



Tabula Rasa
ISSN: 1794-2489
ISSN: 2011-2742
info@revistatabularasa.org
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Teoría crítica indígena contemporánea en el norte global

Cajigas-Rotundo, Juan Camilo

Teoría crítica indígena contemporánea en el norte global

Tabula Rasa, núm. 26, 2017

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39652540001>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25058/20112742.185>

Teoría crítica indígena contemporánea en el norte global

Contemporary Indigenous Critical Theory in the Global North

Teoria crítica indígena contemporânea no norte global

Juan Camilo Cajigas-Rotundo jcajigas@ucdavis.edu
University of California, Estados Unidos

Desde febrero de 2016, cientos de personas entre activistas ambientales, indígenas Sioux, indígenas de Nueva Zelanda, y de Latinoamérica, comenzaron a congregarse en la reserva de la nación Sioux *Standing Rock Sioux Reservation* (localizada en el Estado de Dakota del Norte en los Estados Unidos), con el propósito de manifestarse por la violación de su territorio. Los medios nacionales afirmaron que ésta había sido una de las protestas indígenas más grandes realizadas en los últimos cien años. En efecto, la construcción del oleoducto Dakota Access Pipeline (2.700 Km), adelantado por la empresa Energy Transfer Partners pone en peligro, debido a los posibles derrames de petróleo, las fuentes hídricas que abastecen a la gente Sioux. El desarrollo de este proyecto de infraestructura claramente viola los acuerdos del tratado Fort Laramie Treaty de la Nación Sioux. Sería imposible imaginar un trazado alternativo, pues esto afectaría las fuentes hídricas de los suburbios urbanos blancos, específicamente la ciudad de Bismarck localizada en North Dakota.

Esta nueva agresión a los territorios indígenas representa un capítulo más en la larga historia de ocupación imperial del colonialismo interno en Norte América. Desde mediados de 1800 la idea de la expansión de la frontera del progreso por parte de la civilización anglo-sajona ha marcado el diseño colonial de la relación entre los llamados *native americans* y el gobierno norteamericano. Específicamente, Frederick Jackson Turner a comienzos de 1890 abogaba por una política expansionista basada en la relación entre la identidad nacional norteamericana y la necesidad de obtener nuevas fuentes de recursos naturales. Esta política se encontraba estrechamente ligada con la denominada ideología nacional del “Manifest Destiny” (Designio Divino), según la cual, los ciudadanos norteamericanos de origen anglosajón estaban destinados a llevar el progreso y la civilización a los territorios indómitos del Oeste. Esta ideología resultó en la ocupación directa por medios violentos de los territorios denominados indígenas o “native land”. Desde luego, este proceso histórico es bastante complejo. Acuerdos, alianzas, matrimonios, conversiones religiosas acompañaron la ocupación de los territorios nativos de numerosas naciones indígenas.

Tabula Rasa, núm. 26, 2017

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.25058/20112742.185>

Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39652540001>



Berlin - 2017

Johanna Orduz

A pesar de los intentos por eliminar las formas de vida indígenas, su presencia y continuidad en Norteamérica (y en otros países del Norte Global) se ha incrementado. Varios autores evidencian el incremento en el número de personas identificadas como indígenas (Deloria, 1999). Actualmente, por ejemplo, en Norteamérica viven aproximadamente 5 millones de indígenas.[2] En este contexto, la teoría crítica indígena emerge como un proyecto político de generación de conocimiento desde las prácticas contemporáneas indígenas, y en intersección con las sociedades del capitalismo tardío. El objetivo para los intelectuales y académicos indígenas en las Universidades de Estados Unidos, Australia, y Nueva Zelanda es desarrollar un pensamiento crítico maduro que exprese la experiencia histórica de las diferentes colonialidades indígenas. En este sentido, la educación en todos los niveles de escolaridad forma parte del proyecto político de auto-determinación. Particularmente, la educación superior a través de la formación de doctorados ha garantizado desde la década de los años 80, el surgimiento de una *intelligentsia*

indígena que busca intervenir en los espacios hegemónicos de producción de conocimiento, desde los laboratorios en ingeniería genética (Tallbear, 2013) hasta la teoría social contemporánea (Coulthard, 2014). Este es un proyecto de descolonización del pensamiento que interviene en las prácticas teóricas hegemónicas, desde una perspectiva teórica intelectual indígena madura.

En este sentido, la historia juega un papel fundamental. El proyecto descolonizador incluye la recuperación de prácticas indígenas olvidadas, y la utilización de prácticas no-indígenas para propósitos indígenas dentro del trazado de las genealogías históricas. Se hace necesaria la ritualización de las prácticas y teorías no-indígenas con el objeto de promover los conocimientos indígenas. De esta manera, las narrativas y metodologías de la historia comienzan a incluir aspectos negados del conocimiento tradicional, como, por ejemplo, genealogías, historias, canciones, danzas, artesanías y paisajes. De esta manera, es posible cuestionar la manera cómo las historias indígenas son contadas, por quién y en qué contexto (Miller & Riding, 2011, p. 39).

De igual manera, una filosofía política indígena busca reconsiderar los supuestos de la reflexión filosófica sobre el poder de origen euro-americano. Entre muchos de los presupuestos básicos esta filosofía está articulada por una noción de poder en clara disonancia metafísica con las prácticas de los mundos indígenas. El poder, desde la filosofía política indígena, es un complejo entramado de relaciones humanas y más que humanas, que se manifiesta particularmente en la relación cuerpo-territorio (Turner, 2006; Waters, 2004). La noción de poder no está articulada a partir de las nociones modernas de naturaleza y cultura. Una acción política siempre se produce como un ensamblaje lugarizado que incluye humanos y no-humanos (Blaser, 2017). De igual modo, esta noción de poder apunta al campo ontológico (in)material, y su activación a través de técnicas rituales que permiten a algunos seres humanos ser conductos de ese poder-más-que-humano. Como resultado, desde la perspectiva de la filosofía política indígena, el problema del poder no es de distribución equitativa (herencia de la noción griega de democracia), sino que es un problema pragmático relativo a la manera en que el poder es empleado, con qué fines y a través de qué medios (Taiaiake, 1999). Esta perspectiva filosófica cuestiona la manera en que se entiende la extensión de las redes de poder en un campo determinado (yendo más allá de Foucault, por ejemplo) al incluir colectivos no antropocentros. Y por otro lado, dado su carácter pragmático y consecuencialista, critica el privilegio discursivo y lingüístico de la teoría política de izquierda europea. Libertad, individuo, comunidad y democracia son nociones articuladas desde una metafísica originada en el mundo griego y cristiano. No se trata sólo de gobernar a los humanos, sino de equilibrar el complejo campo de fuerzas geo-bio-socio-lógico, en constatación de interacción.

Por otro lado, es importante recalcar como buena parte de la reflexión académica indígena busca enfocar problemáticas pertinentes de su experiencia en el norte global como lo son las indigenidades urbanas, la chicanidad, y las afro-indigenidades. En las líneas que siguen, presento

someramente algunos contextos teóricos, con el ánimo de invitar al lector a profundizar en los textos.

Los mundos indígenas en Norteamérica han resurgido en el contexto citadino actual, marcado por la migración, la diáspora y el transnacionalismo. De hecho, existe una estrecha relación entre los indígenas urbanos y sus comunidades de base. Lo cual ha sido analizado por teóricos como Ramírez (2007) quien a través de la noción de “hub” explica el carácter transhumano y nómada de la experiencia indígena. Esto contradice representaciones esencializadas que reifican dicha experiencia al confinarla al mundo deprimido de las reservaciones indígenas. La cultura nativa no depende particularmente de ningún lugar esencial y romántico, y, a la vez el territorio y las prácticas vivenciadas como tradicionales son un marcador importante de identidad. El mundo indígena enactúa su propio mundo dentro del mundo del colonizador. Prácticas rituales, tecnologías, significados míticos y activismos políticos son elementos activos en el esfuerzo permanente de reclamar y generar formas políticas de autonomía y autodeterminación. Es importante resaltar el carácter rizomático de estas formas de resurgencia. En este contexto, es posible ubicar las prácticas rituales como factores de encuentro y protección emocional. La práctica del ritual del Sweet Lodge (o Temazcal en México), por ejemplo, constituye un espacio sagrado que no depende de su adscripción a un lugar en particular. De esta manera se produce un territorio sagrado interconectado, si bien disperso (Ramírez, 2007, p. 67).

De igual modo, la experiencia indígena chicana ha sido marcada por la metáfora háptica del movimiento[3]. Lo cual remite tanto a la experiencia del desplazamiento, migración y alienación cultural, como a las virtualidades abiertas por la intersección entre indigenismos, chicanismos y mestizajes (Castellanos, et al. 201, p. 3). En este sentido, el movimiento chicano ha desarrollado estrategias resilientes centradas en dinámicas de hibridación. La frontera entre México y Estados Unidos (“the borderland”) ha funcionado, entre otras cosas, como un imaginario y un espacio de conflicto entre la cultura anglo-americana y la indígena/chicana. En una batalla por la autoafirmación en el mundo de la supremacía blanca, el movimiento chicano ha generado una identidad performativa que evoca y recrea las prácticas indígenas como fuente de inspiración política, cultural y espiritual, des-estructurando a la vez, la hetero-normatividad patriarcal (Zepeda, 2014). Particularmente, el trabajo de Gloria Anzaldúa (2007) (basado en conceptos como *borderland*, *in-betweenness* y *nueva mestiza*) es una muestra del ejercicio académico y crítico queer chicano, proponiendo una nueva comprensión de los procesos de hibridación positiva al interior de las relaciones étnicas, de género y nacionales. Según esto, la experiencia chicana se constituye a partir de la habilidad para superar los dualismos epistemológicos coloniales, al construir un proceso micropolítico decolonial de carácter híbrido/holístico/chamánico. Este proceso es denominado *Nepantla*, y se define a partir de las *subjetividades de frontera* compuestas por los diferentes trazos históricos migratorios.

En concreto, las espiritualidades materialistas y las prácticas de salud surgen como dimensiones sociopolíticas activas que atraviesan las fronteras de los Estados-Nación; éste es el caso, por ejemplo, de las redes transnacionales de prácticas de salud y espiritualidad neo-mayas. Estas comunidades afectivas y espirituales operan como herramientas pragmáticas de curación y salud, que responden a constreñimientos y opresiones de orden racial y económico (Little, 2012, p. 135).

Por su parte, la experiencia afro-indígena, desde una perspectiva vital diferente, desafía los estereotipos y las expectativas raciales esencializadas, al poner en entredicho formaciones raciales que congelan las identidades en ciertas características definidas por prácticas estatales de identidad activas en Norteamérica, como el *blood quantum*, el origen geográfico y la pertenencia étnica. Centenares de indígenas norteamericanos se ven obligados a identificarse a sí mismos como “native americans”, sin importar que tanto genealógica como fisiológicamente se sienten pertenecientes a grupos raciales afrodescendientes. Sin embargo, en la historia racial y cultural en Norteamérica se han presentado diferentes situaciones que contradicen estos eventos de esencialismo racial. Es bien conocido cómo en el pasado asentamientos indígenas acogían esclavos fugitivos, como también, es conocido el hecho de la trata de esclavos en manos de las poblaciones indígenas (Reséndez, 2016). Las categorías raciales han sido siempre desafiadas por la experiencia viva de colectivos humanos. Por otro lado, manifestaciones estéticas como la música blues y el jazz, surgieron en parte debido al encuentro entre las formaciones rítmicas del Congo y las danzas como el stomp dance, pertenecientes a naciones indígenas Muscogee, Yuchi y Cherokee. Estas expresiones artísticas cristalizaron el dolor y el poder subversivo de los cuerpos colonizados a través de canciones, movimientos y corpus mitológicos. Esta resistencia corporalizada permitió a la gente afro-indígena, entre otros grupos subalternos, superar los conflictos políticos en diferentes escalas sociales, reconfigurando relaciones asimétricas de poder, y abriendo posibilidades de descolonización (Tayac, 2009).

El presente número de *Tabula Rasa*, busca introducir a los lectores interesados a algunas temáticas de la teoría crítica indígena, producida por académicos en las universidades de Canadá, Estados Unidos y Australia. En esta dirección, presentamos el texto de Vine Deloria, Jr. (nación Dakota - Oceti Sakowin) quien es considerado uno de los filósofos indígenas más influyentes en Norteamérica. En *Traditional Technology*, Deloria (1933-2005) cuestiona la racionalidad instrumental constitutiva de las prácticas tecnológicas contemporáneas que también hacen presencia en los contextos indígenas (urbanos y rurales), proponiendo un escepticismo crítico centrado en el uso mediado del desarrollo tecnológico de acuerdo a las necesidades y fines locales. Christine F. Black (naciones Kombumerri y Munaljahlai), teórica de la jurisprudencia indígena en Australia, analiza las prácticas ligadas al tráfico global de órganos humanos. De esta manera, denuncia las formas actuales de canibalismo moderno, las cuales están inscritas en asimetrías raciales de poder. Basada en el pensamiento indígena australiano, Black propone una

forma de innatismo moral que sobrepasa los mecanismos de interpelación institucional, y a la vez, re-establece la condición de finitud de la existencia humana. Presentamos también la entrevista que hizo Naomi Klein a Lyanne Simpson, activista, artista y académica indígena canadiense (Nación Mississauga Nishnaabeg) quien co-lideró el movimiento social Idle *No More*. Simpson, llama la atención sobre las nuevas formas de extractivismo que acompañan a las configuraciones del capitalismo tardío. En este sentido, el extractivismo cognitivo forma parte de la producción económica actual, de manera paralela al extractivismo de los recursos naturales. Frente a estas modalidades extractivistas, la reciprocidad simbiótica se afirma como una práctica que hace justicia a la coexistencia entre la gente y sus territorios.

Los siguientes tres ensayos presentan elaboraciones teóricas de académicos egresados y doctorantes, ligados al departamento de Native American Studies/Estudios Indígenas de la Universidad de California, Davis. Desde los estudios literarios, el artículo de Bayu Kristianto, analiza dos figuras prominentes del llamado *Native American Renaissance* [Renacimiento indígena en la literatura]: Leslie Marmon Silko y Anna Lee Walters. Kristianto analiza las representaciones de lo indígena a través de la caracterización de los personajes de origen euroestadounidense en estas autoras. Las representaciones euroestadounidenses de lo indígena están articuladas a partir de una lógica dualista; por tanto, para Kristianto se hace necesario articular una lógica dialógica que posibilite la apertura cultural. El artículo de Duskin Drum propone desde la práctica investigativa del performance, el ejercicio de la emulación con el objeto de evidenciar las relaciones complejas que la sociedad norteamericana produce desde la materialidad de la infraestructura del petróleo. En este performance la audiencia participa siguiendo la lectura de la emulación de la retórica jurisprudencial de la gente Gwich'in (Alaska). Como resultado, la práctica performativa se vuelve un indicador de una posible conciencia ecológica de las enacciones del petróleo en tanto materialidad constitutiva de la sociedad actual. Finalmente, el artículo de Juan Camilo Cajigas toma como referencia la filosofía transcultural de la ciencia de Vine Deloria, Jr. en diálogo con diferentes pensadores indígenas. Este diálogo, articulado a partir de equivalencias y equivocaciones fructíferas, busca elaborar una ontoepistemología cuyos efectos se hacen visibles en tres áreas conceptuales: una metafísica de la tierra, una perspectiva no-dualista del complejo sociedad-naturaleza, y la transformación social basada en la proliferación de las formas activistas.

Referencias

- Anzaldúa, G. (2007) *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt lute Books .
- Blaser, M. (2017). On the Properly Political (disposition for the) Anthropocene. Manuscrito.
- Castellanos, M. B., Gutiérrez, L., Aldama, A. (eds.). (2012). *Comparative Indigeneities of the Americas: Toward a Hemispheric Approach*. Phoenix: University of Arizona Press.

- Coulthard, S.G. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Turner, D. (2006). *This is not a peace pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.
- Deloria, Vine, Jr. (1999). *Spirit and Reason. The Vine Deloria, Jr. reader*. Colorado: Fulcrum Pub.
- Little, W. (2012). Aiqija, Transnational migrants, telephones and Nimab al. Castellanos et. al. (eds.). *Comparative indigeneities of the Americas. Toward a hemispheric approach*. Phoenix: The University of Arizona.
- Miller, S.A., In, J.R. (eds.). (2011). *Native Historians Write Back: Decolonizing American Indian History*. Texas: Texas Tech University Press.
- Ramirez, R. (2007). *Native Hubs: Culture, Community, and Belonging in Silicon Valley and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Reséndez, A. (2016). *The Other Slavery. The Uncovered Story of Indian Enslavement in America*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Tayac, G. (2009). *IndiVisible: African-Native American Lives in the Americas*. Smithsonian: NMAI.
- Tallbear, K. (2013). *Native American DNA. Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Taiaiake, A. (1999). *Peace, Power, Righteousness: an Indigenous Manifesto*. Oxford: Oxford University Press.
- Waters, A. (2004). *American Indian Thought*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Zepeda, S. (2014). Queer Xicana Indígena Cultural Production: Remembering Through Oral and Visual Storytelling. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. 3(1): 119 – 141.

Notas

- [1] Ph.D (c) en Estudios Culturales en University of California, Davis. Becario Colciencias-Fulbright.
- 2 Cabe mencionar, sin embargo, que muchas de las personas identificadas como indígenas se encuentran adscritas a diferentes grupos raciales, habitan en diferentes centros urbanos en Norte América y participan activamente en la sociedad de consumo.
- 3 Los términos «xicano», «chicano», o «chicanx» denominan a las personas de origen mexicano-estadounidense. En el siglo XIX y XX los mexicanos habitantes de California eran denominados «californios», usualmente haciendo referencia a los hacendados dueños de grandes extensiones de tierra en lo que era el norte de México (lo que en el s. XVI-XVII perteneció a la Nueva España). Posteriormente, hitos históricos ocurridos a mediados del siglo XX como el programa agrícola de los braseros, la contra-cultura de los pachucos en la ciudad de los Ángeles, el movimiento estudiantil en Berkeley y el movimiento por los derechos civiles marcaron el contexto de emergencia de la identidad chicana. La cual, entre otras cosas, aboga por la hibridez lingüística («spanglish»), la indigenización, y el militanteismo de los derechos civiles. Entre las figuras más prominentes del movimiento chicano figuran: Cesar Chávez, Gloria Anzaldúa, Corky Gonzales y Carlos Santana, entre otros.