

La descolonización no es una metáfora

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.04>

EVE TUCK¹

University of Toronto⁴, Canadá

kwayne@ucsd.edu

K. WAYNE YANG³

University of California⁵, San Diego, USA

evetuck@gmail.com

Cómo citar este artículo: Tuck, E. & Yang, K. W. (2021). La descolonización no es una metáfora. *Tabula Rasa*, 38, 61-111. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.04>

Recibido: 02 de diciembre de 2020

Aceptado: 05 de enero de 2021

Resumen:

Nuestro objetivo en este artículo es recordarle a los lectores lo inquietante de la descolonización. La descolonización trae consigo la repatriación de la tierra y la vida Indígena; no es una metáfora de otras cosas que queremos hacer para mejorar nuestras sociedades. La fácil adopción del discurso descolonizador evidenciado por el creciente número de llamados a «descolonizar nuestras escuelas», o utilizar «métodos descolonizadores» o «descolonizar el pensamiento», convierte la descolonización en una metáfora. Por importantes que sean sus metas, la justicia social, las metodologías críticas o los enfoques que descentralizan las perspectivas del colonizador tienen objetivos que pueden ser inconmensurables con la descolonización. Debido a que el colonialismo de asentamiento se construye sobre una estructura de tríada enmarañada de colononativo-esclavo, los deseos descoloniales de las personas blancas, no blancas, inmigrantes, poscoloniales y oprimidas pueden enredarse de manera similar en el reasentamiento, la reocupación y la reinserción que, en realidad, fomentan el colonialismo de asentamiento. La metaforización de la descolonización hace posible una serie de evasiones, o «movidas de colonos hacia la inocencia», que intentan conciliar de manera problemática la culpa y la complicidad de los colonos, y rescatar el futuro de los colonos. En este artículo, analizamos múltiples movidas de colonos hacia la inocencia con el fin de promover «una ética de inconmensurabilidad» que reconozca lo que es distinto y lo que es soberano para los proyectos de descolonización en relación con los proyectos de justicia social basados en los derechos humanos y civiles. También señalamos temas inquietantes dentro de las descolonizaciones transnacionales / del Tercer Mundo, la abolición y las

¹ Ph. D. The City University of New York.

² Associate Professor, Ontario Institute for Studies in Education.

³ University of California, Berkeley.

⁴ Provost and Professor.



Kika

Leonardo Montenegro

pedagogías críticas del espacio-lugar, que desafían la coalescencia de los esfuerzos de justicia social, dando lugar a alianzas potenciales más significativas.

Palabras clave: descolonización; colonialismo de asentamiento, movidas de colonos hacia la inocencia, inconmensurabilidad, tierra Indígena, pensamiento descolonizador.

Decolonization is not a metaphor

Abstract:

This article aims to remind readers how distressing decolonization is. Decolonization brings with it the repatriation of Indigenous life and land. It is not a metaphor of other things we want to do to advance our societies. An easy adoption of the decolonizing discourse –which is made evident in the increasing number of calls to «decolonizing our schools», using “decolonizing methods” or “decolonizing thinking”– turns decolonization into a metaphor. No matter how significant its goals, social justice, critical methodologies, or approaches, decentralizing the settler’s perspective has a set of goals that may be incommensurable with decolonization. Since settler colonialism is built upon a tangled triadic settler-native-slave structure, white, non-white, migrant, post-colonial, and oppressed people’s decolonial desires may get similarly entangled throughout resettlement, re-occupation, and reinsertion, which are indeed promoting settler’s colonialism. Turning decolonization into a metaphor allows for a series of evasions, or “settlers’ moves to innocence”, which problematically attempt to reconcile settler’s guilt and complicity, thus rescuing settler’s futurity. This article analyzes varied settlers’ moves to innocence in order to foster “an ethics of incommensurability”, acknowledging what is different and sovereign for decolonization projects as related to social justice projects based on human and citizen’s rights. Also, we point out some concerning issues in transnational/ Third World decolonization, abolition, and critical space-place pedagogies, challenging coalescing efforts for social justice, giving room to potential more significant alliances.

Keywords: decolonization, settler’s colonialism, settler’s moves to innocence, incommensurability, Indigenous land, decolonizing thinking.

A descolonização não é uma metáfora

Resumo:

Nesse artigo, nosso objetivo é recordar aos leitores o desorientador da descolonização. A descolonização traz consigo a repatriação da terra e da vida indígena, não é uma metáfora de outras coisas que queremos fazer para melhorar nossas sociedades. A adaptação fácil do discurso decolonial se evidencia no crescente número de chamados a “descolonizar nossas escolas”, “usar métodos descolonizadores” ou “descolonizar o pensamento”, que transforma a descolonização em metáfora. Embora as metas sejam muito importantes, a justiça social, as metodologias críticas ou as abordagens que descentralizam as perspectivas do colonizador têm objetivos que podem ser incomensuráveis com a descolonização. Visto que o colonialismo de assentamento se constrói sobre uma estrutura tríade intrincada de colono-nativo-escravo, os desejos decoloniais das pessoas brancas, não brancas, imigrantes,

pós-coloniais e oprimidas podem se complicar de modo semelhante no re-assentamento, a reocupação e a reintegração que, na verdade, causam o colonialismo de assentamento. A metaforização da descolonização torna possível uma série de evasões, ou “movidas dos colonos para a inocência”, que tentam conciliar de maneira problemática a culpa e a cumplicidade dos colonos e salvar o futuro dos colonos. Nesse artigo analisamos múltiplas movidas de colonos para a inocência no intuito de propor uma “ética da incomensurabilidade”, que reconheça o que é distinto e o que é soberano para os projetos de descolonização no tocante aos projetos de justiça social baseados nos direitos humanos e civis. Igualmente, indicamos temas inquietantes dentro das descolonizações transnacionais / do Terceiro Mundo, a abolição e as pedagogias críticas de espaço-lugar, que desafiam a coalescência dos esforços de justiça social, ocasionando alianças potenciais mais significativas.

Palavras-chave: descolonização; colonialismo de assentamento; movida de colonos para a inocência; incomensurabilidade; terra indígena; pensamento decolonial.

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo, es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de una sacudida natural o de un entendimiento amigable. La descolonización es, como se sabe, un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, translúcida en sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido.

Frantz Fanon, Los condenados de la tierra, 1963, p. 36

Admitámoslo, el colonizador sabe perfectamente que ninguna fraseología sustituye a la realidad.

Frantz Fanon, Los condenados de la tierra, 1963, p. 45

Introducción

A lo largo de los últimos años, nuestros escritos y nuestra práctica docente han estado dedicadas a llamar la atención sobre cómo el colonialismo de asentamiento ha dado forma a la educación y la investigación sobre educación en Estados Unidos y otros estados-nación asentamiento colonial. Estas son dos tareas diferentes, pero que coinciden en parte, donde la primera tiene que ver con la manera como la dinámica del colonialismo de los colonos marca la organización, la gobernanza, los currículos y la evaluación de la enseñanza obligatoria, y la otra tiene relación con la manera como las perspectivas y la visión del mundo del colono llegan a considerarse conocimiento e investigación, y cómo esas

perspectivas –reformuladas como datos y hallazgos– se activan con el fin de racionalizar y mantener estructuras sociales injustas. Hacemos este trabajo junto con muchos otros que, en cierta forma sin tregua, en escritos, congresos, cursos y activismo, no permiten que se pasen por alto las violencias reales y simbólicas del colonialismo de asentamiento.

Paralelo a este trabajo, hemos estado pensando en qué significa, qué quiere y qué necesita la descolonización. Una tendencia que hemos observado, con cada vez más aprensión, es la facilidad con la que se ha adoptado de manera superficial el lenguaje de la descolonización en la educación y otras ciencias sociales, suplantando formas previas de conversación sobre justicia social, metodologías críticas o enfoques que descentralizan las perspectivas del colonizador. La descolonización, que afirmamos es un proyecto distinto de otros proyectos de justicia social basados en los derechos humanos y civiles, con demasiada frecuencia se supedita a las directivas de estos proyectos, sin consideración por cómo la descolonización quiere algo diferente de esas formas de justicia. Académicos colonos intercambian términos anteriores de derechos humanos y civiles, aparentemente para señalar tanto una conciencia de la importancia de las teorizaciones Indígenas y descolonizadoras sobre la educación y la investigación en educación y en otras áreas y disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, como para incluir a los pueblos Indígenas en la lista de consideraciones, como un grupo o clase (étnico) especial más. En una conferencia sobre investigación educativa, no es raro oír que los ponentes se refieran, casi con indiferencia, a la necesidad de «descolonizar nuestras escuelas» o usar «métodos descolonizadores» o «descolonizar el pensamiento de los estudiantes». Aun así, hemos observado que un número alarmante de estas discusiones no mencionan los pueblos Indígenas, nuestras/sus⁵ luchas por el reconocimiento de nuestra/su soberanía ni

⁵ Como intelectual Indígena y colono/invasor/intelectual que escribimos en conjunto, hemos usado las barras para reflejar nuestras diferencias de posición en nuestros pronombres a lo largo de este ensayo.

las contribuciones de intelectuales y activistas Indígenas a las teorías y marcos teóricos de la descolonización. Además, es muy común el escaso reconocimiento que se da al contexto inmediato del

colonialismo de asentamiento en territorios norteamericanos, donde se realizan muchas de estas conferencias.

Por supuesto, disfrazarse con el lenguaje de la descolonización no es tan ofensivo como la ropa interior «con estampados navajo» que se venden en una cadena de tiendas de ropa (Gaynor, 2012) y otras apropiaciones de las culturas y materiales Indígenas que ocurren con tanta frecuencia. Pero este tipo de inclusión es una especie de cercado, peligroso por la manera como domestica la descolonización. También es un embargo, limitante en la manera como recapitula las teorías dominantes del cambio social. Con ocasión de la edición inaugural de *Decolonization: Indigeneity, Education, & Society*, quisimos asegurarnos de aclarar que la descolonización no es una metáfora. Cuando la metáfora invade

la descolonización, mata la posibilidad misma de la descolonización; devuelve la blanquitud al centro, refunda la teoría, extiende la inocencia al colonizador, contempla un futuro de colonos. No es fácil injertar el descolonizar (el verbo) y la descolonización (el sustantivo) en discursos y marcos teóricos preexistentes, aun cuando sean críticos, aun cuando sean antirracistas, aun cuando sean marcos de justicia. La fácil absorción, adopción y transposición de la descolonización es solo otra forma de apropiación colonial. Cuando escribimos sobre la descolonización, no la estamos presentando como metáfora; no es una aproximación de otras experiencias de opresión. La descolonización no es término intercambiable para otras cosas que queremos hacer en pro del avance de nuestras sociedades e instituciones educativas. La descolonización no tiene sinónimo.

Nuestro propósito con este ensayo es recordar a nuestros lectores lo inquietante de la descolonización, lo que es inquietante y lo que debería serlo. Es claro que abogamos por el análisis del colonialismo de asentamiento dentro de la educación, la investigación educativa y la investigación en ciencias sociales, y situamos el trabajo de los pensadores Indígenas como algo central en la liberación de los aspectos desconcertadores de la educación pública. Nosotros, al menos en parte, queremos que otros se unan a estos esfuerzos para que deje de invisibilizarse la estructuración colonial de asentamiento y las críticas Indígenas a esa estructuración. Sin embargo, esta adhesión no puede ser demasiado sencilla, demasiado abierta, demasiado adaptada. La solidaridad es un asunto incómodo, reservado e insatisfecho que ni reconcilia los agravios actuales ni anula el conflicto futuro. Hay partes del proyecto de descolonización que no se asimilan fácilmente por los enfoques de derechos humanos o civiles de la equidad educativa. En este ensayo, pensamos qué quiere la descolonización.

Existe una larga y titubeante historia de movidas de pueblos no Indígenas por mitigar los impactos de la colonización. La adopción demasiado a la ligera del discurso descolonizador (que convierte la descolonización en metáfora) es apenas una parte de la historia y aprovecha tropos preexistentes que se atraviesan en el camino de posibles alianzas más significativas. Pensamos en la representación de esos tropos como series de *movidas hacia la inocencia* (Malwhinney, 1998), lo que intenta de manera problemática reconciliar la culpa y la complicidad del colono, y rescatar su futuro. Aquí, para explicar por qué la descolonización es más que una metáfora y se necesita más que eso, discutimos algunas de esas movidas hacia la inocencia:

- i. Nativismo de colonos
- ii. Fantasías de adopción
- iii. Equivocación colonial
- iv. Concientización
- v. Marcar «en riesgo» / Marcar con asterisco los pueblos Indígenas
- vi. Reocupación y colonización urbana

Esas movidas en definitiva representan las fantasías del colono de hallar vías más simples a la reconciliación. En realidad, sostenemos que ocuparse de lo que es irreconciliable en las relaciones coloniales de asentamiento y de lo que es inconmensurable entre los proyectos descolonizadores y otros proyectos de justicia social contribuirá a reducir la frustración de los intentos de solidaridad; pero la atención no librará a nadie del arduo e inquietante trabajo de la descolonización. Así, también incluimos una discusión sobre las interrupciones que inquietan la inocencia y reconocen la inconmensurabilidad.

El conjunto de relaciones coloniales de asentamiento

En términos generales, las teorías poscoloniales y las teorías de la colonialidad se ocupan de dos formas de colonialismo.⁶ El *colonialismo externo* (también llamado exógeno o colonización de la explotación) denota la expropiación de fragmentos de mundos, animales, plantas y seres humanos indígenas, extrayéndolos para transportarlos hacia los colonizadores, y crear la riqueza, el privilegio o satisfacer los apetitos de los colonizadores, quienes son catalogados como el primer mundo. Esto incluye los ejemplos considerados «históricos», como opio, especias, té, azúcar y tabaco, cuya extracción sigue alimentando las iniciativas coloniales. Esta forma de colonialismo también incluye alimentar los apetitos actuales de diamantes, pescado, agua, petróleo, explotación laboral, material genético, cadmio y otros minerales esenciales para dispositivos de tecnología avanzada. El colonialismo externo muchas veces requiere un subconjunto de actividades adecuadamente llamadas colonialismo militar –la creación de frentes de guerra y fronteras contra enemigos por conquistar, y el reclutamiento de tierras, recursos y personas extranjeras para operativos militares. En el colonialismo externo, todo lo Nativo se replantea como «recursos naturales» –cuerpos y la tierra para la guerra, cuerpos y el planeta como propiedad.

La otra forma de colonialismo de la que se ocupan las teorías poscoloniales y las teorías de la colonialidad es del *colonialismo interno*, la gestión biopolítica y geopolítica de las personas, la tierra, la flora y la fauna, dentro de las fronteras «nacionales» de la nación imperial. Esto involucra el uso de modos de control particularizados: prisiones, guetos, minorización, educación, vigilancia policial, para garantizar el predominio de un país y de su élite blanca.⁷ Estos modos de

⁶ El colonialismo no es tan solo un síntoma del capitalismo. Los imperios socialistas y comunistas han sido también imperios coloniales de asentamiento (por ejemplo, el colonialismo chino en el Tibet). “En otras palabras”, escribe Sandy Grande, “tanto marxistas como capitalistas consideran la tierra y los recursos naturales como materias primas para la explotación, en primer lugar, por los capitalistas para su beneficio personal, y, en segundo lugar, por los marxistas para el bien común” (2004, p. 27). El capitalismo y el estado son tecnologías del colonialismo, desarrolladas a lo largo del tiempo para promover proyectos coloniales. El racismo es una invención del colonialismo (Silva, 2007). La actual época colonial se remonta a 1492, cuando el imaginario colonial se globaliza.

⁷ Al usar términos como “blanco” y “blanquitud”, reconocemos que la blanquitud se extiende más allá del fenotipo.

control, reclusión y transporte involuntario de seres humanos entre fronteras –guetos, su policía, su desinversión económica y su dislocabilidad– están funcionando para autorizar a la metrópolis y limitar su periferia. Las estrategias de colonialismo interno, como la segregación, privación, vigilancia y criminalización, son tanto estructurales como interpersonales.

Nuestra intención en este ejercicio descriptivo no es ser exhaustivos o incluso irrefutables; más bien, queremos hacer énfasis en que a) la descolonización adoptará una forma diferente en cada uno de estos contextos, aunque pueda coincidir en partes⁸, y que b) ni el colonialismo interno ni el externo describen la forma de colonialismo que opera en Estados Unidos o en los Estados-nación en los que el colonizador llega para quedarse. El *colonialismo de asentamiento* opera mediante modos coloniales internos/externos en forma simultánea porque no hay separación espacial entre metrópoli y colonia. Por ejemplo, en Estados Unidos, muchos pueblos Indígenas han sido retirados por la fuerza de sus territorios ancestrales y llevados a reservas, sometidos a trabajo no remunerado y secuestrados para ponerlos bajo la custodia estatal, señalando la forma de la colonización como a la vez interna (mediante internados y otros modos de control biopolítico) y externa (mediante la explotación de uranio en territorios Indígenas del suroeste de Estados Unidos y la extracción petrolera en tierras Indígenas en Alaska) con una frontera (el ejército estadounidense sigue apodando cualquier territorio enemigo como «país Indígena»). Los horizontes del Estado-nación colonial de los asentamiento son totales y demandan un modo de apropiación total de la vida y la tierra Indígenas, en lugar de la expropiación selectiva de fragmentos productores de ganancias.

El colonialismo de asentamiento es diferente de otras formas de colonialismo en que los colonos llegan con la intención de construir un nuevo hogar en el territorio, una construcción de hogar que insiste en la soberanía del colono sobre todas las cosas en su nuevo dominio. Por ende, basarse únicamente en las literaturas poscoloniales o en las teorías de la colonialidad que ignoran el colonialismo de asentamiento no ayudará a concebir la forma que debe adoptar la descolonización en contextos coloniales colonial de asentamiento. En el colonialismo de asentamiento, la preocupación más importante es la tierra, el agua, el aire, los recursos subterráneos (la tierra, por decirlo de manera concisa en este artículo). La tierra es lo más valioso, disputado, requerido. Esto se debe ya que los colonos hacen de la tierra Indígena su nuevo hogar y fuente de capital, y también porque la interrupción de las relaciones Indígenas con la tierra representa una profunda violencia epistémica, ontológica y cosmológica. Dicha violencia

⁸ No tratamos lo interno/externo como una taxonomía de colonialismos. Estos describen dos modos operativos de colonialismo. Esos modos pueden coincidir, reforzarse y contradecirse entre sí, y hacerlo por medio de procesos particulares legales, sociales, económicos y políticos que sean específicos del contexto.

no se contiene temporalmente en la llegada del colono, sino que se reafirma cada día de ocupación. Es por esto que Patrick Wolfe (1999) hace énfasis en que el colonialismo de asentamiento es una estructura y no un episodio. En el proceso del colonialismo de asentamiento, la tierra se reconvierte en propiedad y las relaciones humanas con esa tierra se limitan a la relación del dueño con su propiedad. Se sepultan las relaciones epistemológicas, ontológicas y cosmológicas con la tierra, en efecto convertidas en premodernas y retrógradas. Salvajizadas.

Para que los colonos hagan un hogar de un lugar, deben destruir y desaparecer los pueblos Indígenas que allí habitan. Los pueblos Indígenas son quienes tienen historias de creación, no historias de colonización, sobre cómo nosotros/ellos llegamos/llegaron a estar en un lugar específico— en efecto nosotros/ellos llegamos/llegaron a *ser un lugar*. Nuestras/sus relaciones con la tierra comprenden nuestras/sus epistemologías, ontologías y cosmológicas. Para el colono, los pueblos Indígenas se interponen y, en la destrucción de los pueblos Indígenas, las comunidades Indígenas, y con el tiempo y por medio de la ley y las políticas, los reclamos de los pueblos Indígenas sobre la tierra, la tierra bajo regímenes de colonos, se vuelven a moldear como propiedad y como recurso. Los pueblos Indígenas deben ser borrados, deben convertirse en fantasmas (Tuck & Ree, 2013).

Al mismo tiempo, el colonialismo de asentamiento involucra la subyugación de la mano de obra forzada de los esclavos cautivos,⁹ cuyos cuerpos y vidas se convierten en propiedad y que se mantienen desprovistos de tierra. La esclavitud en contextos coloniales de asentamiento es distinta de otras formas de servidumbre por contrato, mediante las cuales se extrae el *exceso de trabajo* de las personas. En primer lugar, los cautivos son mercancías de mano de obra y por lo tanto es la *persona* del esclavo la que es el exceso. En segundo lugar, al contrario de los obreros, que pueden aspirar a su propia tierra, la presencia misma del esclavo en la tierra es ya un exceso que debe ser *dislocado*. De ese modo, el esclavo es una mercancía deseable, pero la persona que subyace a ella es apresable, penalizable, asesinable. La violencia de mantener o asesinar al esclavo cautivo los convierte en monstruos que parecen muertos en la imaginación del colono; se reconfiguran y desfiguran como la amenaza, el filo de la navaja de la seguridad y el terror.

El colono, si se conoce por sus actos y la manera como los justifica, se ve a sí mismo como poseedor de dominio sobre la tierra y su flora y fauna, como lo normal antropocéntrico, y como más desarrollado, más humano, más merecedor que

⁹ Como lo observó Erica Neeganagwedgin (2012), estos dos grupos no siempre son distintos. Neeganagwedgin presenta una historia del sometimiento de los pueblos Indígenas en Canadá como esclavos. En California, México y el suroeste estadounidense dentro del sistema español de misiones, los pueblos Indígenas fueron sacados de su tierra y también convertidos en esclavos. Bajo la colonización estadounidense, la legislación de California estableció que los Indígenas podían ser asesinados o sometidos a trabajo sin pago por cualquier “persona” (blanco, con propiedad, ciudadano). Esas leyes se mantuvieron vigentes hasta 1937.

otros grupos o especies. El colono está construyendo un nuevo «hogar», pero ese hogar está arraigado en una visión del mundo de colonización de baldíos, donde la tierra agreste y la gente no civilizada están allí para su beneficio. Solo puede construir su identidad como colono haciendo producir la tierra, y producir en exceso, porque la «civilización» se define como producción en exceso del mundo «natural» (o sea, en exceso de la producción sostenible ya presente en el mundo Indígena). Para que haya producción en exceso, necesita mano de obra, que no puede proveer por sí solo. El esclavo cautivo sirve como ese trabajo excesivo, un trabajo que nunca puede pagarse, porque el pago tendría que ser en la forma de propiedad (tierra). La riqueza del colono es la tierra, o una versión canjeable de ella, y por eso es imposible pagar por el trabajo.¹⁰ El colono se sitúa como superior y a la vez normal; el colono es natural, mientras que el habitante Indígena y el esclavo cautivo son antinaturales, incluso sobrenaturales.

Los colonos no son inmigrantes. Los inmigrantes están sometidos a las leyes y epistemologías Indígenas de las tierras a las que migran. Los colonos se convierten en la ley, suplantando las leyes y las epistemologías Indígenas. Por consiguiente, las naciones colonizadoras no son naciones inmigrantes (véase también Barker, 2009).

Como muchos otros, Estados Unidos, como Estado-nación colonial de asentamiento, también opera como un imperio, usando formas externas e internas

¹⁰ Véase Kate McCoy (2017) sobre las crisis de colonos en los inicios de Jamestown, Virginia para pagar con tierra la mano de obra europea no remunerada.

de colonización simultáneas al proyecto colonial de asentamiento. Esto quiere decir, y es desconcertante para algunos, que personas desposeídas sean llevadas

a las tierras Indígenas embargadas por medio de otros proyectos coloniales. Esos otros proyectos coloniales incluyen la esclavitud, como se discutió, pero también el reclutamiento militar, el reclutamiento de mano de obra con altos y bajos salarios (como los trabajadores agrícolas y los ingenieros formados en el exterior), y el desplazamiento y la migración (como la inmigración bajo coerción de países en ruinas por guerras estadounidenses o devastados por la política económica estadounidense). En este conjunto de relaciones coloniales de asentamiento, los sujetos coloniales desplazados por el colonialismo externo, racializados y minorizados por el colonialismo interno, siguen ocupando y colonizando tierra Indígena robada. Los colonos son diversos, no solo de ascendencia blanca europea, e incluyen personas de color, incluso de otros contextos coloniales. Este conjunto de condiciones estrechamente enredado y de relaciones racializadas y globalizadas complica exponencialmente lo que se entiende por descolonización, y por solidaridad, contra las fuerzas coloniales de asentamiento.

La descolonización en situaciones coloniales de explotación puede implicar el embargo de la riqueza imperial por parte del sujeto poscolonial. En situaciones coloniales de asentamiento, el decomiso de la riqueza imperial está

indisolublemente ligado a la colonización y a la reinvasión. De manera similar, se predica la promesa de la integración y los derechos civiles para asegurarse una tajada de una riqueza apropiada por los colonos (así como una riqueza del «tercer mundo» expropiada). La descolonización en un contexto de colonos se forja porque el imperio, la colonización y la colonia interna no tienen separación espacial. Cada uno de estos rasgos del colonialismo de asentamiento en el contexto estadounidense –imperio, asentamiento y colonia interna– hacen de este un sitio contradictorio de deseos descoloniales.¹¹

La descolonización como metáfora permite que las personas usen de manera ambigua estos deseos descoloniales contradictorios, porque convierte la descolonización en un significante vacío que puede ser llenado por cualquier vía hacia la liberación. En realidad, las vías atraviesan toda la tierra/la gente en contextos de colonos. Aunque los detalles no son fijos ni han sido acordados, en nuestra opinión, la descolonización en el contexto colonial de asentamiento debe involucrar la repatriación de la tierra en forma simultánea al reconocimiento de cómo la tierra y las relaciones con la tierra siempre se han entendido e implementado de maneras diferentes, es decir, *toda* la tierra, y no sólo de forma simbólica. Es por eso precisamente que la descolonización es necesariamente conflictiva, especialmente en las líneas de la solidaridad. «La descolonización nunca pasa desapercibida» (Fanon, 1963, p. 36). El colonialismo de asentamiento, y su descolonización, implica e inquieta a todos.

Jugar al indio y la supresión de los pueblos Indígenas

Recientemente, en un simposio sobre la importancia de las Artes Liberales en la educación en Estados Unidos, Eve planteó un argumento que decía que la educación en Artes Liberales ha excluido históricamente cualquier atención hacia el colonialismo de asentamiento o cualquier análisis de este. Esto, adujo Eve, hace que la educación en Artes Liberales sea cómplice en el proyecto del colonialismo de asentamiento y, aún más, que haya hecho del proyecto más legítimo de la educación en Artes Liberales algo como intentar hacer ver al colono como originario de la tierra que ocupa. El interés de los asistentes se despertó con esta idea, con asentimientos y murmullos de aprobación, y fue entonces que Eve se dio cuenta de que estaba intentando decir algo inconmensurable con lo que ellos esperaban que ella dijera. Fue completamente malinterpretada. Muchos

¹¹ La descolonización se dificulta aún más, porque, aunque la triada colono-nativo-esclavo estructura el colonialismo de asentamiento, eso no quiere decir que el colono, el nativo y el esclavo sean análogos que puean usarse para describir identidades correspondientes, ubicaciones estructurales, visiones del mundo y formas de comportamiento. Tampoco se constituyen mutuamente. Por ejemplo, lo Indígena es una identidad independiente de la triada, y también una ubicación estructural atribuida dentro de la triada. Esclavo es una posición estructural atribuida, pero no una identidad. Colono describe una serie de comportamientos, además de una posición estructural, pero se rehúye como identidad.

en la audiencia oyeron esta observación: que el trabajo de la educación en Artes Liberales es en parte enseñar a los colonos a ser Indígenas, como algo admirable, que vale la pena, algo sano, no como una evidencia problemática sobre el alcance de la supresión colonial de los asentamiento.

Philip Deloria (1998) explora cómo y por qué el colono quiere indigenizarse, aun cuando solo sea con un disfraz, y otras formas de *jugar a los indios*. Jugar a los indios es un poderoso pasatiempo estadounidense, desde el Boston Tea Party, hasta fraternidades, tendencias de la Nueva Era, incluso hasta la ropa interior con impresión nativa mencionada anteriormente. Deloria sostiene que, «Desde el periodo colonial hasta el presente, lo Indígena ha merodado dentro y fuera de los relatos más importantes que diversos estadounidenses han contado de sí mismos» (p. 5).

La indeterminación de las identidades estadounidenses se desprende, en parte, de la incapacidad como país de tratar con los Indígenas. Los estadounidenses sienten una afinidad natural con el continente, y fueron los Indígenas quienes les enseñaron esa proximidad aborígen. Pero, para controlar el paisaje tuvieron que destruir a los habitantes originarios. (Deloria, 1998, p. 5)

L. Frank Baum (autor de *El mago de Oz*) afirmó en una frase célebre en 1890 que la seguridad de los colonos blancos solo estaba garantizada con la «aniquilación total de los pocos Indígenas que quedaban» (como cita Hastings, 2007). D. H. Lawrence, leyendo a James Fenimore Cooper (de quien se habla en detalle más adelante en este artículo), Nathaniel Hawthorne, Hector St. John de Crevecoeur, Henry David Thoreau, Herman Melville, Walt Whitman y otros para sus Estudios de literatura clásica estadounidense (*Studies in Classic American Literature*, 1924), describe la fascinación de los estadounidenses con el indigenismo como un sentimiento ambivalente de deseo y repulsión (Deloria, 1998).

«Ningún lugar», afirmó Lawrence, «ejerce plena influencia sobre un recién llegado hasta que el antiguo habitante está muerto o es absorbido». Lawrence sostenía que para encontrarse de frente con el «demonio del continente» y que esto finalizara el «espíritu inexpresado de América», los estadounidenses blancos debían o destruir a los Indígenas o asimilarlos a un mundo estadounidense blanco... ambos con el fin de hacer que los Indígenas se desvanecieran del paisaje. (Lawrence, citado en Deloria, 1998, p. 4)

Todo dentro de una sociedad colonial de asentamiento pugna por destruir o asimilar lo Nativo para hacerlos desaparecer de la tierra; así es como una sociedad puede tener múltiples mensajes contradictorios a la vez sobre los pueblos Indígenas, como que todos los indios están muertos, ubicados en reservas distantes, que los pueblos Indígenas contemporáneos son menos Indígenas que las generaciones

anteriores, que todos los estadounidenses son un «poco indios». Estos deseos de suprimir, de dejar que el tiempo haga lo suyo y esperar que la antigua forma de vida muera, a incluso acelerar las cosas (aplicar la eutanasia), porque se piensa que es inevitable la muerte de las formas de vida premodernas; todos estos son deseos de otro tipo de resolución de la situación colonial, que se resuelve por medio de la total y absoluta destrucción o asimilación de los habitantes originales.

Numerosos académicos han observado que el indigenismo provoca múltiples formas de ansiedad de colonos, aun cuando solo sea porque la presencia de los pueblos Indígenas –que hacen demandas por la tierra y las formas de ser *a priori*– es una reminiscencia constante de que el proyecto colonial de los asentamiento está incompleto (Fanon, 1963; Vine Deloria, 1988; Grande, 2004; Bruyneel, 2007). La adopción fácil de la descolonización como metáfora (y nada más) es una manifestación de dicha ansiedad, porque es un intento de reconciliación prematuro. La absorción de la descolonización por parte de marcos de justicia social de colonos es una manera como el colono, perturbado por su misma condición de colono, intenta escapar o contener el insostenible reflector de la complicidad, de haber dañado a otros solo por ser uno mismo. El deseo de reconciliación es apenas tan implacable como el deseo de desaparecer al Nativo; es un deseo de no tener que lidiar más con este problema (Indígena).

Movidas de colonos hacia la inocencia

Observamos que otro componente de un deseo de jugar a los indios es un deseo del colono de hacerse inocente, de encontrar algo de indulgencia o alivio frente a la inexorabilidad de la culpa y el agobio del colono (véase Tuck & Ree, 2013, sobre la indulgencia y el agobio). Su beneficio directo e indirecto de la supresión y asimilación de los pueblos Indígenas es una realidad difícil de aceptar para los colonos. El peso de esta realidad es incómodo; la miseria de la culpa hace que corran hacia cualquier alivio temporal. En su tesis de maestría en 1998, Janet Mawhinney analizaba las formas como los blancos mantenían y (re)producían el privilegio blanco en contextos y organizaciones autodefinidas como antirracistas.¹² Analizó

¹² Gracias a Neoma Mullens por presentarle a Eve el concepto de movidas hacia la inocencia de Mawhinney.

el papel de la narración de historias y la autoconfesión, que sirve para equiparar relatos de exclusión personal con relatos de racismo estructural y exclusión, y lo que ella denomina «pasos hacia la inocencia» o «estrategias para suprimir la participación y la culpabilidad por los sistemas de dominación» (p. 17). Mawhinney se basa en el concepto de Mary Louise Fellows y Sherene Razack (1998), de «la carrera por la inocencia», «el proceso mediante el cual una mujer llega a creer que su propio reclamo de subordinación es el más urgente, y que ella no está implicada en la subordinación de otras mujeres» (p. 335).

La tesis de Mawhinney teoriza la posición que asumen la gente blanca como simultáneamente el oprimido y nunca un opresor, y como poseedores de una *ausencia de experiencia* de relaciones de poder de opresión (p. 100). Este autoposicionamiento simultáneo permitió a los blancos en varios contextos supuestamente antirracistas decir a la gente de color, «yo no enfrento los problemas que ustedes tienen, por lo tanto, no pienso en eso», y «díganme qué hacer; ustedes son los expertos aquí» (p. 103). «La apelación al sentido común de esas afirmaciones», observa Malwhinney, permite a los hablantes blancos «pronunciarlos de manera optimista en [su] apariencia de ecuanimidad, tiene su raíz en la normalización de un análisis liberal de las relaciones de poder» (1998, p. 103).

En la discusión que sigue, haremos un esfuerzo por identificar y rebatir una serie de lo que llamamos «movidas de colonos hacia la inocencia». Las movidas de colonos hacia la inocencia son esas estrategias o posicionamientos que intentan atenuar los sentimientos de culpa o responsabilidad en el colono sin renunciar a la tierra o al poder o al privilegio, sin necesidad de cambiar mucho en general. De hecho, los académicos colonos pueden recibir elogios profesionales o un impulso a su reputación por su sensibilidad o conciencia. Pero las movidas de colonos hacia la inocencia son vacíos, solo le sirven al colono. Esta discusión seguramente causará incomodidad en nuestros lectores colonos, puede producir -nos/-les vergüenza o hacer -nos/-los sentir responsables. Debido al flujo racializado del imperio colonial de los asentamientos anteriormente descritos, los colonos son diversos; hay colonos blancos y morenos, y las personas en ambos grupos hacen movidas hacia la inocencia que pretenden negar y evadir su complicidad en el colonialismo de asentamiento. Cuando tiene sentido hacerlo, prestamos atención a las movidas hacia la inocencia que se manifiestan de manera diferente entre personas blancas y morenas y as.

Con la descripción de las movidas de colonos hacia la inocencia, nuestra meta es brindar un marco de excusas, distracciones y desvíos de la descolonización. Analizamos en mayor detalle algunas de las movidas hacia la inocencia por sobre otras, en mayor parte porque algunas requieren menos explicaciones y porque otras son más centrales para nuestro argumento inicial por la desmetaforización de la descolonización. Ofrecemos este marco para que podamos ser más impacientes con el otro, menos dispuestos a aceptar gestos y medidas tibias, y más dispuestos a presionar por actos que desestabilicen la inocencia, los cuales discutiremos en la parte final de este artículo.

Movidas hacia la inocencia I: Nativismo de colonos

En esta movida hacia la inocencia, los colonos identifican o inventan un ancestro perdido en el tiempo de quien se rumora que tuvo «sangre Indígena», y usan dicha reivindicación para exculparse de los intentos de erradicación de los pueblos

Indígenas. Existen numerosos ejemplos de figuras públicas en Estados Unidos que «recuerdan» un remoto ancestro Indígena, como Nancy Reagan (de quien se dice que fue descendiente de Pocahontas) y más recientemente, Elizabeth Warren,¹³ y muchos otros, lo que ilustra lo común del nativismo de colonos. Vine Deloria Jr. analiza lo que llama el complejo de la abuela Indígena en el siguiente relato de *Custer Died for Your Sins*:

A lo largo de mis tres años como director ejecutivo del Congreso Nacional de Indígenas estadounidenses era raro que pasara un día sin algún blanco [persona] visitara mi oficina y proclamara orgullosamente que tenía ascendencia Indígena...

En ocasiones me puse a la defensiva por ser Sioux cuando estas personas blancas tenían un pedigrí mucho más respetable que el mío. Pero con el tiempo llegué a entender su necesidad de identificarse como Indígenas en parte y no les guardé resentimiento. Yo confirmaba sus historias más locas sobre su ascendencia Indígena y añadía algunas historias de mi producción esperando que algún día logran aceptarse y dejarnos tranquilos.

Los blancos que afirmaban tener sangre Indígena por lo general tienden a reforzar creencias míticas sobre los Indígenas. Todos los que conocí con excepción de uno de los que afirmaba tener sangre Indígena decían que era por el lado de una abuela suya. Alguna vez hice una proyección en retrospectiva y descubrí que evidentemente la mayoría de las tribus fueron completamente femeninas durante los tres primeros siglos de ocupación blanca. Nadie, al parecer, quería reclamar un hombre Indígena como ancestro.

No se requiere entender mucho sobre las actitudes raciales para entender el significado real del complejo de la abuela Indígena que padecen ciertos blancos. Un ancestro masculino tiene demasiada aura de guerrero salvaje, de animal instintivo para convertirlo en miembro respetable del árbol genealógico. Pero ¿una joven princesa Indígena? Ah, había realeza de la que hechar mano. De algún modo el blanco estaba ligado a una noble causa de gentileza y cultura si su abuela era una princesa Indígena que se fugó con un intrépido pionero...

Aunque una abuela Indígena real sea probablemente lo más simpático que le pueda ocurrir a un niño, ¿por qué es tan necesaria una remota abuela de la realeza Indígena para tantos blancos? ¿Es porque les atemoriza

¹³ Véase la entrevista de Francie Latour (1 de junio de 2012) con Kim Tallbear para mayor información sobre el ejemplo de Elizabeth Warren. En la entrevista, Tallbear afirma que las reivindicaciones romantizadas y las acusaciones de fraude que hace Warren son evidencia de las maneras como la gente en Estados Unidos malinterpreta la identidad Nativa estadounidense. Tallbear insiste en que para entender la identidad Nativo estadounidense, “debe salirse de ese marco binario, de una gota”.

ser clasificados como extranjeros? ¿Necesitan algún lazo de sangre con la frontera y sus peligros para experimentar lo que es se estadounidense? O ¿es un intento de evitar afrontar la culpa que tienen por el trato a los Indígenas? (1988, pp. 2-4)

El nativismo de colonos, o lo que Vine Deloria Jr. llama el complejo de la abuela Indígena, es una movida de los colonos hacia la inocencia, porque es un intento por desviar la identidad de un colono, mientras sigue disfrutando los privilegios del colono y ocupando tierra robada. Deloria observa que el nativismo de colonos está teñido por el género y considera los motivos por los que el cuento de una abuela Indígena puede tener más atractivo que el de un abuelo Indígena. En un nivel, es de esperar que muchos colonos tengan un ancestro Indígena o que fuera un esclavo. Esa es precisamente la costumbre del colonialismo de asentamiento, que empuja a los humanos a otras comunidades humanas, estrategias de violación y violencia sexual, pero también la atracción ordinaria de las relaciones humanas, garantizan que los colonos tengan ancestros Indígenas y esclavos.

Más aún, aunque la raza es un constructo social, los pueblos Indígenas y esclavos, en especial los traídos del continente africano, fueron y son racializados de manera distinta en formas que apoyan y apoyaron las lógicas y objetivos del colonialismo de asentamiento (la supresión de la persona Indígena y la captura y encierro de los esclavos). «En Estados Unidos se ha racializado a Indígenas y os de maneras opuestas que reflejan sus roles antiéticos en la formación de la sociedad estadounidense», explica Patrick Wolfe (2006):

El sometimiento de los negros produjo una taxonomía incluyente que esclavizaba automáticamente la descendencia de un esclavo y otro progenitor. Pasada la esclavitud, esta taxonomía se racializó por completo en la «norma de una gota», mediante la que cualquier grado de ascendencia africana, sin importar lo remota y a pesar de la apariencia fenotípica convierte a una persona en negra. (p. 387)

Kim Tallbear sostiene que la norma de una gota domina las nociones de raza en Estados Unidos y, por ende, la mayoría de la gente en este país no ha podido comprender la identidad Indígena (Latour, 2012). Por la norma de una gota, la negritud en contextos coloniales de asentamiento es *expansiva*, lo que garantiza que la condición de esclavo/criminal se heredará mediante un número en expansión de descendientes «negros». Pero los pueblos Indígenas han sido racializados de manera profundamente diferente. Lo Nativo Estadounidense¹⁴ es *sustractivo*: a

¹⁴ Nativo estadounidense, entonces, puede ser un significante de cómo los pueblos Indígenas (más de 500 tribus y naciones reconocidas por el gobierno federal solo en Estados Unidos) se racializaron en una raza en vía de desaparición en el contexto colonial de asentamiento estadounidense.

los Nativo-estadounidenses se los construye para ser menos en número y *menos* nativos, pero nunca precisamente blancos, en el tiempo. Nuestra/su condición como pueblos Indígenas y primeros pobladores es la base de nuestras/sus reivindicaciones por la tierra y la meta del colonialismo de asentamiento es apagar los reclamos por la tierra entre generaciones (o más pronto, si es posible). Es decir, lo nativo estadounidense es una racialización que describe las generaciones Indígenas actuales como menos auténticas, menos Indígenas que las generaciones anteriores para terminar eliminando gradualmente los reclamos Indígenas por la tierra y abrir paso a las reclamaciones de los colonos por la propiedad. Esto se realiza básicamente mediante registros y políticas de cantidad de sangre, que se impusieron sobre las naciones y comunidades Indígenas y, en algunos casos, han eclipsado formas anteriores de determinación de la pertenencia tribal.

Wolfe (2006) prosigue:

Para los Indígenas, en marcado contraste, el ancestro no Indígena ponía en riesgo su indigenismo, produciendo «mestizos», un régimen que se mantiene en la forma de regulaciones de cantidad de sangre. En oposición a los esclavos, cuya reproducción aumentaba la riqueza de sus dueños, los Indígenas obstruían el acceso a la tierra, de manera que su incremento era contraproducente. De esta manera, la restrictiva clasificación racial de los Indígenas promovía directamente la lógica de la eliminación. (p. 387)

Las racializaciones de Indígenas y Negros en el Estado-nación colonial de asentamiento de Estados Unidos están dirigidas a la predominancia de los colonos blancos como los dueños y ocupantes legítimos y verdaderos de la tierra.

En las mitologías nacionales de esas sociedades, se cree que los blancos vinieron primero y que fueron ellos quienes desarrollaron principalmente la tierra; se supone que los pueblos aborígenes estaban en su mayoría muertos o asimilados. Así, los colonos europeos *se convirtieron* en los habitantes originales y en el grupo con mayores derechos a los frutos de la ciudadanía. (Razack, 2002, pp. 1-2; énfasis en el original)

En la racialización de la blanquitud, se invierten las normas de cantidad de sangre para que los blancos puedan seguir siendo blancos, pero sigan reclamando la descendencia de una abuela Indígena. En 1924, la asamblea legislativa de Virginia aprobó la Ley de Integridad Racial, que ponía en vigor la norma de una gota *excepto* para los blancos que alegaban tener una abuela Indígena lejana, como resultado de la intensa presión de las aristocráticas «primeras familias de Virginia» que afirman descender todas de Pocahontas (incluida Nancy Reagan, nacida en

1921). Conocida como la excepción Pocahontas, este vacío legal permitió a miles de blancos reclamar ancestros Indígenas, mientras que los Indígenas reales fueron reclasificados como «de color» y borrados del registro público.¹⁵

El nativismo de colonos, mediante la reivindicación del ancestro perdido en el tiempo, invierte en estas racializaciones específicas de Indígenas y Negros y pone en duda la autoridad soberana de las naciones Indígenas de determinar la filiación tribal. La académica dakota Kim Tallbear (en una entrevista sobre el reciente ejemplo de Elizabeth Warren), ofrece un relato que repite y actualiza el relato de Deloria. Hablando de las muchas versiones de nativismo de colonos que ha encontrado, en las que la gente dice,

«Mi tatarabuela era una princesa Indígena» [o] «yo descendo de Pocahontas». Lo que dijo Elizabeth Warren sobre los pómulos salientes. Me ha tocado ver tantas personas de todo el espectro político decir cosas así de raras y más. Y lo que pienso es, tal vez usted tenga algún ancestro remoto. ¿Y qué? usted no llega simplemente y decide que es Cherokee si la comunidad no lo reconoce como tal. (Como se cita en Latour, 2012).

La ascendencia es distinta de la filiación tribal; identidad Indígena y filiación tribal son cuestiones que solo las comunidades Indígenas tienen derecho de contender y definir, no pruebas de ADN, sitios en internet de genealogía y sin duda no el estado colono. El nativismo de colonos tiene que ver con imaginar el pasado Indígena y el futuro colono; en contraste, la soberanía tribal ha hecho posible un presente Indígena y varios intelectuales Indígenas plantean la descolonización como futuros nativos sin un estado colono.

Movidas hacia la inocencia II: fantasías de adopción de colonos

En la descripción de actos de fallecimiento, Sara Ahmed (2000) afirma la importancia de ser capaces de reemplazar al «extranjero», o tomar el lugar del otro, en la consolidación y la (re)afirmación de la identidad blanca. «Convertir sin convertirse» es reproducir «el otro como “negación de mí” dentro no más allá de la estructura del “yo”» (p. 132). Sherene Razack, leyendo a Ahmed, nos dice que la apropiación del dolor del otro ocurre cuando, «pensamos que estamos reconociendo no solo el dolor del otro o la otra, sino su diferencia. La diferencia se convierte en el conducto de identificación de manera muy similar a como lo hace el dolor» (Razack, 2007, p. 379). Al discutir la película *Danza con lobos* (ficción en cine de un soldado de la Unión en las postrimerías de la Guerra Civil, que se hace amigo y protector de los Lakota Sioux, a quienes se representa como

¹⁵ El censo de 1940 solo registró 198 indios en el estado de Virginia. Actualmente, 6 de las 8 tribus de Virginia no pueden obtener el reconocimiento federal debido al borrado racial en virtud de la Ley de Integridad Racial (Fiske, 2004).

una raza noble al borde de la desaparición), Ahmed llama la atención de manera crítica sobre la versión en la que un blanco (representado por Kevin Costner) llega a respetar a los Sioux,

hasta el punto de ser capaz de bailar sus danzas... el hombre de este ejemplo es capaz de «convertir sin convertirse» (Ahmed, 2000, p. 32) [...] Él solo se transforma mediante su encuentro con los Sioux, mientras que ellos quedan relegados a ser el mecanismo de su transformación. Él se convierte en el auténtico conocedor, mientras que ellos permanecen como lo que hay por conocer y consumir, y escupir de nuevo, como buenos salvajes que confirman la posición del blanco como héroe de la historia [...] los Sioux permanecen como objetos, mientras que Kevin Costner es capaz de ir donde quiera y ser lo que quiera ser. (análisis de Ahmed, según lo expuso Razack, 2007, p. 379)

Para los fines de este artículo, situamos el deseo de *convertir sin convertirse* [Indígena] en las fantasías de adopción del colono. Dichas fantasías pueden implicar la adopción de prácticas y conocimiento Indígenas, pero más que eso, se refieren a esas narrativas en la imaginación colonial de los asentamiento, en las que el nativo (en el entendido de que está al borde de la extinción) cede su tierra, su reclamo por la tierra, su indigenismo mismo al colono para que los proteja. Esta es una fantasía invertida en un futuro del colono, supeditado al embargo de un futuro Indígena.

Las fantasías de adopción del colono son narrativas de vieja data en Estados Unidos, fomentadas por raros casos de «adopciones» ceremoniales, desde la adopción de John Smith en 1607 por parte de Powhatan (el padre de Pocahontas), hasta la adopción de Lewis Henry Morgan en 1847 por el miembro de los Seneca Jimmy Johnson, hasta la reciente adopción del actor Johnny Depp en la familia de LaDonna Harris, mujer comanche y activista social. Al igual que las naciones soberanas, las tribus toman decisiones sobre quién se considera miembro, así que nuestro interés no radica en si las adopciones son apropiadas o legítimas. Más bien, debido a que la de la narrativa en la literatura, el cine, la televisión, las festividades y los libros de historia estadounidenses excede en mucho los casos reales de adopciones, nos interesa cómo esta narrativa teje una fantasía de que un individuo colono puede volverse inocente, ya sea heroico o indigenizado, contra un trasfondo de culpa nacional. La fantasía de la adopción es el as bajo la manga que desean los colonos críticos que sienten remordimiento por el colonialismo de asentamiento, uno que los absuelva del legado de los crímenes de los colonos y que transmita un nuevo legado de aborigenidad y *reclamos de tierras* (que es una reafirmación de lo que siempre ha sido el proyecto del colono).

Para explicarlo en toda su dimensión, recurrimos a la que puede ser la versión más influyente de la narrativa de la adopción, escrita por James Fenimore Cooper en 1823-1841. James Fenimore, hijo de «ese genio de la especulación

sobre la tierra que fue William Cooper» (Butterfield, 1954, p. 374), creció en el territorio de las Seis Naciones que su padre se había apropiado y nombrado con su nombre como Cooperstown, Nueva York. En esos lagos, bosques y colinas iroqueses, James Fenimore, y luego su hija, Susan, se imaginaban para sí mismos romances del Viejo Oeste llenos de trágicos Indígenas, recursivos y compasivos colonos y virginales mujeres blancas e Indígenas en medio de la naturaleza virgen. La serie de cinco libros de Cooper, llamada en conjunto las Historias de las medias de cuero (Leatherstocking Tales), son fundacionales en la aparición de la literatura estadounidense. Melville llamó a Cooper «nuestro autor nacional» y no era una exageración. Las suyas fueron las novelas más ampliamente leídas en la época, y en la era de la impresión, eso suponía que eran los libros de mayor circulación en una cultura popular basada en los libros impresos en Estados Unidos. La impresión masiva estableció un idioma y una identidad nacionales, una «comunidad imaginada» (Anderson, 1991) de la cual surge «América» como nación, en oposición a una simple selección de antiguas colonias. A las Historias se les atribuye las construcciones del indígena a punto de desaparecer, el pionero ingenioso y el negro degenerado: la triada fundamental de arquetipos que conforma la base de una literatura nacional estadounidense.

El último de los mohicanos es sin duda la más famosa de las Historias y ha sido reproducida¹⁶ en tres series de televisión distintas, en 1957, 1971 y 2004; una ópera en 1977; una adaptación para radio en la BBC en 1995; una serie de cómics de Marvel en 2007; un drama teatral en escena desde 2010; y once películas distintas en un periodo que se extiende desde 1912 hasta 1992. En cierto sentido, *El último de los Mohicanos* es una narrativa nacional que nunca ha dejado de reproducirse.¹⁷

En los cinco libros, el héroe épico de Cooper es Natty Bumppo, un blanco «que se hizo nativo», en su casa en medio de la naturaleza, encomiado por su sabiduría y sus costumbres, a la vez Indígenas y blancas. En *El último de los Mohicanos*, este héroe se hace hijo adoptivo de Chingachgook, jefe ficticio de la tribu ficticia de los «Mohicanos», quien adopta el nombre de Natty, Nathaniel Hawkeye (Ojo de Halcón), con lo cual legitima y completa su indigenismo. A la par, Chingachgook se desvanece convenientemente hasta extinguirse. En un gesto simbólico crítico, Chingachgook cede su hijo Uncas –el último de los Mohicanos– al blanco adoptado e indigenizado, Ojo de Halcón. Cuando Uncas muere, la repercusión es obvia: Ojo de Halcón deviene sin devenir el último de los mohicanos. Ahora eres uno de nosotros, ahora eres nativo. «Los cara-pálidas son amos de la tierra y el tiempo de los pieles rojas aún no retorna» (Cooper, 2000, p. 407).

¹⁶ Es revelador que estos remakes se produjeron en Canadá, Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos.

¹⁷ Para incluir todas las «reproducciones» de la historia en sus diferentes formas (por ejemplo, la ficción histórica posterior al 9/11 *Gangs of New York*, la película *Avatar* de 2009 o la película *The Descendants* de 2011, también discutida en este artículo), requeriría una cuenta exhaustiva mucho más allá del alcance de este artículo.

Los libros de Cooper fantasean con la fundación y expansión de la nación colonizadora estadounidense novelando el periodo de 1740 a 1804, sintetizándolo en la narrativa de un solo hombre. El trayecto de su vida representa la narrativa del desarrollo nacional: el colono heroico Natty Bumppo pasa de ser un trampero británico a un «nativo» estadounidense, a un pionero de las praderas en la nueva frontera del Oeste. Lo interesante es que los libros mismos fueron escritos en orden cronológico inverso, comenzando con el pionero y retrocediendo en el tiempo. Por medio de esa hipnosis histórica, la literatura del colono fabrica vidas pasadas, siempre de regreso a un pasado Indígena. «Soy estadounidense» deviene en «soy colonizador, fui británico, fui indígena».

En esta fantasía, *Ojo de Halcón* es tanto adoptante como adoptado. El acto de adoptar las costumbres Indígenas lo hace «merecedor» de ser adoptado por los Indígenas. Las fantasías de adopción de los colonos mitigan la ansiedad de no pertenencia del colono. Él adopta el amor por la tierra y por ende piensa que pertenece a la tierra. Primero es un ambientalista y sentimentalista, lleno de nostalgia por la desaparición de las costumbres nativas. En la jerga actual, podría considerársele un activista ambiental y simpatizante de los Indígenas. Al mismo tiempo, su hibridez cultural es lo que lo hace más «apto» para la supervivencia —el darwinismo social definitivo— mejor que los británicos y los Indígenas; es el mítico estadounidense. *Ojo de Halcón*, híbrido de blanco e Indígena, se convierte en el heredero reticente pero legítimo de la tierra y guardián de su pueblo en vía de desaparición.

De igual manera, el intelectual colono que hibridiza el pensamiento descolonial con tradiciones críticas occidentales (metaforizando la descolonización), se erige como superior a los intelectuales Nativos y a los teóricos continentales a la vez. Con su ojo de halcón crítico, ve de nuevo la crítica mejor que nadie y ve el mundo desde un lugar más idealista.¹⁸ Es una ficción, así como el *Ojo de Halcón* de Cooper, así como la adopción y como la pertenencia.

Además de fraguar memoria histórica, las *Historias* sirven para generar amnesia histórica. Los libros se publicaron entre 1823-1841, en el apogeo del periodo jacksoniano con la Ley de Traslado Forzoso de los Indígenas de 1830 y el subsiguiente Sendero de Lágrimas de 1831 a 1837. Durante ese periodo, se expulsó de sus lugares de origen a 46.000 Nativo-estadounidenses, y se abrió 25 millones de acres de tierra para la recolonización. Las *Historias* no solo silencian el Retiro Forzoso de los Indígenas, sino que relatan lo Indígena como si desapareciera en un lapso de tiempo anterior, de manera que los Indígenas estaban ya muertos antes de la expulsión.

¹⁸Su lamento es que nadie más puede ver lo que él ve, tal como Ojo de Halcón lamenta sus intentos fallidos de rescatar a los blancos de los Indígenas malos, y a los Indígenas buenos de los blancos ignorantes. Él es el fugado de la cueva de Platón. Los demás están atrapados en la oscuridad.

Mostrar simpatía es esencial para el proyecto de inocencia del colono de Cooper. No es casualidad que muchas veces se lo considere simpatizante de los Indígenas (a pesar del hecho de que no conoció a ninguno) en contraste con las políticas de expulsión y genocidio de Jackson. Cooper aparece como el «inocente» padre de la ideología estadounidense, en contraste con los «blancos malos» de la historia.

Mostrar sufrimiento también es vital para el proyecto de inocencia del colono de Cooper. Ojo de Halcón adopta la apariencia (imaginada) del nativo que se desvanece –inquietante, vengativo, protector de una forma de vida agonizante, que no logra hallar una pareja y producir descendencia. Así, la simpatía y el sufrimiento son los símbolos que se usan para absorber la diferencia del Otro nativo, codificada como dolor, el «no yo» en el «yo».

El sufrimiento personal del colono alimenta su fantasía de reciprocidad. La película de 2011, *Los descendientes*, es un refrito moderno de la fantasía de la adopción (mezclado con una sana dosis de nativismo de colonos). El personaje de George Clooney, «King» es un hipodescendiente haole de la última princesa sobreviviente de Hawai'i y heredero renuente de una gigantesca porción de tierra, lo último de la tierra virgen en la isla de Kauai. En contraste con sus detestables primos colonos, él se gana su privilegio como un abogado agobiado de trabajo en lugar de depender de su herencia inmerecida. Más aún, el personaje de Clooney sufre –es un padre disfuncional, cabeza de una familia disfuncional, que ve cómo su esposa se va marchitando en un coma, que se da cuenta que ella lo engañó– y entonces él es de cierta forma hawaiano de corazón. Porque el dolor es el símbolo de la opresión, las pretensiones de dolor entonces equivalen a las pretensiones de ser un no opresor inocente. Para cuando la película se acaba, King va contra los deseos de sus mercantilistas primos colonos y opta por «preservar» la tierra, al aceptar a regañadientes que es el encargado de la tierra, una responsabilidad que le fue legada como accidente de nacimiento. Este es el desenlace de la reconciliación entre el colono-yo y el nativo-no-yo interiorizado en el colono. La simpatía y el sufrimiento son profundamente satisfactorio para el cine del colono: *Los descendientes* fue nominada a 5 premios Oscar y ganó por Mejor Adaptación de Guión en 2012.

La belleza de esta fantasía de colonos es que adopta la descolonización y la aborta en un gesto. Ojo de Halcon adopta los Unca, cuando muere de manera conveniente. King adopta a Hawai'i y niega la necesidad de *ea*, la soberanía Kanaka Maoli. La descolonización nació muerta, se volvió irrelevante porque la descolonización ya se completa con la conciencia indigeneizada del colono. Ahora bien, «nosotros» somos todos Indígenas, todos hawaianos y la descolonización ya no es problema. «Nuestro» único recurso es seguir adelante, aun cuando lo lamentemos, con «nuestro» futuro colono.

En la versión descolonial no escrita de la historia de Cooper, Ojo de Halcón perdería su tierra frente a los Mohawk, el pueblo real en cuya tierra se construyó Cooperstown y cuyos ríos, lagos y bosques explotó Cooper para sus romances de frontera. Ojo de Halcón dispararía su última flecha o su último tiro de rifle largo, devolvería su pluma de águila y retomaría el nombre de Natty Bumppo, colono en tierra Nativa. La historia terminaría con el momento de este reconocimiento. Quedan sin resolver las preguntas: ¿seguiría una conversación después de eso entre el Nativo y el último colono? ¿El colono se iría o solo se desvanecería? ¿Pediría quedarse y, si lo hiciera, quién diría que sí? Estas son preguntas que se dirigirán a la descolonización, y no a priori para apaciguar las ansiedades de un futuro de colonos.

Movidas hacia la inocencia III: equivocación colonial

Una movida hacia la inocencia más sutil es la homogeneización de diferentes experiencias de opresión como la colonización. Llamar a diferentes grupos «colonizados» sin describir su relación con el colonialismo de asentamiento es una equivocación, «la falacia de usar una palabra en diferentes sentidos en diferentes etapas del razonamiento» (Etymonline, 2001). En particular, describir todas las luchas contra el imperialismo como «descolonizadoras» crea una conveniente ambigüedad entre la descolonización y el trabajo de justicia social en especial entre las personas de color, los homosexuales y otros grupos minorizados por el Estado-nación colono. Puede que el «todos somos colonizados» sea una declaración verdadera, pero es engañosamente general y vaga, su inferencia: «Ninguno de nosotros es colono». Equivocación, o llamar todo con el mismo nombre, es una movida hacia la inocencia especialmente de moda en la política coalicionista entre la gente de color.

La gente de color que entra o es introducida en el Estado-nación colonial de asentamiento también entra en la triada de relaciones entre el colono-nativo-esclavo. Nos referimos aquí a las vías coloniales descritas comúnmente como «inmigración» y cómo se invita al refugiado/inmigrante/migrante a ser un colono en algunos escenarios, dadas las inversiones apropiadas en blanquitud, o se lo convierte en una presencia ilegal y criminal en otros escenarios. El colonialismo de ghettos, las prisiones y la educación obligatoria sin recursos suficientes son especializaciones del colonialismo de asentamiento en Norteamérica; se producen por el colapso de los colonialismos interno, externo y de colonos, en nuevas categorías mezcladas.¹⁹

Esta triada del colono-nativo-esclavo y su colapsabilidad selectiva parece exclusiva de las naciones coloniales de asentamiento. Por ejemplo, todo el pueblo Aleut de

¹⁹ Por ejemplo, los centros de detención contienen el sujeto extranjero carente de ciudadanía, que está paradójicamente fuera de la nación, pero a merced de la soberanía imperial dentro de la metrópoli.

las islas Aleutianas fue concentrado y llevado a campos de reclusión durante cuatro años después del bombardeo de Dutch Harbor; la lógica declarada

era la producción del pueblo, pero otra razón plausible era que el gobierno estadounidense temía que los Aleuts se aliaran con los japoneses y/o fuera difícil distinguirlos de posibles espías japoneses. Los blancos que habitaban las islas Aleutianas al mismo tiempo no fueron internados. La reclusión en bodegas y fábricas de conservas abandonadas en el sureste de Alaska fue la causa de un gran número de muertes de niños y ancianos, de lesiones físicas y enfermedades entre los Aleuts. La reclusión de los Aleuts durante la Segunda Guerra Mundial ha sido en gran parte ignorada por la historia estadounidense. El revolver Indígenas entre nativos, Otro esclavizable, y Otro orientalizado²⁰ muestra cómo el colonialismo de asentamiento construye y colapsa su triada de categorías.

Este truco colonizador explica por qué ciertas minorías en ocasiones pueden convertirse en modelos y casi asimilables (como lo ejemplifica el colonialismo

²⁰ Usamos Otro orientalizado en el sentido del otro enemigo, según el análisis de Orientalismo, de Edward Said (1978).

de asentamiento asiático, los derechos civiles, el discurso modelo de minorías y el uso de «hispano» como categoría étnica para designar tanto blancos como no blancos) pero, en tiempos de crisis, se devuelven a la condición de contagios extranjeros (como lo ejemplifica la reclusión japonesa, la islamofobia, la exclusión china, el miedo rojo, el nativismo antiirlandés, el antisemitismo de la Segunda Guerra Mundial y los movimientos contra la inmigración mexicana). Es por esto que «la mano de obra» o «los trabajadores» como clase política con agencia no activa el proyecto descolonizador. «Las movedizas líneas de la división internacional del trabajo» (Spivak, 1985, p. 84) cortan en dos la categoría misma de trabajo en cuerpos como en la división de castas hechos para el trabajo por un lado y ciudadanos-trabajadores retribuíbles por el otro. Parte de trabajo se convierte en colono, mientras que el trabajo excesivo convierte en esclavizable, criminal, una vida que puede ser tomada sin pena.

La imposibilidad de convertirse colono blanco de manera plena –donde en este caso blanco se refiere a una posición de excepción con la asunción de derechos a la invulnerabilidad y la supremacía legal– como lo articula la literatura minoritaria preocupada por la condición de «techos de cristal» y de «extranjero perpetuo» y el «mito de la minoría modelo», ofrece una fuerte crítica al mito del Estado-nación democrático. Sin embargo, su extremo lógico, el logro de iguales derechos legales y culturales, es en realidad una inversión en el colonialismo de asentamiento. De hecho, incluso la capacidad de ser ciudadano minoritario en la nación de colonos supone una opción de convertirse en colono marrón. Para muchas personas de color, convertirse en colono subordinado es una opción aun cuando no lo sea volverse blanco.

«En pos de recursos robados» es una expresión con la que se ha encontrado Wayne, y se usa para describir la mano de obra de los filipinos en el exterior (más del 10% de la población de Filipinas trabaja fuera del país) y otras migraciones

de la colonia a la metrópoli. Esa frase es un importante marco anticolonial de una situación colonial. Pero una crítica anticolonial no es lo mismo que un marco descolonizador; la crítica anticolonial muchas veces celebra a los sujetos poscoloniales empoderados que se toman privilegios negados de la metrópolis. Este proyecto anti- a post- colonial no trata de deshacer el colonialismo, sino más bien de rehacerlo y subvertirlo. Buscar recursos robados se confunde con el colonialismo de asentamiento, porque dichos recursos fueron primero de la naturaleza y de los nativos, luego se captaron para el servicio de la ocupación y por ende es casi imposible reclamarlos sin reocupar la tierra Nativa. Incluso, la búsqueda poscolonial de recursos es fundamentalmente un modelo antropocéntrico, pues la tierra, el agua, el aire, los animales y las plantas nunca pudieron devenir poscoloniales; siguen siendo objetos para la explotación por parte del sujeto poscolonial empoderado.

La equivocación es la equiparación difusa de colonialismos que borra el alcance generalizador de la tierra como base de riqueza, poder, ley en los Estados-nación de asentamiento. Manifestar abiertamente un abordaje «multicultural» de las opresiones o guardar silencio frente al colonialismo de asentamiento mientras se habla de colonialismos, o hacer frente a un gesto hacia los pueblos Indígenas sin tratar la soberanía o los derechos Indígenas, o promover una tesis sobre la descolonización sin consideración alguna al desalojo/desocupación de la tierra son equivocaciones. Es decir, evitan de manera ambigua comprometerse con el colonialismo de asentamiento; son ambivalentes sobre la minoría / personas de color / Otros colonizados *como colonos*; son crípticos sobre los derechos a la tierra Indígena en espacios habitados por personas de color.

Movidas hacia la inocencia IV: libere su mente y lo demás vendrá solo

Fanon nos dijo en 1963 que descolonizar la mente es el primer paso, no el único paso hacia derrocar los regímenes coloniales. Pero nos preguntamos si otra movida del colono hacia la inocencia es centrarse en descolonizar la mente, o el cultivo de la conciencia crítica, como si fuera la única actividad de la descolonización; permitir que la *toma de conciencia* reemplace la tarea más incómoda de renunciar a la tierra robada. Coincidimos en que pueden elaborarse currículos, literatura y pedagogía para ayudar a las personas a ver el colonialismo de asentamiento, a articular críticas a la epistemología de colonos, y dejar a un lado las historias y valores de los colonos para buscar la ética que rechaza la dominación y la explotación; esto no es un trabajo carente de importancia. Sin embargo, la concentración en un inicio en la construcción de conciencia crítica puede desviar la descolonización, incluso si la experiencia de enseñanza y aprendizaje de una postura crítica frente al colonialismo de asentamiento puede ser tan fuerte que puede sentirse como si de verdad estuviera haciendo cambios. Hasta que no se

devuelva la tierra robada, la conciencia crítica no se traduce en acción que altere el colonialismo de asentamiento. Así que nos situamos en respetuoso disenso con George Clinton y Funkadelic (1970) y En Vogue (1992) cuando afirman que, si se «libera la mente, lo demás (cómo no) vendrá por añadidura».

Paulo Freire, eminente filósofo de la pedagogía, educador del pueblo y teólogo de la liberación, escribió su celebrado libro, *Pedagogía del oprimido*, en no poca parte como respuesta a *Los condenados de la tierra*, de Fanon. No puede sobreestimarse su influencia en la pedagogía crítica y en las prácticas de los educadores comprometidos con la justicia social. Por consiguiente, es importante destacar diferencias significativas entre Freire y Fanon, en especial en lo que respecta a la des/colonización. Freire sitúa el trabajo de la liberación en las mentes de los oprimidos, una categoría abstracta del obrero despojado de humanidad frente a una categoría igualmente abstracta del opresor. Este es un alejamiento radical de la obra de Fanon, que siempre situó el trabajo de la liberación en las especificidades de la colonización, en las categorías estructurales e interpersonales específicas del nativo y el colono. Según el paradigma de Freire, no es claro quiénes son los oprimidos, aún más ambiguo es quiénes son los opresores, y se infiere a lo largo de todo el texto que hay una tercera categoría inocente de humanos iluminados: «los que sufren con [los oprimidos] y luchan a su lado» (Freire, 2000, p. 42). Estas palabras, tomadas de la dedicatoria inicial de *La pedagogía del oprimido*, apelan a la misma fantasía de reciprocidad del colono, basada en la simpatía y el sufrimiento.

Fanon sitúa la descolonización como caótica, una ruptura inmoral de una condición colonial que ya esta predeterminada por la violencia del colonizador y no se resuelve en sus futuros posibles. En contraste, Freire sitúa la liberación como redención, liberación del opresor y el oprimido por medio de su humanidad. Los humanos devienen «sujetos» que pueden proceder a trabajar en los «objetos» del mundo (animales, tierra, agua), y sin duda leer el mundo (conciencia crítica) para escribir el mundo (explotar la naturaleza). Para Freire, no hay nativos ni colonos, e incluso no hay historia, y el futuro es simplemente una ruptura desde el presente atemporal. El colonialismo de asentamiento está ausente de su discusión, lo que implica que o es una categoría de análisis de importancia menor o que ya es un proyecto del pasado completado (una opresión pasada tal vez). Las teorías de la liberación de Freire hacen eco de manera enfática en la alegoría de la Cueva de Platón, una filosofía continental de la emancipación mental, mediante la cual el hombre que piensa de manera individualista surge de la cueva oscura de la ignorancia a la luz de la conciencia crítica.

En contraste, el pensamiento feminista Negro sitúa las raíces de la libertad en la oscuridad de la cueva, en ese pozo de sentimiento y sabiduría a partir del cual se recrea todo conocimiento.

Estos lugares de posibilidad dentro de nosotros mismos son oscuros porque son antiguos y están ocultos; han sobrevivido y se han fortalecido con la oscuridad. En estos lugares profundos, cada uno de nosotros guarda una increíble reserva de creatividad y poder, de emoción y sentimiento no examinado y no registrado. El lugar de poder de la mujer dentro de cada una de nosotras no es ni blanco ni se encuentra en la superficie; es oscuro, antiguo y profundo. (Lorde, 1984, pp. 36-37)

Las palabras de Audre Lorde ofrecen un marcado contraste con la imagen de Platón sobre la liberación como centrada en la visión: «Los padres blancos nos dijeron: pienso luego soy; y las madres negras en cada uno de nosotros—el poeta—nos susurra en sueños: siento, por ende, puedo ser libre» (p. 38). Para Lorde, escribir no es acción en el mundo. En lugar de eso, la poesía es dar nombre a lo que no tiene nombre, «primero transformado en lenguaje, luego en idea, luego en acción más tangible» (p. 37). Es importante saber que la libertad es una posibilidad que no se genera mentalmente; es particular y sentida.

Las filosofías de Freire han alentado a los educadores a usar la «colonización» como metáfora de la opresión. En dicho paradigma, la «colonización interna» se reduce a «colonización mental», lo que lógicamente lleva a la solución de descolonizar la propia mente y lo demás vendrá solo. Esa filosofía elude de manera conveniente la más perturbadora de las preguntas:

Lo esencial es ver claramente, pensar claramente, es decir, peligrosamente y responder claramente la primera pregunta inocente: ¿qué es, en esencia, la colonización? (Cesaire, 2000, p. 32)

Dado que el colonialismo está conformado por relaciones globales e históricas, la pregunta de Cesaire debe considerarse global e históricamente. Sin embargo, no puede reducirse a una respuesta global, ni a una respuesta histórica. Hacer eso, es usar la colonización en forma metafórica. «¿Qué es la colonización?» debe responderse específicamente, con atención al aparato colonial que se ensambla para ordenar las relaciones entre pueblos y tierras específicos, el «mundo natural» y la «civilización». El colonialismo está marcado por sus especializaciones. En Norteamérica y otros contextos, la soberanía del colono impone la sexualidad, la legalidad, la racialidad, el idioma, la religión y la propiedad de formas específicas. De manera similar, la descolonización debe pensarse en estas especificidades.

Para ponernos de acuerdo sobre lo que no es [la descolonización]: no es evangelización ni una empresa filantrópica ni un deseo de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, la enfermedad y la tiranía... (Cesaire, 2000, p. 32)

De manera deliberada extenderemos las anteriores palabras de Cesaire para afirmar lo que no es la descolonización. No es convertir la política indígena en una doctrina occidental de la liberación; no es un proceso filantrópico de «auxiliar»

a quienes están en riesgo y de aliviar el sufrimiento; no es un término genérico para la lucha contra las condiciones y consecuencias de la opresión. La amplia sombra de la justicia social puede tener espacio para todas estas iniciativas. En contraste, la descolonización específicamente demanda la repatriación de la tierra y la vida Indígena. La descolonización no es una metonimia para la justicia social.

No buscamos desalentar a quienes han dedicado sus carreras y sus vidas a educarse a sí mismos y a otros para adquirir una conciencia crítica frente al racismo, el sexismo, la homofobia, el clasismo, la xenofobia y el colonialismo de asentamiento. Lo que les pedimos a ellos y ustedes es que consideren cómo la búsqueda de la conciencia crítica, la búsqueda de la justicia social por medio de una ilustración crítica, también pueden ser movidas de colonos hacia la inocencia –desviaciones, distracciones, que mitiguen los sentimientos de culpa o responsabilidad del colono, y oculten la necesidad de renunciar a la tierra o al poder o al privilegio.

La tesis de maestría de Anna Jacobs, presentada en 2009, explora las posibilidades de lo que llama modelos de *reducción del perjuicio blanco*. Estos modelos tratan de minimizar el daño o riesgo de ciertas prácticas específicas. Jacobs identifica la supremacía blanca como un problema de salud pública que es la causa de la mayoría de los demás problemas de salud pública. La meta de los modelos de reducción del perjuicio blanco, dice Jacobs, es reducir el daño que la supremacía blanca ha tenido en los blancos y el daño profundo que ha causado a los no blancos a lo largo de varias generaciones. A partir del análisis de Jacobs, entendemos el proyecto curricular-pedagógico de la conciencia crítica como *reducción del perjuicio causado por los colonos*, crucial en la reanimación de prácticas y vida intelectual por fuera de las ontologías de los colonos. La reducción del daño (de los colonos) se contempla solo como recurso temporal. A medida que la crisis medioambiental se intensifica y las comunidades en todo el mundo se exponen a mayores concentraciones de violencia y pobreza, la necesidad de reducción del daño del colono es aguda, así de profunda. Al mismo tiempo, recordamos que, por definición, la reducción del daño del colono, como la concientización, no es lo mismo que la descolonización y no ofrece de manera inherente ninguna vía que conduzca a la descolonización.

Movidas hacia la inocencia V: Pueblos marcados «en riesgo» y pueblos marcados con asterisco

Esta movida del colono hacia la inocencia tiene que ver con las maneras como se cuentan, codifican, representan, incluyen/excluyen los pueblos Indígenas por parte de investigadores educativos y otros investigadores de las ciencias sociales. Los pueblos Indígenas se hacen visibles en la investigación educativa dominante en dos formas principales: como pueblos «en riesgo» y como pueblos marcados con asterisco. Esto comprende una movida del colono hacia la inocencia,

porque borra y luego disimula la supresión de los pueblos Indígenas dentro del Estado-nación colonial de asentamiento y mueve los pueblos Indígenas como «poblaciones» a los márgenes del discurso público.

Como pueblos «en riesgo», se describe a los estudiantes y familias Indígenas como si estuvieran al borde de la extinción, despojados cultural y económicamente, dedicados o próximos a dedicarse a conductas autodestructivas que pueden interrumpir su educación y la absorción sin interrupciones a la economía. Aun cuando es ampliamente sabido que los jóvenes nativos tienen acceso al éxito personal y académico cuando también tienen instrucción y acceso al conocimiento en sus lenguas nativas, a la mayoría de los jóvenes aborígenes estadounidenses y alasqueños se les imparte educación en escuelas donde solo se habla inglés, por parte de maestros provisionales que poco conocen sobre las comunidades de sus estudiantes (Lomawaima y McCarty, 2006; Lee, 2011). Aun cuando los sistemas de conocimiento Indígenas son anteriores, se expanden, se actualizan y complican, los currículos que se encuentran en la mayoría de los establecimientos educativos públicos, a los que asisten estudiantes Indígenas de bajos recursos se cuentan entre los más reglamentados en un intento por cumplir los mandatos federales. Aunque dichos mandatos violan la soberanía de los pueblos Indígenas, los «servicios» prometidos en el origen de tales mandatos hacen poco para que esos establecimientos a los que asisten los jóvenes Indígenas ofrezcan una mejor educación, apasionante, relevante, inspiradora y significativa.

Al mismo tiempo, las comunidades Indígenas se convierten en los pueblos marcados con asterisco, lo que quiere decir que están representadas por un asterisco en series de datos grandes y cruciales, muchos de los cuales se realizan para configurar una política pública que impacte nuestras/sus vidas (Villegas, 2012). No hay estadísticas de salud y educación de las comunidades Indígenas por diversas razones y, cuando las hay, el tamaño de la *n*, o tamaño de la muestra, puede aparecer insignificante en comparación con el tamaño de la muestra de otras categorías o de las categorías raciales. Si bien académicos Indígenas como Malia Villegas reconocen que los pueblos Indígenas son distintos unos de otros, y también de otros grupos racializados que son objeto de sondeo en esos estudios, afirman que debe superarse la dificultad de recolectar información básica sobre salud y educación en esta categoría pequeña y heterogénea si se quiere contrarrestar la desaparición de las particularidades Indígenas en la política pública.

En particular en la investigación educativa en Estados Unidos, solo se incluyen los pueblos Indígenas como asteriscos, o notas a pie en paradigmas dominantes de desigualdad educativa en Estados Unidos. Esto puede observarse en la literatura progresistas sobre la disciplina escolar, en «minorías no representadas» en la educación superior y en la literatura de reparación, es decir, que corrige injusticias «pasadas» contra los Otros no blancos. Según estos paradigmas, que

hacen un trabajo valioso para mitigar los síntomas del colonialismo (pobreza, despojo, criminalidad, muerte prematura, genocidio cultural), el indigenismo es simplemente un «y» o una ilustración de la opresión. La «educación urbana», por ejemplo, es una palabra en código para la educación de jóvenes Negros, morenos y confinados en ghettos, que constituyen la mayoría numérica en escuelas públicas sin inversión. Los Indígenas estadounidenses urbanos y los Alasqueños Nativos se convierten en un grupo asterisco, invisibilizado, aun cuando unas dos terceras partes de los pueblos Indígenas en Estados Unidos viven en zonas urbanas, según el censo de 2010. Pero los Indígenas urbanos reciben menos recursos federales para educación, salud y empleo que sus contrapartes de las reservas (Berry, 2012). De la misma forma, el pueblo Nativo Pasífka se convierte en un asterisco en la categoría del isleño en la región Asia Pacífico y sus políticas/epistemologías/experiencias muchas veces se integran a una narrativa maestra asiático-estadounidense panétnica. Desde el punto de vista del colono que se ocupa de la desigualdad numérica, por ejemplo, la brecha de logros, la subrepresentación y la baja participación de la riqueza del 99% en la metrópoli, el asterisco es un caso aparte, un exceso del número. Es un gesto simbólico, una inclusión y un cercamiento de los Nativos en la política de la equidad. Estos actos de inclusión asimilan la soberanía Indígena, sus formas de conocimiento y sus formas de ser mediante una nueva versión de una identidad tribal conformada por lo colectivo en una identidad étnica individualizada.

Desde una perspectiva descolonizadora, el asterisco es solo un número que no refleja la política Indígena, las preocupaciones educativas y las epistemologías. La tierra urbana (de hecho, toda la tierra) es tierra Nativa. La gran mayoría de jóvenes Nativos en Norteamérica viven en entornos urbanos. Cualquier iniciativa de educación urbana descolonizadora debe abordar las bases de la pedagogía en tierras urbanas y la política Indígena de cara al estado colonial de asentamiento.

Movidas hacia la inocencia VI: reocupación y colonización urbana

El movimiento Occupy (Ocupar) para muchos marginados económicamente ha sido una expresión bienvenida de resistencia ante las enormes disparidades en la distribución de la riqueza; para muchos Indígenas, Occupy es otra reocupación de colonos en territorios expoliados. La retórica del movimiento se basa en supuestas problemáticas sobre la justicia social y es un excelente ejemplo de la inconmensurabilidad entre «re/ocupar» y «descolonizar» como agendas políticas. La defensa de los derechos de los trabajadores (y los derechos al trabajo) y los derechos de las personas minorizadas en un contexto colonial de asentamiento puede parecer anticapitalista, pero sin embargo esa lucha es en gran medida procolonial. Es decir, el ideal de la «redistribución de la riqueza» camufla cuánto de esa riqueza es *tierra*, tierra Nativa. En Occupy, se apela al

«99%» como una supermayoría que merece, en contraste con la riqueza no adquirida del «1%». Deja a los pueblos Indígenas (una «superminoría» del 0,9%) completamente invisible y absorbida, apenas un grupo asterisco que se integrará a la legión de ocupadores.

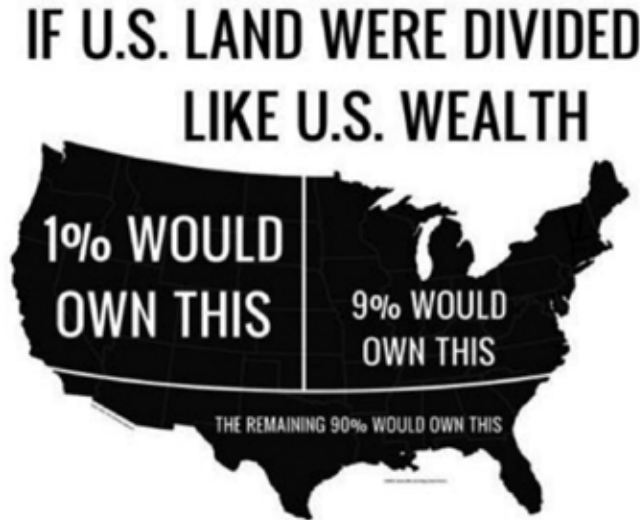


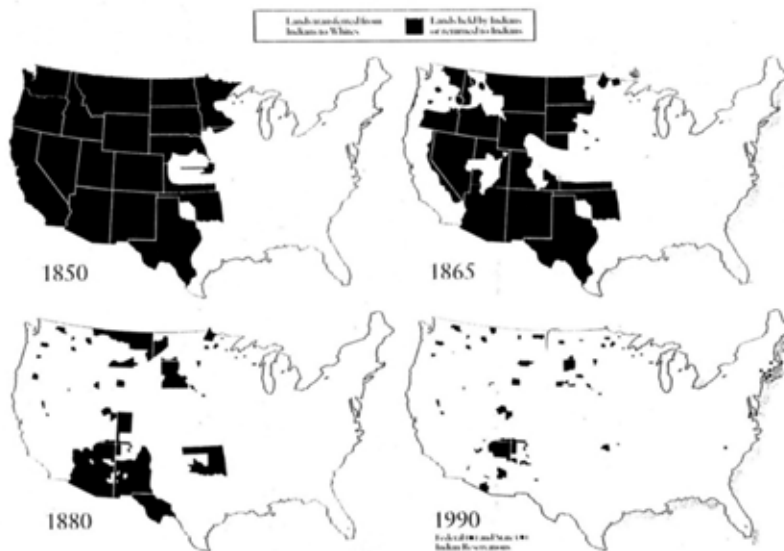
Figura 1.1. Si la tierra de Estados Unidos se dividiera como la riqueza de Estados Unidos

Por ejemplo, «Si la tierra estadounidense se dividiera como la riqueza estadounidense» (Figura 1.1) es una imagen popular que circuló en internet a finales de 2011 en conexión con el movimiento Occupy. La imagen revela supuestos inherentes sobre la tierra, que incluyen: la tierra es propiedad; la tierra pertenece a Estados Unidos; debe distribuirse la tierra de manera democrática. Las creencias de que la tierra puede ser de propiedad de la gente y que la ocupación es un derecho reflejan una visión del mundo colonial, antropocéntrica, profundamente sedimentada.

En la Figura 1.1, la ironía de delimitar la riqueza en el territorio parece escapar a la mayoría de quienes repostearon las imágenes en sus páginas de redes sociales y sus blogs: la tierra es ya riqueza; está ya dividida, y su distribución es el mayor indicador de desigualdad racial.²¹ De hecho, la actual crisis de riqueza que enfrenta

²¹ La riqueza, de manera más significativa en la forma de propiedad de su casa, reemplaza la renta como indicador de disparidades entre grupos raciales. Véanse las discusiones sobre la brecha de la riqueza, la propiedad de vivienda y la desigualdad racial que hace Thomas Shapiro (2004) en *The Hidden Cost of Being African American: How Wealth Perpetuates Inequality* (El costo oculto de ser afroestadounidense: cómo la riqueza perpetúa la desigualdad).

el 99% escaló con la crisis financiera de la propiedad de viviendas y tierras. La tierra (no el dinero) es realmente la base de la riqueza en Estados Unidos. Si sacáramos la tierra, quedaría poca riqueza para redistribuir.



Tierras Nativas. 100%. Tierras de reservas. 2,3%.

Figura 1.2. Si se dividiera la tierra Nativa como tierra Nativa

La colonización de asentamiento puede entenderse visualmente como el ritmo ininterrumpido de la invasión y la ocupación de colonos, en tierras Nativas: el espacio en blanco en la Figura 1.2. La descolonización, como proceso, repatriaría la tierra a los pueblos Indígenas, invirtiendo el avance cronológico de estas imágenes.

Como lo detallaron intelectuales y blogueros públicos, como *Tequila Sovereign* (la académica Joanne Barker, de la comunidad lenape), algunos puntos del movimiento Occupy, incluidos Boston, Denver, Austin y Albuquerque, trataron de plantear discusiones sobre la problemática y los matices coloniales de la ocupación (Barker, 9 de octubre, 2011). Barker escribe en su blog sobre una experiencia de primera mano con la presentación de una propuesta para un *Memorando de solidaridad con los pueblos Indígenas*,²² a la Asamblea General en Occupy Oakland.

²² Puede consultarse el memorando en <http://www.indybay.org/newsitems/2011/10/29/18695950.php> Recuperado por última vez el 1 de junio de 2012.

El memorando, firmado por Corrina Gould, (Chochenyo Ohlone, primeras naciones de Oakland/Ohlone), Barker, y otro buen número de activistas y académicos Indígenas y no Indígenas, pidieron que se reconociera a Oakland

como tierra ya ocupada y en tierra robada; la resistencia permanente de los pueblos Indígenas en Estados Unidos y todo el mundo contra el imperialismo, el colonialismo y la opresión; la necesidad de una inclusión genuina y respetuosa de los pueblos Indígenas en el movimiento Occupy en Oakland; y la aspiración de «Descolonizar Oakland», en lugar de reocuparla. Del recuento de Barker sobre las respuestas de colonos al memorando,

A fin de cuentas, lo que ellos [los participantes colonos en Occupy de Oakland] pedían es si le estábamos pidiendo, como no Indígenas, lo imposible. ¿Su solidaridad con nosotros les exigiría renunciar a sus tierras, sus recursos, sus modos de vida, para que nosotros –que después de todo éramos tan pocos en número– pudiéramos tener más? ¿Pudiéramos tenerlo todo? (Barker, 30 de octubre, 2011)

Estas respuestas, resistencias por parte de los participantes colonos a la aspiración de la descolonización en Occupy Oakland, ilustran la renuncia de algunos colonos a incluir el prospecto de la descolonización más allá de lo metafórico o figurativo. Más aún, revelan las limitaciones de la «solidaridad», sin la voluntad de reconocer la tierra robada y cómo esta beneficia a los colonos. «La solidaridad genuina con los pueblos Indígenas», continúa Barker, «asume una comprensión básica de cómo las historias de colonización e imperialismo han producido y *siguen produciendo* la posibilidad legal y económica para Oakland» (Barker, 30 de octubre, 2011, énfasis en el original).

Para que los movimientos de justicia social, como Occupy, aspiren realmente a la descolonización no metafóricamente, empobrecerían, no enriquecerían a más del 99% de la población colono de Estados Unidos. La descolonización elimina los derechos de propiedad y la soberanía de los colonos. Exige la abolición de la tierra como propiedad y ratifica la soberanía de la tierra y los pueblos Nativos.

Existen paralelos importantes entre Occupy/Descolonizar y las revoluciones francesa y haitiana de 1789-1799 y 1791-1804, respectivamente. Haití ostenta la dudosa distinción de ser «el país más pobre del hemisferio occidental» (Agencia Central de Inteligencia, CIA, 2012); pero fue la colonia francesa más rica de Francia hasta la Revolución haitiana, la única revolución de esclavos que llegó a fundar un Estado. Esta paradoja puede explicarse por qué/quién cuenta como propiedad de quién. Bajo el colonialismo francés, Haití valía una fortuna en seres humanos en un régimen de esclavitud. Desde las perspectivas de los dueños de esclavos franceses, la independencia haitiana abolió no la esclavitud, sino su propiedad y una fuente de riqueza común. Desafortunadamente, la historia nos brinda las cifras exactas de lo que valía su propiedad; en 1825, «Francia reconoció la independencia haitiana mediante un tratado que obligaba a Haití a pagar una indemnización de 150 millones de francos pagaderos

en cinco años para compensar a los dueños de esclavos absentistas por sus pérdidas» (Schuller, 2007, p. 149). La magnitud²³ de esas reparaciones, no *para* la esclavitud, sino *para* los antiguos dueños de esclavos, hundió a Haití en una deuda eterna.²⁴ Occupy se desprende de manera casi directa de los valores de la Revolución Francesa: los Comunes, la Asamblea General, el derecho natural a la propiedad y la resistencia a la descolonización de la vida y la tierra Indígenas. En 1789, los *Communes* franceses se declararon Asamblea Nacional directamente «del Pueblo» (el 99%) contra la asamblea representativa de «las Haciendas» (el 1%) conformado por la élite en el poder, y adoptaron la celebrada *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*. No muy lejos de las acaloradas discusiones en la Asamblea General del 4 de diciembre de 2011, de Occupy Oakland que terminaron rechazando la propuesta de cambiar el nombre a «Descolonizar Oakland», la Asamblea Nacional de 1789 debatió en gran detalle los términos de emancipación en la *Declaración*. Finalmente, la *Declaración* abolió la esclavitud, pero no la propiedad, y en realidad estipuló que la propiedad superaba la emancipación. Aunque declaraba retóricamente que los hombres eran siempre libres e iguales (y por ende no esclavizables), garantizó a los propietarios coloniales (revolucionarios) presentes en la asamblea que sus esclavos no serían tocados, y afirmó de manera inequívoca: «siento inviolable y sagrado el derecho a la propiedad, nadie podrá ser privado de ella...» (Blackburn, 2006, p. 650).

Tabla 1.

Disparidad de números. Incommensurable.

Revolución Francesa	99% franceses, 1% esclavos
Revolución Haitiana	90% esclavos, 10% blancos y Negros libres

Descolonizar el continente americano implica la repatriación de toda la tierra y que todos los colonos pierden derechos sobre la tierra. Es incommensurable con la redistribución de la tierra y la vida Nativas como territorios autónomos.

²³ 150 millones de francos fue el equivalente del presupuesto anual de Francia (y la población de Haití era menos del 1% de la francesa), 10 veces el total de exportaciones anuales en 1825, equivalentes a US\$21 mil millones en dólares estadounidenses a 2010. En contraste, Francia vendió a Louisiana a Estados Unidos en 1803 por una suma neta de 42 millones de francos. La demanda de compensación, entregada por 12 barcos de guerra armados con 500 caños, “presagió una estrategia de pillaje” (Schuller, 2007, p. 166), como una nueva tecnología en la reconquista colonial.

²⁴ Haití ha estado literalmente endeudado desde el momento en que fue reconocido como país. En 1937, Haití saldó su indemnización a Francia, pero solo mediante una nueva indemnización a Estados Unidos. Es irónico que actualmente el Club de París tiene poder sobre la deuda de Haití y por ende mantiene a Haití en la pobreza.

Tabla 2.

Disparidad de números. Incommensurable.

Ocupar	99% ocupantes, 1% propietarios
Descolonizar	0,9% Indígenas, 99,1% colonos

Nuestra crítica a la Ocupación no es solo una crítica a la retórica. El llamado a «ocupar todo» ha legitimado una serie de prácticas con relaciones problemáticas hacia la tierra y la soberanía Indígena. La ocupación urbana, por ejemplo, es la práctica de fijar residencia en tierra urbana a la manera de supuestos pioneros en una frontera mítica. No sorprende que la ocupación urbana también pueda convertirse en una forma de jugar al Indígena, apelar a el indigenismo como «tradición» y reivindicar la espiritualidad a la manera Indígena, a la par que se evade la soberanía indígena y la presencia moderna de los Nativos urbanos reales. Ejemplos más significativos son los reclamos de los Ocupadores por la tierra y su imposición de formas de gobernanza occidentales dentro de sus ciudades o colonias de carpas. Reclamar la tierra para el pueblo y reivindicar el consenso como la norma del pueblo, suprime los derechos de la tierra Nativa existentes, anteriores y futuros, el liderazgo descolonial y las formas de autogobierno.

La ocupación es una movida hacia la inocencia que se oculta detrás de la superioridad numérica de la nación de colonos, la elisión de la democracia con justicia, y la lógica de que lo que llegó a ser propiedad bajo el dominio del 1% pertenece con justicia al otro 99%.

En contraste con la labor del colono de ocupación de tierras comunales, la colonización y la posesión, algunos académicos han comenzado a considerar la tarea de desocupación en los abajocomunes, el permanente estado en fuga y la desposesión como posibilidades para una praxis Negra radical. Ese «trabajo que está dedicado a la reproducción de la desposesión social como poseedora de una dimensión ética» (Moten & Harney, 2004, p. 110), incluye tanto la negación a adquirir propiedad como a ser propiedad.

La inconmensurabilidad es conflictiva

Después de profundizar sobre las movidas de colonos hacia la inocencia, traemos una sinopsis de la imbricación del colonialismo de asentamiento con los movimientos transnacionalistas, abolicionistas y de pedagogía crítica –esfuerzos que muchas veces se consideran exentos de los análisis descolonizadores Indígenas– como una síntesis de cómo la descolonización como material, no metáfora, conflictúa la inocencia de estos movimientos. Estas son interrupciones que desestabilizan, desbalancean y repatrian los mismos términos y supuestos de algunos de los esfuerzos más radicales

por reimaginar las relaciones de poder humanas. Sostenemos que las oportunidades para la solidaridad radican en lo que es inconmensurable y no en lo que es común entre esos esfuerzos.

Ofrecemos estas perspectivas sobre la conflictividad de la inocencia, porque son ejemplos de lo que podría llamarse una ética de la inconmensurabilidad, que reconoce lo que es distinto, lo soberano para el(los) proyecto(s) de descolonización en relación con los proyectos de justicia social fundados en los derechos humanos y sociales. Hay partes de estos proyectos que simplemente no pueden hablar entre sí, no pueden alinearse ni aliarse. Hacemos estas anotaciones para poner de relieve las oportunidades para lo que solo pueden ser siempre colaboraciones estratégicas y contingentes, y para indicar las razones por las que las solidaridades perdurables pueden ser evasivas, incluso indeseables. A continuación, señalamos temas conflictivos que cuestionan la coalescencia de las iniciativas de justicia social reunidas de manera general en tres áreas: descolonizaciones transnacionales o del Tercer Mundo, abolición y pedagogías críticas de espacio y lugar. Para cada una de estas áreas, ofrecemos puntos de entrada en la literatura, comenzando una especie de bibliografía de la inconmensurabilidad.

Descolonizaciones tercermundistas

El giro anticolonial hacia lo transnacional en ocasiones puede implicar ignorar el contexto colonial de asentamiento donde se reside y cómo la habitación está implicada en el colonialismo de asentamiento, con el fin de establecer solidaridades «globales» que al parecer sufren menos complicidades y complicaciones. Este no ver deliberado es moralmente conveniente, pero evita una característica importante de la colapsibilidad selectiva ya mencionada de los Estados-nación coloniales de asentamiento. Expresiones como «el Sur Global dentro del Norte Global» y «el Tercer Mundo en el Primer Mundo» ignoran las Cuatro Direcciones por medio de una perspectiva de Tierra Plana y mezclan las Primeras Naciones con los migrantes del Tercer Mundo. Para quienes escriben sobre las descolonizaciones del Tercer Mundo, pero quienes lo hacen sobre la tierra Nativa, los invitamos a considerar la guerra de colonos permanente como teatro de todas las guerras imperiales:

- el Orientalismo de los Indígenas estadounidenses (Berger, 2004; Marez, 2007);
- descubrimiento, invasión, ocupación y tierras comunales como los reclamos de la soberanía del colono (Ford, 2010);
- heteropatriarcado como la imposición de la sexualidad del colono (Morgensen, 2011);
- la ciudadanía como asimilación forzada y coercitiva a la normativa del colono blanco (Bruyneel, 2004; Somerville, 2010);

- la religión como alianza para el Estado-nación del asentamiento (A. J. Barker, 2009; Maldonado-Torres, 2008);
- la frontera como primer y perpetuo sitio de invasión y de guerra (Byrd, 2011);
- el imperialismo estadounidense como la expansión del colonialismo de asentamiento (*ibíd*);
- el colonialismo de asentamiento asiático (Fujikane, 2012; Fujikane, & Okamura, 2008, Saranillio, 2010a, 2010b);
- la frontera como el idioma del «progreso» y el descubrimiento (Maldonado-Torres, 2008);
- la violación como estructura colonial de asentamiento (Deer, 2009; 2010);
- el discurso del terrorismo como el terror de la retribución Nativa (Tuck & Ree, 2013);
- feminismos Nativos como inconmensurables con otros feminismos (Arvin, Tuck, Morrill, 2013; Goeman & Denetdale, 2009).

Abolición

La abolición de la esclavitud muchas veces presume la expansión de los colonos que son dueños de la tierra y las vidas Nativas por medio de la inclusión de esclavos emancipados y prisioneros en el Estado-nación colono. Como lo hemos señalado, no es casualidad que el gobierno estadounidense prometiera 40 acres de tierras Indígenas como reparaciones por la esclavitud en las plantaciones. De manera similar, con frecuencia a los trabajadores europeos sometidos a la servidumbre se les otorgaron porciones de tierra indígena «no asentada» como pago al término de su servicio (McCoy, 2017). La propiedad comunitaria de la tierra ha sido central en varios movimientos que luchan por comunidades autónomas, con libre determinación. «La tierra es de quien la trabaja» repite de manera preocupante de John Locke para tomar la tierra Nativa como propiedad, «ganada» mediante el propio trabajo de despeje y cultivo de la tierra «virgen». A quienes escriben sobre el complejo industrial carcelario, la i/legalidad y otras formas de esclavitud, los instamos a considerar cómo la esclavitud es un procedimiento doble: despojo de la tierra y creación de la propiedad (tierras y cuerpos). Así, la abolición es igualmente doble, en cuanto requiere la repatriación de la tierra y la abolición de la propiedad (tierras y cuerpos). Abolición significa posesión de sí mismos, pero no posesión de objetos, repatriación, pero no reparación:

- «Los animales del mundo existen por sus propias razones. No fueron hechos para los humanos no más de lo que los negros fueron hechos para los blancos o las mujeres creadas para los hombres» (Alice Walker, en la descripción de la obra de Marjorie Spiegel, en el prefacio del libro de Spiegel de 1988, *The Dreaded Comparison* –La comparación temida–).

- Esclavitud/despojo de Nativos estadounidenses (Gallay, 2009).
- Esclavos que se convierten en dueños de esclavos, salvajismo como susceptibilidad a la esclavitud, esclavitud como señal de civilización (Gallay, 2009).
- Cimarronaje Negro, abajocomunes y desposesión radical (Moten, 2008; Moten & Harney, 2004; Moten & Harney, 2010)
- El encarcelamiento como estrategia de despojo de la tierra en el colonialismo de asentamiento (Ross, 1998; Watson, 2007)
- Tierra Nativa y población Nativa como coconstitutivos (Meyer, 2008; Kawagley, 2010)

Pedagogías críticas

Las muchas pedagogías críticas que integran la educación emancipatoria, la educación basada en el lugar, la educación ambiental, el multiculturalismo crítico y la educación urbana con frecuencia sitúan la tierra como bienes comunes públicos o buscan puntos en común entre las luchas. Aunque creemos que «debemos dominar el idioma» de las historias y luchas del otro (parafraseando a Alexander, 2002, p. 91), detectamos precisamente esa falta de fluidez en la soberanía Indígena y sobre la tierra. La afirmación del académico Yupiaq Oscar Kawagley, «Sabemos que la madre Naturaleza tiene una cultura, y es una cultura nativa» (2010, p. xiii), nos lleva a pensar la tierra como algo «más que un lugar *en* el que los humanos hacen la historia o un sitio que acumula historia» (Goeman, 2008, p. 24). La edición especial en preparación en *Environmental Education Research*, sobre Educación sobre la tierra: perspectivas Indígenas, poscoloniales y descolonizadoras sobre el lugar y la investigación en educación ambiental (“Land Education: Indigenous, postcolonial, and decolonizing perspectives on place and environmental education research”) sería un buen punto de partida para considerar la inconmensurabilidad de las pedagogías urbanas ambientalistas, basadas en el lugar respecto a la educación con la tierra.

- Lo urbano como Indígena (Bang, 2009; Belin, 1999; Friedel, 2011; Goeman, 2008; Intertribal Friendship House & Lobo, 2002)
- Tierra Indígena celebrada en la historia como resistencia a los mapas de asentamiento (Goeman, 2008)
- Novelas, poesía y ensayos de Greg Sarris, Craig Womack, Joy Harjo, Gerald Vizenor
- Seguir siendo indio (Lomawaima & McCarty, 2006)
- Currículo oculto (Richardson, 2011)
- Pedagogía roja (Grande, 2004)
- Educación sobre la tierra (McCoy, Tuck, McKenzie, 2017)

Más sobre la inconmensurabilidad

La inconmensurabilidad es un reconocimiento de que la descolonización requerirá un cambio en el orden del mundo (Fanon, 1963). Esto no quiere decir que los pueblos Indígenas o los pueblos Negros y morenos adopten posiciones de dominación sobre los colonos blancos; el objetivo no es que cada quien simplemente intercambie lugares en la triada colonial de asentamiento, dar otra vuelta en el mismo carrusel. El propósito es romper la implacable estructuración de la triada; una ruptura y no un compromiso (Memmi, 1991).

Romper la triada colonial de asentamiento significa, hablando sin rodeos, repatriar la tierra a las tribus y naciones Nativas soberanas, abolición de la esclavitud en sus formas actuales y dismantelar la metrópoli imperial. La descolonización «aquí» está íntimamente conectada con el antiimperialismo de otros lugares. Sin embargo, las luchas descoloniales aquí y allá no son paralelas, no se comparten de manera igualitaria ni ponen fin claramente a las preocupaciones de todos los implicados, en particular no para los colonos. La descolonización no es ambigua respecto a otras luchas anticoloniales. Es inconmensurable.

Hay tanto que es inconmensurable, tantos solapamientos que no pueden imaginarse, que no pueden resolverse. El colonialismo de asentamiento alimenta el imperialismo en todo el globo. El petróleo es el motor y el motivo de la guerra, como lo fue la sal y lo será el agua. La soberanía del colono sobre estos pedazos de tierra, aire y agua es lo que hace posibles estos imperialismos. El mismo polen amarillo en el agua de la reserva Laguna Pueblo en Nuevo México, nos recuerda Leslie Marmon Silko, es el mismo uranio que aniquiló a más de 200.000 extraños en 2 fogonazos. El mismo polen amarillo que envenena la tierra de donde vino. Usado en la misma guerra que se llevó a una generación de jóvenes Pueblo. Por medio de la voz de su personaje Betonie, Silko escribe, «hace treinta mil años no eran extraños. Se veía lo que el mal había hecho; se veía la brujería extendiéndose a todo lo ancho del mundo» (Silko, 1982, p. 174). En Tucson, Arizona, donde vive Silko, sus libros ahora están vetados en las escuelas. Solo puede enseñarse materiales curriculares que afirmen la inocencia del colono, su ingenio y su derecho a América.

En «No», su respuesta a la invasión estadounidense a Irak en 2003, la poetisa Muskokee Creek Joy Harjo (2004) escribe, «Sí, esa fui yo la que viste temblando de valor, a la espalda el rifle que me dio como dotación el gobierno. Siento no haber podido saludarte, como lo merecías, mi pariente».²⁵ ¿No participan los Nativo-estadounidenses en mayores proporciones en el ejército?, pregunta el jovencito de Viet Nam.

«País indígena» fue el término usado por el ejército estadounidense en Viet Nam, Afganistán, Irak para «territorio enemigo». El primer presidente afroestadounidense lo pronunció sin pestañear, «Hubo un momento antes de que la gente se fuera, de que

²⁵ Yes, that was me you saw shaking with bravery, with a government issued rifle on my back. I'm sorry I could not greet you, as you deserved, my relative.

tuviéramos a todos de nuevo en el helicóptero, en que decían que mataron a Gerónimo y Gerónimo era el nombre en clave para bin Laden». Elmer Pratt, líder de las Panteras Negras, encarcelado injustamente durante 27 años, fue veterano de Vietnam, y le pusieron el apodo de «Gerónimo». Ese es el apodo de los colonos para el guerrero apache Bedonkohe, que luchó contra los mexicanos y después contra la expansión estadounidense en las tierras tribales de los apaches. La Colt .45 se perfeccionó para asesinar a Indígenas durante la «liberación» de lo que se convirtió en las Filipinas, pero se inventó originalmente para las «Guerras Indígenas» en Norteamérica junto con el cañón Hotchkiss, una ametralladora que disparaba bolas de cañón. Las tecnologías de la guerra de colonos permanente se redestinan para las guerras extranjeras, incluidos los internados, las escuelas coloniales, las escuelas urbanas administradas por personal militar.

Es correcto el nombre de País Indígena.



Figura 1.3. Ametralladora Hotchkiss

Las ideologías del colonialismo de asentamiento estadounidense configuraron directamente el colonialismo de asentamiento australiano. Las áreas reservadas a las personas Negras del apartheid sudafricano, las zonas de muerte en lo que se convirtió la colonia, posteriormente el Estado-nación, filipino, el tablero de ajedrez de la tierra palestina con controles fronterizos, se modelaron según los embargos de tierra y las concentraciones de cuerpos Indígenas en reservaciones. La ciencia racial desarrollada en Estados Unidos (una ciencia racial colonial de asentamiento) dio forma a los diseños de Hitler sobre la pureza racial («Este libro es mi biblia», dijo de The Passing of the Great Race, de Madison Grant). La admiración es a veces mutua, los médicos y administradores de esterilizaciones forzadas de personas Negras, Indígenas, con discapacidad, pobres y mayormente mujeres —La Ley de Esterilización acompañó la Ley de Integridad Racial y la Excepción de Pocahontas— elogiaron el programa de eugenesia nazi. Las esterilizaciones forzadas se declararon ilegales en California en 1964. Las tecnologías de gestión del colonialismo de asentamiento norteamericano han dado los instrumentos para los colonialismos internos en los demás países.

Lo mismo ocurrió con las filosofías de Estado y la acaparamiento de tierras por parte de corporaciones.²⁶ La importancia de las perspectivas de un «mundo plano» reafirma que

²⁶ Véase también Arundhati Roy (2012) en *Capitalism: A Ghost Story*.

la tecnología se ha dado el lujo de reducir la importancia del lugar y las fronteras. Se sostiene que las fronteras estadounidenses

se han flexibilizado, pero a la par, la frontera física se ha reforzado y se ha hecho más absoluta. La frontera dejó de ser apenas una línea que sutura dos Estados-nación; Estados Unidos ahora vigila sus fronteras interiores de su territorio y ejerce soberanía en todo el globo. Así como se ha expandido la soberanía, también se ha extendido el colonialismo de asentamiento en formas parciales.

El noveno distrito electoral bajo de Nueva Orleans se encuentra en la confluencia de los canales fluviales y las aguas del golfo y en la intersección de la acaparamiento de tierras y la servidumbre humana. El colapso de las exacciones preludió la colapsabilidad selectiva del esclavo nativo, de nuevo, con el fin de la reinvasión, la recolonización, la reocupación. El desastre naturalizado de las crecidas por el huracán Katrina fueron el pretexto ideal para la especulación sobre la tierra y la criba del exceso de habitantes. Lo que no puede absorberse, no puede incorporarse (pues los colonos no cederán SUS tierras para promover la abolición), se traduce en una pila de cuerpos uno encima de otro en las viviendas de interés social y las prisiones, en celdas, alejadas del mercado laboral, haciendo trabajo para otros (guardias y demás personal de correccionales) que ganan dinero para la ocupación de los estados-humanos. Necesita fabricar crimen a tasas superiores a las de cualquier otro lugar del mundo. Uno de seis habitantes en el estado de Louisiana están privados de la libertad, el mayor número de habitantes en jaulas per cápita, lo que convierte al estado en la capital carcelaria de Estados Unidos y, por consiguiente, en la capital carcelaria del mundo.

Tabla 3.

Capital carcelaria del mundo

	Presos por cada 100.000 habitantes
Louisiana	1.619
Estados Unidos	730
Rusia	450
Irán	333
China	122
Afganistán	62

Fuente: Chang (2012), The Times-Picayune.

Las llanuras inundables del delta de los ríos Yazoo y Mississippi fue en otro tiempo una tierra tan fértil que podía expresarse para producir algodón en exceso, lo que dio origen a la esclavitud en plantaciones a una escala excepcionalmente grande. Los dueños de las plantaciones vivían en casas como pirámides y la esclavitud allí asumió una forma extrema, incluso para el Sur, comenzando con la esclavitud de las comunidades Chitimachas, Choctaw, Natchez, Chaoüachas, Natchez, Westo, Yamasee, Euchee, Yazoo y Tawasa, y reemplazados posteriormente por los esclavos de África Occidental. Literalmente, trabajaban hasta caer muertos. Este «lugar más al sur de la tierra» (Cobb, 1992) fue un lugar de terror total para los Negros incluso siendo esclavos (el peor lugar para ser vendidos también, el lugar de no retorno, el lugar de la muerte prematura). Los pueblos Negros y Nativos por igual fueron inducidos a asaltar y esclavizar las tribus aborígenes, a cambio de su libertad o para prorrogar su propia susceptibilidad a la esclavitud por parte de los colonos británicos, franceses y luego estadounidenses. La abolición tiene sus inconmensurabilidades.

El Delta se encuentra ahora más segregado que en la época de Jim Crow en 1950 (Aiken, 1990). El creciente número de poblaciones todas de personas Negras, en la pobreza, es el resultado de la mecanización de la agricultura y una alianza fundamental del colono que mantiene sin tierra a la gente Negra. Cuando la mano de obra Negra no tiene trabajo, la persona Negra subyacente es el exceso.

Angola Farm es quizás la más notoria de las dos penitenciarías estatales a lo largo del río Mississippi. Trescientas millas río arriba en la región del Delta superior está Parchment Farm. Ambas penitenciarías (Mississippi y Louisiana, respectivamente), ambas antiguas plantaciones de esclavos, ambas convertidas en granjas de préstamo de convictos para trabajo forzado casi inmediatamente después de la Guerra Civil por geniales especuladores de tierras aliados con alcaides de prisiones. Después de que el triunfo de la Unión en la Guerra Civil «aboliera» la esclavitud, el exalcalde confederado Samuel Lawrence James obtuvo el préstamo para la penitenciaría del estado de Louisiana en 1869, y luego compró Angola Farm en 1880 como tierra para poner a trabajar sus esclavos.



Figura 1.4. «La Jaula: donde se arrea a los convictos como animales salvajes. La bandeja que hay debajo es el receptáculo del sanitario. La pestilencia que de ahí emana cuelga como un fétetro por toda la zona» John Spivak, Georgia N, 1932.

Jaulas sobre ruedas. Para movilizar la mano de obra en la tierra por parte de personas sin tierra cuyo delito era transitar en tierra que no era suya. El más grande tratante de personas del mundo es el estado carcelario dentro de Estados Unidos, no cierta triada tailandesa secreta o mafia rusa o traficante chino. El estado carcelario estadounidense se llama con justicia neoesclavitud, precisamente porque es legal. No es simplemente un producto del racismo excepcional en Estados Unidos, su racismo es una función directa del mandato colonial de asentamiento de la tierra y las personas como propiedad.

Los Códigos Negros declararon ilegal el vagabundeo, es decir, la falta de tierra, en el Sur anterior a la Guerra de Secesión estadounidense, lo que convirtió en crimen el cuerpo Negro que se poseía a sí mismo, pero estaba desposeído (una lógica similar hizo posible la captura, el encarcelamiento y la servidumbre forzada de cualquier Indígena por parte de cualquier persona en California hasta 1937, con base en la ideología

de que los Indígenas son a la vez personas sin tierra y semejantes a la tierra). Dennis Childs escribe «el barco y la plantación de esclavos», no el panóptico de Bentham, como lo planteó Foucault, «operaron como plantillas espaciales, raciales y económicas para los modelos posteriores de trabajo bajo coerción y almacenamiento humano, como el original complejo industrial carcelario de Estados Unidos» (2009, p. 288). La geopolítica y la biopolítica están completamente enlazadas en un contexto colonial de asentamiento.

Pese al surgimiento de prisiones que se negocian en la bolsa, las granjas no son asociaciones en esencia capitalistas; en su núcleo, son instituciones de contrato colonial, muy similares a las Misiones españolas, los internados indios y los sistemas escolares de los guetos.²⁷ La tarea del enjaular cuerpos Negros lo paga el Estado y luego se

²⁷ En el momento de escribir este artículo, Louisiana privatizaba todos sus colegios públicos http://www.huffingtonpost.com/2012/06/01/louisiana-makes-bold-bid_n_1563900.html

otorga la tierra, trabajada por la mano de obra convicta, para generar ganancias adicionales para los propietarios de las prisiones. Sin embargo, es la gestión de la

presencia del exceso en la tierra, no el trabajo forzado, el principal objeto de esclavitud en el colonialismo de asentamiento.

Hoy en día, el 85% de los presos en Angola, mueren allí.

Conclusión

Una ética de la inconmensurabilidad, que guía las movidas que perturban la inocencia, se erige en contraste con los propósitos de reconciliación que motivan las movidas de los colonos hacia la inocencia. La reconciliación tiene que ver con el rescate de la normalidad del colono, con el rescate de un futuro para el colono. La reconciliación tiene que ver con las preguntas de *¿cómo será la descolonización?; ¿qué sucederá después de la abolición?; cuáles serán las consecuencias de la descolonización para el colono?* La inconmensurabilidad reconoce que estas preguntas no tienen que responderse y quizás no puedan responderse para que exista la descolonización como marco.

Queremos decir, en primer lugar, que la descolonización no está obligada a responder esas preguntas; la descolonización no tiene que responder ante los colonos o ante el futuro de los colonos. La descolonización tiene que responder por la soberanía y el futuro Indígenas. Sin embargo, reconocemos las preguntas de los participantes recelosos en Occupy Oakland y otros colonos que desean saber qué les demandará la descolonización. Las respuestas no son completamente evidentes y no pueden serlo mientras la descolonización siga marcada por la metáfora. Las respuestas no surgirán de un entendimiento amistoso, y de hecho requerirán una riesgosa comprensión de la falta de puntos en común que impiden la unión de políticas en coalición, movimientos que pueden parecer muy poco

amigables. Pero descubriremos las respuestas al llegar allí, «en la medida exacta en que podemos discernir los movimientos que dan forma y contenido históricos a la [descolonización]» (Fanon, 1963, p. 36).

Sancionar totalmente una ética de la inconmensurabilidad significa renunciar al futuro del colono, abandonar la esperanza de que los colonos puedan un día ser conmensurables con los pueblos Nativos. Significa quitar los asteriscos, puntos, comas y apóstrofes, los mientras que, los peros y las cláusulas condicionales que marcan la descolonización y aseguran la inocencia del colono. Los futuros Nativos, las vidas que se vivirán cuando ya no esté la nación del colono, esas son las posibilidades no escritas que hace posible una ética de la inconmensurabilidad.

cuando se quita la puntuación

que él dice de

líneas levantadas de los documentos sobre

tierras ocupadas por el ejército

su extensión y ubicación

se quita su carácter definitivo

y se abre la posibilidad de otros futuros

Craig Santos Pérez, intelectual y poeta Chamoru

(según cita Franciszka Voeltz, 2012)²⁸

La descolonización ofrece una perspectiva distinta de las perspectivas de justicia

²⁸when you take away the punctuation / he says of /
lines lifted from the documents about / military-
occupied land / its acreage and location / you take
away its finality / opening the possibility of other futures

basadas en los derechos humanos y civiles, una perspectiva inquietante, más que complementaria. La descolonización no es un «y». Es un «en otro lugar».

Nota sobre la traducción

Esta es una traducción de un artículo que escribimos hace más de 10 años. Hemos continuado trabajando en las ideas de este artículo, incluido el refinamiento, la reformulación y el rechazo de algunas de las ideas, en ensayos que hemos escrito desde entonces.

La traducción es una forma de arte de infidelidad. El acto de traducción traiciona cualquier significado original y estable. Se pierden los conocimientos que son específicos de un idioma y del lugar donde se usa. Se obtienen significados nuevos e inesperados en el traslado a otro idioma / lugar. Nuestro artículo trata sobre las especificidades de la colonización y descolonización. Es un argumento que se aleja de una teoría universal de colonización y descolonización. Esperamos que los lectores no tomen nuestras ideas escritas en Norteamérica como universales.

Confiamos en que tomará estas palabras traducidas y las traducirá una vez más para su lugar, personas e idiomas.

Organizadores Indígenas y Negros, lo que nos importa es cómo usan las palabras para sí mismos. Una palabra difícil de traducir es “settler”. «Colono» no es una traducción perfecta, ya que puede significar habitante u ocupante, que son significados que “settler” no tiene en Norteamérica. «Colonos» en su contexto puede incluir personas esclavizadas que fueron forzadas a establecerse o personas Indígenas que han sido reubicadas. Se consideró el uso de «colonizador», que expresaría un agente de colonización más activo e intencional. Sin embargo, debido a que “settler” en nuestro contexto puede incluir personas que participan pasivamente en el colonialismo de asentamiento, sentimos que el uso de «colonos» abre la posibilidad de que la gente pregunte cómo están implicados en el colonialismo en su contexto.

Además, la tríada colono-nativo-esclavo discutida en el artículo estaba destinada a describir un conjunto de relaciones con la tierra y no un conjunto de identidades en América del Norte, siguiendo a otros teóricos del colonialismo de asentamiento como Patrick Wolfe. La tríada es cómo los colonizadores ven el mundo, no cómo queremos que se organice el mundo. Es un diagnóstico, no un sueño. En América del Norte, los académicos y activistas luchan por negociar las distinciones entre las relaciones y las identidades colonizadas. En los diversos lugares donde la gente podría leer este artículo en español, las relaciones con la tierra y las identidades sin duda serán específicas y no estarán perfectamente descritas por esta tríada.

Además, el uso de términos masculinos y femeninos en español agrega significados de género en la traducción que no estaban presentes en nuestro escrito original. Nuestra intención no es excluir identidades de género diversas, pero nuestra traducción sigue las regulaciones españolas establecidas por la Real Academia Española.

Agradecemos a las muchas personas que ayudaron a traducir este artículo: David Morales, Fernanda Yanchapaxi Travez, Marleen Villanueva y María Luisa Valencia [traductora de la revista]. Fueron generosos al enseñarnos y dialogar con nosotros sobre los acertijos de la traducción.

Referencias

Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied others in postcoloniality*. New York: Routledge.

Aiken, C. S. (1990). A new type of black ghetto in the plantation South. *Annals of the Association of American Geographers*, 80(2), 223-246.

Alexander, J. (2002). Remembering this bridge, remembering ourselves. En G. Anzaldúa & A. Keating (Eds.), *This place we call home: Radical visions for transformation* (pp. 81-103). New York: Routledge.

Anderson, B. R. O. G. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Arvin, M., Tuck, E., y Morrill, A. (2013). *Decolonizing feminism: Challenging connections between settler colonialism and heteropatriarchy*. *Feminist Formations*, 25(1), 8-34.

Bang, M. E. (2009). *Understanding students' epistemologies: Examining practice and meaning in community contexts*. (Dissertation Abstracts International, 70-12.)

Barker, A.J. (2009). The contemporary reality of Canadian imperialism, settler colonialism, and the hybrid colonial state. *The American Indian Quarterly*, 33(3) pp. 325-351.

Belin, E. G. (1999). Blues-ing on the Brown vibe. En *From the belly of my beauty: Poems*. Tucson: University of Arizona Press. pp. 3-6. Bottom of Form

Berger, B.R. (2004). Indian policy and the imagined Indian woman. *Kansas Journal of Law and Public Policy* 14, 103-115.

Blackburn, R. (2006). Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution. *The William and Mary Quarterly*, 63, 4, 643-674.

Blow, C. (May 25, 2012). Plantations, Prisons and Profits. *Nytimes.com*. Acceso: 4 de junio, 2012 en http://www.nytimes.com/2012/05/26/opinion/blow-plantations-prisons-and-profits.html?_r=1&smid=fb-share

Bruyneel, K. (2007). *The Third space of Sovereignty: The Postcolonial politics of U.S.-Indigenous relations*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Bruyneel, K. (2004). Challenging American Boundaries: Indigenous People and the "Gift" of U.S. Citizenship. *Studies in American Political Development*, 18, 30-43.

Butterfield, L. H. (January 01, 1954). Cooper's Inheritance: The Otsego country and its founders. *New York History*, 35, 374-411.

Byrd, J. A. (2011). *The transit of empire: Indigenous critiques of colonialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Central Intelligence Agency. (12 de mayo, 2012). Haiti. The World Factbook. Acceso: 4 de junio, 2012, de <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html>

Césaire, A., & Kelley, R. D. G. (2000). *Discourse on colonialism*. New York: Monthly Review Press.

Chang, C. (May 13, 2012). Louisiana is the world's prison capital. *The Time-Picayune*. Nola.com. Acceso: 23 de agosto, 2012 en http://www.nola.com/crime/index.ssf/2012/05/louisiana_is_the_worlds_prison.html

- Childs, D. (2009). "You Ain't Seen Nothin' Yet": Beloved, the American Chain Gang, and the Middle Passage Remix. *American Quarterly*, 61, 2, 271-297.
- Cobb, J. C. (1992). *The most southern place on earth: The Mississippi Delta and the roots of regional identity*. New York: Oxford University Press.
- Cooper, J. F. (2000). *The last of the Mohicans* (Volume 2). Charlottesville, VA: University of Virginia.
- Deer, S. (2010). Relocation revisited: Sex trafficking of native women in the United States. *William Mitchell Law Review*, 36, 2, 621-683.
- Deer, S. (2009). Decolonizing rape law: A native feminist synthesis of safety and sovereignty. *Wicazo Sa Review*, 24, 2.
- Deloria, Jr. V. (1988). *Custer died for your sins: An Indian manifesto*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Deloria, P. (1998). *Playing Indian*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Equivocation. (2001). Etymonline. Douglas Harper. Acceso: 4 de junio, 2012, de <http://www.etymonline.com/index.php?term=equivocation>
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.
- Fellows, M. L. and Razack, S. (1998). *The race to innocence: Confronting hierarchical relations among women*. Iowa Law Review.
- Fiske, W. (August 18, 2004). *The black-and-white world of Walter Ashby Plecker*. Hamptonroads.com. Acceso: 4 de junio, 2012, de <http://hamptonroads.com/2004/08/blackandwhite-world-walter-ashby-plecker>
- Ford, L. (2010). *Settler sovereignty: Jurisdiction and indigenous people in America and Australia, 1788-1836*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.
- Friedel, T. L. (2011). Looking for learning in all the wrong places: Urban Native youths' cultured response to Western-oriented place-based learning. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 24, 5, 531-546.
- Fujikane, C. (2012). Asian American critique and Moana Nui 2011: securing a future beyond empires, militarized capitalism and APEC. *Inter-asia Cultural Studies*, 13, 2, 189-210.
- Fujikane, C., & Okamura, J. Y. (2008). *Asian settler colonialism: From local governance to the habits of everyday life in Hawai'i*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gallay, A. (2009). *Indian slavery in colonial America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gaynor, T. (29 de febrero, 2012) Navajo file trademark suit against Urban Outfitters.

Reuters. Last accessed June 3, 2012 <http://www.reuters.com/article/2012/02/29/us-navajo-urbanoutfitters-idUSTRE81S2IT20120229>

Goeman, M. (2008). From Place to Territories and Back Again: Centering Storied Land in the discussion of Indigenous Nation-building. *International Journal of Critical Indigenous Studies*, 1, 1, 23-34.

Goeman, M. R., & Denetdale, J. R. (2009). Native Feminisms: Legacies, Interventions, and Indigenous Sovereignities [Special Issue]. *Wicazo Sa Review*, 24, 2, 9-187.

Grande, S. (2004). *Red pedagogy: Native American social and political thought*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.

Harjo, J. (2004). No. Accessed Aug. 1, 2012 at: <http://www.joyharjo.com/news/2004/09/no.html>

Hastings, A.W. (2007). L. Frank Baum's editorials on Sioux Nation, academic website, last accessed June 3, 2012 at <http://web.archive.org/web/20071209193251/http://www.northern.edu/hastingsw/baumeds.htm>

Highest Common Denominator Media Group. (2009). *The farm, 10 down*. [DVD]. Highest Common Denominator Media Group.

Intertribal Friendship House (Oakland, Calif.). & Lobo, S. (2002). *Urban voices: The Bay Area American Indian community*. Tucson, Ariz: University of Arizona Press.

Jacobs, A. (2009). *Undoing the harm of white supremacy*. Masters Thesis, The Gallatin School, New York University.

Kawagley, A. O. (2010). Prefacio. En R. Barnhardt & A.O. Kawagley, (Eds.), *Alaska Native education: Views from within*. Fairbanks, AK: Alaska Native Knowledge Network, University of Alaska Fairbanks.

Latour, F. (June 1 2012). The myth of Native American blood. *Boston.com*, Last accessed June 4, 2012 at http://www.boston.com/community/blogs/hyphenated_life/2012/06/the_myth_of_native_american_bl.html

Lee, T. S. (2011). Teaching Native youth, teaching about Native Peoples: Shifting the paradigm to socioculturally responsive education. En A.F. Ball & C. A. Tyson (Eds.), *Studying Diversity in Teacher Education* (pp. 275-293). Lanham, Maryland: Towman & Littlefield Publishing Group, Inc.

Lomawaima, K. T. & McCarty, T. L. (2006). *To Remain an Indian: Lessons in democracy from a century of Native American education*. New York: Teachers College Press.

Lorde, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*. Trumansburg, NY: Crossing Press.

Maldonado, T. N. (2008). *Against war: Views from the underside of modernity*. Durham: Duke University Press.

Marez, C. (2007). Looking Beyond Property. *Rikkyo American Studies*, 279, pp. 9-28.

Mawhinney, J. (1998). 'Giving up the ghost': Disrupting the (re)production of white privilege in anti-racist pedagogy and organizational change. Masters Thesis, Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto.

McCoy, K., Tuck, E., & McKenzie, M. (Eds.). (2017). *Land education: Rethinking pedagogies of place from Indigenous, postcolonial, and decolonizing perspectives*. New York: Routledge.

Memmi, A. (1991). *The colonizer and the colonized*. Boston, MA: Beacon Press.

Meyer, M. A. (2008). Indigenous and authentic: Hawaiian epistemology and the triangulation of meaning. En N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, & L. T. Smith (Eds.), *Handbook of critical and Indigenous methodologies* (pp. 217-232). Los Angeles: Sage.

Morgensen, S. L. (2011). *Spaces between us: Queer settler colonialism and indigenous decolonization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Moten, F. (2008). Black Op. *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*, 123, 5.

Moten, F., & Harney, S. (2004). The University and the Undercommons: Seven Theses. *Social Text*, 79, 101-116.

Moten, F., & Harney, S. (2010). Debt and Study. *E-flux*, 14, 14, 1-5.

Neegangwedgin, E. (2012). Chatting the Indigenous other: A historical examination of the enslavement of Aboriginal Peoples in Canada. *AlterNative* 8(1).

Razack, S. (2002). *Race, space, and the law*. Toronto, Ont. Canada: Between the Lines.

Razack, S. (2007). Stealing the pain of others: Reflections on Canadian humanitarian responses. *The Review of Education, Pedagogy and Culture Studies* (29), 375-394.

Richardson, T. (2011). Navigating the problem of inclusion as enclosure in Native culture-based education: Theorizing shadow curriculum. *Curriculum Inquiry*, 41(3), 332-349.

Ross, L. (1998). *Inventing the savage: The social construction of Native American criminality*. Austin: University of Texas Press.

Roy, A. (2012, March 26). Capitalism: A Ghost story. Outlook India Magazine, online. Last Accessed June 3, 2012 at <http://www.outlookindia.com/article.aspx?280234#T2p1et94UTk>

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Saranillio, D.I. (2010a). Kēwaikaliko's *Benocide*: Reversing the Imperial Gaze of *Rice v. Cayetano* and its Legal Progeny. *American Quarterly*, 62, 3, 457-476.

Saranillio, D.I. (2010b). Colliding Histories: Hawai'i Statehood at the Intersection of Asians "Ineligible to Citizenship" and Hawaiians "Unfit for Self-Government". *Journal of Asian American Studies*, 13, 3, 283-309.

Schuller, M. (2007). Haiti's 200-Year Ménage-à-Trois: Globalization, the State, and Civil Society. *Caribbean Studies*, 35, 1.

Shapiro, T. M. (2004). The hidden cost of being African American: How wealth perpetuates inequality. New York, Oxford University Press.

Silva, D. F. (2007). Toward a global idea of race. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Somerville, Siobhan. "Staging Citizenship: Race and the Queer History of Naturalization in the U.S."

Spiegel, M. (1988). The dreaded comparison. Mirror Books.

Spivak, G. C. 1985. Scattered speculations on the question of value. *Diacritics*, 15(4), 73-93.

Tuck, E. & Ree, C. (2013). A Glossary of haunting. En (Holman-Jones, S., Adams, T. & Ellis, C., (Eds.), *Handbook of Autoethnography* (pp. 639-658). SAGE Publications.

Villegas, M. (11 de abril, 2012). Data quality as an essential element of sovereignty: Education researchers linking hands with policymakers. Artículo presentado en la Conferencia Hands Forward: Sharing Indigenous Intellectual Traditions, University of British Columbia, Vancouver, Canadá.

Voeltz, F. (25 de abril, 2012). body of work / when you take away punctuation. detail collector. <http://frantelope.wordpress.com/2012/04/25/body-of-work-when-you-take-away-punctuation/>

Watson, I. 2007. 'Settled and unsettled spaces: Are we free to roam?' En A. Moreton-Robinson (Ed.), *Sovereign subjects: Indigenous sovereignty matters*. Crows Nest, NSW: Allen and Unwin, Australia.

Wolfe, P. (2007). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387 - 409.