

Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales

Gustavo Verdesio

University of Michigan

verdesio@umich.edu

Estados Unidos

Resumen: En este trabajo se intentan varias cosas. Primero, entender las razones por las cuales en Uruguay la época colonial y los temas indígenas despiertan tan poco interés. Segundo, se busca explorar las posibilidades teóricas y críticas de dos constructos: colonialidad del poder y settler colonialism. La idea es indagar sobre sus alcances y limitaciones, sin proponer, necesariamente, que se opte por uno o por otro. Tercero, se pasa revista y se evalúa crítica e históricamente al llamado "Nuevo paradigma" de los estudios coloniales latinoamericanos provenientes de programas de lengua y literatura en universidades norteamericanas. Al final del trabajo se proponen vías o formas para profundizar los cambios que dicho paradigma trajo consigo en el campo de estudios.

Palabras clave: Uruguay; Época colonial; Estudios coloniales; Settler colonialism; Colonialidad del poder.

Title and subtitle: Colonialism Here and There: Reflections on the Theory and Practice of Colonial Studies Across Cultural Borders.

Abstract: In this paper I attempt a few things. First, to understand the reasons behind Uruguay's and Uruguayans' lack of interest in both the colonial era and indigenous issues. Second, I seek to explore the theoretical and critical potential of two constructs: coloniality of power and settler colonialism. The idea is to inquire about their reach and limitations without having to choose between the two. Third, I offer a history, and advance an assessment of, the so-called "New Paradigm" in colonial Latin American studies originated in literature and language programs in the USA. At the end of the paper I propose possible ways to further the changes that said paradigm brought to the field of colonial Latin American studies.

Keywords: Uruguay; Colonial period; Colonial Studies; Settler colonialism; Coloniality of power.

Recibido: 4/IV/2012

Aceptado: 15/VII/2012

Cuadernos del CILHA - a. 13 n. 17 - 2012 (175-191)

Confieso que a veces me pregunto para qué uno se dedica a los estudios coloniales cuando la gente de su país de origen (Uruguay) parece no tener el más mínimo interés en ese largo período. De hecho, cuando uno lee la producción académica uruguaya sobre la historia del territorio y su gente, provengan de la disciplina que provengan esos estudios, se encuentra con que la historia humana en dichas tierras parece haber comenzado alrededor de 1810 o 1811. Nada se dice, por lo general, de quienes habitaban el territorio antes de la llegada de Juan Díaz de Solís a las costas de lo que hoy es Uruguay pero que en aquel entonces era un paraje remoto, marginal, y por completo desconocido para Occidente.

Si esa es la situación general en lo referente a los estudios sobre el pasado, puede imaginarse lo que ha de ser la que impera en el área de los estudios literarios —que provienen, como se sabe, de una tradición nacionalista y forjadora de narrativas de exclusión de todo aquello que no fuera parte de la ciudad letrada. Y si bien a esta altura no es necesario explicar el constructo forjado por Ángel Rama para dar cuenta de los mecanismos de dominación y control de poblaciones durante y después de la época colonial en América Latina, sí es bueno recordar que la lógica que predomina en nuestras sociedades del presente no es otra cosa que el resultado de la historia que contribuyó a forjar la ciudad letrada— es decir, no es otra cosa que una continuación de las formas de dominación gestadas en la colonia y que por razones que veremos luego prefiero no llamar colonialidad del poder.

Esto no tiene nada que ver con los individuos de carne y hueso que practican los estudios literarios, cuyas vidas y conductas personales no están en absoluto en tela de juicio. Cuando hablo de las genealogías de las que son parte dichos estudios, me estoy refiriendo a estructuras que superan y comprenden, al mismo tiempo, a los individuos. Es decir que me estoy refiriendo a algo que Walter Mignolo llamó, hace ya bastante tiempo, legados coloniales (ver, por ejemplo, "Literacy and Colonization", 1989b, *passim*). Esos legados no son determinantes de quienes somos y de cómo actuamos, pero sí son lo que sobrevive del pasado en el presente y, por lo tanto, tienen una influencia considerable en el tipo de historia que podemos hacer. Esos legados están detrás de este hecho: hasta hace muy poco tiempo (el año 2010, si no me equivoco), no hubo especialista de literatura colonial en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Con la llegada del Dr. Francisco Bustamente se empieza a construir la historia de los estudios coloniales de origen literario en la universidad uruguaya. A esto habría que agregársele la escasa presencia de textos coloniales en los programas de literatura e historia de la enseñanza secundaria, junto a la nula inclusión de textos indígenas de otros países de la región en ellos —el caso de la entrada y salida del *Popol Vuh* de esos programas es poco creíble y, que yo sepa, aún no ha sido narrado por escrito y publicado—¹.

¹ En un trabajo que leí en algún congreso (2005) de la MLA (Modern Language Association), mencioné este caso, debido a lo absurdo de las razones por las cuales dejó de estar en los

Si esta es la situación en el mundo de la producción y difusión de conocimiento, lo que encontramos en la sociedad civil en general no es mucho más tranquilizador. Por el contrario, es muy común encontrar un rechazo bastante grande a la conversación sobre temas coloniales. A menos, claro está, que uno esté hablando de algún prohombre criollo, como Hernandarias (Hernando Arias de Saavedra, varias veces gobernador del Paraguay e introductor de la ganadería vacuna en el territorio del Uruguay actual), en cuyo caso se puede admitir que el tema tenga algún interés para algunos sectores (pocos e integrados por poca gente) de la población². Pero por lo que no hay casi nunca es interés por los pueblos indígenas que poblaron el territorio durante milenios.

Por supuesto que Uruguay no ha sido ajeno a los movimientos indígenas e indigenistas que han tenido lugar, digamos, desde principios de los años noventa, a lo largo y a lo ancho de las Américas. De hecho, se han producido varias movidas culturales que incluyen algunos libros (de corte más bien *new age*, en el mejor de los casos, y fantasiosos, en el peor de ellos) sobre las sociedades indígenas del pasado, otros que novelan o dramatizan el evento conocido como Salsipuedes (momento fundamental en el intento de exterminio que fue lanzado en la primera mitad del siglo diecinueve, durante la primera presidencia constitucional de la república), o la aparición de varias asociaciones de descendientes de indígenas³. Sin embargo, estos movimientos y documentos, esta producción cultural es, por el momento, notoriamente minoritaria. La mayoría de la población todavía se autodefine como descendiente de los europeos que vinieron de los barcos. Es más, me atrevo a decir que en la mayoría de la población uruguaya existe un profundo rechazo a todo elemento o episodio del pasado que nos recuerde las raíces no europeas de nuestra historia.

Estoy convencido que el casi nulo interés por los estudios coloniales proviene, en buena medida, de ese no querer meterse con el pasado indígena. Tal vez se deba, como he dicho en alguna otra parte, a que el tema indígena en Uruguay es casi tabú gracias a que la entrada a pleno tanto al mundo de las repúblicas independientes como al mercado mundial, se produjo concomitantemente al intento premeditado y persistente

programas de secundaria después de haber entrado, por decirlo de algún modo, por la ventana a los mismos (Verdesio, "Between the Lettered City and Oral Tradition", 2005).

² De hecho, en el año 1990, *Cuadernos de Marcha* me publicó un artículo sobre Hernandarias y en el 2011, con motivo de algún tema relacionado, Eduardo Roland, el editor general de *Dossier*, me pidió permiso para republicar algunos fragmentos de dicho trabajo.

³ El texto que comenzó todo fue la obra de teatro *Salsipuedes*, de Alberto Restuccia. Luego vino la exitosísima novela *Bernabé, Bernabé*, de Tomás de Mattos. Los textos *new age* un tanto fantasiosos son los de Danilo Antón. Hay también trabajos populares provenientes de un ex profesor universitario de antropología, Daniel Vidart, cuyas posiciones a veces están un poco atrasadas teóricamente. También ha habido libros de no académicos tales como Angel Zanón y Gonzalo Abella, entre otros. Las asociaciones de descendientes de indígenas más influyentes y activas en los últimos años han sido ADENCH e INDIA, y últimamente Guyunusa y CONACHA (ver sus sitios web).

de eliminación de los indígenas que en aquel momento eran conocidos como charrúas⁴. Es fácil comprender que a nadie le gusta reconocerse como descendiente de una sociedad fuertemente basada en una lógica de eliminación del indígena⁵.

Al mismo tiempo, está claro que tampoco hay una gran simpatía por los indígenas — excepto en algunos sectores más bien iluminados o progresistas, que intentan salirse de los moldes tradicionales y tratan de pensar por fuera de la estructura de la ideología imperante en el Uruguay sobre estos temas; y excepto, también, aquellos sectores, muy minoritarios, de la población, que empiezan a animarse a reconocer una conexión, y hasta a identificarse, con las culturas de sus ancestros indígenas—. Sin embargo, debo insistir, la situación general es todavía la de negación, desprecio, cuando no el vilipendio, de las sociedades indígenas que poblaron el territorio del Uruguay actual.

Sin ir más lejos, no hace mucho, en el carnaval uruguayo del año 2010, la murga Agarrate Catalina, en un cuplé⁶ que presentaba a un par de conquistadores españoles hablando de los charrúas, se reía de ellos caracterizándolos como ignorantes, inútiles, perezosos, etc. —es decir, los adjetivos y conceptos ya conocidos cuando se trata de describir indígenas en el Uruguay (ver y escuchar el cuplé en este sitio web: <http://www.youtube.com/watch?v=1DmOp3Uo7vM>)—. La reacción de la sociedad uruguaya, con excepción de unas pocas voces discordantes (la más notoria y valiente de ellas, la del arqueólogo José López Mazz), fue de apoyo a la murga. Por ejemplo, el diario autodenominado de izquierda *La República* y el mismísimo presidente de los uruguayos, el ex guerrillero Tupamaro José Mujica, atribuyeron las críticas de López Mazz a una inveterada costumbre de los uruguayos: criticar a los compatriotas exitosos⁷.

Otro ejemplo de ello es la actitud del antropólogo Renzo Pi Hugarte, quien negó la importancia de los posibles aportes de los charrúas a la identidad nacional:

⁴ Grupo variado étnicamente cuya composición, a esa altura de la historia del contacto con pueblos europeos y africanos, es muy difícil de estimar, debido a la falta de información fehaciente —las fuentes etnohistóricas no son muy confiables dado que emanan, en general, o bien de la pluma de militares u otros observadores poco sutiles, o bien de observadores cultos pero de poca predisposición a la indagación que hoy llamaríamos etnográfica—.

⁵ Debido a los grandes problemas que tiene desde el punto de vista político y jurídico el término genocidio, he decidido dejar de usarlo —a pesar de reconocer la fuerza semántica y ética que tiene, y a pesar de los serios y admirables estudios de, por ejemplo, la red de genocidio en Argentina— para evitar posibles objeciones de parte de potenciales interlocutores. Por ello, prefiero, como Patrick Wolfe, hablar de lógica de exterminio o de eliminación (2006).

⁶ Sketch o cuadro cómico-satírico típico de las murgas uruguayas, un tipo de grupo musical-dramático tradicional del carnaval de dicho país.

⁷ Un artículo de Gabriel Zirolli salió el 21 de febrero de 2010 en *La República* 21, bajo el título "Consecuencias de la fama: Agarrate Catalina en el ojo de la tormenta" (<http://www.lr21.com.uy/cultura/400546-consecuencias-de-la-fama-agarrate-catalina-en-el-ojo-de-la-tormenta>). Consultado: 3/02/2012.

¿Qué nos da en términos de cultura y personalidad? ¡Nada!. Vamos con un ejemplo, mi abuelo era catalán y ¿qué tengo yo de catalán? ¡Nada! No conozco el catalán, no lo hablaba. ¿Qué íbamos a estudiar si era un idioma regional? Si yo me pusiera a estudiar un idioma no estudiaría el catalán sino alemán, ruso o acaso el chino; idiomas que tienen una definición mucho mayor. Entonces ¿qué podría tener un antepasado charrúa? ¡Nada! ("Tabaré that's right").

Sin entrar a analizar la serie de presupuestos lamentables en que se basan todas y cada una de sus afirmaciones, quisiera citar esta otra lindeza que este decano de la antropología uruguaya nos regala en relación a los que se dicen descendientes de charrúas: "ahora están los 'charrumaníacos' que se dicen descendientes, y a mí me parece peligroso, porque hay atrás una cosa como racista, usan el lenguaje de los racistas, hablan de 'sangre charrúa', como si la sangre significara algo" (Tabaré that's right"). De más está decir que este tipo de actitud, más allá de lo comprensible del pasaje en que manifiesta su prevención en relación al uso de la sangre como elemento probador de identidad, solo agrega obstáculos al camino de etnogénesis emprendido por algunos de los descendientes de indígenas en el Uruguay del presente.

Sea como fuere, las narrativas de la Nación han sido muy exitosas en excluir al indígena como actor importante de ellas, razón por la cual es difícil encontrar personajes de ese origen en los relatos sobre las gestas más significativas de la nacionalidad oriental. Esto ha redundado en una clara invisibilización del indígena en la esfera pública uruguaya — fenómeno similar que se puede percibir también en algunas regiones de la Argentina, sobre todo aquellas que fueron pobladas por indígenas de características sociales y culturales similares a los del territorio de lo que es hoy el Uruguay—⁸.

Pero el predominio de la episteme occidental no es un rasgo característico exclusivo del Uruguay sino que lo es también de las sociedades latinoamericanas en general. En su influyente trabajo, Aníbal Quijano dice que uno de los elementos que caracterizan a una situación social proveniente de situaciones coloniales, es el eurocentrismo en las concepciones sociales, económicas, y culturales en el territorio y la vida del país poscolonial. Lo que sí podría argumentarse es que es posible que en Uruguay esa condición sea todavía más extrema que en otras partes del continente. Me refiero a la curiosa situación que se vive en ese país, donde la mentalidad eurocéntrica es compartida por la enorme mayoría de sus habitantes; donde cada ciudadano se concibe como miembro de una comunidad sin indígenas, fuertemente europeizada, de fenotipo más bien caucásico —aunque esto no sea, en la realidad, tan así— de clase media— algo que hoy dista mucho de ser cierto— y con una fuerte base educativa —entendida ésta como educación universal, es decir, de origen occidental—. Este tal vez sea el

⁸ Para un estudio de la invisibilización de los indígenas en la provincia de Santa Cruz, ver la tesis doctoral de Mariela Rodríguez (2010).

triumfo más grande del régimen colonial: lograr que un país entero ni siquiera se plantee, en su etapa poscolonial e independiente, la posibilidad de construirse como diverso culturalmente.

La ideología dominante en el Uruguay de hoy es, entonces, en algunos aspectos, muy similar a aquella que informaba a la sociedad controlada por el colonizador. Las estructuras cognitivas de esa sociedad de hoy son muy similares a las predominantes en la época colonial. Como consecuencia, la ideología dominante en el país es, en el presente, la que más se adecua a una población que se concibe a sí misma como descendiente de la cultura occidental —una sociedad que niega casi por completo su pasado indígena y que ve al componente afro como una especie de intromisión indeseable en un conglomerado que se imagina a sí mismo como homogéneo y monocultural—.

En Uruguay, entonces, los “legados coloniales” existen y toman diversas formas. Ante todo, el gran legado colonial en el Uruguay es la inexistencia física y legal de comunidades indígenas —al menos hasta que se produzcan casos exitosos de reconfiguración de esas sociedades a partir de procesos de revitalización llevados a cabo por las por ahora llamadas asociaciones de descendientes—. Este dato no es menor y determina, en buena parte, el devenir histórico humano sobre el territorio. Esa ausencia física del subalterno indígena explica, en parte, el mínimo papel que se la asignado en las narrativas de la nación a las que nos referíamos más arriba.

Si a pesar de lo expresado hasta ahora, uno quisiera persistir en su empeño de estudiar la época colonial (y por lo tanto, hablar de los indígenas) en un país que tan poca importancia le da a ese largo proceso histórico y a los habitantes originarios del territorio, debe enfrentarse a la elección de herramientas para hacerlo. El problema es que el mercado teórico tiene unas cuantas opciones para ofrecernos y a veces es difícil decidirse por una de ellas. Esto es todavía más difícil si uno viene de Latinoamérica, lugar periférico si los hay. Ese mismo carácter marginal nos expone, frecuentemente, a cierta subalternización, con su consecuente desprestigio, de los aportes teóricos de origen local. Sin embargo, en los últimos años ha empezado a ganar atención y prestigio un cierto corpus de trabajos que ha sido denominado de manera diferente en diferentes oportunidades, pero que por estos días responde al nombre de paradigma descolonial. Su líder indiscutido es Walter Dignolo y sus aportes en los últimos años se construyen alrededor de varias categorías, de las cuales la más popular viene siendo, al menos por ahora, la ya mencionada colonialidad del poder.

Esta es una buena noticia y como tal hay que tomarla: hacía tiempo que los latinoamericanos que estudian los fenómenos literarios y culturales no prestaban atención a la producción teórica de los latinoamericanos —mucho menos la de Dignolo, quien hace por lo menos 35 años que viene produciendo reflexión teórica de alto nivel—. Sin embargo, creo conveniente tener siempre una actitud crítica y alerta ante los nuevos

aportes teóricos, provengan de donde provengan, a fin de no cometer los tan frecuentes errores de paralaje que se producen en nuestra producción intelectual. La colonialidad del poder, en la forma en que ha sido elaborada por Quijano y desarrollada y popularizada por Mignolo, que es una noción muy útil para pensar los procesos coloniales y poscoloniales en un buen número de lugares en Latinoamérica, no parece, sin embargo, a la luz de la descripción de la situación en Uruguay que ofrecí en párrafos anteriores, muy adecuada para dar cuenta de los procesos que tuvieron lugar en ese territorio —y me atrevería a agregar, en una parte importante del territorio argentino—.

Para empezar, la lógica de exterminio aplicada contra los pocos indígenas (cuyas prácticas sobre el territorio se caracterizaban por una alta movilidad) que todavía poblaban el Uruguay de primera mitad del siglo XIX, hace que Uruguay sea un país en el que el modelo explicativo de Quijano encuentre ciertas dificultades y resistencias. El intento de exterminio sufrido por los llamados charrúas redujo aun más la posibilidad de explotar, por parte de los españoles, la riqueza del territorio a través de la opresión de los habitantes originarios. La ausencia de esas masas explotadas, típica de otras partes del continente, hace que la colonialidad no pueda ser explicada de la misma manera para este caso de estudio. La encomienda, institución fundamental en la elaboración teórica de la noción colonialidad del poder, no fue importante como enclave occidental en el territorio donde hoy se encuentra el estado uruguayo. En el futuro, la agricultura llegará a desarrollarse en Uruguay gracias al gran flujo de inmigrantes llegados principalmente de los países del Mediterráneo—aunque también llegaron contingentes menos importantes numéricamente de otros países europeos. Si acordamos en que el problema de la colonialidad del poder en la elaboración de Quijano es, en buena parte, “el problema del indio,” y que “el problema del indio” es, en buena medida, el problema de la tierra (como quería José Carlos Mariátegui), tenemos una situación en la que la explotación de la misma mediante el uso de la fuerza de trabajo esclavizada (o casi) de los indígenas es uno de los elementos fundamentales del constructo. Como ya vimos, el mismo no funciona demasiado bien en la situación colonial que se gestó y desarrolló en el territorio de lo que hoy es Uruguay, donde la explotación de la tierra no fue, en los primeros tiempos, de corte agrícola, y no dependía de la opresión de vastos contingentes indígenas.

En este contexto, otro de los elementos definidores de la categoría colonialidad del poder también se vuelve problemático. Me refiero al énfasis puesto, por parte del poder colonial, en la clasificación racial de las poblaciones. En el Uruguay, la discriminación económica y la explotación de la tierra no tuvieron que ver tanto con la división de las poblaciones según su raza, ni con la marginalización de un sector de la población (los indígenas) a fin de ubicarla axiológicamente en una situación inferior a la de los europeos y criollos, como en otros territorios, a fin de poder usarlos como mano de obra barata o gratuita para la explotación de los frutos de la tierra. Allí la colonización, la fundación de enclaves coloniales, fue muy tardía (digamos que el primer enclave europeo importante data de 1680, la Nova Colonia do Sacramento, y se trataba sobre

todo de un puesto de avanzada militar), y para el momento de la fundación de Montevideo (en varias y espaciadas etapas durante la década de 1720), no había en el territorio tantos indígenas para discriminar o explotar, razón por la cual todo ese aparato de discriminación y de reorganización de las relaciones económicas y sociales en base a la pertenencia étnica nunca llegó a ponerse en funcionamiento —al menos no funcionó con los indígenas como mano de obra barata de un sistema de explotación agraria—.

Por ello creo que tal vez sea mejor emplear otras herramientas conceptuales menos ambiciosas para entender los legados coloniales en el Uruguay —y también en otras partes de Latinoamérica que no presenten las características del Perú y de los otros lugares que sufrieron una forma similar de dominación colonial. Me refiero a que no hay necesidad de recurrir a constructos o categorías transhistóricas como la colonialidad del poder. Digo transhistóricas porque tanto en Quijano como en Mignolo, su gran revitalizador, la colonialidad del poder parece ser siempre idéntica a sí misma— desconozco que existan trabajos de estos autores que se planteen una historización del concepto, o que tracen la evolución del mismo a lo largo del periodo colonial y de la historia post-independencia. Y así como no se han ocupado de historizarlo, tampoco han tenido en cuenta las diferencias geográficas entre las diferentes regiones y países latinoamericanos. Es decir, no han tenido en cuenta las diferencias enormes que existen no solo en las consecuencias de la dominación colonial en los diferentes países latinoamericanos, sino tampoco las que existieron en los sistemas de explotación utilizados durante el propio periodo colonial. Cada país, cada región, es un escenario distinto, con sus propias reglas y su propia historia.

Historia y geografía, tiempo y espacio, entonces, deberían ser tenidos más en cuenta por aquellos que intentamos entender la época colonial y sus consecuencias para el presente. Creo que es importante intentar comenzar esa ingente tarea. Para ello, es prudente y necesario empezar por pulir y afinar las herramientas de que disponemos para que sean capaces de dar cuenta, con menos margen de error, de las situaciones coloniales y poscoloniales que pretendemos explicar. Acaso una expresión que los rioplatenses nos negamos a usar para referirnos a nosotros mismos pueda llegar a sernos de utilidad para entender algunos de los legados coloniales de los que hablaba más arriba. Me refiero a la expresión *settler colonialism* o colonialismo de colonos⁹, que se refiere a aquellas situaciones coloniales en las que el colonizador se instala en el territorio recientemente conquistado e intenta desplazar a los habitantes nativos.

En los lugares donde ese tipo de colonialismo se da, la demanda principal de los colonizadores, según Lorenzo Veracini, no es el trabajo de los indígenas (cosa que ocurre en el colonialismo a secas), sino la desaparición del indígena (2011, 3). En esos casos, la mejor resistencia a esa demanda es el persistir, el no desaparecer de los

⁹ Algunos autores, como Richard Gott (2010), han preferido usar la expresión "colonialismo de establecimiento" para referirse a este fenómeno.

indígenas. El constructo de la colonialidad del poder está pensado para zonas del continente que sufrieron otro tipo de colonialismo y, por lo tanto, la demanda principal en esos lugares fue por el trabajo indígena —de ahí que la resistencia haya sido variada, pero siempre o casi siempre en relación al, o alrededor del, *boycott* del trabajo—¹⁰.

El colonialismo de colonos, además, se presenta a sí mismo como un proceso que busca su propia muerte o desaparición: su objetivo es dejar de ser un colonialismo de colonos y absorber, desplazar, o eliminar a los indígenas (Veracini, 2011: 2-3). En el caso de Uruguay, es evidente el triunfo de ese tipo de proyecto: como ya vimos, la enorme mayoría de la población se imagina a sí misma como legítima descendiente de Europa y de la sociedad occidental. Esta es, según Veracini, una diferencia fundamental entre el colonialismo a secas y el de colonos: el primero busca mantener la diferencia entre la metrópolis y la colonia, en tanto que el segundo tipo de colonialismo busca borrarla (3). El caso de Uruguay es claro: el colonialismo se ha transformado de tal manera que la mayoría de su población no percibe que haya habido en el país colonialismo alguno. Es que para poder decir que se ha superado la situación colonial creada por el colonialismo de colonos, tendrá que desaparecer, de una manera u otra, su demanda inicial: la eliminación del indígena (Veracini, 2011: 9). Es decir, se debe llegar a una situación en la que, o bien el indígena haya desaparecido, o bien la supervivencia (esa estrategia de resistencia fundamental de los indígenas al colonialismo de colonos) sea ya innecesaria por haber desaparecido la demanda inicial del *settler colonialism*.

En el caso de Uruguay parece claro que la forma en que se ha percibido, por parte de la psique colectiva, la no existencia del colonialismo de colonos es la primera de las nombradas: se imagina al país como a una nación sin indígenas. Esta situación es, sin embargo y como tantas otras, meramente provisional: bastaría que las organizaciones o asociaciones de descendientes comenzaran a autodefinirse como indígenas *tout court* e iniciaran un proceso de revitalización de las identidades indígenas, para que la visibilidad del colonialismo de colonos aumentara considerablemente en el horizonte cognitivo de la población en general.

Lo que no subraya Veracini pero está implícito en sus argumentos, es lo que señala Patrick Wolfe: que el *settler colonialism* gira alrededor del problema de la tierra (388). Más arriba vimos que el problema de la tierra y lo que se ha dado en llamar “el problema del indio” estaban relacionados en la medida en que en los lugares de

¹⁰ Por supuesto, esto no quiere decir que en los lugares donde se dio el colonialismo a secas los indígenas no hayan también intentado persistir y sobrevivir a la opresión; también puede haber habido casos en que los colonizadores del colonialismo a secas hayan intentado (infructuosamente) la eliminación de los nativos. Lo que Veracini intenta señalar es otra cosa: el principio fundamental, la demanda principal que predomina en cada tipo de colonialismo. Esa demanda principal es la que va a influir, en buena medida, en las respuestas de los indígenas, que dependerán, justamente, de lo que el colonialismo espera de ellos.

Latinoamérica que había poblaciones importantes de indígenas, los colonizadores europeos se dedicaron a usar a los nativos como mano de obra para explotar la tierra a través de las prácticas agrícolas. En el caso de Uruguay, hay también, como en todo caso de colonialismo de colonos, un interés de los colonizadores por la tierra, pero en este caso se la ve no tanto como lugar a ser explotado por la fuerza de trabajo indígena, sino como lugar a ser poseído por el colono. Como bien ha señalado Wolfe, el principal motivo para la eliminación de los indígenas en el colonialismo de colonos es el acceso al territorio (388). Se trata, entonces, de la tierra como objeto de posesión o como objeto de deseo del colonizador, y no como lugar destinado a ser trabajado por los nativos. La tierra es deseada para poder quedarse, para poder habitarla y, por supuesto, explotarla. De ahí que en el *settler colonialism* la búsqueda de la extinción del indígena se convierta en un principio organizador de la sociedad colonial —o sea, no se trata de una ocurrencia única, de un evento, sino de una estructura (Wolfe, 2006: 388)—.

Para entender casos como el de Uruguay, es importante tener en cuenta estas lógicas que operan en ese tipo de colonialismo, porque nos permiten visualizar algunas de las características más salientes de la colonización en ese país. Por ejemplo, nos permite ver uno de los trucos que están detrás de esa forma de percibirse como europeos que predomina en la población actual. Ese truco, en los países de *settler colonialism*, consiste en que luego de que la trayectoria que incluye el proceso de búsqueda de la eliminación del indígena y de la domesticación de la naturaleza silvestre terminan, luego de obtenida la independencia de la metrópolis, los recién nacidos estados declaran que ya no son coloniales sino poscoloniales, que ya no son *settlers* sino *settled*. De este modo hacen caso omiso de los mecanismos por los cuales la lucha por la tierra continúa luego de obtenida la independencia —una lucha que toma la forma de intento sistemático de eliminación del indígena por parte del Estado—.

De más está decir que este tipo de categorías como *settler colonialism*, por más útiles que sean, no constituyen una panacea sino más bien un tipo de correctivo a ciertas miradas sesgadas, tal como la que predomina en Uruguay en relación al pasado colonial. Pero de ninguna manera puede considerarse como el único aporte teórico desde el cual conceptualizar o entender la realidad. Por el contrario, creo que tanto en Latinoamérica como en la academia norteamericana hay tradiciones de pensamiento que todavía pueden dar algunos frutos más. No deberá sorprender a nadie, entonces, que el tipo de análisis que desearía contribuir a desarrollar para entender las situaciones coloniales esté inspirado, además, por cierto tipo de trabajo académico que, lamentablemente, y ojalá que me equivoque, parece pertenecer, al menos por ahora, al reino del pasado. Me refiero a cierto modo de producción intelectual que fue hegemónico en los estudios coloniales de los años ochenta originados en los departamentos de lengua y literatura de las universidades de Estados Unidos.

Como pretendo que mi trabajo sea, de alguna manera, una contribución y, si es posible, una mejora o al menos una modificación productiva de ese modo de producción

intelectual, voy a hacer un poco de historia, primero, para explicar por qué pienso que esa forma de hacer investigación encerraba una promesa, y luego me voy a dedicar a hacer un diagnóstico de ese mismo campo de estudios en el presente, para terminar con una modesta propuesta al final de este trabajo.

Varias veces he dicho que lo que Mignolo y Rolena Adorno llamaron, allá por principios de los ochenta, el nuevo paradigma de los estudios coloniales latinoamericanos, fue lo primero pero no lo segundo. Es decir, fue algo nuevo, pero no fue un paradigma. De hecho, ni siquiera en el momento de apogeo, cuando su influencia se hacía sentir incluso fuera del campo de estudios (llegando a afectar las investigaciones de los que se dedicaban a la literatura latinoamericana contemporánea), se puede decir que haya habido propiamente un cambio de paradigma. Lo que sí hubo, como he dicho ya hasta el hartazgo, es un nuevo modo de producción intelectual en el campo de estudios coloniales (1997: 125, 2002: 4-5). Un modo de producción que postulaba la necesidad de prestar atención a voces subalternas que habían sido silenciadas no solamente por las autoridades coloniales y por la ciudad letrada, sino también por los propios estudiosos de la época colonial, quienes en muchos casos se limitaban a cantar loas a los conquistadores o a la cultura occidental que aquellos y los misioneros trajeron a tierras americanas.

Entre las propuestas de los renovadores del campo estaba aquella de Mignolo, que consistía en promover el estudio de la totalidad de textos producidos durante el encuentro colonial en vez de limitarse al análisis de unos pocos textos canónicos (1992: 810; 1991: *passim*). Para Mignolo, el estudio de la totalidad de textos producidos en una situación colonial es obligatorio si lo que se busca es entender esa situación colonial (1989c: *passim*). Por eso prefiere hablar de semiosis colonial (esto es: la totalidad de mensajes e intercambios simbólicos en situaciones coloniales) en vez de discurso colonial —una expresión que limita el corpus al conjunto de los mensajes verbales, orales o escritos (1989c: *passim*)—. Una de las consecuencias de su propuesta es la incorporación de mapas de factura europea, representaciones territoriales indígenas, *kipus* y otros objetos materiales portadores de signos, a la agenda de investigación de los estudios coloniales producidos por miembros de departamentos de lengua y literatura en los Estados Unidos ("Colonial Situations", *The Darker Side*, entre muchas otras publicaciones).

La incorporación de sistemas de signos no discursivos, sumada a la emergencia de estudios sobre autores de origen indígena —como Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Titu Cusi Yupanqui en la región andina, Fernando Alva Ixtlilxochitl, los escribas indígenas que redactaron el *Popol Vuh* y los que colaboraron en la elaboración de las *Relaciones Geográficas*, para el caso de Mesoamérica— y la aparición de nuevos estudios sobre escritoras —además de la ya canónica Sor Juana Inés de la Cruz— son síntomas del que se dio en llamar cambio de paradigma en los estudios coloniales latinoamericanos. Estos cambios tienen como consecuencia una nueva situación en el

campo de estudios, caracterizado ahora por la incorporación de lo indígena, lo femenino, lo africano y otras entidades, agencias, y perspectivas no Europeas y no patriarcales a las investigaciones enmarcadas por la disciplina.

En resumen, entre las cosas que buscaban los fundadores de ese nuevo modo de producción de conocimiento en el campo de estudio, estaba, primero, la posibilidad de ofrecer un panorama mucho menos sesgado de los intercambios discursivos (este era el programa de Adorno), y segundo, de los intercambios de signos en general (esta fue, como vimos, la agenda de Mignolo). De este modo, los estudiosos de la época colonial se pusieron a la vanguardia, casi sin quererlo, de los debates que en los años ochenta se llamaron, en Estados Unidos, las guerras del canon —o *canon wars*—.

Esas guerras enfrentaron a los propulsores de agendas académicas conservadoras contra los que buscaban cambiar el *status quo*. Los primeros se aferraban a lo que se dio en llamar “*the big books*,” o sea, las grandes obras del pensamiento y la literatura occidentales, que debían estar en la base de la educación de cualquier persona que deseara ser considerada una buena ciudadana de la cultura occidental. La idea era que para ser una persona culta y funcional en esa sociedad, para poder declarar la pertenencia legítima a ella, había que conocer en profundidad una serie de obras que encarnaban los valores y principios de esa cultura. Los segundos buscaban ampliar los límites de esa lista de libros (que eso y no otra cosa es un canon), a fin de que otras voces pudieran ser oídas y estudiadas en los claustros universitarios. La idea era que en un mundo (léase: en Estados Unidos, que a menudo funge de mundo en la mente y el discurso de sus ciudadanos) crecientemente multicultural, la lista de libros obligatoria para considerarse un ciudadano culto y educado, era demasiado sesgada y excluyente. Amplios sectores de la ciudadanía norteamericana (irónicamente llamados minorías, sobre todo en casos donde constituyen la mayoría numérica, como es el caso de las mujeres) quedaban sin representación en las listas, y por lo tanto se les hacía una suerte de injusticia, si no a ellos mismos, al menos a las tradiciones culturales de donde venían.

En esas luchas por el canon fueron muy importantes dos autores latinoamericanos y dos campos de estudios: Rigoberta Menchú y Guamán Poma de Ayala, por un lado, y los estudios sobre el testimonio como género (literario o discursivo) y los estudios coloniales. Es por eso que los trabajos de Adorno sobre el segundo de los nombrados se convirtieron en una poderosa carta de presentación para aquellos que estudiaban los textos, discursos y sistemas semióticos coloniales. A partir de ese momento, crece el número de gente que se dedica a ese campo, se abren nuevos puestos—al punto que ninguna universidad que tuviera grandes pretensiones intelectuales podía tener una sección de literatura latinoamericana sin un experto en colonial—y el *cachet* intelectual de ese campo de estudios sube considerablemente.

Lamentablemente, esa situación no duró demasiado tiempo: ya para mediados de los años noventa, en una reseña sobre un volumen que recopilaba los artículos (más de 65 artículos, 667 páginas) de un congreso sobre estudios coloniales latinoamericanos, decía:

Lo que realmente llama la atención es constatar qué pocos trabajos encajan en la descripción del nuevo modo de producción que postulan Mignolo y Adorno, por lo cual cabe preguntarse si estamos, efectivamente, ante un cambio de paradigma en los estudios coloniales. La evidencia que constituyen esta y otras compilaciones recientes parece sugerir un estado de cosas algo diferente: la coexistencia de dos paradigmas de producción académica. Una coexistencia que no implica, necesariamente, un diálogo entre ambas formas de entender el quehacer disciplinario (Verdesio, 1997: 125).

Esto quiere decir que incluso en un momento de supuesto apogeo del también supuesto paradigma nuevo, ya era evidente que la mayoría de los integrantes del campo de estudios seguían produciendo trabajos pertenecientes a un modo de producción intelectual que las declaraciones triunfalistas de Adorno daban por muerto. Desde ese entonces hasta el presente, la situación solo se ha deteriorado: hoy estamos en un momento histórico en el que la enorme mayoría de los jóvenes investigadores que terminan su doctorado en prestigiosas universidades norteamericanas parecen enmarcarse en un espectro intelectual que va desde el historicismo más pedestre hasta el neo-filologismo más rampante. Con esto quiero decir que o bien se encuadran en una corriente que privilegia al documento histórico como única autoridad —una autoridad que se la confiere el ser concebido como transparente y como portador de verdad— o bien se dedican a producir un trabajo meramente filológico que pierde por completo de vista los costados políticos que un texto cualquiera pueda tener¹¹.

En suma, ese campo de estudios que amenazó con convertirse en vanguardia de los estudios literarios y culturales allá por la década de los ochenta, es hoy una especie de reducto del neoconservadurismo más rampante. Aquellos que seguimos intentando producir en un marco conceptual y en una tradición disciplinaria menos reaccionaria, estamos definitivamente en la minoría. Por eso creo que, a pesar de lo triste de la situación del campo en los Estados Unidos y de la escasa importancia que se le da en mi país, acaso sea hora de hacer un llamado a una revitalización de los estudios coloniales. Y esa revitalización no puede hacerse repitiendo lo que propusieron sus cabezas más

¹¹ El predominio actual de los historiadores en el campo de los estudios coloniales proveniente de los departamentos de lengua y literatura en universidades norteamericanas tiene un punto de inflexión que puede ubicarse, acaso (lo digo tan solo tentativamente y a modo de ilustración), en el momento de la publicación del libro *How to Write the History of the New World*, de Jorge Cañizares Esguerra. Después de él vinieron muchos más y la hegemonía del pensamiento historiográfico menos propenso a la interpretación de los documentos se instaló y predomina en el campo—al menos hasta el momento.

visibles en los años ochenta, porque eso, reconozcámoslo, fue solo un auspicioso y promisorio comienzo.

Es por ello que creo que lo que corresponde es subir la apuesta e intentar transformar el campo en un lugar donde se produzca una fuerte inflexión subalternista; es decir, una inflexión que permita no solo abrir las puertas a las voces y subjetividades subalternas en el marco colonial, sino que además les dé privilegio epistemológico. Por otra parte, otra movida que creo que se impone es el darse cuenta, de una vez por todas, que los que estudiamos la época colonial debemos, si no queremos convertirnos en meros anticuarios, prestar especial atención a las consecuencias de esa época en nuestro presente. Es decir, tenemos que poner un gran énfasis en los legados coloniales que persisten en este momento histórico. Si no lo hacemos, corremos el riesgo de hacernos cómplices del poder, en tanto que productores de un conocimiento que hace caso omiso de la miseria y la opresión que no solo lo rodean sino que también lo hacen posible. Si no queremos seguir siendo cómplices de las estructuras e instituciones generadoras y reproductoras de subalternidad (y la academia, la universidad en tanto que máquina de enseñar y de producir ciudadanos modelo para la sociedad dominante, es una de esas instituciones¹²), deberíamos apuntar nuestras baterías a denunciar esos mecanismos de dominación. La mejor forma de hacerlo, como ya fue dicho, es poner el énfasis en el privilegio epistemológico de los sujetos que han sido subalternizados no solo por los poderes coloniales, sino también por los productores de conocimiento del presente. Solo de esa manera podríamos evitar convertirnos en los productores de subalternidad de este presente que nos toca vivir.

¹² Esto es algo que gente como John Beverley viene diciendo desde hace ya unos cuantos años, pero se trata de un mensaje que los practicantes de las disciplinas dedicadas al estudio de lo literario parecen no querer oír.

Bibliografía

ADENCH.

<http://nacioncharrua.blogspot.com/>

Adorno, Rolena. *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.

Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios coloniales hispanoamericanos." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14. 28, 1988: 11- 28.

Agarrate Catalina. "Cuplé de los charrúas" 2010.

<http://www.youtube.com/watch?v=1DmOp3Uo7vM>

Antón, Danilo. *Uruguaypirí*. [1994]. Montevideo: Rosebud, 1997

Antón, Danilo. *Piriguazú. El gran hogar de los pueblos del sur*. Montevideo: Rosebud, 1995.

Antón, Danilo. *El pueblo jaguar. Lucha y sobrevivencia de los charrúas a través del tiempo*. Montevideo: Piriguazú, 1998.

Beverly, John. *Against Literature*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.

Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford UP, 2001.

CONACHA.

<http://consejacioncharrua.blogspot.com/>

de Mattos, Tomás. *iBernabé, Bernabé!* Montevideo: Banda Oriental, 1989.

Gott, Richard. "América Latina como una sociedad de colonización blanca", *Estudios Avanzados*, 5. 8, 2007: 7-33.

Guyunusa.

<http://uruguaycharrua.blogia.com/>

INDIA.

<http://indiauy.tripod.com/objetivo.htm>

López Mazz, José. "López Mazz: 'El cuplé de los charrúas es clasista, fascista y discriminatorio'" 180.com.uy. 2/19/2010.

<http://www.180.com.uy/articulo/Lopez-Mazz-critica-cuple-de-charruas>

Consultado: 15/1/2012.

Mariátegui, José Carlos. *Seis ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. [1928] México: Era, 1988.

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Mignolo, Walter. "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis", *Dispositio*, 14, 36–38, 1989a: 93–140.

Mignolo, Walter. "Literacy and Colonization: The New World Experience". In: R. Jara and N. Spadaccini (eds.). *Re/Discovering Colonial Writing. Hispanic Issues 4*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1989b: 51- 96.

Mignolo, Walter. "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis", *Dispositio*, 14, 36-38, 1989c: 333-337.

Mignolo, Walter. "Canon and Cross Cultural Boundaries (or Whose Canon Are We Talking About?)", *Poetics Today*, 12. 1, 1991: 1-28.

Mignolo, Walter. "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Renaissance Quarterly*, 45. 4, 1992: 808-828.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, Lima, 1991: 11-20. Reproducido en: Heraclio Bonilla (comp.). *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Colombia: Flacso-Tercer Mundo, 1992.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, N. H.: Ediciones del Norte, 1984.

Restuccia, Alberto. *Salsipuedes (El exterminio de los charrúas)*. Libro de documentos. Montevideo: Teatro Uno, 1985.

Rodríguez, Mariela Eva. *De la "extinción" a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis doctoral, Georgetown University, 2010.

<http://cdm15036.contentdm.oclc.org/cgi-bin/showfile.exe?CISOROOT=/p15036c oll3&CISOPTR=792&filename=793.pdf>
Consultado: 13/02/2012.

"Tabaré that's right. Renzo Pi Hugarte y los charrúas". En línea: http://www.montevideo.com.uy/nottie/mpolibre_104044_1.html Consultado: 27/03/2012.

Veracini, Lorenzo. "Introducing *settler colonial studies*", *Settler Colonial Studies*, 1, 2011: 1-12.

Verdesio, Gustavo. "Prolegómenos para un estudio. Sobre la literatura uruguaya colonial", *Cuadernos de Marcha*. Montevideo, setiembre de 1990: 43-45.

Verdesio, Gustavo. "Review of *Conquista y contraconquista. La escritura del nuevo mundo*. Julio Ortega y José Amor y Vázquez (eds.). México: Brown University, El Colegio de México, 1994", *Hispanic Review*, 65. 1, 1997: 23-25.

Verdesio, Gustavo. "Colonialism Now and Then: Colonial Latin American Studies in the Light of the Predicament of Latin Americanism." En: Alvaro F. Bolaños and Gustavo Verdesio (eds.). *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin American Texts Today*. Albany: SUNY P, 2002: 1-17.

Verdesio, Gustavo. "Between the Lettered City and Oral Tradition: Indigeneity and Literature in Scholarship and Classroom Practice", MLA Conference (December 2005): 8.

Vidart, Daniel. *El mundo de los charrúas*. Montevideo: Ediciones de Banda Oriental, 1996.

Vidart, Daniel. *"Los cerritos de los indios" del Este uruguayo*. Montevideo: Ediciones de Banda Oriental, 1996.

Wolfe, Patrick. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native", *Journal of Genocide Research*, 8. 4 (2006): 387-409.

Zanón, Ángel J. *Pueblos y culturas aborígenes del Uruguay. Charrúas minuanes chanáes guaraníes*. Montevideo: Rosebud, 1998.

Zirolli, Gabriel. "Consecuencias de la fama: Agarrate Catalina en el ojo de la tormenta." La República. 2/21/2010. <http://www.lr21.com.uy/cultura/400546-consecuencias-de-la-fama-agarrate-catalina-en-el-ojo-de-la-tormenta>
Consultado: 10/2/2012.