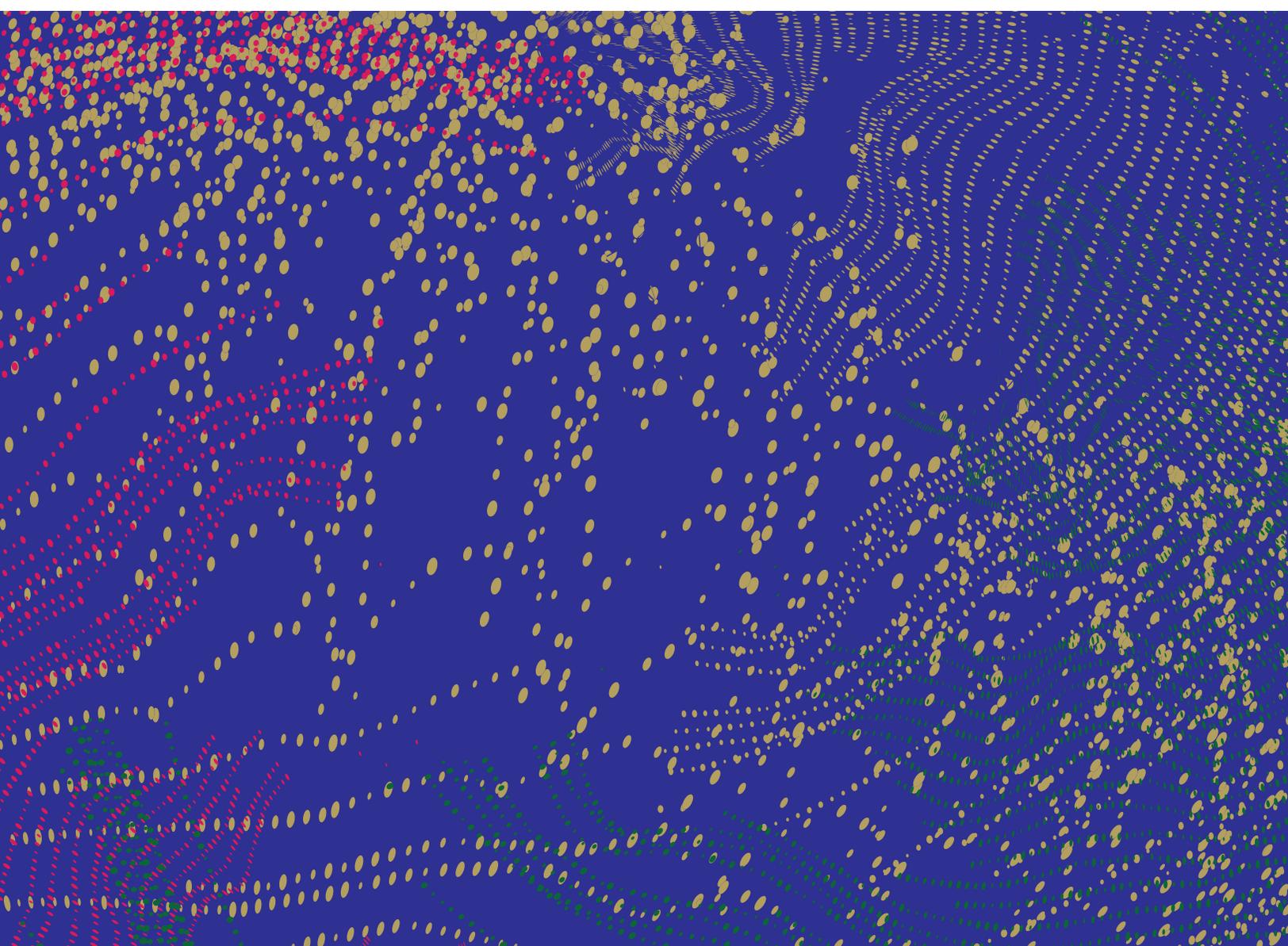


The World Humanities Report

Transgresiones a las fronteras coloniales de ocupación y despojo:

Relacionalidades arraigadas en Abiyala

Anne Lambright
Kelly McDonough
Joseph M. Pierce
Shannon Speed



World Humanities Report es un proyecto del Consorcio de Centros e Institutos de Humanidades (CHCI por sus siglas en inglés), en colaboración con el Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas (CIPSH por sus siglas en inglés). Las opiniones expresadas en las contribuciones al World Humanities Report pertenecen a quienes las han emitido y no representan las opiniones ni de quienes editan, ni del comité científico ni del personal administrativo del CHCI.

World Humanities Report agradece el financiamiento de la fundación Andrew W. Mellon.

© 2022 The Board of Regents of the University of Wisconsin System

Esta publicación tiene una licencia Creative Commons Attribution-Non-Commercial-NoDerivs 3.0. Esta licencia permite la copia, distribución y exhibición de la publicación siempre y cuando se mencione y se consigne un link del World Humanities Report, se cite adecuadamente (incluyendo autor y título) y no se adapte el contenido ni se utilice para fines comerciales. Para más detalles, visite: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>.

Esta publicación está disponible en línea aquí: <https://worldhumanitiesreport.org>.

Cómo citar:

Lambright, Anne, Kelly McDonough, Joseph M. Pierce y Shannon Speed. *Transgresiones a las fronteras coloniales de ocupación y despojo: Relacionalidades arraigadas en Abiyala*. World Humanities Report, CHCI, 2022.

Se puede encontrar más información de quienes han producido el reporte al [final del documento](#).

Transgresiones a las fronteras coloniales de ocupación y despojo: Relacionalidades arraigadas en Abiayala

Anne Lambright Universidad Carnegie Mellon

Kelly McDonough Universidad de Texas en Austin

Joseph M. Pierce Universidad Stony Brook

Shannon Speed UCLA

Hubo un tiempo cuando la tierra era un espacio abierto sin las fronteras coloniales establecidas por los colonos de ocupación y despojo¹, un tiempo histórico cuando los pueblos indígenas podían viajar por tierras, aguas, montañas y llanuras para intercambiar, para dialogar, para encontrarse. Luego vinieron los Estados-nación coloniales con su ocupación y despojo y, con ello, la geopolítica del colonialismo que ocupó no solamente la tierra, sino las mentes y los espíritus de muchas de las personas en lo que hoy se conoce como las Américas, esas tierras que algunos de nuestros pueblos llaman la Isla de la Tortuga (*Turtle Island*) o *Abiayala*, entre muchas otras formas indígenas de nombrar al continente². A pesar de la historia colonial que ha dispersado, fragmentado y dividido las tierras y los pueblos de este continente, ha habido muchas corrientes contra las fronteras coloniales. Esto es lo que vamos a discutir en esta mesa redonda que originalmente fue convocada para ser parte de la conferencia anual de la Native American and Indigenous Studies Association (NAISA por sus siglas en inglés, Asociación para los Estudios Nativos e Indígenas) en 2021. La conversación tejerá historias personales y valoraciones sobre el terreno en el campo de los

¹ Nota de traducción: Un poco más adelante en la conversación se menciona la dificultad de traducir esta palabra que literalmente significa “colono”. Para esta obra, siguiendo la visión hemisférica de la que se está hablando, se decidió traducir la palabra “*settler*” en función de dos de las características (ocupación y despojo) del colonialismo como se ha manifestado a lo largo de las Américas y no nada más en Norteamérica, en donde otras políticas de exterminio, eliminación, destrucción, apropiación y ocultamiento han sido más explícitas. Las palabras de “ocupación” y “despojo” no se refieren exclusivamente a sus manifestaciones materiales, sino también a sus dimensiones identitarias y culturales.

² Para una buena explicación sobre el uso de *Abiayala* (también escrita *Abya Yala*), ver Emil Keme, “Para que Abiayala viva, las Américas deben morir: Hacia una Indigeneidad transhemisférica”, en *Native American and Indigenous Studies* 5, no. 1 (Primavera 2018): 21-41.

estudios hemisféricos de indígenas. Nos enfocaremos en estas contracorrientes, ya que nuestras experiencias personales y prácticas intelectuales como estudiosos de los indios americanos³ desafían y transgreden esas fronteras hegemónicas, sobre todo la división Norte-Sur en la geopolítica colonial de nuestro tiempo. El objetivo de esta mesa redonda es desafiar, cuestionar y/o transgredir las fronteras dominantes. Se trata de hacer un llamado colectivo para derribar muros y vallas, y para restablecer la buena relación entre tierras y aguas, entre pueblos, comunidades y lenguas. La discusión ha sido editada para que sea más clara, pero la naturaleza oral del texto se ha mantenido en todo momento. Luis Cárcamo-Huechante (mapuche) moderó el panel y ofreció los comentarios introductorios que inician este párrafo. Aún cuando hemos eliminado sus amables intervenciones que hizo para agilizar la conversación, queremos agradecerle que haya mantenido el espacio con y para nosotros.

Anne Lambright: Antes de pasar a lo que considero la historia familiar pasada más íntima, que por supuesto está cada vez más interconectada, empezaré con una breve introducción a mi trabajo como académica. Mi trabajo académico se centra en la literatura y la cultura andinas, los estudios de derechos humanos y la teoría y la práctica de la traducción. He publicado dos monografías informadas o enmarcadas dentro los estudios indígenas críticos. La primera se llama *Creating the Hybrid Intellectual: Subjects, Space, and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas* (La creación del intelectual híbrido: Sujetos, espacio y lo femenino en la narrativa de José María Arguedas). Para quienes no lo conocen, Arguedas, un antropólogo y escritor creativo, es considerado una de las voces más importantes del indigenismo en Latinoamérica del siglo XX. Y luego está mi segunda monografía, *Andean Truths: Transitional Justice, Ethnicity, and Cultural Production in Post-Shining Path Peru* (Verdades andinas: Justicia transicional, etnicidad y producción cultural en el Perú pos-Sendero Luminoso), la cual examina cuestiones de etnicidad en la transición de la guerra civil en Perú (1980-2000) al Estado aparentemente democrático de la posguerra civil y el papel de la gente y las culturas indígenas en dicha transición. Actualmente estoy iniciando un proyecto sobre la producción cultural transnacional quechua, y estoy terminando una antología crítica y traducciones de una selección de obras del renombrado colectivo teatral peruano Grupo Cultural Yuyachkani. Muchas de sus obras son bilingües, están en español y en quechua. Las estoy traduciendo al inglés.

³ Nota de traducción: En esta obra se decidió dejar las palabras “indios”, “indios americanos”, “nativos”, “nativoamericanos” e “indígenas” tal y como fueron mencionados por los participantes durante la conversación.

Nací y fui criada en Dallas, como lo que mi tribu considera una “chickasaw ‘que anda libre’”, es decir, fuera de las tierras chickasaw y choctaw de Oklahoma, donde nació mi madre y donde aún vive mi familia materna. A pesar de las estadísticas de la cuantía de sangre (*blood quantum*) impuestas por el Estado, el ser chickasaw constituyó siempre la mayor parte de mi identidad. Era la parte de mi herencia que más conocía, pero era un conocimiento que siempre estuvo enmarcado por un gran sentimiento de pérdida y nostalgia. Al ir creciendo, la indigeneidad, para mí, era el lenguaje que mi bisabuelo hablaba, pero que no enseñó a sus hijos para que no sufrieran los mismos prejuicios que él había sufrido. Eran historias de familia sobre desplazamientos y tierras robadas, de tristeza y rabia por los abusos y prejuicios extremos sufridos, las cuales siempre me parecieron, y siguen pareciéndome, que estaban extrañamente acompañadas de un fervor patriótico bastante conservador, lo cual es una especie de contradicción que todavía estoy tratando de entender. Eran las canciones y los bailes que mis tíos y tías compartían en las reuniones familiares, pero que generalmente yo veía de lejos porque era la chica citadina que no sabía hacer esas cosas. Era el *Chickasaw Times* (con el que Shannon, estoy segura, está bastante familiarizada) que llegaba por correo mensualmente. También eran las vacaciones de verano y lo que en aquella época parecían viajes familiares insoportablemente largos en la parte trasera de la camioneta, para los que recuerdan ese tipo de cosas, hacia el este en Mississippi para descubrir puestos de avanzada ancestrales a lo largo del Natchez Trace, o para recorrer el *Trail of Tears* (Sendero de las Lágrimas). No llegué a los estudios latinoamericanos, a este campo, con la intención de conectar con mi identidad indígena. En primer lugar, para mí en esa época, ser nativoamericana o realmente “india”, como decíamos en mi familia, era algo profundamente personal, muy íntimo; era una cuestión de familia. En aquel momento, no era algo que supiera que podía estudiarse como académica, que se pudiera abordar como un trabajo académico. Ojalá lo hubiera sabido, porque quizás hubiera seguido un camino diferente. Empecé a estudiar sobre Latinoamérica porque estaba enamorada de los idiomas y la literatura, particularmente del español. Acabé en Ecuador, recién salida de la universidad, con una beca Fulbright que obtuve tras solicitarla a instancias de uno de mis profesores de la universidad, quien parecía ver un tipo de promesa académica en esta estudiante, la primera en mi familia que había ido a la universidad. Ahora bien, todavía recuerdo vívidamente mi primera caminata por las calles de Quito en 1989, en parte porque yo le llevaba una cabeza de altura a todas las demás personas en la calle; jamás me había sentido tan visible. Esto me parecía extraño, porque mi madre siempre hablaba de qué tan altos eran los indios. Todos mis tíos medían más de 1,93 metros de altura.

Así que me impactó el estar físicamente presente en esas calles. No tenía idea de que la indigeneidad contemporánea podía verse y sonar y sentirse como lo que estaba viviendo en ese momento, rodeada de la resiliencia de los pueblos indígenas de Ecuador, de la persistencia de sus culturas, lenguas, música, danzas, epistemologías. Y admito que es difícil no recordar mi descubrimiento de la indigeneidad contemporánea andina sin que suene demasiado romántica o, incluso, quizás ciega a la marginación material y simbólica real de los pueblos indígenas andinos, la que han sufrido a lo largo de los últimos cinco siglos y continúan sufriendo hoy en día. Pero mi encuentro con “lo que podría haber sido” del pueblo chickasaw, como lo entendía en ese momento, fue muy impactante y me motivó a caminar un trayecto académico que me introdujo al Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma, a Gamaliel Churata y José María Arguedas, a Domitila Barrios de Chúnigara y Silvia Rivera Cusicanqui⁴. Hoy en día, mi quechua es mucho más sólido que mi chickasaw, aunque sigo estudiando ambos. Y podría decir que mi condición como ciudadana chickasaw informa mi trabajo académico sobre la indigeneidad, tanto como mi aprendizaje continuo acerca de los pueblos y culturas indígenas andinas informa el entendimiento que tengo de mí misma, de mi familia y de la nación chickasaw de formas profundas, ricas, en constante evolución y constantemente sorprendentes.

Kelly McDonough: Mi área principal de investigación es la historia intelectual nahua y mi trabajo aborda desde los tiempos del colonialismo español hasta el presente. Para aquellos de ustedes que no lo sepan, los nahuas son hablantes indígenas de náhuatl. Esta era la lengua común del imperio azteca, pero también es el idioma de al menos tres millones de personas hoy en día. Escribí un libro cuyo título es *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Post-Conquest Mexico* (Los sabios: Intelectuales nahuas en el México de la posconquista) y ahora estoy trabajando en otro titulado *Indigenous Science and Technologies of Mexico Past and Present: Nahuas and the World around Them* (Ciencia y tecnologías indígenas de México, pasado y presente: Los nahuas y el mundo que los rodea). Soy coeditora, junto con Tsianina K. Lomawaima, de la revista *Native American and Indigenous*

⁴ Garcilaso de la Vega, también conocido como El Inca (1539-1616), fue hijo de un conquistador español y una mujer inca noble. Fue un prolífico historiador y cronista de la cultura inca. Gamaliel Churata (1897-1969) fue un crítico literario y cultural peruano afiliado a los movimientos indígenas andinos en la primera mitad del siglo XX. José María Arguedas (1911-1969) fue un novelista, poeta y antropólogo peruano, hablante bilingüe de quechua y español, cuya obra examinó la exclusión social y económica de los pueblos indígenas de Perú. Domitila Barrios de Chúnigara (1937-2012) fue una organizadora comunitaria y activista laboral feminista boliviana. Silvia Rivera Cusicanqui (n. 1949) es una académica, activista y cineasta boliviana, conocida por su compromiso con el pensamiento y la práctica decolonial comunitarios, como se trabaja en el *Taller de historia oral andina*.

Studies. A través de mi trabajo en esta revista he aprendido mucho sobre nuestro campo y me siento realmente honrada de poder realizar este tipo de servicio.

Crecí en Minneapolis, Minnesota, y pasé mucho tiempo con mi abuela paterna que era anishinaabe. Ella era mi mejor amiga y la persona más estable en mi vida, y la extraño mucho. El descubrimiento reciente de cientos de tumbas sin marcar de estudiantes nativos en los antiguos internados de Canadá me ha puesto un poco sensible. No fue una gran sorpresa para mí (o para nosotros) como lo fue para mucha gente no nativa, porque nosotros conocemos lo que ocurrió en los internados. Mis bisabuelos fueron a la escuela técnica llamada Carlisle Indian Industrial School y con el descubrimiento de la fosa común comencé a releer sus archivos escolares (Carlisle cuenta con una documentación robusta, mucha de la cual se encuentra en el Internet). Me sentí abrumada con una sensación de tristeza, pero también de gran suerte, pues lograron salir vivos de ahí, ¿verdad? Lo lograron cuando muchos otros no pudieron.

Yo era como Anne. No pensaba que fuese posible estudiar la experiencia ni la historia ni la literatura de los indios americanos ni nada parecido. No estuve expuesta a nada de eso desde el jardín de niños hasta el 12° grado; no fue sino hasta el posgrado que las cosas empezaron a encajar. Inicialmente estaba interesada en estudiar la ciencia y la tecnología en la literatura mexicana contemporánea, pero dos experiencias fueron fundamentales en mi cambio al estudio de la historia intelectual nahua. En un seminario sobre colonialismo con mi estimado asesor René Jara leímos *Visión de los vencidos* (en inglés *The Broken Spears*), una recopilación de voces indígenas sobre la conquista de México. En ese entonces, si es que se oía hablar de los indígenas en ese tipo de cursos, siempre se detenían en la conquista. Así que mi pregunta era, “bien, entonces ¿qué pasó después?” Yo pensaba que esa era una pregunta normal, pues yo pensaba, “bueno, sabemos que la gente india sigue aquí y que esto continuó”. Y todos me miraban como si tuviera dos cabezas. Por esa misma época, tomé otro seminario con Jean M. O’Brien, historiadora ojibwe de la reservación White Earth, en el que leímos toda una extraordinaria literatura escrita por y desde el norte nativo. Y yo preguntaba, “¿dónde se encuentra este tipo de literatura en Latinoamérica?” René me dijo, “hija, vete a México con esas preguntas”. Así que fui.

Todos cargamos un equipaje. Parte de mi equipaje que llevé a México fue ese legado de los internados y el despojo de tierras. Quería leer las peticiones coloniales y las historias de las comunidades en lengua náhuatl, así que empecé a estudiar el náhuatl con hablantes nativos. El náhuatl es la lengua indígena mejor documentada en las Américas. Hay mucho que leer y realmente quería empezar a aprender acerca de cómo intentaron proteger y adquirir tierras. Una de las

cosas que aprendí cuando empecé a estudiar estos documentos fue que yo tenía un acceso súper fácil a este material de archivo, pero los indígenas de México no. Algo que he intentado hacer con mi trabajo es poner ese material a disposición de la gente de forma gratuita porque, bueno, es su patrimonio cultural; merecen tener acceso a él. Así que esa es la historia larga de cómo llegué del punto A al B. Para la historia más corta tendría que decir que mi trayectoria ha sido el resultado de confluencias fortuitas: mi experiencia personal, una inmersión profunda en la investigación sobre el norte nativo, conversaciones con mis profesores de náhuatl y el estudio de materiales de archivo en náhuatl.

Joseph M. Pierce: Muchos de nosotros estamos conectados a través de la Universidad de Texas en Austin, por lo que quiero compartir una memoria de cuando fui estudiante de posgrado ahí. Estaba escribiendo mi tesis doctoral cuando Circe Sturm vino a darnos una charla acerca de su trabajo *Becoming Indian: The Struggle over Cherokee Identity in the Twenty-First Century* (Volverse indio: La lucha por la identidad Cherokee en el siglo XXI). Y recuerdo estar sentado en la sala de conferencias y escuchar a esta persona describirme mi vida. No sabía lo común que era para los cherokees ser desplazados, estar desconectados y vivir vidas diaspóricas que a veces conllevan a una identidad emergente que llega más tarde en la vida. Sturm le llama a esto una “mudanza de la raza” (*race shifting*) y yo sentí que me estaba mudando de raza en ese tiempo. He llegado a comprender que es más complicado de lo que originalmente pensé, y mi propia historia personal lo confirma, pero sentí una especie de interpolación en ese momento al no tener el vocabulario para describir mi propia experiencia. Y eso es algo por lo que me siento agradecido, no la falta, sino la posibilidad de poder ahora narrar esta historia compleja. Este recuerdo me lleva a pensar que un “háblame de ti” es también una cuestión de afecto y relaciones. “Háblame de ti” es siempre un “háblame de nosotros, hánblanos de nosotros”. Pero esa parte es difícil para mí porque, aunque ahora soy ciudadano de la Nación Cherokee, no siempre supe que eso era una posibilidad para mí. Esto se debe a que mi padre, mi padre cherokee, fue adoptado por una familia blanca de recién nacido y se crió lejos de la comunidad cherokee. Y cuando empecé la escuela de posgrado, hicimos la gestión de abrir los registros de adopción de mi padre y nos dimos cuenta de que su madre, mi abuela cherokee, seguía viva y pudimos contactarnos con ella. Mi padre estaba en su quinta década de vida y yo en la segunda de mi vida. Mi padre conoció a su madre por primera vez cuando él tenía cincuenta y dos años y yo estaba cursando el posgrado en estudios latinoamericanos. Mi vida tuvo una especie de cambio que se produjo mientras yo navegaba una reorientación

de identidad, la cual también se trataba de la reconexión o la reconstrucción del parentesco. Así que, para mí, la relación entre indigeneidad y la Isla de la Tortuga y Abiyala es tanto personal como profesional; pero mi sentido de relacionarme como una persona cherokee ocurrió a la vez que realizaba mis primeros trabajos en estudios *queer* y latinoamericanos. Estas cosas están inextricablemente entrelazadas para mí, lo que también quiere decir que me relaciono con cuerpos de conocimientos como los estudios nativoamericanos e indígenas, así como con cuerpos materiales. Me relaciono con parientes que no sabía que tenía, pero que ahora tengo, de forma continua y emergente. En sí, siempre he sido una persona interesada en el parentesco y en analizar lo que el parentesco puede significar. Mi primer libro, *Argentine Intimacies* (Intimidades Argentinas), fue un estudio del parentesco a finales del siglo XIX y principios del XX en una familia blanca de la élite en Argentina. Pero más aún, me interesaba sondear qué formas de parentesco eran posibles a pesar de las normas culturales de los colonos de ocupación y despojo. Aún cuando no utilizo esa terminología, el libro trata de poner al descubierto las cuestiones que el parentesco normativo plantea sin decirlo. Quería saber lo que el parentesco anuncia desde sus prácticas (las cuales van cambiando constantemente al pasar del tiempo), en lugar de lo que se idealiza en la literatura y las normas culturales. Así que ese interés impulsó mi primer libro y está conectado con mi trabajo actual como curador y escritor. Junto con S. J. Norman, estoy cocreando una serie de *performance* llamada *Knowledge of Wounds* (Conocimiento de las heridas) que es un contenedor para nuestras relaciones indígenas *queer* y doble espíritu. Soy un estudioso que se dedica a explorar las formas de encarnación, sexualidad, género y afecto en las artes expresivas, pero también en formas más íntimas y personales. Así que mi trayectoria se centra en aprender a ser un buen pariente y aprender lo que eso significa en el contexto cherokee. Es crucial para mí reconocermé a mí mismo en relación con otras personas cherokees y a través de las múltiples formas de diferencia que marcan mi propia vivencia.

Me he dedicado a estudiar a Latinoamérica como un ciudadano cherokee y esto me permite oscilar entre diferentes formas políticas, económicas y sociales. Y creo que eso es algo que compartimos y que es lo que este tipo de enfoque hemisférico puede ofrecer. Significa aprender a relacionarse con las epistemologías indígenas de una forma siempre cambiante y quizá incompleta. Significa anteponer la praxis a la maestría de cualquier forma de ser, lengua, relación, ceremonia o cultura. Estas siempre serán incompletas y sin embargo eso también está bien. He intentado escribir sobre mí mismo y ser autorreflexivo en mis escritos sobre la autenticidad y la crítica de lo que eso significa. He intentado

escribir sobre este proceso de pertenencia como una persona cherokee y una de las cosas que estoy haciendo ahora es vincular algunas de estas prácticas artísticas en marcha con lo que la académica cree Karyn Recollet llama “*kinstillatory praxis*”

Un enfoque hemisférico ... significa aprender a relacionarse con las epistemologías indígenas de una forma siempre cambiante y quizá incompleta.

(praxis de la constelación de parientes). O sea, “*kinstillation*” es una combinación de las palabras “*kin*” (pariente) y “*constellation*” (constelación) en inglés. Y una de las cosas que he aprendido a lo largo de los años es a darle sentido a

estas rupturas del yo, a estas contradicciones, a través de la convicción de que hay que defender la soberanía de las naciones nativas como una forma colectiva de resistencia a la desposesión y al colonialismo. Eso es lo que ofrece una *kinstillation* como un proceso para relacionarse y eso es en lo que estoy trabajando ahora.

Shannon Speed: Es realmente un honor tener este diálogo con ustedes y escuchar sus historias y sus reflexiones sobre sus experiencias personales, las cuales son hermosas y a veces dolorosas; y mucho de lo que experimentamos es compartido. Así que, retomando el llamado que hizo Joseph de “háblame de ti”, lo cual siempre tiene que ver con el afecto y las relaciones, empezaré diciendo que mi abuelo chickasaw y mi abuela choctaw estuvieron inscritos en el Dawes⁵. Hasta la década de 1930 vivieron en tierras asignadas en las afueras de Wynnewood, Oklahoma, que se encuentra al sur de Norman, en territorio chickasaw. No sé si mis abuelos perdieron sus tierras o si las vendieron, pero junto con sus papeles de asignación había una pila de facturas de impuestos, algunas de ellas vencidas (seguro esta historia suena familiar para muchos). Mi abuelo aceptó un trabajo en la incipiente industria aeroespacial de Los Ángeles cuando mi padre tenía catorce años y yo nací y me crié aquí, en las tierras Tongva. Al ir creciendo, por supuesto sabíamos que éramos indios, pero en el contexto de Los Ángeles, no tenía 100 % claridad de lo que eso significaba.

Cuando yo tenía dos años, mi abuelo murió en un accidente de carro, al volver de un viaje por carretera a Oklahoma, y mi abuela hizo todo lo posible por

⁵ La Ley de Asignación General de 1887, conocida comúnmente como la Ley Dawes, permitió al gobierno federal de Estados Unidos dividir y privatizar las tierras que antes tenían en común las naciones indias. Este método de despojo y asimilación se impuso a las tribus a lo largo de varias décadas y dependía de la inscripción de los individuos en un censo o lista de asignación gestionado por el gobierno federal, que registraba a los miembros individuales de la familia, así como las características raciales (es decir, lo que se conoce como el *blood quantum* o cuantía de sangre).

transmitirnos conocimientos culturales y un sentimiento de identidad y orgullo. Pero incluso ella tenía poco conocimiento de la lengua choctaw y muchas de nuestras formas culturales ya se habían perdido o suprimido en aquella difícil época que siguió a la creación del estado de Oklahoma, cuando nuestra soberanía fue prácticamente eliminada, antes incluso de que ellos emprendieran su viaje a Los Ángeles. Sin embargo, ella tomó notas en un pequeño cuaderno rayado, pues creía que necesitaríamos esa información más adelante, cuando nuestra tribu fuera restaurada. Todavía tengo ese pequeño cuaderno y me gustaría que ella hubiera podido vivir para ver lo lejos que han llegado las naciones choctaw y chickasaw en cuanto a la restauración de nuestra soberanía, lenguas y culturas; ella se hubiera sentido realmente feliz. Pero lo que el ser nativa me dio en ese entonces fue una especie de sentido extraño de pertenencia a un lugar y una comunidad que no conocía, fue, más que nada, como lo expresó Anne, como lo expresó Kelly, un sentido de indignación por todo lo que habíamos perdido. También me hizo desconfiar profundamente del gobierno estadounidense, de forma parecida a la confusión de Anne por el patriotismo de muchas personas, y me permitió una comprensión sana de las formas depredadoras del Estado colonial de ocupación y despojo. Esto me sirvió cuando llegué a San Francisco como estudiante de la Universidad Estatal de San Francisco. A mediados de la década de los ochenta, durante el gobierno de Ronald Reagan, Estados Unidos estaba profundamente implicado en múltiples casos de violencia imperialista en Centroamérica, y dos amigos y yo nos subimos a una camioneta de forma bastante imprudente y atravesamos México y Centroamérica, donde fuimos testigos de un Belice recién independizado que acababa de deshacerse del yugo del dominio colonial británico⁶. Guatemala todavía se encontraba sacudida por las campañas genocidas de tierra quemada que mataron a cientos de miles de mayas, Honduras era esencialmente una base militar estadounidense del tamaño de un país y Nicaragua luchaba por liberarse de la dictadura y del imperialismo estadounidense, tal como se manifestó en la guerra de los Contras. Y, obviamente, estas fueron experiencias impactantes que cambiaron mi vida para siempre. Y desde entonces, siempre he seguido comprometida de alguna manera con el trabajo o la investigación o relaciones en México y Centroamérica. Por supuesto, interpreté todo lo que vi en ese viaje y después a través de lo que sabía sobre la historia de EE. UU., sobre la historia de mi tribu. Y entendí las acciones de EE. UU. en la región como una extensión del impulso colonial para despojar y dominar. Mi vínculo con México y Centroamérica surgió a través de esa relación. Y creo que eso es lo que me ha llevado, a lo largo de muchos

⁶ Belice ganó su independencia en 1982.

años transcurridos, a estudiar lo que considero son los aspectos compartidos del capitalismo de los colonos (de ocupación y despojo), una experiencia indígena, en lugar de centrarme en las divergencias.

Así que, media década después del viaje a Centroamérica, cuando estaba a punto de entrar en la escuela de posgrado con una propuesta para trabajar sobre la identidad tribal chickasaw, en un momento en el que la nación chickasaw comenzaba un periodo de transformación de construcción de su soberanía y de revitalización cultural, comenzó el levantamiento zapatista en el sur de México. Era 1994 cuando comencé mi programa de doctorado, el año en que comenzó el levantamiento. Y aquí le doy gracias al Programa de Estudios Nativos Hemisféricos de UC Davis, pues este me dio la oportunidad de fusionar mis estudios latinoamericanos, mi interés por Latinoamérica y mi maestría y doctorado en antropología a través de su programa de énfasis designado, que en sí mismo fue pionero en la transgresión de los límites del colonialismo de ocupación y despojo presentes en la academia y en los estudios nativos específicamente⁷. Fascinada por este movimiento predominantemente maya (el movimiento zapatista), que declaraba que otro mundo era posible, por primera vez en mi vida vi a los pueblos nativos declarar abiertamente la guerra al estado capitalista colono de ocupación y despojo. Pasé la siguiente década en Chiapas trabajando en cuestiones complejas de relacionalidad y responsabilidad ética en el contexto de una guerra de contrainsurgencia no muy diferente a las que había vivido en Centroamérica años antes. Y, como han dicho otros, esas relaciones, en cierto sentido, también influyeron mi entendimiento sobre ser nativa (*Nativeness*), con su relativo privilegio y poder en relación con la gente empobrecida del sur de México. Tuve que trabajar precisamente en lo que Joseph señalaba: la relacionalidad, no a través de las líneas del colonialismo de ocupación y despojo, sino de chickasaw a maya y lo que esto significaba. Y he escrito sobre esto en mi primer libro, que trata sobre el levantamiento zapatista y el hecho de que, durante varios años, no hablé con mis amigos ni con mis interlocutores de las comunidades indígenas de México sobre mi propio ser nativa; pues desde su perspectiva, yo disfrutaba, en todos los sentidos, de todos los privilegios posibles como una gringa, como güera, como estudiante universitaria. Intentar decir un “estoy aquí, su hermana indígena” no iba a funcionar en ese contexto. Fue sólo después de construir relaciones de confianza que pude abordar el tema con la gente. Mi propia tribu en ese momento se estaba levantando de una manera diferente, lo que me dio

⁷ En UC Davis, un programa de énfasis designado es “un área de especialización, tal como un nuevo método de investigación, un importante campo de aplicación o un enfoque que se sitúa cerca de los límites o se solapa con los límites disciplinarios tradicionales que definen los programas de doctorado existentes”, <https://gradstudies.ucdavis.edu/designated-emphases>.

la oportunidad, como adulta, de ampliar y extender mis compromisos con mi familia y comunidad chickasaw en Oklahoma. Y esto era un mundo aparte del de Chiapas, pero también un mundo aparte de la California nativa con la que había crecido. Así que, al ampliar mis conocimientos centrándome en los estudios nativos en mi programa de doctorado, empecé a ver realmente que la diversidad nativa dentro de EE. UU. era tan importante como la diversidad entre EE. UU. y otros lugares, ¿no es así? Construí relacionalidad con los mayas de Chiapas, pero hoy en día también construyo relacionalidad con los pueblos Tongva y Tataviam en Los Ángeles.

Oigo mucho a la gente decir que los términos “indígena” e “indigeneidad” borran la especificidad de las experiencias nativas particulares, y sé que mucha gente piensa así. Pero al entablar sólidas relaciones con los nativos del sur y del norte, llegué a comprender que no es que todos estemos en la misma categoría amorfa de “pueblos indígenas”, sino que somos pueblos enormemente diversos, dentro y fuera de las fronteras establecidas por los colonos de ocupación y despojo, unificados por la experiencia compartida de la ocupación y la explotación por parte del Estado colonial capitalista. Y esas relaciones no sólo han formado mi entendimiento de los pueblos indígenas y de mí misma como una persona indígena, sino también de lo que tienen en común los distintos Estados colonos de ocupación y despojo y sus lógicas, incluso cuando a primera vista parecieran ser muy diferentes, que es lo que estudié en mi segunda monografía, la cual sigue a las mujeres indígenas migrantes cuando cruzan las múltiples fronteras nacionales de los colonos de ocupación y despojo. Quiero defender el valor de tales transgresiones. Y sólo diré como nota final que he pasado los últimos seis u ocho años, si se cuenta la organización de la conferencia, involucrada con NAISA. Parte de la razón por la que quería participar es que creo que NAISA, como organización y como comunidad intelectual, ha asumido esa transgresión, pues se ha construido sobre la creencia de que se pueden obtener grandes conocimientos cuando los pueblos indígenas dialogan, por encima de sus diferencias y cuando están en una buena relación. Realmente creo que ése es el valor de NAISA. Por eso todos venimos a NAISA y por eso estamos contentos de estar aquí hoy.

Kelly McDonough: Todos han aludido ya de alguna manera a la pregunta que tengo. Me gustaría escuchar más sobre cómo sus experiencias personales han influido en la forma en que se relacionan con el sur indígena y luego sobre cómo ese trabajo puede (o no) cambiar (o pudo haber cambiado) cómo se entienden a sí mismos como personas indígenas en este contexto. Joseph le llamó “oscilar”. Y también siento curiosidad acerca de cómo sus propias experiencias, o formación

o exposición a la academia en el norte nativo, han influido en su trabajo en el sur y viceversa. Y la pregunta más interesante es: ¿cuáles son algunos de los retos y beneficios que han encontrado en términos de este trabajo cultural transversal en los estudios nativoamericanos y estudios indígenas? ¿Y cómo podemos afrontar algunos de estos retos?

Joseph M. Pierce: Uno de los proyectos editoriales en los que he participado resultó en un número especial de la revista *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* que acaba de salir⁸. El número trata de cómo se privilegian ciertos cuerpos y geografías en contextos *queer*, pero también *cuir* (como se escribe ahora comúnmente en español). A través del proceso editorial intentamos cuestionar la primacía de los flujos epistemológicos del conocimiento que van del norte al sur y alterar las geografías de la publicación académica. Así pues, el proyecto en sí mismo está multisituado, ya que colaboramos con otras revistas y lo difundimos a través de *GLQ* en Estados Unidos, *El lugar sin límites* en Argentina y *Periódicus* en Brasil⁹. Triangulamos deliberadamente estas conversaciones y una de las razones por las que eso tuvo sentido, para nosotros, es porque la mayor parte de la producción académica alrededor de los estudios *queer* ya se ha dado cuenta que en Estados Unidos la situacionalidad de los estudios *queer* ha sido deficiente. Si empezamos a imaginar que los estudios *queer* en Estados Unidos son simplemente una variante regional más, entre varios tipos de expresiones regionales de estudios *queer*, entonces podremos cuestionar su centralidad como *el* modelo teórico para los estudios *queer/cuir*. Aprendí esto de los estudios *queer*, pero pienso que también es importante para los estudios nativos. Al crear constelaciones o relaciones entre posicionalidades arraigadas en el lugar, podemos hacer comparaciones significativas, en lugar de imaginarnos que existe una especie de sujeto universal general frente al cual se compara a todos los demás. Esto último siempre termina centrando a la teoría o estudios europeos o euroamericanos como la norma frente a la cual todo lo demás, en este caso lo *queer* o indígena o indígena-cuir (*indigecuir*), es marcado como diferente. Esta es una forma en la que encuentro tensiones productivas o en la que encuentro productivas a las tensiones.

Shannon Speed: Kelly, tengo tantas respuestas a tu pregunta y estoy tratando de escoger en mi mente cuál parte de ella responder para no terminar hablando por mucho tiempo, pero creo que para mí hay aspectos tanto personales como

⁸ “Cuir/Queer Américas: Translation, Decoloniality, and the Incommensurable”, Joseph M. Pierce, María Amelia Viteri, Diego Falconí Trávez, Salvador Vidal-Ortiz y Lourdes Martínez-Echazábal, coords., número especial, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 27, no. 3 (2021).

⁹ *El lugar sin límites* 3, no. 5 (2021), <http://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/1030>; y *Periódicus* 1, no. 15 (2021), <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/issue/view/2189>.

intelectuales. Cuando empecé a trabajar en México, una de las cosas que realmente cambió —me dejó boquiabierta, francamente— fue llegar a entender que en México lo indígena o el ser indígena se definía básicamente a través de dos elementos: lengua e indumentaria. El gobierno literalmente categoriza como no indígena a cualquier persona que no habla alguna lengua indígena como su idioma materno, o que no usa vestimenta indígena, lo cual, seamos sinceros, eliminaría efectivamente a la mitad o más de los nativos en Estados Unidos de un solo golpe, ¿no? Eso cambió mi forma de pensar sobre la indigeneidad y el ser indígena, y las formas en que los Estados colonos de ocupación y despojo imponen definiciones que la gente acepta. En México, algunos nativos me dijeron, “yo solía ser indígena, pero luego me fui a vivir a la ciudad”, como si hubieran interiorizado esas cosas. Y creo que los pueblos nativos del norte también han interiorizado ciertos aspectos, ¡hablemos de la cuantía de sangre y de todas esas cosas que son ideologías impuestas por los colonos de ocupación y despojo para eliminarnos! Y en México, se hizo así de forma muy explícita. La definición era bastante diferente en México, pero también me enseñó algo sobre las similitudes entre nuestras experiencias. Creo que todos me lo han oído decir, porque lo digo casi siempre que hablo, que me he sentido intelectualmente muy frustrada por la desconexión existente entre la literatura sobre los indígenas de Latinoamérica y la literatura sobre los nativos del norte, y por la falta de interacción y las lagunas realmente frustrantes que creo que se derivan de ello. Y en mi último libro, *Incarcerated Stories: Indigenous Women Migrants and Violence in the Settler-Capitalist State* (Historias encarceladas: Mujeres indígenas migrantes y violencia en el Estado capitalista colonial de ocupación y despojo), hablo de dos lagunas que me parecen especialmente importantes. En primer lugar, en Latinoamérica no nos planteamos en absoluto las nociones del colonialismo de ocupación y despojo, es decir, apenas estamos empezando a hacerlo ahora y somos principalmente personas que trabajan hemisféricamente. Y parte de eso tiene que ver con problemas de traducción, porque “colonialismo de colonos” no funciona muy bien. Si alguno de ustedes tiene una traducción mejor para eso, sería estupendo. En segundo lugar, creo que, en Latinoamérica, los estudios indígenas cuentan con un fuerte análisis del funcionamiento del capitalismo y particularmente del neoliberalismo. Pero en los estudios nativos del norte, veo muy poco análisis sobre el capitalismo, el cual es un aspecto sumamente crítico de la experiencia indígena. En ese libro intenté poner en diálogo las literaturas sobre esos dos temas. Pero esos son sólo dos lagunas; hay muchos otros tipos de lagunas que terminan existiendo porque no dialogamos y porque reificamos ese tipo de distinción creada por una frontera impuesta por los colonos de ocupación y despojo que no debería colonizar nuestras mentes.

Anne Lambricht: Shannon, creo que has sacado a relucir algunas de las cosas que primero me vinieron a la mente, especialmente al pensar en algo que dijo Kelly sobre cómo todos tenemos un equipaje que traemos a esta conversación. Cuando me encontré por primera vez con la indigeneidad en Latinoamérica, ciertamente lo hice desde una perspectiva familiar muy particular, y las cuestiones de soberanía, las cuestiones de identidad que tienen definiciones y resonancias muy particulares aquí, especialmente las cuestiones de identidad controladas por el Estado y encuadradas o informadas por el Estado que me llevé conmigo, se trastocaron mucho en los dos años que estuve en Ecuador. Así que esto hizo que me replanteara las cuestiones de la relación de los pueblos indígenas con el Estado, de una forma que nunca se me había ocurrido antes. Luego, después de irme de Ecuador —porque cuando todavía estaba en Ecuador, aún no había llegado al punto en el que mis intuiciones se convertirían en algo más académico,

Hay muchas lagunas que existen porque no dialogamos y porque reificamos distinciones creadas por una frontera impuesta por los colonos de ocupación y despojo que no debería colonizar nuestras mentes.

cuando pensaría sobre estas cosas de forma más profunda— en la Universidad de Texas en Austin, a la que todos estamos conectados, me encontré con José María Arguedas y Guamán Poma, y empecé a pensar en la indigeneidad de forma más teórica y crítica. Y cierta-

mente eso influyó en la forma en que empecé a entender mi propia relación con mi ciudadanía chickasaw, la relación de la Nación Chickasaw con el Estado y la forma en que se enmarcan las experiencias de los nativoamericanos. Así que ha habido una especie de constante ida y vuelta en mi propio trabajo académico y en mis propias experiencias personales. Otra cosa sobre la que empecé a pensar en el contexto latinoamericano, pero que estoy contemplando cada vez más ahora, es lo que significa ser indígena o nativo en un mundo moderno que realmente no quiere ver la indigeneidad o lo nativo como algo moderno. Eso es algo que he estudiado ampliamente en el contexto peruano, pero cada vez pienso más en la modernidad indígena a través de la lente de la literatura, a través de la lente del arte y la música, y de diferentes experiencias culturales aquí en EE. UU. Así que ése es otro diálogo que me interesa mucho abrir y continuar.

Joseph M. Pierce: Tengo una pregunta ética que intento hacerme, pero no siempre tengo la respuesta. Sé que todos nosotros hemos pensado, y seguimos

pensando muy deliberadamente, en lo que significa tener una relación ética con otras comunidades. Ese es un aspecto fundamental de nuestros propios entendimientos, que se basan en la comunidad, de lo que somos. Y, sin embargo, existen dinámicas de poder diferenciales, diferentes capas de privilegio, como lo acaba de mencionar Shannon. Y creo que esto también tiene que ver con el tono de la piel y el fenotipo, aun cuando sabemos cómo funciona la supremacía blanca, pues cuando viajo, me doy cuenta de que en ciertos lugares me leen de una manera y en otros de otra diferente. Y creo que nuestros cuerpos son interpolados, para usar esa frase de nuevo, de múltiples maneras cuando cruzamos las fronteras; y eso dice algo sobre las fronteras en sí, porque nosotros no cambiamos. Las fronteras cambian, pero nosotros no cambiamos. Y hay algunas cosas obvias que tendríamos que estudiar o abordar de forma hemisférica: las diferencias lingüísticas, la posibilidad de traducción, la traducción epistemológica y cultural, el olvido histórico, la violencia colonial, la circulación del conocimiento. Sabemos que tenemos que lidiar con estas cosas al cruzar las fronteras coloniales. Pero aquí está la cuestión: ¿cómo construimos marcos éticos para nosotros mismos y para las personas con las que estamos en diálogo? ¿Cómo lo hacemos de forma que nos permita ser buenos parientes? ¿Qué cambios o qué compromisos éticos son necesarios cuando empezamos a pensar en la traducción, no a través de los contextos de los colonos de ocupación y despojo, sino de un contexto indígena situado a otro? Y no sé cuál es la respuesta a eso, pero creo que es algo que debemos hacer. Tengo una idea, pero no estoy seguro de cómo hacerlo.

Shannon Speed: Si piensas que alguno de nosotros tenemos la respuesta a eso, ¡estás loco! Pero pienso que es una de esas cosas en las que tenemos que trabajar de forma continua. Constantemente estamos tratando de hacerlo, es como el antirracismo, es una lucha continua. Y pienso que tienes razón en subrayarlo y señalar que debemos mantenerlo al frente de nuestra atención. Pero aún si lo hacemos bien en un caso, es posible que no lo hagamos bien en otro. Así que todo el tiempo se trata de un objetivo en movimiento en nuestro quehacer, a medida que desenvolvemos nuestras relaciones con diferentes grupos. Pero quiero volver a lo que dije antes acerca de cómo, para mí, de cierta manera, lo que es importante destacar es que estoy creando e intentando crear ese tipo de relaciones éticas con otras personas nativas, ya sea aquí o allá o con los mayas en Chiapas o con una serie de personas indígenas de Latinoamérica que terminan en los centros de detención migratoria en Estados Unidos, y quienes han tenido que moverse por todos estos espacios y ser interpoladas de múltiples maneras en diferentes espacios. Y pienso que este es el trabajo continuo que debemos hacer.

Anne Lambright: Estoy de acuerdo con Shannon y creo que el punto de Shannon sobre tener que mantenerlo constantemente al frente de nuestra atención, mantener nuestras posiciones y nuestros privilegios constantemente al frente de nuestra atención en cada interacción es importante. Trato de mantener o preguntar cómo podemos mantener el sentido de la humildad en cada encuentro y en cada relación que establecemos en un sistema en el que no hay muchos... no sé si “incentivos” para nuestra humildad sería el término correcto, pero hay muchas cosas que propician que no seamos humildes: venir de EE. UU., tener el nivel educativo que tenemos, tener los privilegios económicos que tenemos, etcétera. Así que, mantener esa humildad, creo que requiere trabajo de nuestra parte. Y la otra cosa, creo que todos hemos hablado de nuestra ira y nuestra tristeza. Para mí, esas emociones pueden ser muy poderosas y podemos intentar movilizarlas constantemente, de forma positiva, mientras hacemos nuestro trabajo; y también utilizar nuestro privilegio para trabajar en nombre de los demás o para los demás o acompañando a los demás. Y esta no es una respuesta; la pregunta no es plenamente contestable, por supuesto, pero es la pregunta que tiene que ser la primera, la principal, mientras hacemos el trabajo que hacemos.

Kelly McDonough: Tengo una especie de regla general para mí y la comparto con los estudiantes de posgrado con los que trabajo. Si me siento cómoda en mis interacciones con las comunidades indígenas de México, es probable que algo esté mal. Siempre hay una dinámica de poder, me guste o no. Soy privilegiada, educada y cargo con un código blanco. Para mí, las preguntas constantes tienen que ser “¿cuál es la incomodidad y de dónde viene esa incomodidad, y con quién tengo que hablar para cambiar la forma en que me estoy relacionando con la gente?” Y Anne dio en el clavo: en el mundo académico no se fomenta que caminemos con humildad como testigos sagrados de la vida de las personas; no se nos anima a hacer eso. Pero creo que es lo que podemos hacer y creo que eso es lo que hace que el trabajo de ustedes sea tan especial: el tipo de trabajo que realizan es extraordinario porque pueden mirar a sus abuelos a los ojos y decirles: “he hecho todo lo posible para comportarme como un buen pariente”.

Anne Lambright: Esta última pregunta retoma algo a lo que Shannon aludió antes. Y, curiosamente, la enmarco como una cuestión de decolonización de los estudios nativoamericanos e indígenas en el contexto académico y escolar estadounidense. Y esto viene de la experiencia personal, de las frustraciones personales que he tenido en los encuentros con otros estudiosos norteamericanos de los estudios nativoamericanos que han revelado esta sorprendente ignorancia

de la historia e, incluso, de la experiencia actual de los pueblos y culturas indígenas al sur de la frontera de EE. UU. Mis intentos de incorporar, digamos, las voces, historias y experiencias andinas o centroamericanas a los grupos de lectura o a los temarios de los cursos, se han encontrado, o al menos parece que se han encontrado, con una resistencia cortés. Tal vez se da una breve apertura o flexibilidad, pero algo así como “antes de que volvamos al trabajo ‘real’” de lo que son los estudios nativoamericanos centrados en EE. UU. o en Norteamérica. Me pregunto si ésta ha sido su experiencia...o tal vez no lo ha sido porque ustedes se encuentran en contextos institucionales diferentes. Si comparten mi preocupación de que en los estudios indígenas nativoamericanos en el contexto norteamericano se corre el riesgo de que las perspectivas estadounidenses y canadienses dominen estas conversaciones; si es así, ¿qué podríamos hacer al respecto?

Joseph M. Pierce: Me he dado cuenta que se tiende a ver a los movimientos indígenas latinoamericanos como estudios de caso y no como la base para un argumento teórico general. He encontrado esto en los estudios nativos. También es cierto para la mayoría de los campos de estudio; diría que así lo es por lo menos en la academia estadounidense. Así que quizás es reconfortante pensar que no estamos solos en esto. Sin embargo, como lo mencioné antes en relación con los estudios *queer*, creo que nos corresponde preguntarnos cómo estamos cuestio-

A lo mejor debemos reconocer que cualquier curso de estudios indígenas está incompleto si no incluye a Abiyala como parte central de lo que significa ser indígena.

nando los circuitos, los flujos de producción del conocimiento, y que parte de nuestro compromiso ético es también interrumpir esos circuitos coloniales. Pienso que lo hacemos, pero a lo mejor debemos reconocer que cualquier curso de estu-

dios indígenas está incompleto si no incluye a Abiyala como parte central de lo que significa ser indígena.

Shannon Speed: Estoy de acuerdo y como ya he expresado más o menos, tengo la misma frustración. Y tuve la suerte que UC Davis tenía un programa hemisférico en el que eso no era un problema; pero en los estudios nativos, y he hablado de esto en otro lugar, creo que existe una mentalidad localista. Se encuentra un poco arraigado en los estudios de los medios de comunicación y no nos sirve en

cuanto a nuestra producción de conocimientos o conversaciones intelectuales. Para ser justos, esto ocurre en ambos sentidos. Es posible que los estudios indígenas al sur de la frontera no quieran incorporar las perspectivas de los nativos norteamericanos. Definitivamente hay una especie de nacionalismo y antiimperialismo detrás de eso. No quieren que la cuestión fluya en esta dirección y eso también se encuentra bastante arraigado, y creo que no es tremendamente generativo ni productivo. Pero creo que hay diferentes razones para ello en EE. UU., y una cosa que he observado en el pasado es que la gente de los estudios nativos en el norte se siente más cómoda acogiendo a los indígenas digamos de Nueva Zelanda o Australia, o incluso de las Islas del Pacífico, pero no a los de Latinoamérica. Y creo que ahí existen algunas cosas no examinadas que deberíamos examinar y que, en parte, tienen que ver con la cuestión del privilegio relativo, pues dentro del contexto estadounidense, los nativos están acostumbrados a ser el subalterno, pero en relación con Latinoamérica, nos encontramos de repente en una relación de poder diferente a la de otros nativos. De nuevo, creo que eso es una especie de incomodidad no examinada para mucha gente en esta cuestión sobre Latinoamérica.

Kelly McDonough: Estoy de acuerdo con Shannon en que esto va en ambos sentidos y creo que es importante reconocerlo. A veces vivo en un pequeño y feliz silo en la UT con mis colegas en el sentido de que la indigeneidad hemisférica es algo de lo que normalmente hablamos. Así que, aquí, no es tan inusual; me siento afortunada. Al mismo tiempo, nos encontramos aislados; estamos muy aislados del resto de la población de UT. Tengo un capítulo a punto de salir que empieza diciendo que las conversaciones entre el norte y el sur nunca han sido fáciles y estas son algunas de las razones, y el gran reto es el idioma. La frustración es que la gente parece pensar siempre que son los latinoamericanos los que deben aprender inglés, ¿no? y no que debemos intentar aprender el español o que deberíamos poner esfuerzo y dinero en la traducción, como lo hicieron Shannon y el comité anfitrión de NAISA en Los Ángeles. En NAISA llevamos mucho tiempo hablando de esta división. Varias personas de aquí estuvieron en las primeras reuniones del grupo Abiyala en las que se trataba de pensar cómo podíamos tener este tipo de conversaciones hemisféricas. Y lo que creo que ha sucedido es que el grupo de trabajo se ha convertido en un silo dentro de NAISA. Así que una de las cosas a las que me he comprometido es que si organizo un panel en NAISA, intento que sea hemisférico, pero es difícil hacerlo. Creo que a veces esto se reduce a, volviendo a lo que Joseph estaba diciendo antes, la relacionalidad. Para empezar, a lo mejor no tiene que ver con

las cuestiones intelectuales y tal vez sea simplemente una cuestión de llegar a conocernos, y luego ver hacia dónde podemos ir en términos de lo que hacemos en la academia.

Anne Lambright: Me gustaría dar las gracias a todos los presentes. Gracias Shannon, por organizar esto, y a Kelly, Joseph y Luis por esta poderosa conversación. Espero que sea la primera de muchas. Como saben, estos temas han sido muy importantes para mi propio desarrollo como académica y como persona. A veces me siento muy sola, por lo que poder discutir esto es muy poderoso para mí, es muy enriquecedor, es muy cautivador. Me ha dado mucho que pensar. Mientras sigo creciendo en mi propio camino personal e intelectual, aprecio mucho que me acompañen personas como ustedes.

Kelly McDonough: También quiero agradecer a todos este honor de escuchar sus experiencias y aprender de ustedes. Me siento inspirada. También quiero repetir lo que ha dicho Anne: es realmente poderoso sentarse aquí y pensar, “no estoy sola”. Quiero darles las gracias por ello, quiero agradecerles que me permitan acompañarles y que ustedes me acompañen.

Joseph M. Pierce: Estaba pensando en algunas de las historias personales que estábamos contando y pensaba en la pérdida y en cómo ésta se hilvana en muchas de nuestras historias. No lo mencioné, pero más tarde supe que la tierra de asignación de mi familia fue inundada por un proyecto de lago, el lago Eufaula, como lo fue la tierra de asignación de muchas otras personas. Así que la desposesión es uno de estos hilos, pero también lo es la alegría y la supervivencia, y también lo es la solidaridad, y también lo es la resistencia. Esas son las cosas que encuentro que resuenan cuando empiezo a hablar con otros indígenas sobre lo que está lidiando mi comunidad y lo que están lidiando sus comunidades. Y creo que eso, de hecho, nos ofrece una hoja de ruta para la relacionalidad. Está en describir esa resiliencia a través de la alegría, tal vez, y pienso junto con Billy-Ray Belcourt que la alegría es como una cosa que todos tenemos y de la que podemos teorizar¹⁰. Además de esto, los temas de la pérdida o del afecto negativo, que son súper poderosos y cruciales; pero encuentro resiliencia en esta conversación y me siento agradecido y honrado por ello.

¹⁰ Véase Billy-Ray Belcourt, *A History of My Brief Body* (Columbus, OH: Two Dollar Radio, 2020), 7-9.

Shannon Speed: Hermoso, gracias por esa nota positiva Joseph. Y quiero agradecerles a todos por la sensación de no estar solos en esta experiencia. También quiero reconocer a Luis por moderar la sesión y por ser uno de los pocos académicos indígenas latinoamericanos que tiende puentes sobre esas divisiones y se compromete con la literatura en el norte nativo y la experiencia en el norte nativo. Así que te apreciamos mucho por ello y siento que deberías haber formado parte de esta conversación. Y también quiero reconocer que originalmente ésta iba a ser mi sesión plenaria presidencial como presidente de NAISA. Y por supuesto (volviendo a la pérdida, volviendo a los temas de pérdida), con la pandemia de la COVID-19 eso nunca ocurrió. Y es una pena, porque nos encontramos aislados, como los hemos estado diciendo. La sesión plenaria presidencial habría traído a mucha gente a la discusión, pero les agradezco que hayan aguantado un año más y hayan hecho la sesión de todos modos. Así que, Chokma'shki. Gracias a todos.

Traducido del inglés por Sylvia Escárcega Zamarrón

Anne Lambright (Nación Chickasaw) es profesora de estudios hispánicos y directora del Departamento de Lenguas Modernas de la Universidad Carnegie Mellon. Su investigación se centra en la literatura y la cultura andinas, los estudios sobre derechos humanos, los estudios críticos indígenas y nativoamericanos, las culturas cinematográficas, sonoras y visuales andinas, y la teoría y la práctica de la traducción. Es autora de *Andean Truths: Transitional Justice, Ethnicity, and Cultural Production in Post-Shining Path Peru* y *Creating the Hybrid Intellectual: Subject, Space, and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas*. Actualmente está terminando una antología crítica y traducciones de obras seleccionadas del renombrado grupo teatral peruano Grupo Cultural Yuyachkani.

Kelly McDonough (anishinaabe [ojibwe de White Earth] y de ascendencia irlandesa) es profesora asociada de estudios literarios y culturales latinoamericanos y de estudios indígenas en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Texas en Austin. Sus principales áreas de investigación son los estudios indígenas críticos, la historia intelectual indígena nahua, la etnohistoria, y la ciencia, la tecnología y la sociedad indígenas. Es autora de *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico* (2014) y de varios artículos sobre alfabetización indígena, conflictos de clase entre indígenas, cartografía narrativa indígena y literaturas indígenas mexicanas contemporáneas. McDonough es coeditora de la revista *Native American and Indigenous Studies*.

Joseph M. Pierce (ciudadano de la Nación Cherokee) es profesor asociado del Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Stony Brook. Su investigación se centra en las intersecciones del parentesco, el género, la sexualidad y la raza en Latinoamérica, la literatura y la cultura del siglo XIX, los estudios *queer*, los estudios indígenas y los enfoques hemisféricos de la ciudadanía y la pertenencia. Es autor de *Argentine Intimacies: Queer Kinship in an Age of Splendor, 1890-1910* (2019) y cocordinador de *Políticas del amor: Derechos sexuales y escrituras disidentes en el Cono Sur* (2018), así como del número especial de 2021 de *GLQ*, “Queer/Cuir Américas: Translation, Decoloniality, and the Incommensurable”. Junto con S. J. Norman (koorí de ascendencia wiradjuri) es cocurador de la serie de *performances* llamada *Knowledge of Wounds*.

Shannon Speed (chickasaw) es directora del Centro de Estudios Indios Americanos y profesora de estudios de género y antropología en la UCLA. Speed ha trabajado durante veinticinco años en México y Estados Unidos en temas de derechos indígenas, género, neoliberalismo, violencia, migración e investiga-

ción activista. Ha publicado seis libros y coordinado varios volúmenes, entre ellos el premiado *Incarcerated Stories: Indigenous Women Migrants and Violence in the Settler Capitalist State* (2020) y el volumen coordinado con Lynn Stephen, *Heightened States of Injustice: Activist Research on Indigenous Women and Violence* (2021). Speed fungió recientemente como presidenta de la Native American and Indigenous Studies Association (NAISA, 2018-2021).