donde la continuidad con el pasado es ficticia. Esta propuesta ha sido clave dentro de los estudios que han descrito y analizado las transformaciones culturales de diversas comunidades nacionales a nivel global (Barrientos 2023).

Sin embargo, también ha recibido diversas críticas, sobre todo por enfatizar la endeblez y artificiosidad de las tradiciones inventadas (Calvo-Sotelo 2012:316). En el campo de los estudios sobre comunidades indígenas, la idea “invención de la tradición” ha sido criticada especialmente porque podría invisibilizar la agencia indígena, la resistencia y la continuidad de prácticas ancestrales, viéndolas a veces como manipulaciones políticas o elementos negativos, sin reconocer su profundidad y resistencia frente a la modernidad. En esta línea, Chavarochette y Demanget (2008) han sostenido que las comunidades indígenas generalmente no desconocen el proceso de invención de sus tradiciones, más bien lo conocen y promueven en el marco de las reivindicaciones políticas y culturales de las últimas décadas. Lo relevante es que la dimensión espiritual y ritual, así como su recreación, podrían estar estrechamente vinculadas con una reconstrucción identitaria que están llevando a cabo los distintos actores sociales que la practican en nombre de la indigeneidad. Aquí privilegiaremos el uso de la noción de reconstrucción para referirnos más concretamente a los procesos de reinterpretación, adaptación e innovación de los rituales.

En este contexto, el objetivo de este artículo es explorar cómo se recrea una espiritualidad charrúa tradicional y reconstruida, mediante la práctica ritual de la presentación de los niños y niñas a la Luna. Nuestra hipótesis de trabajo es que este rito es un escenario privilegiado donde se conjuga el rescate de ciertas prácticas consideradas ancestrales con prácticas e interpretaciones contemporáneas. Estas prácticas variarían según los grupos de referencia involucrados, pero conjuntamente contribuirían a una recuperación y reconstrucción de una identidad indígena particular que realizan los colectivos que se reconocen como charrúas. Esto afectaría al posicionamiento de estos últimos en la sociedad uruguaya y su interacción con otros sectores de la población.

Utilizaremos primordialmente una mirada que privilegia el análisis de los ritos como fenómenos en sí mismos (Houseman y Severi 2009), los cuales permitirían reconstruir realidades especiales en las que las relaciones socioculturales y las identidades son reconfiguradas, planteando bajo una nueva luz aspectos centrales de los colectivos que los practican (Houseman 2012). Una de las ventajas de esta teoría es que no asume relaciones estructurales ni funcionales a priori dentro de la configuración del rito, ofreciéndonos una mirada más neutral al respecto. Esta mirada será leída en estrecho diálogo con los estudios y registros

etnográficos sobre la cultura charrúa contemporánea (Arce 2023; Michelena 2011; Olivera 2013, 2016; Repetto 2019; Rodríguez 2007, s.f.; Tabakian 2019). Gracias a estos últimos y al trabajo de campo realizado recientemente (Vigna 2022, 2023), sabemos que la práctica de la presentación de los niños y niñas a la Luna está presente en poblaciones de los departamentos de la mitad norte de Uruguay (Figura 1) y, también, hemos encontrado referencias del ritual entre grupos charrúas de Entre Ríos (Argentina) y en familias de Río Grande Do Sul (Brasil). En poblaciones indígenas del Norte argentino existen registros de una práctica semejante (Segundo et al. 2022) y se han identificado presentaciones a la Luna y a otros elementos de la naturaleza entre mujeres nahuas de México (González 2012).

Para alcanzar nuestro objetivo, hemos estructurado el artículo de la siguiente forma. Luego de describir la metodología de investigación utilizada, describimos la práctica del rito de la Luna en comunidades rurales del norte uruguayo (no identificadas como indígenas), mostrando especialmente el papel que juegan el escenario, los actores y las prácticas concretas.

Posteriormente, mostramos las tradiciones sobre la presentación a la Luna entre personas charrúas o sus descendientes, y cómo practican este mismo rito los miembros de colectivos activistas indígenas charrúas contemporáneos. Luego realizamos una comparativa entre las distintas tipologías identificadas del rito, mostrando la importancia que juega esta práctica en la construcción de una espiritualidad charrúa contemporánea, para finalmente cerrar con las conclusiones del estudio.

Metodología

En esta investigación utilizamos como estrategia de investigación principal la etnografía multilocal. La etnografía permite un contacto directo con los actores involucrados y sus interacciones (Flick 2002; Willis y Trondman 2002), junto a la generación de una descripción y análisis densos de los eventos (Geertz 2003 [1973]). Además, su variante multilocal tiene la ventaja de explorar el “movimiento y rastreo en diferentes escenarios de un complejo fenómeno cultural dado” (Marcus 2001:118). Concretamente,

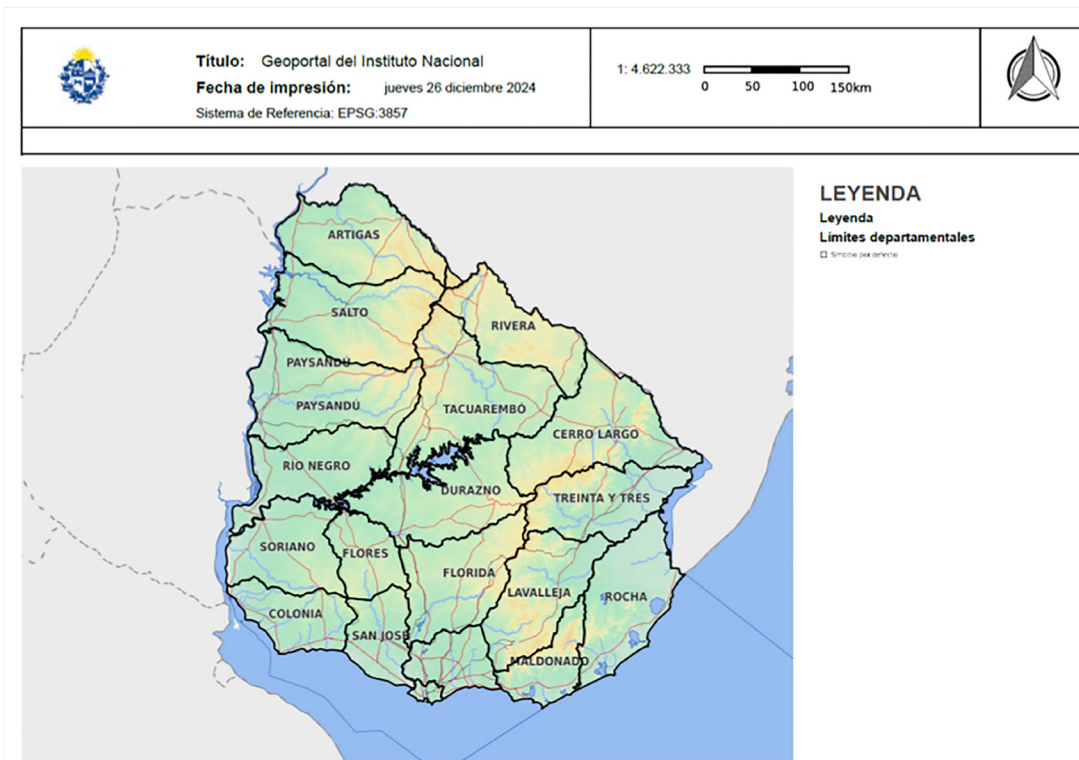


Figura 1. Mapa de Uruguay. Fuente: Geoportal, Servicio de Datos Espaciales de Uruguay.

Map of Uruguay. Source: Geoportal, Spatial Data Service of Uruguay.

escogimos la estrategia de seguir a los actores (Hirai 2012) en los distintos contextos donde se practicaban los ritos de presentación de niños y niñas a la Luna. El trabajo de campo se realizó durante los años 2019 y 2024, centrándose en el registro de las presentaciones a la Luna tanto “tradicionales” como “reconstruidas” (tipologías que surgieron en el análisis y serán explicadas más adelante). Este trabajo se llevó a cabo entre habitantes del medio rural y de pequeñas poblaciones situadas en el norte y noreste de Uruguay, concretamente en los departamentos de Tacuarembó (Paso del Cerro, Costas de Cañas, La Aldea, Cerro de la Aldea, Curtina y Clara), Paysandú (Tambores), Salto (San Antonio y alrededores de la capital), Rivera (Laureles, Lunarejo, Minas de Corrales), Cerro Largo (Bañado de Medina) y de Artigas.

Los participantes y colaboradores que brindaron información en el estudio fueron 42 personas adultas, considerando a 38 mujeres y cuatro hombres. Los criterios de selección de los informantes fueron: la mayoría de edad (para facilitar la obtención de consentimientos informados); haber practicado, presenciado o tener información sobre el rito de presentación de infantes a la Luna. Consideramos tanto a personas que se identificaban como charrúas o descendientes, así como también a personas que no se identificaban como indígenas, para asegurar la variabilidad necesaria de la información. Se realizaron entrevistas en profundidad (Flick 2002) y/o se mantuvieron conversaciones abiertas con todos los participantes del estudio, tanto en sus hogares familiares como en reuniones o eventos de agrupaciones rurales o indígenas. Se realizaron, además, observaciones participantes (Marshall y Rossman 2014) en distintos contextos donde se practican los rituales de presentación de niños a la Luna, como hogares, entorno de los hogares, lugares de reunión, y espacios públicos (campo, playa, etc.), realizando registros sonoros, fotográficos, audiovisuales y escritos (cuaderno de campo) en cada uno de los escenarios.

De manera complementaria, utilizamos fuentes secundarias de información con el fin de robustecer nuestra caracterización del tema de estudio. Concretamente, consultamos registros etnográficos audiovisuales realizados en Valle Edén (Tacuarembó) y en Arroyo Blanco (Rivera) por Ana Rodríguez (2007, s.f.), en Bella Unión (Artigas) por Gregorio Tabakian (2019), y entrevistas realizadas en Minas de Corrales (Rivera) (Carol Brasil comunicación personal, 2021) y en Piñera (Paysandú) por Mónica Michelena (2011) y

Andrea Olivera (2013). En la zona de Piñera también realizamos trabajo de campo para este artículo. Toda la información recolectada fue conjuntamente triangulada y analizada con la técnica de análisis de contenido (Hsieh y Shannon 2005). De acuerdo con los lineamientos internacionales de protección a seres humanos, se obtuvo el consentimiento informado de los participantes y la investigación fue aprobada cumpliendo todos los requisitos solicitados en los diferentes proyectos que financiaron esta investigación.

Ritos Tradicionales en Contextos Rurales

Para facilitar nuestra descripción y análisis de las características principales de las prácticas rituales en las distintas poblaciones y colectivos pesquisados, hemos elaborado una tabla comparativa que sintetiza este proceso y a la que referiremos a lo largo del texto (Tabla 1). Además, la hemos incorporado aquí para facilitar la posterior lectura del artículo.

En la mitad norte de Uruguay, la presentación a la Luna, aún realizada en determinadas familias, podría calificarse como un ritual de paso y de protección de los niños y niñas, practicado y transmitido mayoritariamente por mujeres, y llevado a cabo en una etapa vital en la que el individuo recién nacido se percibe como vulnerable a la influencia de malestares, enfermedades y personas. En los departamentos de Tacuarembó, Salto, Rivera, Paysandú, Artigas y Cerro Largo, el ritual de nacimiento denominado “presentación a la Luna”, “mostrar el niño a la Luna” o “bautismo de Luna” se registró especialmente en comunidades rurales⁴. Para este primer caso de estudio, consideraremos la información etnográfica recogida entre personas que declararon ascendencia europea, brasileña y, en algunos casos, africana⁵. Las presentaciones contempladas en estos contextos rurales fueron transmitidas oralmente durante varias generaciones, sobre todo por línea materna, y compartían elementos, secuencia y finalidad rituales comunes. Quienes proporcionaron información fueron sobre todo mujeres, describiendo estos ritos realizados por sus madres y abuelas (al menos desde principios del siglo XX) y, también, algunos efectuados por ellas mismas. Las personas entrevistadas se identificaron como católicas, “católicas de casa”, creyentes en Dios, “no católicas” y, en un caso, umbandista (religión de matriz africana).

La presentación de los niños y niñas a la Luna con frecuencia se integraba en una serie de prácticas relacionadas con el nacimiento de las criaturas, como el guardado o enterramiento del ombligo, o se asociaba

Tabla 1. Comparación de prácticas rituales de presentación de niños a la Luna en Uruguay.
Comparison of ritual practices for the presentation of children to the Moon in Uruguay.

	Práctica tradicional (contextos rural e indígena)	Práctica reconstruida
Personas y zonas	Personas residentes en pequeños pueblos en el norte y noreste (indígenas y no indígenas).	Personas indígenas, predominantemente residentes en el Sur y próximas a la capital
Escenario	Ceremonia íntima realizada en el ámbito doméstico en el interior o exterior de los hogares, con o sin la presencia de los padres.	Ceremonia familiar o comunitaria realizada en el exterior (casa, campo, playa) y ocasionalmente en eventos sociales de colectivos indígenas
Actores	Oficiante (abuela, curandera, madre, padre) e infante.	Anciana, líder espiritual, infante y grupo participante (familia, clan, comunidad, colectivo)
Procedimiento	Se alza la criatura hacia la Luna diciendo una oración y descubriendo una parte de su cuerpo.	Oficiante alza la criatura hacia la Luna diciendo una oración y descubriendo una parte de su cuerpo. El grupo participa de diversas formas: sosteniendo a la criatura por turnos, oraciones, danzas, canciones, etc.
Elementos	Manto de la criatura, Luna, oraciones (transmitidas), ocasionalmente romero y velas.	Manto de la criatura, Luna, fuego, oraciones (espontáneas o de nueva creación), ocasionalmente música.
Finalidad	Obtener protección de la Luna. Evitar malestares y perjuicios a la salud	Obtener protección de la Luna y de su luz, integración de la criatura en el colectivo social indígena y en los ciclos de la naturaleza
Consecuencias de la no realización	Llantos y enfermedades diversas. “Envidia” de la Luna (la criatura o sus ropas no pueden ser vistas por la Luna).	No se mencionan.
Interacciones	Catolicismo, bautismos, prácticas de curanderismo tradicional: bendiciones, simpatías.	Activación identitaria indígena, espiritualidad indígena charrúa (en reconstrucción), culto a la Luna.

a determinadas modalidades de bautismos domésticos denominados “bautismo de casa” o “bautismo de aguas”. En algunos relatos, la práctica era entendida explícitamente como un “bautismo de Luna” y, en determinados casos, se consideraba compatible o complementaria con el bautismo realizado en la Iglesia católica. En la mayoría de las narraciones, la religiosidad de las personas protagonistas podía localizarse en los márgenes de las instituciones y en escenarios domésticos, asociada frecuentemente con la resolución de cuestiones pragmáticas de la vida cotidiana.

Las prácticas descritas eran rituales de carácter íntimo, protagonizados por la persona oficiante y la criatura recién nacida, que frecuentemente contaban con la presencia de la madre y, en alguna ocasión, del padre. Estas presentaciones se realizaban, sobre todo, en el hogar y en el entorno de la criatura o de

la oficiante, desde un lugar donde fuera visible la Luna, como el exterior de la casa, o en el interior y a través de la ventana (si hacía frío) y, en algún caso, en el hospital⁶. El rito, con algunas variantes, se hacía durante una o tres noches, con el infante desnudo o sin su pañal. La persona oficiante levantaba al niño o la niña, orientándolo hacia la Luna, y luego decía una oración aprendida o una fórmula espontánea que, en algunos casos, se repetía hasta tres veces. Algunas de las oraciones utilizadas y registradas fueron las siguientes: “Luna lunar, ayúdame a criar”; “Te presento a [nombre del hijo] que nació el día [nombrada] para que lo cuides, lo ilumines, lo protejas...”; “Luna Lunar, toma esa criatura y ayúdame a criar”⁷; “Luna, te presento a mi hija [nombre] para que no me la tomes”; entre otras. Las presentaciones solían incluir referencias a la tradición católica, como la invocación “en nombre del Padre, del Hijo y del

Espíritu Santo”, o la mención de Dios, Jesús o la Virgen María. En algún caso, se hacía además una señal de la cruz sobre la criatura. La fórmula de presentación podía incluir el nombre del bebé, la fecha y hora de nacimiento, los nombres de los progenitores y de los abuelos. Algunas variantes registradas consistían en mostrar a la Luna solo la ropa de la criatura, cuando el frío era muy intenso, como en Minas de Corrales. Y en Lunarejo resaltaron que la parte del cuerpo del bebé que debía mostrarse era “la colita”.

Se registraron distintas consideraciones sobre las condiciones lunares idóneas para el ritual. La Luna debía estar llena, “brillante”, “bonita”. La presentación no debía realizarse durante la fase de Luna nueva porque la Luna “te tiene que ver”, ni tampoco cuando está cubierta de nubes. Además, algunas especialistas conocedoras de la tradición se encargaban de indicar el día exacto en que se debía realizar el rito. Así, por ejemplo, una abuela de la población tacuarembense de La Aldea “pastoreó” a la Luna durante quince días, hasta que se produjeron las condiciones adecuadas para realizar la práctica. En las narraciones registradas, las personas oficiantes fueron sobre todo abuelas, madres, parteras y curanderas. Aunque parecía haber una clara predominancia de mujeres entre las oficiantes, también se registraron casos de algunos hombres, progenitores o curanderos, que realizaban presentaciones. En Lunarejo (Riviera), después que las parteras “viejas” murieron, un hombre soltero que también realizaba labores de curanderismo asumió la ejecución de las presentaciones a la Luna. Dos mujeres del mismo poblado comentaron que “las viejas lo enseñaron”, insinuando que no consideraban del todo frecuente esta situación ni, quizás, apropiada.

Como mencionamos anteriormente, la finalidad del ritual era obtener la protección y bienestar de los bebés, evitando enfermedades comunes en la primera etapa de la vida, algunas de las cuales podrían resultar mortales. Aquí los testimonios nos recuerdan que mientras la presentación no había sido realizada, ni la criatura ni sus ropas debían exponerse a la luz lunar, pues si el astro percibía la existencia de un infante que no había sido presentado, de forma directa o a través de su ropa lavada y colgada, podría “tomarlo”, causándole malestares o problemas de salud. En este sentido, algunas mujeres comentaron que la Luna “tiene envidia” o “es celosa”. Si el niño o la niña presentaban síntomas de haber sido tomados por la

Luna, después de la presentación, se interpretaba que el ritual no se había hecho correctamente y se debía repetir. Como consecuencias posibles de la ausencia o de la realización inadecuada del ritual se mencionaron manifestaciones como sudores copiosos, llanto recurrente, dolores de panza, sueño inquieto, *mal de olho* o mal de ojo, “mal de los siete días”⁸ (en Paso del Cerro), quebranto⁹ (en Lunarejo) o una afección intestinal que denominan “mal de cabras” (en Salto). Una entrevistada identificó la presentación a la Luna -y el bautismo de casa- con una “simpatía” o “benedura”¹⁰ para evitar los malestares del bebé. En San Antonio (Salto) se asoció la falta de la presentación con la “diarrea verde”¹¹ y, en ciertos casos, con la posibilidad de la muerte. En Tambores se decía que la presentación servía para evitar la “alergia del pañal” y las afecciones en la piel causadas por el contacto con pañales sucios. Un señor de Costas de Cañas aseguró, además, que la presentación a la Luna se hacía porque “son las reglas del mundo”.

Muchas mujeres entrevistadas que habitaban en zonas rurales tenían en la memoria la realización de las presentaciones a la Luna durante al menos tres o cuatro generaciones. Las madres aprendían el procedimiento durante su primer parto, de su propia progenitora o de otra mujer de la familia. Algunas mujeres, que vivían y habían tenido hijos lejos de la familia de origen, recurrieron a vecinas conocedoras de la práctica ritual para llevarla a cabo. En determinados casos, los conocimientos parecían estar rodeados de ciertas restricciones en su comunicación, vinculadas con las relaciones de género, de parentesco o las formas de transmisión de este conocimiento. Así, por ejemplo, una mujer se negó a hablar del tema delante de su padre y de otros vecinos hombres. Otra mujer contó que la fórmula de la presentación a la Luna no debía transmitirse oralmente, aunque podía comunicarse a través de la escritura en un papel¹². Algunas entrevistadas señalaron que todo lo relacionado con esta práctica eran “temas de mayores” vedados a los niños y niñas. En este sentido, es importante señalar que en las poblaciones rurales de Tacuarembó se constató cierta preocupación por la pérdida parcial o total de este tipo de conocimientos, vinculada con la dispersión geográfica de las familias, la migración del campo a la ciudad, el desinterés de las nuevas generaciones por las costumbres y tradiciones¹³, y la influencia de iglesias pentecostales que parecen desincentivar estas prácticas.

Rituales Tradicionales y Reconstruidos en Contextos Indígenas

Desde hace más de tres décadas se vienen desarrollando procesos de reactivación de las identidades indígenas en el territorio uruguayo (Arce 2023; Basini 2015; Olivera 2016; Repetto 2015) que involucran la reconstrucción de cosmovisiones, modos de vida y espiritualidades (Vigna 2026). En este contexto, los colectivos charrúas han venido recuperando y practicando la presentación de los niños y niñas a la Luna. Aunque no existe unanimidad sobre su origen, su reivindicación como práctica cultural propia de la etnia charrúa está extendida entre sectores activistas que le otorgan un lugar central a la recuperación y reinención de su ritualidad.

Algunas de las mujeres entrevistadas que se identificaron como indígenas eran miembros de Adench (Asociación de descendientes de la Nación Charrúa), Hum Pampa, Clan Choñik, Mujeres de Abya Yala, CONACHA (Consejo de la Nación Charrúa), Inambí Sequer, Basquadé Inchalá y Mujeres Indígenas del Norte. Otras mujeres indígenas no pertenecían a colectivos de activismo étnico. Además de sus testimonios, consideramos otras referencias etnográficas sobre el tema (Michelena 2011; Olivera 2013). A partir de las entrevistas identificamos dos tipos de rituales de presentación a la Luna. El primero de ellos, que denominaremos “rito indígena tradicional”, no difería en sus aspectos esenciales del primer caso descrito en el apartado anterior (ritos tradicionales) entre poblaciones rurales del norte del país. La segunda tipología, que denominamos “rito indígena reconstruido”, presenta innovaciones y variaciones significativas, tanto en su forma como en su significado. La renovación del ritual, en estos términos, sugiere valiosas pistas para rastrear los procesos de reconstrucción de las prácticas espirituales indígenas en el contexto contemporáneo.

Rito indígena tradicional

Las presentaciones a la Luna tradicionales descritas por personas indígenas eran muy similares a las relatadas por nuestras informantes del entorno rural, como acabamos de señalar. En los relatos, algunas practicantes aparecieron claramente identificadas como “charrúas” o “indias”, aunque de otras no se tenían datos precisos sobre la ascendencia. Todas las entrevistas en las que se registró esta modalidad de presentaciones fueron realizadas y localizaban las

prácticas rituales en poblaciones del norte del país -Paso del Cerro y Tambores (Tacuarembó), Piñera (Paysandú), Laureles (Rivera) y otros enclaves rurales de Salto, Tacuarembó y Artigas-, con excepción de una entrevista que se realizó en el sur del país, pero que refería ritos realizados en el norte.

Los ritos eran realizados por abuelas, suegras, madres, padres, personas cercanas a la familia, vecinas o curanderas. La persona oficiante tomaba en sus manos al niño, o la niña, cubierto por una sábana o un rebozo. Luego se le destapaba completamente, o solo su cabeza, y se alzaba con los brazos extendidos (una o tres veces) para “mostrarlo” a la Luna, diciendo una oración o plegaria. Una variación de esta práctica era mostrar a la Luna, no directamente la criatura, sino su primer pañal usado. El ritual se llevaba a cabo frecuentemente en el exterior de la casa y, en algún caso, exhibiendo a la criatura a través de una ventana. En algunas narraciones se mencionó la búsqueda de lugares oscuros y alejados de fuentes de luminosidad, para facilitar el contacto directo del cuerpo del bebé con la luz lunar. Las narradoras denominaron a esta práctica “bautizar con la Luna”, “mostrar a la Luna”, “presentar”, “entregar” o “dar” el niño o la niña a la Luna. Estableciendo relaciones sugerentes con el “bautismo de casa” mencionado en el apartado anterior, dos de las presentaciones relatadas incluyeron una vela, agua y una rama de laurel o ruda (que se mojaba y se pasaba por el cuerpo de la criatura), una de las cuales generó, además, un vínculo de padrinzago entre el oficiante y la criatura. Algunas de las mujeres entrevistadas narraron que las oficiantes presentaban a los niños a la Luna y, luego, también los bautizaban por la Iglesia católica. Como ocurre en el caso analizado en la sección anterior, estas presentaciones a la Luna no parecían contar con más espectadores que la madre, quizás el padre o algún otro miembro de la familia que estuviera presente en las inmediaciones.

Los testimonios señalaron que estos rituales se realizaban para beneficiarse de la capacidad protectora de la Luna, evitando así una serie de enfermedades y malestares como la “alergia del pañal”, los cólicos, broncoespasmos, enfermedades respiratorias, del corazón, llantos; incluyendo además expresiones como “para que el niño no se alune”, para que la Luna “no lo tomara” o, incluso, como cura contra “el ojeo de Luna” (Michelena 2011). Algunas narradoras se refirieron a la prohibición de que la Luna viera a la criatura o sus ropas antes de la celebración del ritual. En uno de los relatos se señaló que un niño no presentado había sido “tomado por la Luna” porque

la Luna ya lo había conocido viendo previamente su ropa lavada y colgada para secar¹⁴.

En pocos casos se conocía o recordaba la fórmula utilizada para presentar a la criatura. Una de las oraciones registrada fue la siguiente: “toma este niño lindo y déjame lo criar”. Otra oración utilizada en portuñol, lengua hablada en zonas rurales de Tacuarembó, fue “*Lua luar toma tu ar i dame a criança que eu quero criar*”¹⁵. Una mujer recordaba que, en 1993, su suegra había presentado a su primer hijo pidiendo a la Luna que lo protegiera de las enfermedades, que tuviera conexión con la tierra, con el agua y con toda la naturaleza. Otras narradoras explicaron que no tenían registro de las fórmulas utilizadas para la presentación porque eran ininteligibles, porque no las recordaban o debido a que las personas oficiantes hablaban una lengua desconocida.

Rito indígena reconstruido

Lo que aquí hemos denominado rito indígena reconstruido corresponde a las presentaciones a la Luna, denominada *Guidaí* en lengua charrúa, que han sido recuperadas y reinventadas en el contexto contemporáneo uruguayo. Las entrevistas que testimoniaron este tipo de ritual fueron realizadas a personas que se identificaron como charrúas, miembros de colectivos indígenas o clanes con base en los departamentos del sur del país, con residencia en zonas urbanas o suburbanas. Algunas de las entrevistadas, o sus ascendientes, provenían del interior del país y/o de zonas rurales. Las presentaciones fueron realizadas en Montevideo y Canelones, con excepción de una que se hizo en una zona rural de Tacuarembó, registrada en el seno de un grupo familiar proveniente de Montevideo.

Esta modalidad de presentaciones se caracteriza por contar con la participación del grupo familiar ampliado, del “clan” o de las personas asistentes a un evento indígena. Los ritos se realizaron, cuando fue posible, con la Luna llena. Los procedimientos rituales incluyeron variables creativas elaboradas por cada grupo de celebrantes, pero manteniendo los siguientes elementos comunes: algún tipo de oración, invocaciones o alocuciones pronunciadas en idioma español o en una lengua indígena y un fogón en el centro de la reunión (Figura 2). En varios casos la presentación involucró, además, la interpretación de canciones o danzas comunitarias. Diversas personas entrevistadas señalaron que el fuego era un elemento

imprescindible, y una mujer explicó que este afianzaba la efectividad de lo convocado y generaba la presencia de la “sabiduría ancestral”.

En el centro del círculo, quien dirigía el ritual levantaba a la criatura hacia la Luna una o tres veces, retirando previamente su manto o ropa. Las presentaciones fueron oficiadas o guiadas por un hombre o una mujer, elegida por ser la persona de mayor edad, porque mantenía algún tipo de liderazgo espiritual o porque había devenido especialista en este tipo de ritual. En una de estas celebraciones realizada en 2023 en un pueblo del interior de Canelones, las oficiantes fueron un grupo de mujeres reconocidas como “ancianas” o “mayoras”. El clan, familia o grupo de celebrantes tenía un papel activo, sosteniendo a la criatura, expresando peticiones de protección, o participando en los bailes y canciones.

En un clan de Montevideo el rito realizado para un nuevo miembro incluyó la adjudicación de un nombre a la criatura, sahumeros con hierbas y presentaciones al fuego, al agua y “a todos los hermanos (...) para que fuera aceptada dentro del clan”. En otras presentaciones, guiadas por un líder espiritual reconocido de la costa de Canelones, la presencia de otras personas involucraba un compromiso comunitario con la vida de ese niño o niña. Y en otra celebración, practicada también en esta zona, la narradora describió un largo ritual familiar de presentación en el que, al son de los cantos de quien guiaba, el grupo experimentó un momento místico, “mágico”, “como si estás en un sueño”.

En estas presentaciones a la Luna reconstruidas o de nueva generación se utilizaron una gran variedad de plegarias. Algunas personas recurrieron a oraciones espontáneas, “que salen del corazón”, o incluso a canciones creadas para tales efectos. Ciertas fórmulas recuperadas o reinventadas se difundieron y transmitieron entre personas y grupos. Cuando comenzaron a realizarse estas prácticas rituales reconstruidas se utilizaba el idioma español porque, según los testimonios, “todavía no teníamos las palabras charrúas”. Pero gradualmente se ha ido extendiendo la utilización de palabras y expresiones rescatadas de lenguas indígenas. En este sentido, la búsqueda, el rescate y la reinención de la lengua por parte de los colectivos también han formado parte de la serie de dispositivos representativos de la activación identitaria y han sido utilizados en estas presentaciones a la Luna¹⁶. Un ejemplo de ello es la canción creada por el grupo Inambí Sequer, publicada en un material de difusión (Núñez y Vidal 2013):



Figura 2. Representación de la presentación a la Luna realizada por el grupo Inambí Sequer (Núñez y Vidal 2013).

Representation of the Presentation to the Moon performed by the Inambí Sequer group (Núñez and Vidal 2013).

*Montec hum amat Guidai
besui aiguá guidai
bilu bilu Guidai
na ubaé amat
aiguá ndere oipik
aiguá ampti nderé
bilu bilu Guidai*

La traducción sería:

Escucha mi existencia energía protectora
pido protección Luna
hermosa hermosa Luna
trae luz a su existencia
protege el camino del niño
protege nuestro camino
hermosa hermosa Luna [traducido por Núñez
y Vidal 2013].

En algunos de los casos relatados la presentación a la Luna constituyó el evento que convocaba al grupo, mientras que en otros formó parte del

repertorio de rituales practicados en reuniones de las agrupaciones (reuniones organizativas, encuentros, conmemoraciones, etc.) (Figura 3). También debemos señalar que, aunque la modalidad colectiva de este rito parece ser la preferente, algunos rituales “de nueva generación”, por diferentes motivos que impedían la reunión, se realizaron en círculos íntimos formados por la pareja y el hijo, la madre y la hija, o también por la abuela y un objeto representativo del hijo o nieto que no estaba presente (p.ej., una piedra).

Entre los motivos de la realización de la presentación en este formato ritual se citaron los siguientes: establecer un vínculo de la criatura con la Luna, con la vida y con el mundo; obtener protección de la Luna para su vida; integrar al niño o niña en el clan o colectivo indígena; obtener un compromiso comunitario de cuidados y de responsabilidad con la vida que llega. Se destacó también la importancia de la luz de la Luna, el establecimiento de conexiones con la nocturnidad, el descanso y los ciclos de la naturaleza, y la conexión con la energía lunar y del grupo. A diferencia de los rituales tradicionales, no fueron



Figura 3. Encuentro de Mujeres de Abya Yala (Migues, Canelones, 2022).

Abya Yala Women's Meeting (Migues, Canelones, 2022).

mencionadas -salvo en un caso- las consecuencias negativas de la falta de presentación sobre la salud del infante, ni tampoco las restricciones descritas en el formato tradicional, vinculadas a la exposición del niño a la luz lunar antes de la presentación.

El material etnográfico evidencia también que el ritual se integra en un sistema de relaciones entre las personas charrúas y la Luna. Las denominadas “ceremonias de la Luna llena” son realizadas con cierta asiduidad por familias y colectivos, involucrando en algunos casos visiones, canalizaciones y experiencias místicas individuales o grupales. Para sostener la importancia y vínculo con la búsqueda de lo ancestral, algunos relatos refieren que las madres y abuelas llevaban a cabo rituales íntimos, baños de Luna, conversaciones con el astro y envío de cartas y peticiones. Aquí debemos destacar que la mención de la Luna como madre, abuela y/o entidad protectora es muy frecuente en las entrevistas y en los eventos observados.

Las fuentes de información para la reconstrucción del ritual han sido la transmisión familiar y las

investigaciones llevadas a cabo por algunas personas activistas y/o académicas. Es interesante destacar que, si bien la mayoría de estas prácticas registradas se llevaron a cabo en el sur del país, donde los colectivos activistas poseen una mayor presencia y visibilidad social, las zonas al norte del Río Negro y el interior rural del país, especialmente Tacuarembó, se perciben como lugares donde existen memorias sobre las prácticas ancestrales o donde las prácticas “siguen vivas”. En este contexto, son especialmente apreciadas las narraciones obtenidas por las personas de mayor edad, de sus abuelos y abuelas.

Otra fuente de información y recuperación de prácticas rituales y contenidos de la espiritualidad ancestral, relevante para quienes practican la espiritualidad charrúa, es la intuición, entendida como forma de acceso a “una cultura que transmite cosas desde un sitio que no es directo”, además de la promoción de otras formas de conocimiento asociadas con la mística, como los sueños, las revelaciones, las visiones y canalizaciones de mensajes de los ancestros.

Por último, los relatos sobre las presentaciones a la Luna, tanto en el formato tradicional como en el reconstruido, han circulado en publicaciones, redes sociales y en eventos públicos, siendo todas estas fuentes de información importantes para los colectivos mencionados. Asimismo, agrupaciones culturales como *Inambí Sequer* o *Basquadé Inchalá*, entre otras, han desarrollado una labor educativa y de difusión sobre la cosmovisión charrúa, otorgándole un papel protagónico al ritual de presentación a la Luna en talleres, obras de teatro, música, canciones, juegos, así como también en actividades dirigidas a escuelas y centros culturales. Además, aquí es importante recordar que el contacto con otras culturas y pueblos originarios, en un contexto de efervescencia de lo indígena en el continente americano (Cetti 2022; Lazzari 2017, 2019; Wilde 2018), proporcionó fuentes de inspiración y de intercambio para la reconstrucción no solo de este ritual vinculado con la Luna, sino también de prácticas rituales relacionadas con el cielo, la tierra, el agua y otros elementos y entidades del entorno.

Comparando y Contextualizando

El rito de presentación de los niños y niñas recién nacidos a la Luna parece haber tenido una extensión geográfica relativamente amplia hasta la década de 1970 del siglo XX, sobre todo en poblaciones rurales de la mitad norte de Uruguay. Si bien las fuentes etnográficas sugieren una pérdida parcial del ritual tradicional en este contexto, todavía existen memorias transmitidas y practicantes de la misma en actividad. Asimismo, como vimos en el apartado anterior, nuestra investigación también muestra el surgimiento de actualizaciones y reelaboraciones del ritual. Un análisis comparado de las características de estas prácticas en poblaciones rurales y en colectivos indígenas, en diálogo con datos contextuales de las mismas, pone en evidencia su inserción en escenarios culturales emergentes y su interacción con discursos de reivindicación étnica. Para este análisis utilizaremos la Tabla 1.

Por un lado, hemos descrito las prácticas tradicionales realizadas en ámbitos rurales en departamentos del norte y noreste uruguayo, llevadas a cabo con una intencionalidad ritual y pragmática de prevenir o subsanar perjuicios en la salud de un niño o de una niña recién nacida. El ritual, caracterizado por la sencillez y la participación casi exclusiva de sus protagonistas, se ha transmitido a lo largo de varias generaciones de forma más o menos reservada, integrando elementos del catolicismo popular y/o del

curanderismo tradicional. Funcionando como una tipología heterodoxa de bautismo protector, el rito otorga un papel central a la Luna que puede integrarse en el imaginario popular católico, identificarse con la Virgen María o, también, configurarse en una alteridad celestial de la maternidad terrestre, cuya protección se brinda a cambio del reconocimiento pertinente. Estas presentaciones a la Luna aparecen inmersas en el ámbito de la religiosidad doméstica y forman parte de un saber que incluye las curaciones con oraciones y ciertas prácticas propiciatorias de la salud, el bienestar, el trabajo o las relaciones afectivas. Aunque hayan perdido relevancia, este tipo de prácticas (junto a otras como el bautismo de casa), muy posiblemente formaron parte del conjunto de saberes dirigidos a asegurar la supervivencia de las criaturas, su conversión en seres sociales y su salvación en caso de muerte. Asimismo, podrían establecerse ciertos paralelismos entre las relaciones sociales que se establecen con la Luna y las que se mantienen con los vecinos y vecinas. La falta de cortesía, la desidia o la ausencia de reconocimiento podrían acarrear celos, enojos o envidia por parte de la Luna y, de manera similar al mal de ojo, desencadenar una serie de afectaciones negativas a la criatura¹⁷.

Por otro lado, también analizamos los rituales descritos por personas que se identifican como indígenas charrúas, distinguiendo claramente dos tipologías de prácticas. La primera tipología la denominamos tradicional y hemos visto que no difiere en sus elementos fundamentales del ritual analizado primeramente en lo que respecta a sus protagonistas, procedimientos, finalidad, etc. Si bien las narradoras han obtenido pocos datos sobre las oraciones o fórmulas utilizadas antiguamente, porque se desconocían o no se recordaban, advertimos que algunos ritos no eran ajenos al sustrato de la religiosidad popular católica. El área donde se han registrado son los departamentos de la zona norte de Uruguay.

En la segunda tipología, registrada en grupos de activismo indígena sobre todo en la mitad sur del país y que denominamos práctica reconstruida, se destaca la centralidad de la Luna y del grupo social, así como ciertos elementos diferenciales que se identifican con “lo indígena”, como el fuego, la música y las canciones, o el uso de la lengua. A diferencia de la práctica tradicional, la performance reconstruida se caracteriza por cierta complejidad y una duración más prolongada. De manera semejante al rito tradicional, la finalidad expresada es obtener protección de la Luna y conectar a la criatura con los ciclos de la

vida y de la naturaleza; pero la protección solicitada y otorgada se hace extensiva al grupo, que es el que integra a la criatura en el colectivo y, de manera más amplia, en la comunidad charrúa.

Llegados a este punto, quisiéramos agregar una nota aclaratoria. El objetivo de este artículo no es reconstruir una genealogía o identificar el origen de esta significativa práctica ritual, meta difícilmente alcanzable con los datos obtenidos hasta el momento. No obstante, con la información registrada podemos sugerir que la presentación de los niños y niñas a la Luna, al menos desde las primeras décadas del siglo XX, ha formado parte de una cultura vinculada al ámbito rural y compartida por poblaciones de distintas ascendencias étnicas, siendo predominante en el norte de Uruguay¹⁸.

De otra parte, consideramos que la comparación y el análisis de las tipologías identificadas evidencian procesos y mecanismos de delimitación identitaria y de reconstrucción de la cosmovisión y espiritualidad indígena contemporánea en Uruguay, tal como puede apreciarse en la Tabla 1. Por un lado, los datos etnográficos y su comparación sugieren indicios de la recuperación y resignificación de una práctica tradicional ritual que no solo podría responder a necesidades espirituales y sociales de un grupo cultural emergente. También permitiría establecer conexiones con escenarios espirituales contemporáneos que valorizan la comunicación directa con una dimensión sagrada a través de formas creativas y heterodoxas de ritualidad.

En el contexto de reemergencia indígena, las personas involucradas en el activismo charrúa intentan reconstruir las fracturas ocasionadas por el etnocidio y la invisibilización a las que fueron sometidas históricamente, mediante la recuperación de prácticas y rituales que manifiesten una cosmovisión singular y propia, tradicional y actualizada a la vez. En este sentido, se recurre a distintas modalidades de recuperación de prácticas ancestrales que otorgarían legitimidad a una cuestionada continuidad de la herencia cultural, al tiempo que se adapta la performance de los rituales a las circunstancias del presente. Veamos un poco más en detalle este asunto.

Mientras que las presentaciones a la Luna tradicionales en contextos rurales e indígenas se integran en sistemas de saberes que no excluyen el catolicismo popular ni las prácticas del curanderismo ritual, las nuevas presentaciones a la Luna dejan de lado estas referencias, pues no responden a la representación identitaria “imaginada” por ciertos sectores del activismo charrúa. Así, en las prácticas rituales

reconstruidas quedan fuera contenidos y elementos relacionados con el catolicismo, representado como la religión de los conquistadores y colonizadores, al tiempo que pierde importancia la dimensión rito-pragmática de los ambientes rurales del norte del país. En sentido contrario, la renovada presentación a la Luna pone el acento en la dimensión comunitaria y la relación con el entorno medioambiental, integrando un repertorio de rituales que se inscribe en las espiritualidades charrúas en reconstrucción y que dialoga con prácticas vinculadas a otras culturas indígenas (las propias de la cultura guaraní, p.ej.), religiones de matriz africana, neochamanismos¹⁹ y espiritualidades femeninas, holísticas o de Nueva Era.

La influencia de estas corrientes espirituales, al igual que los orígenes o la autenticidad de los rituales, no está exenta de debate en los colectivos. Junto con las antiguas y las nuevas formas de ritualidad, el trabajo de campo ha puesto en evidencia relatos en disputa vinculados a la legitimidad y las maneras diversas de asumir la identidad indígena. Las presentaciones a la Luna tradicionales realizadas por habitantes indígenas (y no indígenas) de pueblos rurales del norte uruguayo quizás tengan menos practicantes en la actualidad que en el pasado, pero no han sufrido cambios sustanciales en sus performances ni en sus finalidades. Alentadas por una tendencia de mayor visibilización y reconocimiento en la sociedad uruguaya, en esta mitad del país cada vez más personas se identifican como indígenas, integrándose algunas de ellas a colectivos étnicos locales y nacionales. No obstante, la etiqueta identitaria indígena no parece haber transformado de manera radical sus modos de vida, saberes, creencias y maneras de practicar la ritualidad. En sentido contrario, el sostenimiento de formas de vida vinculadas al territorio, al monte, a las plantas, a los animales, a los caballos, y a los lazos de vecindad, adquiere nuevos sentidos a la luz de la búsqueda de una autenticidad indígena, que no siempre excluye las ideas del catolicismo practicadas durante generaciones.

Conclusiones

En las últimas tres décadas se viene desarrollando un proceso de reactivación de las identidades indígenas en el territorio uruguayo, en consonancia con movimientos latinoamericanos y globales de características similares (Cetti 2022; Galinier y Molinié 2013; Lazzari 2019; Wilde 2018). En este escenario, los colectivos charrúas han venido ejecutando la

práctica de la presentación de los niños y niñas recién nacidos a la Luna, otorgándoles un lugar central en sus narrativas sobre la cosmovisión y la espiritualidad de este pueblo originario. Aquí escogimos focalizar nuestra descripción y análisis en la práctica ritual “en sí misma” (Houseman 2012) y en distintos contextos, lo que nos permitió apreciar la importancia que jugaba la adscripción identitaria en su configuración, vinculada a su vez a un fenómeno más amplio de emergencia indígena en la sociedad uruguaya. Hemos visto que las diferentes modalidades de esta práctica que pueden registrarse entre personas indígenas (del sur y del norte del país) se relacionan con los distintos modos de vida arraigados en contextos geográficos y sociales diversos, los cuales nos muestran distintas maneras de ser charrúa en la actualidad.

Por un lado, pudimos ver que existe una modalidad que hemos denominado tradicional con variaciones de esta práctica ritual, la cual está vinculada con el medio rural. Su cultivo y preservación están protagonizados sobre todo por mujeres (abuelas, madres, oficiantes), y no excluye componentes del curanderismo y del catolicismo popular. El rito ha podido registrarse entre personas que se declaran indígenas y no indígenas y que son habitantes del norte del país. Por otro lado, constatamos la presencia de una modalidad de práctica ritual que denominamos reconstruida, desarrollada principalmente en el sur del país y en ambientes cercanos a la capital del mismo. Esta práctica es llevada a cabo por asociaciones y colectivos indígenas que buscan rescatar la cultura y tradición charrúa, por un lado, y actualizar sus contenidos y prácticas, por el otro. Este rito reconstruido, que combina elementos de ancestralidad y alteridad, está en línea con la afirmación de una identidad charrúa emergente impulsada por los grupos activistas. Dejando de lado ideas asociadas con el catolicismo y el curanderismo popular, el ritual hace hincapié en la pertenencia de la criatura recién nacida a la comunidad charrúa y el vínculo vital con agencias no humanas de la tierra y del cielo, en línea con otras cosmovisiones indígenas de la región (De la Cadena 2020; Escobar 2018). Además, esta práctica ritual reconstruida se articula en torno a

un entramado de memorias fragmentarias, excluidas y persistentes (Carretero 2008; Hervieu-Léger 2005) y de hibridaciones legitimadas por sus practicantes.

Asimismo, la presentación a la Luna reconstruida contribuye a la reproducción de una indigeneidad activa y creativa en diálogo con desafíos locales y globales, donde tanto la tradición como su invención (Hobsbawm y Ranger 2012) se ven conjugadas en sus distintas variantes rituales, según la adscripción colectiva y regional de sus protagonistas.

Declaración de contribución: SV: participó de la conceptualización (lideró), la investigación, el diseño metodológico, la sistematización, el análisis e interpretación de datos, la redacción y revisión del manuscrito. WM-H: participó en la conceptualización (de apoyo), el diseño metodológico, el análisis e interpretación de los datos, la redacción, revisión y edición del manuscrito final. Todas las personas autoras participaron en la elaboración de este artículo.

Agradecimientos: agradecemos a todas las personas que brindaron información para la investigación que sustenta este artículo, habitantes de poblaciones de Tacuarembó, Rivera, Salto, Paysandú, Cerro Largo y Artigas. A las integrantes de los siguientes colectivos que aportaron testimonios, documentos y comentarios: Inambí Sequer, Adench, Hum Pampa, Clan Choñik, Mujeres de Abya Yala, Conacha, Basquadé Inchalá y Mujeres Indígenas del Norte. A los revisores anónimos que, con sus observaciones, contribuyeron a mejorar los contenidos y la claridad del artículo. *Financiamiento:* Las investigaciones realizadas para este artículo han recibido apoyo financiero del Polo de Desarrollo Universitario Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre la Presencia Indígena Misionera en el Territorio: Patrimonio, Región y Fronteras Culturales (Cenur Noreste, Sede Tacuarembó, Udelar). Asimismo, se contó con una subvención del Espacio Interdisciplinario de la Udelar a través del Programa Semilleros (2024) y apoyo financiero de ISOR, Investigaciones en Sociología de la religión (Universidad Autónoma de Barcelona).

Referencias Citadas

- Acosta y Lara, E. 1981. Un linaje Charrúa en Tacuarembó. *Revista Facultad Humanidades y Ciencias de la Educación* (Montevideo), serie *Ciencias Antropológicas* 1:1-30. <https://archive.org/details/un-linaje-Charrúa-en-tacuarembó-a-150-años-de-salsipuedes-eduardo-f-acosta-y-lara-1981>
- Arce, D. 2023. *Uruguay, una Nación de Extremo-occidente en el Espejo de su Historia indígena*. FCU, Montevideo.
- Arocena, F. (coord.) 2011. *Regionalización Cultural del Uruguay*. Universidad de la República, Dirección Nacional de Cultura, Programa Viví Cultura, Montevideo.

- Barrientos, J. 2023. *Los Historiadores Marxistas Británicos y su Legado en la Historiografía Contemporánea*. Editorial Arlekin, San José de Costa Rica.
- Basini, J. 2015. *Índios Num País Sem Índios. A Estética do Desaparecimento: Um Estudo sobre Imagens Índias e Versões Êmicas*. Travessia, Manaus.
- Bonilla, C., B. Bertoni, S. González, H. Cardoso, N. Brum-Zorrilla y M. Sans 2004. Substantial Native American female contribution to the population of Tacuarembó, Uruguay, reveals past episodes of sex-biased gene flow. *American Journal of Human Biology* 16 (3):89-297. doi:10.1002/ajhb.20025
- Bouton, R. 2014 [1961]. *La Vida Rural en el Uruguay*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Bracco, D. 2004. *Charrúas, Guenoas y Guaraníes. Interacción y Destrucción en el Río de la Plata*. Linardi y Risso, Montevideo.
- Bracco, D. 2023. *Charrúas ¿Genocidio o Integración?* Banda Oriental, Montevideo.
- Briones, C. 2003. Re-membering the dis-membered a drama about Mapuche and anthropological cultural production in three scenes. *Journal of Latin American Anthropology* 8 (3):31-58.
- Brow, J. 1990. Notes on community, hegemony, and the uses of the past. *Anthropological quarterly* 1-6.
- Calvo-Sotelo, J.C. 2012. Comunidades reales, tradiciones no inventadas: la detracción del folklore (musical) en la era de la deconstrucción. *Revista de Musicología* 35 (2):297-333. https://doi.org/10.2307/24246266
- Campos, R. (coord.) 2018. *El Empacho en el Uruguay (1718-2018)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Carretero, A. 2008. Maurice Halbwachs: Oficialidad y clandestinidad de la memoria. *Athena Digital* 13:95-103. https://atheneadigital.net/article/view/n13-carretero/2867
- Cetti, A. 2022. La reemergencia del Pueblo Afroboliviano en el contexto del gobierno indígena de Evo Morales Ayma. *Revista Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 31:57-77. https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1175
- Chavarochette, C. y M. Demanget 2008. Prólogo: Reacomodos religiosos (neo) indígenas en el tercer milenio. *Trace* 54:3-10. http://journals.openedition.org/trace/476
- Cohn, C. 2000. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia* 43:195-222.
- De la Cadena, M. 2020. Seres de la Tierra: religión andina, pero no solo. En *Más que Humano*, editado por A. Jaque, M. Otero Verzier y L. Pietroiusti, pp. 367-383. Het Nieuwe Instituut, Serpentine Galleries, Oficina para la Innovación Política, Fundación Manifesta, Róterdam.
- De la Torre, R. y C. Gutiérrez 2011. La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? *Archives de sciences sociales des religions* 56 (153):183-206. https://doi.org/10.4000/assr.22819
- Do Nascimento, U.G. y B. Zalisňak (compil.) 2021. *Inambi Atei. Estamos Bien Vivos. Aportes de la Cultura Charrúa*. Editorial UADER, Entre Ríos.
- Erbig Jr., J.A. 2022. *Entre Caciques y Cartógrafos. La Construcción de un Límite Interimperial en la Sudamérica del Siglo XVIII*. Prometeo, Buenos Aires.
- Escobar, A. 2018. *Diseños para el Pluriverso: Interdependencia Radical, Autonomía y la Creación de Mundos*. Duke University Press, Durham.
- Flick, U. 2002. Qualitative research - State of the art. *Social Science Information* 41 (1):5-24. https://doi.org/10.1177/0539018402041001001
- Galinier, J. y A. Molinié 2013. *Los Neo-indios. Una Religión del Tercer Milenio*. Abya-Yala, Quito.
- Geertz, C. 2003 [1973]. *La Interpretación de las Culturas*. Traducido por A. Bixio. Gedisa, Barcelona.
- González, P. 2012. *Red Medicine: Traditional Indigenous Rites of Birthing and Healing*. University of Arizona Press, Tucson.
- Hecht, A.C. 2008. Una aproximación antropológica a la categorización toba de las primeras etapas del ciclo vital. En *Estudios en Lingüística y Antropología. Homenaje a Ana Gerzenstein*, compilado por M.C. Messineo, M. Malvestitti y R. Bein, s/p. Instituto de Lingüística, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Hervieu-Léger, D. 2005. *La Religión, Hilo de Memoria*. Herder, Barcelona.
- Hirai, S. 2012. "Sigue los símbolos del terruño": Etnografía multilocal y migración transnacional. En *Métodos Cualitativos y su Aplicación Empírica: Por los Caminos de la Investigación sobre Migración Internacional*, coordinado por M. Ariza y L. Velasco, pp. 82-111. Instituto de Investigaciones Sociales de UNAM y El Colegio de la Frontera Norte, México DF.
- Hobsbawm, E. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsbawm, E. y T. Ranger 2012. *La Invención de la Tradición*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Houseman, M. 2012. *Le rouge est le Noir. Essais sur le Rituel*. Presses Universitaires du Mirail, Paris.
- Houseman, M. y C. Severi 2009. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Howard, H.A. y S. Lobo 2013. Indigenous peoples, rural to urban migration, United States and Canada. En *The Encyclopedia of Human Migration*, editado por I. Ness, pp. 297-301. Blackwell Publishing Ltd., New York
- Hsieh, H. y S. Shannon 2005. Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research* 15 (9):1277-1288. doi:10.1177/1049732305276687
- Instituto Nacional de Estadística (INE) 2011. *Censo 2011*. https://www.gub.uy/instituto-nacional-estadistica/comunicacion/publicaciones/anuario-estadistico-nacional-2023-volumen-n-100/21-informacion-censal-11
- Instituto Nacional de Estadística 2024. *Censo 2023: Resultados Finales*. https://www.gub.uy/instituto-nacional-estadistica/censos2023pvh

- Jaime, B.W.O. y J.P. Viegas Barros 2013. *La Lengua Chaná: Patrimonio Cultural de Entre Ríos*. Editorial de Entre Ríos, Entre Ríos.
- Larrañaga, D.A. 1923 [1815]. Compendio del idioma de la nación Chaná. En *Escritos de Don Dámaso Antonio Larrañaga*, editado por D.A. Larrañaga, pp. 163-174. Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Montevideo.
- Lazzari, A. 2017. ¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando discontinuidades y re-emergencias. *Conversaciones del Cono Sur* 3 (1):43-50. Compilado por M.E. Rodríguez <https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>
- Lazzari, A. 2019. *La Vuelta de los Ranques: Una Reemergencia Indígena en América Latina*. Sb editorial, Buenos Aires.
- Lobo, S. 2021 [2001]. Urbano ¿Es una persona o un lugar?: Características del territorio indígena urbano. Traducido por E. Saccone. *Trama* 12. <https://www.auas.org.uy/trama/index.php/Trama/article/view/217/143>.
- López Mazz, J. 2022. Prólogo. En *Historias de Resistencia de la Nación Charrúa: Entrevistas a Cinco Referentes Indígenas Uruguayos*, editado por G. Sosa, pp. 11-14. Edición de G. Sosa, Montevideo.
- Magalhães de Carvalho, A.M. y M. Michelena 2017. Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya: Una etnografía invertida. *Conversaciones del Cono Sur* 3 (1):8-16. <https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>
- Mañé Garzón, F. 2009. El mal de los siete días. *Archivos de Pediatría del Uruguay* 80 (2):134-136.
- Marcus, G.E. 2001. Etnografía de y para el sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 11 (22):111-127. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alter/article/view/388>
- Marshall, C. y G.B. Rossman 2014. *Designing Qualitative Research*. SAGE Publications, California.
- Mascheroni Laport, P. 2017. *Desigualdades Sociales y Territorios en Uruguay*. Tesis doctoral, Universidad de Granada. Digibug: Repositorio Institucional de la Universidad de Granada. <http://hdl.handle.net/10481/48493>
- Michelena, M. 2011. *Mujeres Charrúas rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay*, Memoria de diplomado, CIESAS Sureste. Memoria Charrúa. <https://memoriaCharrúa.uy/documentos/>
- Núñez, M. y S. Vidal 2013. *Inambi Sequer. Resucitando el Saber. Saberes Nativos de la Banda Oriental* (Serie Oyenden). Inambi Sequer, Pan de Azúcar.
- Olivera, A. 2013. Charrúas urbanos en Uruguay: ¿Un proceso de etnogénesis? En *Sujetos Emergentes: Nuevos y Viejos Contextos de Negociación de las Identidades en América Latina*, coordinado por C. Casas, J. Rivera y L. Márquez, pp. 95-110. Ediciones Eón, México DF.
- Olivera, A. 2016. *Devenir Charrúa en Uruguay: Una Etnografía junto con Colectivos Urbanos*. Lúcida, Montevideo.
- Pellegrino, A. 2013. Uruguay: cien años de transición demográfica. *Migración y Desarrollo* 11 (20).
- Pi Hugarte, R. 1993. *Los Indios de Uruguay*. Mapfre, Madrid.
- Repetto, F. 2015. *Indígenas en Uruguay: Un Debate entre la Negación del Estado y las Narrativas de los Descendientes Charrúas Actuales*. Trabajo de conclusión de curso, Universidad Federal de la Integración Latinoamericana. Repositorio Digital UNILA. <https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/3644>
- Repetto, F. 2019. *Uma Arqueologia do Apagamento. Narrativas de Desaparecimento Charrúa no Uruguai*. Editora Hucitec, São Paulo.
- Rodríguez, A.C. s.f. *Mapa Sonoro de Uruguay*. <https://www.mapasonoro.uy/> (1 de diciembre de 2025).
- Rodríguez, A.C. 2005. La práctica medicinal en el medio rural: Valle Edén, Tacuarembó. En *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay*, compilado por S. Romero, pp. 149-153. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Antropología Social. https://www.academia.edu/27680361/La_pr%C3%A1ctica_medicinal_en_el_medio_rural
- Rodríguez, A.C. (dir.) 2007. *Mujeres de campo*. Las Ventanas. <https://vimeo.com/38921198> (7 abril 2025)
- Rodríguez, M.E., A.M. Barbosa Oyanarte, M.G. Delgado Cultelli, G. Verdesio, M. Michelena y A.M. Magalhães de Carvalho 2025. Trayectorias de la invisibilización Charrúa. De las tolderías y el malón a la vida moderna en las ciudades y campos uruguayos. En *Procesos de Etnogénesis en América Latina*. Volumen I, coordinado por A.M. Barabas y M.A. Bartolomé, pp. 125-172. Secretaría de Cultura, INAH, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Rodríguez, M. y M. Michelena 2018. Memorias Charrúas en Uruguay: Reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa. *Abya-Yala: Revista sobre Acceso à Justiça e Direitos nas Américas* 2 (2):179-210. <https://doi.org/10.26512/abyayala.v2i2.13075>
- Sans, M. 2009. “Raza”, adscripción étnica y genética en Uruguay. *Runa* 3 (2):163-174. <https://www.redalyc.org/pdf/1808/180813903005.pdf>
- Sans, M. 2017. Identidad perdida: discordancias entre la “identidad genética” y la autoadscripción indígena en el Uruguay. *Conversaciones del Cono Sur* 3:1-6. <https://memoriaCharrúa.uy/documentos/>
- Sans, M., G. Figueiro, C. Bonilla, B. Bertoni, M. Cappelletta, N. Artagaveytia, E. Ackermann, P. Mut y P.C. Hidalgo 2021. Ancestría genética y estratificación social en Montevideo, Uruguay. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 23 (1):029. <https://doi.org/10.24215/18536387e029>
- Sans, M., G. Figueiro y P. Hidalgo 2012. A new mitochondrial C1 lineage from the prehistory of Uruguay: Population genocide, ethnocide, and continuity. *Human Biology* 84 (3):287-305. doi:10.3378/027.084.0303
- Sans, M., F. Mañé-Garzón y R. Kolski 1986. Presencia de mancha mongólica en recién nacidos de Montevideo. *Archivos de Pediatría del Uruguay* 57:3.
- Scuro, J. 2016. *Neochamanismo en América Latina: Una Cartografía desde el Uruguay*. Tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Repositório Digital da UFRGS, Lume. <http://hdl.handle.net/10183/140102>
- Segundo, A., E. Flores, S. Soria y M. Carrizo 2022. *Etnoastronomía Guaraní en el NOA: Reinterpretación de la Luna por las Mujeres*

- Yaguarogui. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades – CONICET, Salta. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/252543>
- Sosa, G. 2022. *Historia de Resistencia de la Nación Charrúa. Entrevistas a Cinco Referentes Indígenas Uruguayos*. Ed. del autor, Montevideo.
- Szulc, A. 2018. Niñez mapuche, revitalización ritual y procesos de etnogénesis. *Avá* 32:81-107.
- Tabakian, G. (16 de octubre de 2019). *Bautismo de luna, Bella Unión* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Dh4J50wHiOo>
- Tassinari, A. 2007. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus* 11-25.
- Vallejo, J., D. Peral, D. Pacheco y M. Ramos 2008. Prácticas mágicas en la medicina popular de un pueblo extremeño de colonización. *Gazeta de Antropología* 24:32. <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2162>
- Vigna, S. 2022. Envidia de la luna, espiritualidad y sabiduría ancestral. Transmisiones y resignificaciones de un ritual de protección de la vida en Uruguay. *ARIES Anuario de Antropología Iberoamericana*. <https://aries.aibr.org/articulo/2022/12/4518/envidia-de-la-luna-espiritualidad-y-sabiduria-ancestral-transmisiones-y-resignificaciones-de-un-ritual-de-proteccion-de-la-vida-en-uruguay>
- Vigna, S. 2023. Ceremonias de la luna: procesos de (re)construcción de la espiritualidad y cosmovisión Charrúa en Uruguay. *ARIES Anuario de Antropología Iberoamericana*. <https://aries.aibr.org/articulo/2023/27/4989/ceremonias-de-la-luna-procesos-de-reconstruccion-de-la-espiritualidad-y-cosmovision-Charrua-en-uruguay>
- 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 A. Barbosa 2024. Cosmovisiones y modos de vida de la comunidad Charrúa contemporánea en Uruguay. *Actas del VII Encuentro de Investigadores del Área Social de la Región Noreste*. Universidad de la República, Melo.
- Wilde, G. 2018. La agencia indígena y el giro hacia lo global. *Historia crítica* 69:99-114. <https://doi.org/10.7440/histcrit69.2018.06>
- Willis, P. y M. Trondman 2002. Manifesto for Ethnography. *Cultural Studies – Critical Methodologies* 2 (3):394-402. <https://doi.org/10.1177/153270860200200309>

Notas

- ¹ El sacerdote, naturalista y cronista Dámaso A. Larrañaga registró este término en 1815. Las personas entrevistadas pertenecientes a colectivos indígenas contemporáneos en Uruguay suelen utilizar este término oyenden con el mismo significado.
- ² Entre estos colectivos estaban Basquadé Inchalá, Sepé, Guyunusa, Pirí, Timbó Guazú, Berá, que luego se unificaron y generaron el CONACHA (Consejo de la Nación Charrúa), además del Clan Chonik y la UMPCHA (Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa), entre otros.
- ³ La literatura sobre el rol de la recuperación de prácticas rituales de niños y niñas en los procesos de reemergencia en otros contextos indígenas es amplia en Latinoamérica. Véanse Brow (1990), Cohn (2000) Briones (2003), Tassinari (2007), Hecht (2008), Szulc (2018).
- ⁴ Aunque existen referencias de presentaciones a la Luna en poblaciones urbanas de mayor tamaño, como Tacuarembó y Rivera, que tienen una intensa interacción con el medio rural, para este estudio consideramos las narraciones de personas que habitan en el ámbito rural.
- ⁵ Las personas que declararon ascendencia indígena se incluyeron en el segundo caso de estudio. Sin embargo, entre las personas consideradas en este primer caso no se puede descartar esta ascendencia, no siempre reconocida.
- ⁶ Aunque la mayoría de los nacimientos que se producían hace más de 30 años eran atendido por parteras locales en las comunidades, más recientemente el personal sanitario de los centros de salud urbanos ha sustituido a estas parteras. En este contexto, una mujer explicó que había presentado a su nieta en el hospital en ausencia del personal médico.
- ⁷ En algunos casos las oraciones se realizaban utilizando el portuñol hablado en la zona, como ocurre en Paso del Cerro.
- ⁸ Una especie de tétanos de los recién nacidos que puede resultar mortal y que puede entrar a través de la cicatriz del ombligo (Mañé-Garzón 2009).
- ⁹ El quebranto se manifiesta como un estado anímico de tristeza o de enojo. En los niños pequeños se evidencia mediante un llanto abundante.
- ¹⁰ Las bendecuras o venceduras son prácticas de curación realizadas con palabras, oraciones y santiguados (Bouton 2014 [1961], Rodríguez 2005).
- ¹¹ En Campos (2018), el médico Ernesto Ricci menciona como causa de la diarrea verde la exposición de los pañales a la luz de la Luna por la noche.

- ¹² Esto ocurre también con otras prácticas de curación que involucran oraciones, como las simpatías y bendecuras, por ejemplo.
- ¹³ Sin embargo, también existen indicios de que esta tradición parece haberse mantenido e incluso revitalizado en algunos sectores urbanos de Tacuarembó y de Rivera, por ejemplo.
- ¹⁴ Vallejo et al. (2008) encontraron que, en un pueblo de Badajoz (Guadiana del Caudillo, Extremadura, España), la enfermedad del “alunamiento” consistía en un conjunto de dolencias infantiles (vinculadas a trastornos digestivos, cutáneos o meningitis) que se curaban con rezos, aceites u oraciones a la Luna. También se constató el origen de la enfermedad con la práctica de colgar la ropa por la noche.
- ¹⁵ Traducido como: Luna lunar, toma tu aire y dame el hijo que quiero criar [traducción de los autores].
- ¹⁶ Ante la ausencia de registros completos sobre la lengua charrúa originaria, algunas de las personas entrevistadas se encuentran abocadas a la recuperación y reconstrucción de una lengua indígena que pueda suplir esta carencia. Las fuentes de esta reconstrucción son el estudio de crónicas históricas que registran palabras charrúas, las tradiciones orales y, también, la intuición y la inspiración mística (Vigna 2026). Las expresiones de la “nueva” lengua indígena, que ya son utilizadas en contextos familiares y colectivos, echan mano de vocablos de la recientemente recuperada lengua chaná, que se considera perteneciente a la misma familia lingüística que la charrúa (Jaime y Viegas Barros 2013) y del guaraní, usado en el pasado como lengua vehicular entre charrúas, guenoas y minuanes (Bracco 2004).
- ¹⁷ De hecho, en algunos pueblos como Lunarejo, envolvían a las criaturas y no dejaban que los vecinos las vieran para que no sufrieran daños.
- ¹⁸ Sin descartar su extensión en zonas aledañas de Argentina y Brasil.
- ¹⁹ Por ejemplo, el grupo neochamánico “Camino Rojo”, proveniente de México, y la posterior escisión uruguaya, “El camino de los Hijos de la Tierra” (Scuro 2016), han formado parte de los itinerarios identitarios de algunas de las activistas entrevistadas.