

Somos la tierra y la tierra somos nosotres: tierras, vidas y ecologías indígenas en el siglo XXI por Dian Million en *Ecologías raciales (Racial Ecologies)* (pp. 19-33)

El 1 de abril de 2016, ciudadanos tribales de la Nación Lakota de Standing Rock y ciudadanos aliados de Lakota, Nakota y Dakota, bajo el nombre de grupo "Chante tin'sa kinanzi Po", fundaron un campamento espiritual a lo largo de la ruta propuesta de la tubería bakken, Dakota Access. Se propone que la tubería Dakota Access (DAPL), propiedad de Energy Transfer Partners, L.P., transporta 450,000 barriles diarios de petróleo crudo bakken (que es fracturado y altamente volátil) desde las tierras de Dakota del Norte hasta Patoka, Illinois. (Declaración, Campamento de las Piedras Sagradas, 2016)

La muerte de un sistema alimentario tradicional es la muerte [física y cultural] de una nación. Podemos y debemos proteger y restaurar las prácticas que pueden hacernos sanos y saludables como pueblos indígenas. (Segunda Consulta Mundial sobre el Derecho a la Alimentación y la Seguridad Alimentaria de los Pueblos Indígenas, Nicaragua, 7-9 de septiembre de 2006)

i loved the fish
and now the fish are scarce here
i think i must believe it will better further north
at home whatever place you cannot bear to see stripped not
always somewhere else
what is left is sacred no reason is enough
no one can tell me this will not be about the water my
frantic love
laughs out loud
tells them not to spray paint their lawns green
(poesía por Dian Million)

El esfuerzo de les Lakotas de Standing Rock en 2016 para proteger el Mni Sose, el río Missouri, de la tubería Dakota Access, reunió a los pueblos indígenas y a una miríada de guerreros ecológicos de distintas tendencias por todo el mundo. En muchos sentidos, Standing Rock nos presenta una reunión de solidaridad hasta ahora inimaginada para proteger el agua, la fuente de la vida en este planeta. El pueblo Lakota lideró con una poderosa oración de esperanza. Cuando el invierno de 2016 llegó con una tormenta de nieve sin precedentes, Donald Trump, un barón inmobiliario de Nueva York, fue elegido presidente de los Estados Unidos, y Energy Transfer Partners, los patrocinadores corporativos de la tubería Dakota

Access, se impusieron. La posterior perforación bajo el río Misuri (en el lago Oahe) fue un acto de violación, una violencia que ignoró la soberanía de Standing Rock en ese lugar Lakota. La cantidad de policía militarizada movilizada contra los protectores del agua Lakota para "terminar el trabajo" demuestra claramente la matriz actual de relaciones de poder desiguales entre Estados Unidos y los Lakota. Son relaciones que Standing Rock ha negociado y con las que ha luchado durante más de un siglo. [1]

Ahora, a fines de diciembre de 2017, Estados Unidos está nuevamente a punto de invadir un lugar indígena, Iizhik Gwats'an Gwandaii Goodlit (el lugar sagrado donde comienza la vida), como se lo conoce en Gwich'in Athabaskan, y en inglés como el Refugio Nacional de Vida Silvestre del Ártico (Arctic National Wildlife Refuge; ANWR) Las zonas de cría del caribú puercoespín, que han sostenido un modo de vida durante milenios, están a punto de ser sacrificadas casualmente como un añadido a una ley de impuestos que pocos han leído. De nuevo, este movimiento tiene que ver con el petróleo, y con la necesidad, y con lugares que no son imaginables para la mayoría de los ciudadanos de Estados Unidos (y Canadá).

Cualquier apelación en este momento a los derechos "humanos" liberales para los indígenas nunca podrá incluir en su lógica la totalidad de las relaciones del pueblo Gwich'in o de Standing Rock con entidades como los ríos, el aire, la tierra y otros seres. Una inclusión justa de lo no humano en este lugar ya existe en la ley Lakota que supera cualquier llamamiento basado en los "derechos" para que los estados sean mejores actores. Así, en Standing Rock, los Lakota, los Nakota y los Dakota obedecieron su propia ley sagrada, sus responsabilidades ancestrales que no eluden. Estas leyes indígenas muchas veces están en oposición directa a las leyes nacionales e internacionales, cuya principal responsabilidad es proteger la "propiedad" de la empresa global y el imperativo de los colonos de vaciar los lugares sagrados de las relaciones indígenas. Esto es colonialismo de los colonos tal y como se vive en nuestros lugares indígenas ahora, en este momento. El aumento de la intensidad de nuestros movimientos de resistencia liderados por los indígenas—Standing Rock, Idle No More en Canadá y la defensa de los Gwich'in's de Iizhik Gwats'an Gwandaii Goodlit—debe entenderse como puntos de decisión, momentos en los que nosotros, como habitantes, víctimas y receptores de los beneficios que conlleva la destrucción de nuestras propias condiciones de vida en este planeta, podríamos hacer algo diferente. Es fundamental que imaginemos un futuro para algo más que "nosotros".

En este capítulo, me uno a la conversación con otras personas que destacan nuestras vidas vividas, en diferentes lugares, las que provienen de nuestras experiencias racializadas, de género y de clase de vida y muerte ecológicas en

presencia del capital globalizado. Primero busco reconocer nuestras relaciones a medida que nos reunimos, en esta colección, en lugar de simplemente identificar las diferencias. Al mismo tiempo, creo que vale la pena aprender de los intersticios, riachuelos y arroyos que representan encuentros y diferencias que nos brindan las historias de nuestros pueblos y las diferentes posiciones económicas, políticas y culturales. Los pueblos indígenas de este continente sostienen una diferencia que no está completamente capturada por la matriz de raza y “ecología”. Entro en la conversación titulada “Ecologías raciales” problematizando sus términos. Este capítulo busca presentar la experiencia indígena en su capacidad de complicar lo que imaginamos como “justicia” si no podemos imaginar nuestras relaciones. Primero cuestiono el mito de nuestra ausencia indígena pero presencia racializada en el corazón del capitalismo. Luego me dirijo a la tierra, para defender lo que significa el indigenismo donde se puede leer, no a través de una lente prístina o primordial, sino en su valor como una matriz de valores diferente. Lo hago para que podamos hacer preguntas más difíciles sobre qué es la “ecología” para cualquier vida igualitaria, segura o saludable que deseemos. Termino con una discusión sobre las relaciones de supervivencia y presencia indígena en una “última frontera” del Ártico. Imaginado como un gran espacio vacío, el Ártico es en realidad el lugar de una de las luchas más antiguas de América del Norte.

CENTROS

Una división cada vez más antitética creada en nuestras mentes es que hay un "urbano" y un "rural". ¿Qué significan exactamente estos términos? En las elecciones presidenciales de 2016 en Estados Unidos, un partido político imaginó esa división como una división racial y de clase, entre habitantes urbanos blancos “multiculturales” y “educados” y “blancos” pobres sin educación de las zonas rurales. Deberíamos sospechar de esta simplificación.

En las configuraciones de raza, clase y género que trazan las megaciudades que ahora cubren enormes franjas de Estados Unidos, los pueblos indígenas desaparecen. En las estadísticas que dan cuenta del tejido racial y económico de Estados Unidos, la racialización de los pueblos indígenas americanos y nativos de Alaska los hace desaparecer. Estas ciudades surgieron sobre las cenizas de los lugares indígenas y obtuvieron su prosperidad al capitalizar la misma abundancia que alimentó nuestras economías durante miles de años. Estas megaciudades, las “urbanas”, sirven ahora como centros de un capitalismo que opera de forma transnacional y global. Son lugares que sirven como nodos imaginarios de progreso, citados como epítomes de “libertad” para una clase “creativa” móvil.

En 2002, Richard Florida, el economista y autor de *El ascenso de la clase creativa* (*The Rise of the Creative Class*), ilustró gráficamente cinco megaciudades,

con personas de clases "creativas" rodeadas por personas de clase de "servicios" más pobres y suburbanas, y con pequeños grupos de residentes de "clase obrera" en sus periferias. Estas geografías de "clase" reflejan la intensidad de los centros financieros, rodeados de quienes están allí para atenderles mientras son empujados hacia la periferia, incapaces de vivir en la gentrificación intensificada creada por los valores del mercado de la vivienda y los códigos raciales cambiantes.[2] Este núcleo incrustado en estos centros urbanos representa trabajos y viviendas de la "clase creativa" que son en un 73.8 por ciento de blancos. [3] Lo racial y multicultural se contabilizan principalmente en trabajos de "clase de servicio", a los que muchas veces son empujados una vez que los suburbios blancos son transformados por la inmigración, mientras que cualquier "clase trabajadora" se adelgaza.

En Estados Unidos y Canadá, los intereses capitalistas han tratado de representar sus políticas laborales como benignas entre los pueblos empujados a la diáspora. El capitalismo en América del Norte se presenta en el establecimiento de democracias *multiculturales* que han prometido equidad, progreso y oportunidades para todos. Esta lectura benigna del capitalismo se ha eclipsado en el siglo XXI cuando los hechos de las necesidades voraces del capital y la violencia de las guerras por los recursos han empujado a una miríada de pueblos a las realidades de la xenofobia colonial establecida por los colonos.

Los pueblos indígenas del continente norteamericano no están representados en estas megaciudades (incluso cuando están muy presentes) porque están asociados a otra narrativa, la de "fronteras" y de un pasado más que de un futuro. Los pueblos indígenas, caracterizados como el pasado primitivo, anulan las narrativas de progreso que construyeron estas megaciudades en sus tierras, ciudades que desaparecen su diferencia dentro de las jerarquías que mantienen en su lugar nuestras relaciones capitalistas. Los pueblos indígenas están muy presentes en estas ciudades y los entornos de los que también forman parte. Un informe del censo de EE. UU. indica que "en 2010, la mayoría de la población indígena americana y nativa de Alaska sola o en combinada (78 por ciento) vivía fuera de las áreas de indígenas americanas y nativas de Alaska". En este mismo informe se habla mucho de la raza: "Casi la mitad de la población de nativos americanos y nativos de Alaska declaró tener múltiples razas". [4] El censo de Estados Unidos produce una declaración "racionalizada" del interés biopolítico del estado-nación en la gestión de sus "poblaciones". En la evaluación anterior, Estados Unidos declara que la población considerada "indígena estadounidense y nativa de Alaska" excede estadísticamente las expectativas estatales de su lugar y composición. Es una "población" que sobrepasa los límites de su colonización y su racialización. Cuando la miríada de pueblos de la Isla de la Tortuga (Turtle Island)

fueron colonizados, fueron racionalizados, singularmente reducidos a una raza, “indies”, dando una cantidad numérica a su abundante multiplicidad.

La implicación de esta constante valoración numérica de la asimilación de los pueblos indígenas revela una ardiente esperanza. El estado-nación (Estados Unidos, en este caso) da cuenta del momento en que esas personas ya no son numéricamente significativas; hasta el momento en que no exista población “pura” definida por los “contratos” originales de su estatus. En ese momento, los “indies” pasan a la población general con “otras” poblaciones mixtas, minorizadas y racializadas sin reclamos a tratados y soberanías. Frente a esta epistemología racional, quienes intentan seguir viviendo como indígenas muchas veces reportan el peso afectivo de ser un desafío ontológico y moral al orden dominante. En este escenario, las relaciones que informan la lucha por el Mni Sose en Standing Rock y por el Ártico parecen estar ausentes o irreconocibles. En los entornos urbanos, los pueblos indígenas sufren los mismos tipos de desastres "ambientales" que muchos conocen. Sufrimos por el fracaso de los sistemas que sirven al capital, pero no por las personas que son insignificantes para él, por el destino de aquellos cuyo trabajo no es necesario o que ya no son legibles: les sin techo, les adictes y les ancianos. Estos grandes centros de la vida capitalista tienen relaciones y un “estilo de vida” que ahora es tan ascendente que podríamos confundirlo con una fuerza natural. Sin embargo, estas vidas que vivimos, por más que sean alimentadas o abandonadas por la infraestructura capitalista, son en realidad vidas con relaciones profundas.

¿Qué son estas relaciones? ¿Cómo nos hacen? Glen Sean Coulthard (Yellow Knives Dine) recuerda estas relaciones en su *Piel roja, máscaras blancas: rechazando la política colonial de reconocimiento (Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition)* en su lectura indígena de Marx: “[Un] modo de producción no debe considerarse simplemente como la producción de la existencia física de los individuos. Más bien es una forma definida de actividad de estos individuos, una forma definida de expresar su vida, un modo definido de vida de su parte. Como los individuos expresan su vida, así son. Lo que son, por tanto, coincide con su producción, tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen”. [5]

Los modos de vida que produce el capitalismo están profundamente anclados por jerarquías de raza, clase y género. Se presentan como lugares de gran estímulo, grandes extremos de ingresos y consumo, y la vida feliz (*vie joyeuse*) capitalista para algunos. Sin embargo, son ciudades cada vez más “urbanas” dentro de ciudades que son en sí mismas sólo nodos en grandes corrientes de actividad capitalista que se extienden por nuestros mundos. Como señala la socióloga y geógrafa Deborah Cowen, nuestras ciudades están ahora moldeadas por sus roles en los tres grandes flujos de capital: producción, consumo y distribución. [6] Las

guerras que ahora libran las naciones (como Estados Unidos) son principalmente las de protección de estos flujos, los de datos, de mercancías o de energía. La enorme presencia de una fuerza policial estatal y corporativa (y militarizada) en protección de la Serpiente Negra en Mni Sose, el río Missouri, tiene más sentido cuando se comprenden las necesidades del capital global para proteger estas infraestructuras, estos flujos, las corrientes sanguíneas del capitalismo.

Estos hogares y centros de capital siempre están en proceso de renovación, reorganizados para las mercancías y trabajos que son el negocio del capitalismo. Aaron Bady nos recuerda que “les reformistas burgueses nunca *resuelven* los problemas creados por el capitalismo, porque no pueden abordar las causas fundamentales; dado que no se puede simplemente matar a los pobres, la siguiente mejor opción es trasladar a las poblaciones ‘arruinadas’ a otra parte, fuera de la vista y de la mente. ‘Revitalizar’ el centro de una ciudad, por lo tanto, es hacer espacio para el desarrollo de capital debido al traslado de las personas no deseadas e improductivas (y no capitalizadas) a otra parte”. [7] En el argumento inicial de Richard Florida, los actores activos son una clase creativa de biotecnología, dot.com e innovadores financieros aparentemente separados de la producción de tierras/recursos de una era anterior, más voraz. Yo diría que estos financieros y emprendedores “creatives” dependen más de los recursos que se extraen de la tierra ahora que en el pasado, y están cada vez más separados de cualquier conocimiento de su dependencia. Creo que la mayoría de nosotros no podemos nombrar las relaciones de las que formamos parte cuando vivimos en estas colmenas de relaciones capitalistas que denominamos como urbanas. Solo quiero resaltar que los capitalismo sí producen “formas de vida”. Pero no los diferenciaría por la geografía de algo llamado la “tierra”. Cualquier división entre estas “geografías” se simplifica en una evaluación de los Estados Unidos como el pináculo del globalismo neoliberal como urbano y rural: las élites urbanas ricas versus la familia blanca rural principalmente pobre y olvidada por el capital.

Estos nodos de ciudad-estado del urbanismo capitalista se yuxtaponen a lugares que continúan brindando a los Estados Unidos un imaginario que conserva el estatus de “la verdadera América”. Estos son lugares con valores fronterizos, en los que el trabajo arduo de la gente y los estándares morales son lo que se necesita para “volver a ser grande” (make great again). Las áreas rurales no son estériles; tampoco son fronteras, aunque la nostalgia por una “frontera virgen” pervive profundamente en el deseo blanco de armarse y desembarcar. Además, nunca han sido únicamente “blanques” en regiones que han conocido la inmigración global de colonos durante dos o tres siglos, ni en la historia ni en el presente.

Es necesario aclarar las relaciones reales de la tierra, y comienzo esta discusión con Standing Rock, un lugar de relaciones prolongadas. Les Lakota, una

sociedad que antecedió a Estados Unidos y al estado de Dakota del Norte por milenios, son presencias que siempre confunden y cuestionan los imaginarios de la formación y legitimidad de Estados Unidos. Para los Estados Unidos, los Lakota siempre existieron en “tierra estéril”, donde la América blanca rural exige una repetición de “las guerras indias” cada vez que la nación se mueve para tomar recursos de las tierras nativas. Estas “tierras estériles” son lugares donde se puede mover una ruta de tubería para no poner en peligro las fuentes de agua de los colonos capitalistas. Los lugares indígenas muchas veces se imaginan como lugares aislados y vacíos, lugares desechables o utilizables subordinados a las necesidades nacionales. Los pueblos indígenas no están aislados, en el pasado, fuera del capital o sin relaciones capitalistas: somos fundamentales en esas relaciones. Superamos algunos tipos de diferencias "geográficas" cuando ponemos en primer plano otras relaciones: las relaciones reveladas entre la necesidad y el deseo de vida y agua potable en las comunidades afroamericanas en Flint, Michigan, yuxtapuestas con estas necesidades en Standing Rock. [8]

LA “TIERRA”

Cuando entramos en el imaginario de lo “prístino” o lo “ecológico” sin el toque humano, entramos en una peligrosa ilusión sobre la “tierra”. Scott Lauria Morgensen reflexionó sobre esta característica del colonialismo de colonos: “‘Tierra vacía’ nos recuerda que la ontología del colonialismo de colonos se ha basado en su propia ilimitación: siempre capaz de proyectar otro horizonte sobre el cual podría establecer e incorporar una nueva frontera”. [9] La ideología del progreso occidental desenfrenado reside en el culto al desarrollo. El “desarrollo”, incluso cuando se desacredita, sustenta numerosos supuestos sobre lo que las epistemologías no occidentales, las formas de conocimiento, tienen que informar el presente. Perdemos de vista otro conjunto de relaciones, otros valores, cuando hablamos de pueblos indígenas en discursos multiculturales como poblaciones minoritarias en jerarquías raciales. Perdemos el sentido de la justicia cuando reducimos al indígena a una apelación a los sistemas de justicia liberales basados en una fórmula aditiva de derechos. Sugiero que el racismo ambiental y la justicia ambiental pueden tener importantes intereses superpuestos con los intereses indígenas, pero no podemos seguir adelante sin reconocer su profunda diferencia. Hay un cambio en las relaciones entre trabajar desde la perspectiva del indigenismo a trabajar contra el racismo ambiental y por la justicia ambiental. Aquí quiero tener en cuenta estas diferencias, diferencias en epistemologías (formas de conocer) y ontologías (formas de ser).

La premisa de un conocimiento diferente que organiza la vida humana sustenta las relaciones indígenas existentes. Como escribe Peter Morin (Tahltan) en

“Esto es lo que sucede cuando realizamos la memoria de la tierra” (This Is What Happens When We Perform the Memory of the Land), *la tierra somos nosotros, está en nosotros*, en la memoria y resonancia con las generaciones vivas vividas en estrecha relación con los lugares. [10] La diferencia entre la “tierra” epistemológica occidental como medio ambiente y ecología y el lugar indígena como relaciones con responsabilidad es una diferencia filosófica crítica. Las formas de vida de los pueblos indígenas como naciones antiguas son diferentes interpretaciones ontológicas y materiales de la vida que cuestionan y ofrecen imaginarios alternativos fuera del capitalismo. La miríada de pueblos indígenas que continúan hoy practicando su conocimiento patrimonial como acción cotidiana, vivida, realizada en relación permanente con el lugar, tienen formas de gobernar que realizan lo que implica la “ecología”. Mientras ninguno de estos pueblos está “fuera” del capitalismo después de cientos de años de enredo, continúan actuando sobre principios y valores que sustentan diferentes ideas sobre lo que se podría vivir. Sus “modos de producción”, como observa Coulthard anteriormente, producen una forma de vida diferente, incluso cuando se han visto gravemente alterados.

El colonialismo de los colonos se evoca aquí cuando posicionamos la tierra como el deseo principal de colonizar los estados-nación occidentales, un deseo que busca para siempre la muerte y desaparición de los pueblos indígenas que mantienen y permanecen en relaciones profundas con los lugares. [11] Las teorías feministas indígenas iluminan declaraciones y actos basados en epistemologías que representan más que formas de ser “respetuosas con el medio ambiente”. Estas teorías representan un contra conocimiento del propio capitalismo. Los nativos no buscan uniformemente la igualdad con los estados-nación, ni su reconocimiento. El indigenismo en la práctica busca desafiar las formas de vida capitalistas por un futuro. Como señala la teórica feminista Sami Rauna Kuokkanen, “la lucha de los pueblos indígenas por la autodeterminación, por lo tanto, es también una lucha por existir como colectivo en el futuro, lo que implica poder decidir y tener control sobre ese futuro como pueblo”. [12] Esta búsqueda de autonomía en lugar de “igualdad” dentro de las democracias del capitalismo marca una diferencia importante. Las formas de vida que practica el indigenismo no son inherentes al ADN de los pueblos indígenas, sino el resultado de miles de siglos de relaciones con los lugares. Alteradas y en ocasiones comprometidas, estas formas de vida, las “culturas”, continúan sirviendo valores que deben entenderse como imaginarios alternativos que alguna vez existieron en todo el mundo.

Las mujeres indígenas suelen ocupar un primer plano en estas luchas por nuestros valores. El capitalismo es una jerarquía de género y violencia contra las mujeres indígenas; esta característica dominante de nuestras vidas en el capitalismo

no es solo un subproducto del colonialismo de colones, sino una de sus lógicas operativas. En las sociedades indígenas, nos recuerda Kuokkanen, “las mujeres indígenas juegan un papel crucial en la concepción de modelos de autonomía que no se limiten a replicar estructuras jerárquicas patriarcales que frecuentemente reproducen la marginación y subyugación de sectores de la sociedad. . . [ellas] juegan un papel crucial en el mantenimiento y el cultivo de prácticas, sistemas y cuerpos de conocimiento, valores, lenguajes y modos de aprendizaje”. [13] La enorme presencia en esta generación y generaciones pasadas de mujeres en la resistencia indígena no es una casualidad. En cada caso, el liderazgo de LaDonna Brave Bull Allard y Faith Spotted Eagle entre les Lakotas, y muchos otros, fundamentan estos movimientos. En el resto de este capítulo, me baso para hablar como uno de los innumerables pueblos del Norte. Como natives, natives de Alaska o primeras naciones, estamos reducidos a la imaginación colonial occidental de un "Ártico" o “subártico.” Cómo patrias, nuestros nombres son muchos y variados. Dena, Inuit, Inupiaq, Unungan y más son experiencias de belleza en una escala de vida y ser que impide que la mente humana se imagine a sí misma como omnipresente. Cuando me enfrento a lo que Standing Rock realmente significa para mí en este momento de reajuste y recalibración personal, social y política, quiero volver a casa en este capítulo, porque ahí es donde mi cuidado es visceral.

El “Ártico” es un lugar donde las naciones capitalistas imaginan un mundo muy ajeno a su propia idea de una buena vida. Estos son lugares que los Estados Unidos y Canadá no vieron originalmente como hogares permanentes para sus ciudadanos, sino como lugares de extracción, de animales para la piel, minerales y petróleo. Estos lugares están ahora estrechamente centrados en la necesidad militarizada de Estados Unidos y Canadá de seguridad provocada por dos guerras del siglo XX y el rápido derretimiento del hielo que separa América del Norte de Rusia y Asia. Nos convertimos en los niños del cartel del “cambio climático”, más recientemente caracterizado por Katherine McKittrick en una publicación de Twitter como “ecocidios del capitalismo racial” (@demonicground, 1 de diciembre de 2016). Nuestras casas en tierras circumpolares en la parte superior del mundo se han reinventado continuamente como una “última frontera” perpetua. ¿Qué se entiende por este estado perpetuo de “última frontera” de nuestras tierras indígenas en el norte? En el punto de vista de los “tránsitos del imperio” de Jodi Byrd durante tres siglos, las vidas de les indígenas en el Ártico no se han vivido de forma aislada, sino en un frenesí de capitalismo global. [14]

HAMBRE

I believe your nation might wish to see us, not as a relic from the past, but as a way of life, a system of values by which you may

survive in the future. This we are willing to share.
Philip Blake (Dene Fort McPherson)

Sandra Gologergen y Wilfred Miklahook, residentes de Savoonga, están juntos con el brazo de Wilfred rodeando los pequeños hombros de Sandra. Mirando decididamente a la cámara del fotógrafo, sonríen y capturan este momento de sus vidas. Detrás de ellos, su comunidad Yupik se ocupa de sus asuntos. Savoonga es una de las dos comunidades de la isla de San Lorenzo en el mar de Bering, a 2,100 millas de Seattle y a 37 millas de la península de Chukchi en Rusia. En su entrevista para el programa de la Radio Pública Nacional (National Public Radio; NPR) titulada *La sal (The Salt)* por Clare Leschin-Hoar sobre la inseguridad alimentaria de Alaska, Sandra Gologergen habla sobre los cambios que han alterado sus relaciones con la comida de su pueblo. En la historia de NPR, los residentes de Savoonga no hablan solo por su propia experiencia; se convierten en un representante de una crisis alimentaria en el Ártico. El reportaje de NPR está relacionado con cientos de noticias que ahora aparecen en los medios de comunicación estadounidenses y canadienses que destacan el calentamiento del Ártico. Estes Yupik de la isla de San Lorenzo son un símbolo de una multitud de cambios en el Ártico, que afloran en la conciencia de la parte continental de los Estados Unidos, Canadá y el resto del mundo como el cambio climático. Las relaciones interdependientes entre la tierra, el cielo y los animales que alguna vez conoció Savoonga están cambiando más rápido de lo que nadie anticipó.

Leschin-Hoar informó que la tasa de inseguridad alimentaria de Alaska promedia alrededor del 14.4 por ciento, solo una pizca por encima del promedio nacional de EE.UU. La diferencia es qué tan directamente los pueblos nativos de Alaska dependen de sus alimentos tradicionales, más de 295 libras por persona al año. Al mismo tiempo, tanto la distancia de los puntos de venta de supermercados como el precio del envío y el combustible dificultan el reemplazo de esta dieta en sus comunidades de origen, un problema grave sin respuestas fáciles. Los alimentos que llegan desde los centros urbanos cuestan más de lo que estas familias pueden pagar y son de una calidad nutricional notoriamente deficiente. Este “hambre” es más profundo de lo que parece. [15]

Leschin-Hoar señala las precarias relaciones de Savoonga con la infraestructura alimentaria capitalista, la cadena de suministro que alimenta a otros lugares y pueblos, o no. Sin embargo, la historia de NPR de Leschin-Hoar ignora toda la complejidad de lo que significa la falla del hielo en otro conjunto de relaciones. En Savoonga, el fracaso de las antiguas relaciones de Yupik con el hielo y los animales acelera la necesidad de contemplar cómo adaptarse a una tierra natal que se derrite rápidamente. Las relaciones directas de los Yupik con la tierra, el

mar y otras formas de vida, por lo que en el nivel de oscuridad de la imaginación capitalista, siempre han significado más para ellos que un trabajo que paga dinero y compra comida. La comida, en el sentido en que Sandra Gologergen habla de ella aquí, significa algo más que NPR no articula completamente.

La “comida”, en el sentido indígena, siempre evoca algo más grande que las relaciones de consumo directo que los indígenas tienen con los animales, las aguas y los seres que nos dan vida. La “comida” necesariamente evoca y produce culturas, economías, idiomas, parentescos, relaciones recíprocas y responsabilidades que forman una forma de actuar hacia algo más grande que nuestros cuerpos y vidas humanos individuales. Por ejemplo, no hay forma de hablar de una “cultura Yupik” que no evoca relaciones Yupik más amplias con los lugares que las generaciones actuales heredaron de los muchos cientos de generaciones anteriores a ellos. Estas generaciones y su profundo conocimiento representan más de diez mil años de experiencia con los lugares y los cambios que se producen en esas relaciones. Marie Battiste (Mi’kmaq) y James Sakej Henderson (Choctaw) han escrito que “lugar” es una “expresión de las relaciones vibrantes entre las personas, sus ecosistemas y otros seres vivos y espíritus que comparten sus tierras. . . . Todos los aspectos del conocimiento están interrelacionados y no pueden separarse de los territorios tradicionales de las personas interesadas”. [16] El lugar indígena es infinitamente más que una ubicación geográfica. Es en todos los sentidos holístico, donde todas las entidades están unidas en relaciones que forman interactivamente sociedades, humanas y no humanas. La isla de San Lorenzo es, en todos los sentidos indígenas de la palabra, es un “lugar” indígena.

El estudio de 2002 de Carol Jolles y la anciana y residente de Yupik Elinor Mikaghaq Oozeva, titulado *Fe, comida y familia en una comunidad ballenera Yupik (Faith, Food and Family in a Yupik Whaling Community)*, describió la vida en Savoonga y Gambell (comunidades hermanas en la isla de St. Lawrence) hasta principios de la década de 1990. Savoonga y Gambell ya estaban experimentando cambios rápidos, pero la comida no era el problema grave en el que se ha convertido ahora. La “comida” tuvo un lugar destacado: “La comida obviamente era importante. . . . Los tipos de alimentos que consume una familia Gambell y la forma en que se sirven se consideran el corazón de ser Yupik”. Mientras ambas comunidades habían adaptado el cristianismo a sus necesidades de la misma manera que habían adaptado la tecnología, estaba claro que un orden más antiguo que practican estaba en el corazón de su identidad. En Gambell, todo el año y la estructura social de la comunidad surgieron de sus relaciones con las ballenas. Como observó Jolles, quien conoció a la comunidad desde 1987, “En ninguna parte ese sentido de identidad, propósito y orden distintivo es tan evidente como en la

experiencia y tradición de la caza de mamíferos marinos, especialmente la caza del *aghveq*, la gran ballena de Groenlandia”. La vida de la comunidad estaba ordenada por la caza. El relato de la asesora de ancianos de Jolles y Yupik, Elinor Oozeva, es convincente: “Los juegos de los niños, la actividad de cortejo, la menstruación, el embarazo, el mantenimiento de la tierra y la entrada a la tierra estaban regulados parcialmente o totalmente por su relación con la caza. Las celebraciones familiares, la curación de los enfermos, el intercambio [en el matrimonio], todo se articulaba con la caza”. [17] Se trata de relaciones con el lugar y el “entorno” que son difícilmente imaginables en las vidas occidentalizadas. En todos los sentidos de la palabra medio ambiente, entonces, las tierras, las aguas (y el hielo) donde ocurrieron estas interacciones íntimas entre las personas y la vida marina durante incontables generaciones formaron la sociedad, la gobernanza y las relaciones responsables entre todos los presentes.

Glen Coulthard cita a un famoso intelectual de Dakota, Vine Deloria Jr. : “[Una] diferencia fundamental es de gran importancia filosófica. Los indígenas americanos consideran que sus tierras, lugares, tienen el mayor significado posible, y todas sus declaraciones se hacen con este punto de referencia en mente”. [18] Así, Savoonga no está en peligro por una escasez de alimentos, donde “alimento” es una sustancia intercambiable sin relaciones, un abstracto. Los pueblos de la isla de San Lorenzo se enfrentan a un campo de minas epistemológico en los años que vienen a medida que cambia el orden de la vida, con los cambios en todas sus relaciones en su lugar. Existe un entorno que cambia rápidamente que altera para siempre muchos principios básicos de la vida en el norte, y en particular la caza de subsistencia. El hambre que informan las familias es real.

Sin embargo, la isla de San Lorenzo, incluso cuando Elinor Oozeva dio su relato de las estrechas relaciones de su pueblo, ya había vivido en medio de un cambio profundo durante siglos. La vida de su gente no ancla ninguna narrativa sobre la marcha inevitable del progreso y sus transformaciones de alguna vida prístina imaginada. Estos Yupik, junto con otros nativos de Alaska, ya han vivido varias iteraciones de invasiones infraestructurales capitalistas: esclavitud, numerosas actividades de extracción de “recursos” y, luego, como el centro de una acumulación de logística militar que les convirtió en la primera línea de defensa contra un ataque de misiles soviéticos y convirtió una isla en un sitio de pruebas nucleares. [19] Junto con numerosos lugares en Alaska, la isla de San Lorenzo fue un sitio militar durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Después de la guerra, los militares abandonaron muchos de estos lugares, dejando productos químicos peligrosos en los lugares de caza y recolección Inuit, Yupik y nativos de Alaska. Fue Annie Alowa, una anciana y partera de Savoonga, quien buscó atención e investigación sobre el problema después de notar un gran número de

abortos espontáneos y defectos de nacimiento en su comunidad. Sus descubrimientos provocaron un informe del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas en 2012 que informaba sobre los niveles agudos de sustancias químicas tóxicas que se encuentran en San Lorenzo y más allá. [20]

El Ártico no es ni ha sido nunca Terra Nullis o la “última frontera” del Occidente: es una encrucijada y el corazón de las naciones indígenas y sus formas de vida. Lo que les occidentales pueden querer decir con “última frontera” es que, como lugar, una frontera, se imagina como “vacío”: se convierte en un significativo vacío, un lugar perpetuamente reinventado para diferentes intereses occidentales. En parte, este es el colonialismo de colonos de Patrick Wolfe: una “tierra”, aunque no se imagina del todo como un hogar permanente para los colonos (hasta ahora), se imagina como un proceso, una frontera de extracción perpetua de colonos. En el suroeste de Estados Unidos, estos lugares indígenas se han imaginado como “áreas de sacrificio nacional”. Las metamorfosis de diferentes intereses energéticos capitalistas que se han emprendido en nuestro medio indígena son la ecología del cambio en el Norte. Los cambios radicales en nuestras viejas relaciones no son recientes. Las formas de vida de los nativos deben examinarse como duraderas y no solo como precarias.

Si el Ártico ha sido promocionado durante mucho tiempo como la última frontera en América del Norte, nuestras historias llevan las marcas de lo que esta frontera significa como “estructura”, como un proceso continuo en lugar de como un “evento”. Como estructura, “frontera” significa la apertura, el abandono y la reapertura continuos de la extracción y la explotación transitoria de nuestras vidas y nuestros lugares sin el consentimiento de los nativos. Los intereses del colonialismo de los colonos en tales espacios “rurales” o imaginarios “abiertos” nunca son ingenuos ni desinteresados. Ignorar los supuestos lugares de paso en el geoinmagenario de nuestra política actual es ignorar el control significativo de tierras y recursos básicos para la necesidad económica capitalista de consolidar sus poderes. Representar estos lugares como “subdesarrollados”, o simplemente como un dominio descontento de colonos blancos de derecha y extrema derecha que afirman sus derechos “otorgados por Dios” a la tierra, las armas y el empleo, es hacer una lectura errónea de lo que son realmente los intereses de la tierra y el capital en América del Norte. Los intereses en estos lugares, tanto en Estados Unidos como en Canadá, exigen cada vez más el control local de los colonos blancos (o la cooperación multicultural conservadora) para explotar los recursos al mismo tiempo que quieren hacer desaparecer las formas de vida de los nativos. Las provincias rurales de los Estados Unidos y el interior de Canadá albergan tanto las reservas energéticas de los estados-nación como los pueblos indígenas que

muchas veces impiden el acceso. Las ciudades son interdependientes con estos lugares, nunca se separan de ellos.

Lo que está en juego parece diferente cuando no entendemos el indigenismo dentro de sus propias relaciones. Nuestras demandas de justicia ambiental y racial se hacen en función de nuestra capacidad para reformar los capitalismo cuyas relaciones sirven a un axioma profundo: la “supervivencia del más apto”. Este axioma muchas veces se atribuye a la “naturaleza”. Estas no son las únicas relaciones posibles con los “entornos”. La “supervivencia del más apto” nunca existió, excepto en la equivocada teoría humanocéntrica y eurocéntrica de Darwin sobre las relaciones de la vida del siglo XIX como un espejo del capitalismo del siglo XIX, un error que sólo puede ser interpretado por una mente capitalista. El indigenismo en general sabe que hay otras lecturas de cuáles podrían ser nuestras relaciones, otros valores que podrían sostenerse, que deben entrar en las conversaciones que informan todas nuestras luchas, que debemos incluir, no para amonestar, sino para sugerir.

En una escena de la película *Aceite sobre hielo* (*Oil on Ice*) de 2004, el ex-senador Frank Murkowski (republicano de Alaska) sostiene un papel en blanco en una audiencia del Senado en 2002 sobre el destino del Refugio Nacional de Vida Silvestre del Ártico (Arctic National Wildlife Refuge). “Esto es lo que parece nueve meses al año”, dijo. [21] La descripción de Murkowski borra las relaciones de Iizhik Gwats’an Gwandaii Goodlit con el planeta, con les Gwich’in, con todes nosotres. Esta es una ceguera que va mucho más allá del papel en blanco que imagina el senador. Es un mundo en el que no puede reconocer ninguna relación, donde no hay relaciones que existan para él en un lugar que no puede imaginar. Siempre vuelve al tema de las relaciones. Ahora, en 2017, es la hija de Frank Murkowski, la senadora Lisa Murkowski (republicana de Alaska), quien diseña la inclusión de incursiones de perforación petrolera en ANWR en el gran esquema de impuestos de los republicanes, que ahora se celebra en Washington, DC. La anciana de Gwich’in, Sarah James, una veterana de cuarenta años en la lucha por los terrenos de partos de caribú que son fundamentales para el estilo de vida de su pueblo, articula lo que está en juego con la apertura de ANWR para su pueblo: “Nosotres somos les que tenemos todo perder”. [22] Ciertamente, nuestra pérdida no es solo la de les Gwich’in. ¿Quiénes y cuáles son tus parientes?