

Para repensar los estudios coloniales: Sobre la relación entre el campo de estudios, las disciplinas, y los pueblos indígenas.

GUSTAVO VERDESIO

Resumen. En este trabajo paso revista a las diferentes formas en las que los estudios coloniales latinoamericanos, en general, y mis investigaciones, en particular, se han ido relacionando con diferentes disciplinas. Les presto especial atención a la historiografía, la arqueología y la antropología social, disciplinas todas que fueron, en su momento, influidas por algunas reflexiones que se estaban dando (sobre todo en los años ochenta) en el marco de los estudios literarios y culturales de algunas universidades de Estados Unidos. Sobre el final del trabajo reflexiono sobre la forma en que deberíamos encarar nuestras investigaciones que hablan de situaciones coloniales (en las que hubo sujetos indígenas como actores) en relación a los sujetos indígenas del presente. Su existencia, sus intereses y sus opiniones sobre nuestro trabajo y la imagen del indígena que promueven, no han sido tomados muy en cuenta. Por ello propongo, sobre el final, algunos criterios para relacionarnos, en tanto que investigadores del pasado colonial e indígena, con los pueblos originarios del presente.

Palabras clave: Estudios coloniales - Pueblos originarios: presente y pasado - Historiografía, arqueología y antropología social

Abstract. In this paper, I review the ways in which Latin American colonial Studies, in general, and my own research agenda, in particular, have related to a number of academic disciplines. I pay special attention to disciplines such as historiography, archaeology and social anthropology, which were, especially in the eighties, exposed to, and influenced by, some of the reflections that were taking place in the framework of literary and cultural studies departments at some US universities. In the second part of the paper I reflect on the ways in which we should conduct our research on colonial situations (in which indigenous peoples were important actors)

vis-à-vis indigenous peoples of the present. Their existence, their interests, and their opinions about the images of indigeneity we produce, have not been taken into account very often. That is why I propose, in closing, some criteria for future interactions between us, investigators of colonial and indigenous pasts, and the indigenous peoples of the present.

Keywords: Colonial studies - indigenous peoples: presente and past - historiography, archaeology and social anthropology

En este trabajo voy a hablar del estado del campo de estudios conocido como estudios coloniales, que comprende la producción de las investigaciones elaboradas por miembros de departamentos de lengua y literatura en universidades norteamericanas. Lo voy a hacer intentando trazar una historia intelectual que se cruza, por momentos, con mi agenda de investigación y con la relación que esta ha tenido, en diferentes etapas, con algunas de las disciplinas académicas que se enmarcan, según algunos, en el ámbito de las humanidades y, según otros, en el de las ciencias sociales. Por lo tanto, esta historia intelectual que propongo es también una especie de reflexión sobre mi propio itinerario como investigador del campo de estudios coloniales y mi relación con algunas de las otras disciplinas. Voy a comenzar por hablar de la importancia actual de una de ellas (la historiografía) para los estudios coloniales y el modo de producción intelectual que hace posible y promueve, para pasar luego a cómo mi propia agenda de investigación se ha ido desprendiendo de los dictados de los modelos historiográficos para entrar en diálogo primero con la arqueología y luego con la antropología.

Desde hace un tiempo, digamos desde la publicación del libro *How To Write the History of the New World*, de Jorge Cañizares Esguerra (2001), los estudios coloniales producidos por investigadores provenientes de departamentos de lengua y literatura del sistema universitario norteamericano han sido fuertemente influidos por el trabajo de los historiadores que se ocupan de ese período. Con esto quiero decir que se ha producido un cambio importante en el quehacer disciplinario, que consiste en una especie de revés contra lo que se llamó *the linguistic turn*—es decir, el giro lingüístico o hacia la lingüística, que consistió en el fenómeno opuesto al que estoy hablando: se trató de un momento en el cual varias disciplinas tomaron prestadas o adaptaron algunas de las categorías y herramien-

tas forjadas en el marco de los estudios literarios y lingüísticos–.

Durante ese momento de gloria teórica de los estudios literarios, tanto la historiografía (con trabajos como los de Hayden White, Dominic La Capra, Michel de Certeau y tantos otros) como la antropología (con trabajos como los de Clifford Geertz, James Clifford, George Marcus, y muchos más), e incluso la filosofía (el libro que Richard Rorty compiló sobre el *linguistic turn* y el trabajo de Jacques Derrida, uno de los mejores interpretadores de textos que han existido, son buenos ejemplos), tomaron prestados recursos, herramientas, categorías, y hasta métodos de abordar el objeto de estudio, que habían sido laboriosamente forjados por estudiosos de la literatura y la lingüística. Ese momento en que nuestros estudios ejercieron una fuerte influencia en algunas de las disciplinas más cercanas en el mundo de las humanidades, se terminó, digamos, en algún momento de los noventa –tal vez en la segunda mitad–. De ahí en adelante las cosas volvieron más o menos a su estado anterior al *linguistic turn*.

En el año 2001, ya la situación estaba lista para un nuevo cambio de orientación en los estudios coloniales producidos en las universidades de EEUU: la entrada triunfal de los historiadores, que se convirtieron en animadores y protagonistas de los congresos y publicaciones donde se trataban y discutían temas y textos coloniales. El libro de Cañizares Esguerra recibió todo tipo de premios y loas, y disfrutó del privilegio de haber obtenido una casi unanimidad en materia de reseñas. Con excepción de una, la mía (para la revista *Social History*), que dicho sea de paso, también era positiva, la enorme mayoría de las otras no contiene demasiadas objeciones al aparato crítico y a la forma de abordaje del citado libro. En mi reseña, si bien elogí la erudición y la solidez de los estudios archivísticos del autor, puse especial énfasis en un par de problemas que veía en el libro: 1) el mismo no consultaba algunas de las fuentes producidas por investigadores en el campo de la literatura que habrían sido fundamentales para tratar los temas que le interesaban en ese libro (tales como la subjetividad criolla, el valor asignado a las fuentes autóctonas de conocimiento, la existencia o no de una esfera pública en el siglo XVIII) y 2) se autodefinía como un texto poscolonial pero no exhibía evidencia alguna de que ese corpus teórico hubiera informado ni tan siquiera mínimamente su investigación y su mirada sobre los asuntos que estudiaba –para percatarse de ello, basta con una breve mirada a la bibliografía con-

sultada que aparece al final del libro—.

Hoy, y sin negarle importancia alguna a esas dos carencias, creo que la limitación más importante de la que adolece el libro de Cañizares Esguerra es su paupérrima capacidad de lectura. Quiero decir que lo que le falta o brilla por su ausencia es la posibilidad de interpretar los textos más allá de su significado literal. Con el tiempo, el campo se fue poblando de trabajos de ese tipo, en los cuales se apabullaba al lector con una serie de documentos esgrimidos como pruebas irrefutables para el tratamiento de temas y problemas. La acumulación de documentos equivale, en la mente de este tipo de académicos, a una proliferación de “pruebas” en un sentido casi jurídico —es decir, se trata a esos documentos casi como se trata la evidencia presentada por las partes en un juicio—. A las miradas menos “rigurosas” (al menos para ese tipo de investigador que vengo describiendo) de los investigadores de literatura, el historiador contrapone su arsenal de documentos y “pruebas” que utiliza para develar o, según algunos de nosotros, crear, un tipo de verdad que no era alcanzable ni obtenible a través de los métodos usados por nuestra disciplina.

Creo que si algo tenemos para aportar los que venimos de los estudios literarios es nuestra larga tradición como interpretores de textos y signos en general. Interpretar, en mi universo cognitivo, equivale a leer de manera crítica, atentos a las connotaciones, a los silencios, a las pistas dejadas como al pasar o sin querer por los autores o escribas que nos toca estudiar. El historiador de la colonia de tiempos más recientes, en cambio, parece abominar de ese tipo de operación cognitiva, prefiriendo que los textos hablen por sí mismos, como si la escritura y la lectura fueran actividades transparentes. Llegados a este punto, es posible que algún lector se pregunte sobre la exactitud de la pintura que estoy ofreciendo acá. Como en estos menesteres no es conveniente exponerse sin necesidad, voy a aclarar que, debido a que estoy lejos de haber leído la totalidad del corpus existente producido por historiadores coloniales recientemente, es muy posible que no todos ellos aborrezcan la interpretación de manera tan monolítica y absoluta. Pero aun admitiendo que mis palabras implican una fuerte dosis de generalización, creo que lo preocupante es que el clima que se crea desde la mirada historiográfica no contribuye al esclarecimiento de las cosas y eventos de los que hablan los textos coloniales.

Digo esto porque muchas veces, para poder entender un texto, es necesario, entre otras cosas, leerlo a contrapelo, tener en cuenta el contexto en el que se produjo, o estar conciente de los intereses del emisor y de las reacciones que puede haber provocado entre sus receptores. Pero lo que me preocupa de la mirada historiográfica de la que estoy hablando no es solo la tendencia a dejar de lado estrategias interpretativas relativamente complejas, sino también el tipo de narrativa que produce y que exige. Se trata de un método que postula la posibilidad de construir o reconstruir una narrativa completa, sin fisuras, que dé cuenta de eventos ocurridos en el pasado distante. Es esta una pretensión basada en la creencia en que es posible reconstruir un continuum de eventos y acciones a partir de una evidencia muchas veces fragmentaria. Creo que si confiamos en este tipo de poder (aparentemente absoluto) de la historiografía de recrear, omniscientemente, una línea narrativa completa, corremos el riesgo de olvidar que la evidencia que nos ha dejado el pasado es tan incompleta que deja afuera infinidad de factores, elementos y actores.

Por ejemplo, esa evidencia, ese corpus documental deja afuera, en una gran cantidad de casos, la mirada de los indígenas o su agencia en relación a problemas y circunstancias típicas de las situaciones coloniales. El no dar cuenta de estos actores, sus acciones y sus opiniones, es algo frecuente, sobre todo, en los textos que lidian con sociedades de alta movilidad cuyos mandos y cacicazgos no funcionaban de manera similar a la de los mandos y jerarquías de los europeos. Por otro lado debe señalarse que en el archivo historiográfico de la época colonial no es fácil encontrar muchos ejemplos de textos escritos por indígenas que contengan su visión de la historia –y al igual que en el caso de la India estudiado por Ranajit Guha, la situación del archivo no mejora con el advenimiento del Estado-Nación–. A esto se suma que, debido a la dificultad que los conquistadores y colonizadores tenían para entender a algunas sociedades que funcionaban de manera muy diferente a la que caracterizaba a las sociedades europeas, lo que nos ha sido legado en materia documental es un cúmulo de malentendidos y de meros errores de paralaje, que en vez de esclarecer nublan y distorsionan la imagen de los indígenas de carne y hueso que esas fuentes coloniales intentaban describir. La visión del pasado que el archivo documental nos lega, entonces, es por fuerza incompleta cuando no errónea y cualquier intento de postular una narrativa y un panorama más adecuados será no solo demasiado

ambicioso sino que casi con seguridad fracasará.

Algunos estudiosos de los textos coloniales hemos optado, en algún momento de nuestras carreras, por recurrir a otras disciplinas para intentar llenar esos vacíos dejados por los textos que componen el corpus documental a nuestra disposición. En mi caso, durante años exploré (y sigo explorando) las posibilidades que nos brinda la arqueología y su forma de producir conocimiento a partir de la evidencia material. Y si bien esa disciplina no es, como sostiene brillantemente el arqueólogo Laurent Olivier, por completo independiente de la historiografía y su forma de ver el mundo, creo que tiene la virtud de ofrecer un tipo de evidencia diferente a la textual. El registro arqueológico, en numerosas oportunidades, nos ofrece la posibilidad de enriquecer, complementar, o incluso a veces contradecir la letra de los documentos con los que trabajamos. Ese tipo de evidencia, la material, está abierta a la interpretación: los objetos, por su propia naturaleza, deben ser cuestionados e interpretados, a fin de que algún sentido emane de ellos. Es precisamente debido a que los objetos no hablan por sí solos, que nos obligan a leer con un poco más de atención, cuidado y creatividad.

Se puede objetar que si bien hacer hablar a los objetos es un gran logro, todavía estamos muy lejos de poder dar cuenta de lo que algunos han llamado la visión de los vencidos. Pero sí se puede lograr que, por lo menos, la cultura material que elaboraban, los itinerarios que practicaban, la monumentalidad que, en algunos casos, erigían, puedan ser rescatados por los estudios arqueológicos. De esta manera es que sabemos un poco (en algunos casos, afortunadamente, incluso mucho) más sobre cómo organizaban su vida esos indígenas del pasado, qué sitios privilegiaban en sus ocupaciones, de qué manera enterraban a sus muertos (lo cual nos da algunas ideas, también, sobre el status que esos muertos tenían en vida), qué patrón de subsistencia favorecían, y un largo etcétera. Aun así, sin embargo, esa voz indígena no nos llegará hasta el presente de la manera que debería llegarnos para permitirnos ofrecer una mirada balanceada sobre el encuentro colonial: en su propia voz y en su propia lengua.

Mi experiencia de años de contacto con la producción de conocimiento arqueológico me ha confirmado las sospechas que tenía hace más de una década, cuando empecé a publicar sobre el tema: que su historia imperial y colonial como disciplina no es idéntica a la arqueología entendida como método de abordar el

mundo y producir conocimiento sobre él. Lo que quiero decir es que esa disciplina tiene mucho para ofrecer en tanto que forma de ver, entender e interpretar el mundo, más allá de los errores e incluso crímenes que se han cometido a lo largo de la historia en su nombre. Como fuente independiente de la documental, por ejemplo, la evidencia material estudiada desde la arqueología nos puede proveer nuevas formas de entender algunos sucesos que más de un historiador da como suficientemente estudiados o debatidos a partir de los documentos disponibles. De este tipo de estudios destaco aquellos que ofrecen una visión que contradice lo indicado por los documentos: el trabajo de Malpass, *Provincial Inca*, y el de Steven Wernke, *Negotiated Settlements*, donde se contrasta evidencia obtenida a partir de métodos arqueológicos y sus ciencias auxiliares, con lo que se sabe de esos sitios y territorios a partir de las fuentes documentales.

Este tipo de perspectiva me fue llevando a ver las cosas y la gente del pasado de manera muy diferente. Sin embargo, incluso esa forma de ver el pasado me fue resultando insuficiente debido a que, por esas cosas que tiene la vida, me tocó, primero, discutir y más tarde, enfrentarme a la cruda realidad de los pedidos de restitución de restos humanos, por parte de comunidades descendientes de esos individuos, que se encuentran en depósito en museos. El haber sido parte de una discusión institucional en la Universidad de Michigan (donde se enfrentaban dos unidades académicas: la gente del Museo de Historia Natural y los integrantes del entonces programa –hoy departamento– de estudios indígenas o *Native American Studies*) sobre la conveniencia o no de restituir esos restos humanos a los demandantes, me hizo dar cuenta de que ni siquiera cuando tratamos temas arqueológicos estamos tratando tan solo con seres humanos muertos: en muchos casos, también hay que reconocer los intereses, las acciones y los derechos de los seres humanos del presente. Este caso merece, creo, que se lo describa un poco más en detalle, debido a que en él se puede apreciar la tensión entre legalidad imperante, reclamos indígenas, historia, y ética.

Esta historia tiene como protagonista a la gente de la tribu *Whitefish River*, ubicada en el territorio de lo que hoy es Canadá, que venía reclamando, desde principios de los años ochenta, los restos de varios individuos y material funerario asociado (obtenido en una excavación de 1938) en depósito en el museo de historia natural de la universidad. El problema es que según la interpretación de

la legislación vigente, NAGPRA (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*), hecha por parte de la gente del museo de la Universidad de Michigan, sus disposiciones solo se aplicarían a tribus reclamantes reconocidas federalmente por el gobierno de EEUU. De modo que, según esta interpretación, si el Museo decidía no devolver esos restos humanos, estaba en todo su derecho. Más allá de la corrección o incorrección de esta interpretación, el problema es que este tipo de casos no debería resolverse apegándose ciegamente a la ley –que no solo es imperfecta, sino que también está hecha a la medida de los intereses y valores de los que tienen más poder– sino a una idea más amplia de justicia. Quiero decir que también deberían tenerse en cuenta elementos éticos y políticos. Estas fueron las consideraciones que nos llevaron a los miembros del programa de *Native American Studies* de la universidad a oponernos a la decisión del Museo. Fueron esos criterios, también, los que terminaron por imponerse en la decisión que tomó la rectora de la institución, luego de ser asesorada por sus abogados y por los integrantes de nuestro programa. Como consecuencia de ello, en el año 2005 la Universidad de Michigan devolvió los cuerpos y el material asociado, a pesar de que para algunos no estaba, como institución, obligada a hacerlo.

El segundo caso en el que me ví involucrado ocurrió en los años 2008 y 2009, en la Patagonia más austral, en la ciudad llamada Puerto Santa Cruz (Provincia de Santa Cruz). Allí fui llamado, junto a la antropóloga Mariela Eva Rodríguez, a testificar a favor de los reclamos de repatriación o restitución de los restos de un niño de 7 u 8 años de edad, de unos 1800 años de antigüedad, llevados a cabo por la comunidad mapuche-tehuelche Fem-Mapu. Ante el Concejo Deliberante de la Municipalidad de la ciudad, declaramos y respondimos preguntas por dos horas. Poco tiempo más tarde, se le comunicó a la comunidad Fem-Mapu que se les iba a restituir lo que pedían. El proceso y el diálogo entre las partes continúan hasta el día de hoy, pero los restos del niño, aunque ya no están en un museo, aun no descansan en la tierra sino en un sitio acordado por el Estado y los indígenas. Pero esa ya es otra historia.

En ambos casos, lo que más me impresionó fue la importancia que los indígenas del presente le asignaban a los restos de sus ancestros. Y en ambos casos, también, pude ser testigo de la satisfacción y el agradecimiento de esos indígenas de hoy hacia todos aquellos que colaboramos, de alguna manera, para que se

concretaran de sus objetivos. Nunca voy a olvidar al Jefe de los *Whitefish River* cuando nos agradeció, uno por uno, a los profesores del programa de *Native American Studies* por haberlos ayudado a recuperar esos restos y materiales que tanto significaban para ellos. La otra restitución también me ha dejado no solo impresiones duraderas sino también la amistad de varios de los miembros de Fem-Mapu, con quienes colaboro cada vez que ellos estiman que mi presencia es necesaria –como por ejemplo este 11 de octubre pasado, en que la ya mencionada Mariela Eva Rodríguez y yo fuimos invitados a hablar sobre las bondades y la conveniencia de la decisión de cambiarle el nombre a la calle Julio Argentino Roca– el gran conductor de las campañas militares que dieron forma a la que se ha llamado “conquista del desierto”. Estas dos experiencias me cambiaron por completo la forma en que yo imaginaba el significado y alcance de mi rol como experto sobre temas indígenas.

El darse cuenta del significado profundo de este tipo de reclamos para los descendientes de aquellos indígenas del pasado que algunos de nosotros estudiamos, es fundamental para ser concientes que nuestro trabajo sobre el pasado colonial, o incluso el precolombino, no es algo que les resulte indiferente a los pueblos originarios del presente. Por el contrario, lo que nosotros digamos o hagamos puede tener un impacto negativo o positivo en los descendientes de esos sujetos indígenas del pasado sobre los que, forzosamente, debemos hablar en una disciplina que se dedica a estudiar el encuentro violento de dos mundos. Es por eso que me convenzo cada vez más de la necesidad de explorar la bibliografía y los métodos de la antropología, porque en algún momento es muy posible que terminemos teniendo que enfrentarnos a la existencia de seres humanos de origen indígena que nos interpelen en el presente, si lo que hacemos vulnera sus intereses o sus derechos. Es que las disciplinas occidentales no han estado, a lo largo de la historia de sus respectivos desarrollos históricos, a la altura de los desafíos que implica la existencia de los indígenas del presente. Por el contrario, se han desarrollado como ciencias o disciplinas al margen de las opiniones y deseos, intereses y derechos, de los descendientes de los pueblos e individuos del pasado que estudiamos.

Pero este contacto con indígenas de carne y hueso no ha sido el único que me ha tocado experimentar en estos últimos años. De hecho, el encuentro más

reciente y más removedor, que me ha hecho poner en perspectiva todos mis estudios anteriores sobre el pasado indígena (charrúa, guenoa o guaraní, por citar solo a las etnias más conocidas y numerosas) del territorio uruguayo, ha sido la reemergencia de las etnicidades indígenas en Uruguay. Las actividades y reclamos de los integrantes de CONACHA (un consejo de la Nación charrúa que nuclea a por lo menos diez asociaciones que cuentan con unos 450 a 500 militantes), sus logros en materia de reivindicaciones (por ejemplo, lograr que en el último censo poblacional uruguayo se incluyeran dos preguntas que abordan el tema de la ancestralidad indígena) y sus crecientes y exitosos esfuerzos por obtener mayor visibilidad (actos, marchas, peticiones ante cancillería y presidencia, y los resultados del censo, que arrojan una sorprendentemente alta cifra de gente que reconoce tener ancestros indígenas: 4.9%, unos 160 mil individuos en un país de 3 millones de habitantes), hacen que no se pueda ignorar su presencia, sus opiniones, y sus demandas (Verdesio, 2013). Por eso creo que si aquellos que trabajamos en el marco de los estudios coloniales con origen en departamentos de literatura vamos a pedirle ayuda a alguna disciplina, esa no debería ser la historiografía –a la que ya hemos exprimido lo suficiente y ante la cual nos hemos prosternado acaso exageradamente– sino más bien una que nos entrene o prepare un poco mejor para dedicarnos a la tarea de lidiar con seres humanos, tanto del pasado como del presente.

Creo que los desarrollos más recientes de la antropología, aquellos que intentan evitar los errores y excesos del pasado y que se dedican a elucidar (y a veces incluso a intervenir en) los conflictos que se dan entre los grupos indígenas y los Estados nacionales, pueden ser de gran utilidad para repensar el tipo de conocimiento que producimos los investigadores. Pero más allá de decidir a qué disciplinas deberíamos recurrir para obtener mejores herramientas para entender la relación entre nuestro trabajo académico y los intereses y reclamos de los indígenas del presente, me gustaría aquí poner en perspectiva mis propias investigaciones del pasado y tratar de revisarlas a fin de proponer un cambio de dirección que responda de manera satisfactoria a los desafíos que plantea la reemergencia charrúa en Uruguay.

Ante todo, cabe preguntarse también sobre los posibles escenarios que puedan darse en Uruguay cuando se ratifique el convenio 169 de la OIT (Uruguay

es, junto a Surinam y las Guayanas, uno de los pocos países sudamericanos que no lo han ratificado) y los indígenas, ya reconocida su existencia no solo física sino también legal, empiecen a manifestar su opinión sobre las condiciones en que están, y el tratamiento que reciben, los restos humanos contenidos en museos y en laboratorios arqueológicos. Esto puede traer aparejados una serie de problemas y conflictos entre arqueólogos y antropólogos físicos o biólogos sobre, por ejemplo, la posibilidad de hacer investigaciones sobre el ADN de los huesos de los sujetos desenterrados por los arqueólogos en el pasado. Hasta hoy, los científicos han gozado de una libertad absoluta para disponer a su antojo de los restos humanos y el material asociado a ellos, pero de ratificarse el citado convenio, esa situación puede cambiar radicalmente.

En mi caso personal, si bien no he realizado (ni pienso realizar) excavaciones arqueológicas, sí he hecho investigaciones y he escrito sobre cuestiones arqueológicas (por ejemplo, sobre los cerritos de indios), razón por la cual creo que también corresponde preguntarse: ¿qué significan para mí los cerritos de indios hoy, después de haber tenido varias experiencias personales en relación a la forma en que deben tratarse los restos humanos y el material funerario asociado? ¿Cómo debería, al igual que los arqueólogos, empezar a ver mis propias investigaciones sobre los materiales encontrados en los sitios arqueológicos? ¿Cómo escribir sobre la posibilidad de que los arqueólogos uruguayos (de quienes, en muchos casos, me he hecho amigo), enfrentados a la necesidad de consultar (luego de que se pase la legislación adecuada) con los indígenas que se constituyan en guardianes del pasado material legado por sus predecesores, entren en conflicto con ellos?

Pero las revisiones que la emergencia de estos charrúas de hoy generan en mi propia agenda de investigación no se limitan a mi interés por la arqueología y los asuntos arqueológicos. Por el contrario, creo que la revisión debe alcanzar a mis propias investigaciones del pasado indígena desde una perspectiva etnohistórica, desde la cual hablé con total libertad sobre los ancestros de los indígenas de hoy, sin consultarlos en absoluto –peor aun, sin siquiera considerar si había que consultar con alguien, sobre todo debido al predominio, en Uruguay, de la idea de que no había nadie que descendiera de esos indígenas del pasado sobre los que yo producía investigación–.

Esto implica, entonces, también un cuestionamiento a mis prácticas en el campo de estudios dentro del que he producido muy buena parte de mis investigaciones, los estudios coloniales: ¿Cómo ver el estudio de las crónicas coloniales hoy, cuando sabemos que hay gente en el presente a la cual les puede afectar lo que digamos sobre sus ancestros, en el marco de una sociedad contemporánea donde hay cuestiones simbólicas, ideológicas, históricas y patrimoniales en juego? Me refiero a un marco en el que hay una lucha por el reconocimiento de la existencia presente de los grupos reemergentes, pero también de las contribuciones de los indígenas del pasado a la historia nacional. Es importante aclarar que estas preguntas y cuestionamientos a mi propio trabajo son válidos a pesar de que se podría argumentar que siempre me propuse dar una imagen del indígena que fuera mejor que la que daban los historiadores y los arqueólogos que se ocuparon del pasado indígena. Con esto quiero decir que mis buenas intenciones del pasado no deberían ser obstáculo para criticar hoy los puntos ciegos y limitaciones de esa agenda de investigación que desconocía o negaba la existencia de indígenas en el territorio uruguayo del presente.

Por supuesto que no soy el único que debería plantearse estos problemas: también deberían hacerlo los estudiosos del pasado colonial de otras regiones, especialmente aquellas donde la densidad demográfica de los indígenas es y fue, tanto en el presente como en el pasado, mucho mayor que la existente en Uruguay. La propuesta que hago para mi propia investigación, entonces, tiene la pretensión de servir como mero ejemplo de una actitud general a seguir, dado que me parece oportuno que mis colegas que se dedican a otras regiones tomen conciencia de lo importante que es tener en cuenta las consecuencias que tiene nuestro trabajo sobre la colonia para los indígenas de hoy, por un lado, y de la conveniencia de que inicien un diálogo con los indígenas de hoy, por el otro, sobre su trabajo sobre los ancestros de esos indígenas del presente. Digo esto porque esos indígenas del presente están luchando por tierras, por reconocimiento, por los objetos y cuerpos que están en poder de laboratorios arqueológicos y museos, y lo que digamos sobre sus ancestros puede contribuir a un clima que les sea mejor o peor, más favorable o más desfavorable, para sus intereses. Es importante que los investigadores del pasado indígena tomemos conciencia de las consecuencias que nuestro trabajo puede tener para los indígenas del presente.

Muchas veces se cuestiona, especialmente en países de colonialismo de colonos (settler colonialismo), como Uruguay y Argentina, la autenticidad de los grupos que se autoadscriben como indígenas que han sido considerados como extintos durante décadas o incluso siglos. Es que las narrativas de la Nación en ese tipo de sociedades se han ocupado de borrar a esos grupos del mapa cognitivo, de la representación del pasado y del presente de la Nación. Los dispositivos institucionales (que incluyen al sistema educativo en todas sus etapas), puestos a funcionar por décadas, han terminado por invisibilizar lo indígena en la historia humana del territorio. Para peor, los criterios para definir lo indígena, son establecidos por los vencedores –esto es, por el Estado y por sus aparatos de reproducción ideológica, un grupo en el cual juegan un papel fundamental las disciplinas–.

Las luchas por el pasado, las luchas por los símbolos de la Nación, se dan todo el tiempo en un marco en el que la etnicidad es redefinida –y el valor que se le da a las diferentes etnias cambia, también, con las coyunturas políticas e históricas en cada país–. Por eso es bueno recordar que, como sostiene Claudia Briones, las etnicidades y las formas de asignar alteridad (o de creación o de reproducción de alteridad) van cambiando a lo largo de la historia incluso en una misma formación social. Y es desde el Estado y las disciplinas, pero sobre todo desde el sentido común que ellas han contribuido a generar, que se espera que los indígenas se adapten a una idea de cultura o de indigenidad que consiste en una constelación de diacríticos o rasgos culturales cristalizados o congelados. Este no debería ser un criterio válido para asignar etnicidad, en parte porque se basa en expectativas que olvidan los ingentes, persistentes esfuerzos de los Estados por hacer desaparecer esos rasgos culturales (tales como lengua, cosmovisión, valores, y un largo etcétera) que se les exige a los grupos indígenas reemergentes. Baste recordar las famosas boarding schools de Estados Unidos y sus similares en Canadá, donde se buscaba despojar a los niños indígenas (arrancados de sus familias coercitivamente) de su cultura “bárbara” o “salvaje”, para tener una idea de la violencia de algunos de esos procesos.

A esas acciones del Estado se suman las opiniones y criterios de sus aliados académicos, las disciplinas. Como bien apunta Diego Escolar, es frecuente que las percepciones y argumentos de los indígenas sobre su propia identidad no

coincidan con los criterios de los saberes o disciplinas hegemónicas usados para asignar etnicidad o aboriginalidad. Es que según ese mismo autor, las categorías étnicas y los procesos de reemergencia o etnogénesis suponen disputas de hegemonía que involucran a actores que no tienen el mismo poder: algunos agentes tienen más fuerza que otros para imponer las denominaciones y las definiciones de su preferencia (27-28). Por ello es deseable que en el futuro los propios indígenas –o aquellos que se autoadscriben como “descendientes”– puedan ser parte de la discusión sobre qué es lo que los constituye o define como tales.

Se les exige, además, que se nieguen a adoptar elementos y artefactos de la modernidad, a tal punto que un indígena usando un celular o una computadora le parece, al ciudadano uruguayo o argentino promedio, inauténtico. Pero como han indicado ya varios autores, entre ellos Phil Deloria en su *Indians in Unexpected Places*, los indígenas no solo cambian sino que también participan de la modernidad construyéndola a su manera. Por ello no es raro que la imagen de Gerónimo sentado en un Cadillac haya molestado de modo similar a los ciudadanos de EEUU, otro estado de colonialismo de colonos. Pero es evidente que del mismo modo en que no se les exige a los romanos de hoy vestirse y actuar como legionarios del imperio, también debería dársele el derecho a cambiar a los indígenas tanto del pasado como del presente y aceptar que tienen derecho a comprarse un aparato de blue ray o un i-phone. Como bien ha sugerido Scott Lyons en su influyente *X-Marks*: ha habido y hay indígenas que reclaman su derecho a participar de lo que ellos perciben como beneficios de la modernidad.

No quisiera terminar este trabajo sin hacer referencia a una corriente teórica que no ha tenido un gran recibimiento ni ha ejercido demasiada influencia, comparativamente, en Latinoamérica. Es que hoy los estudios subalternos no gozan del prestigio ni de la influencia intelectuales que gozaron hace un par de décadas. Sin embargo, soy de los (¿pocos?) que cree que el espíritu, si no las realizaciones, de los estudios subalternos (especialmente en su versión latinoamericanista), tienen hoy, tanto como en el momento en el que surgieron, un papel importante que jugar. Por ello creo que es necesario que aquellos que trabajamos en el marco de los estudios coloniales latinoamericanos provenientes de departamentos de lengua y literatura tratemos de cambiar nuestro modus operandi académico y le demos privilegio epistémico a los subalternos sobre los que produci-

mos conocimiento. Para ello, creo que es necesario comenzar a pensar en formas de trabajo conjunto inspiradas en otras disciplinas que por su propia naturaleza están más acostumbradas a reconocer la necesidad de lidiar con seres humanos. Estoy pensando tanto en algunas de las formas de investigación que se han propuesto en los últimos años en el terreno de la antropología (me refiero a las que se autodenominan como en colaboración, militante, activista, etc.) como en el de la arqueología (arqueología en colaboración, pública, o indígena). Lo importante, más allá de la opción u opciones teóricas que uno abrace o adopte, es que haya un cambio en relación a cómo se elabora y se lleva a cabo una agenda de investigación. Por mi parte, estoy convencido que habría que terminar con esa independencia absoluta que disfrutamos los investigadores y pasar a buscar caminos que incluyan una participación, en la elaboración de nuestras agendas de investigación, de los subalternos a cuyos intereses afectan nuestros trabajos.

Estas afirmaciones provienen de una profunda convicción sobre cuál es la forma que debería tener el futuro de los estudios coloniales. Creo que es mirando al pasado con la conciencia de que lo hacemos desde un presente poblado por indígenas reales, de carne y hueso, que podremos no solo verlo de manera menos sesgada, sino también más respetuosa para los descendientes de aquellos sujetos sobre los cuales hablan (o no hablan, porque muchas veces mantienen silencio sobre ellos) los documentos y artefactos que estudiamos. Y es tomando conciencia de que nuestro trabajo no habla solo de muertos y gente del pasado, sino que tiene una audiencia indígena que se ve afectada por lo que decimos en nuestras investigaciones, que podremos empezar a producir un conocimiento sobre el pasado colonial que resulte menos colonizador que el producido hasta ahora.

Bibliografía

- Cañizares Esguerra, Jorge (2001): *How To Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press.
- Cascardi, Anthony J. (1992): *The Subject of Modernity*. New York: Cambridge UP.
- Deloria, Philip (2004): *Indians in Unexpected Places*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Escolar, Diego (2007): *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Anthony Higgins (2000): *Constructing the Criollo Archive. Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette, Indiana: Purdue UP.
- Malpass, Michael A. (Ed.) (1993): *Provincial Inca. Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Lyons, Scott (2010): *X Marks. Native Signatures of Assent*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Olivier, L. (2008): *Le sombre abime du temps. Memoire et archéology*. Paris: Seuil.
- Verdesio, Gustavo. Reseña: Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford UP, 2001. In *Social History* 28.3 (2003): 398-401.
- (2013): "Un fantasma recorre Uruguay: La reemergencia charrúa en un 'país sin indios.'" *Lento* 7.
- Wernke, Steven A. (2013): *Negotiated Settlements. Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*. Gainesville: University Press of Florida.