



Nick
Estes

NUESTRA

HISTORIA

ES EL
FUTURO

La lucha siux
contra el oleoducto Dakota Access
y la larga tradición
de resistencia indígena

En la editorial KatakraK hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons para los libros que publicamos. La utilización de esas licencias implica que los textos se pueden copiar y difundir libremente. Esa es la razón por la que has podido descargar este pdf, y lo puedes reenviar o imprimir de manera gratuita.

Este libro es una pequeña parte del acervo de la cultura libre, que se produce siempre de manera colectiva, por acumulación y como consecuencia de relaciones diversas. No ha sido fácil que nuestros libros tengan licencias Creative Commons y, por desgracia, no lo hemos conseguido con todos aunque sí con la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo cual supone un gran avance para su difusión y para un acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, esto no significa que la producción de estos textos no haya tenido costes: para que estos libros estén disponibles gratuitamente en formato digital ha sido necesario un duro trabajo y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición. Por ese motivo, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Nick Estes

***NUESTRA HISTORIA
ES EL FUTURO***

*La lucha siux contra el oleoducto
Dakota Access y la larga tradición
de resistencia indígena*

Nick Estes

NUESTRA HISTORIA ES EL FUTURO

*La lucha siux contra el oleoducto
Dakota Access y la larga tradición
de resistencia indígena*

Traducción: Laura Carasúsán Senosiáin

Título original: *Our History is the Future. Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*

Autoría: **Nick Estes**

Licencia Original: © Verso Books 2019

Traducción: **Laura Carasusán Senosiáin**

Fotografía: **Irantzu Pastor**

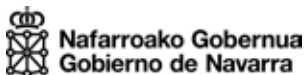
Licencia de la fotografía: **CC BY-SA 4.0**

Diseño de portada: **Koldo Atxaga Arnedo**

Primera edición: **noviembre de 2021**

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Calle Mayor 54-56
31001 Iruñea-Pamplona
editorial@katakarak.net
www.katakarak.net
@katakarak54



Lan honek Nafarroako Gobernuaren dirulaguntza bat izan du, Kultura, Kirol eta Gazteria Departamentuak egiten duen Argitalpenetarako Laguntzen deialdiaren bidez emana / Esta obra ha contado con una subvención del Gobierno de Navarra concedida a través de la convocatoria de Ayudas a la Edición del Departamento de Cultura, Deporte y Juventud.



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra solo con fines no comerciales. No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: **978-84-16946-56-3**

Depósito legal: **NA 2392-2021**

Impresión: **Gráficas Alzate**

ÍNDICE

NOTA DE LA EDITORIAL.....	11
MAPAS.....	14
PRÓLOGO	
Profetas	17
1	
Asedio	43
2	
Orígenes	91
3	
Guerra	117
4	
Inundación	165
5	
Red Power	205
6	
Internacionalismo	241
7	
Liberación	291
AGRADECIMIENTOS	303





NOTA DE LA EDITORIAL

Nick Estes cuenta que una antigua profecía siux habla de Zuzeca Sapa, la serpiente negra que se extiende por la tierra amenazando todo tipo de vida. De la cabeza, o de las muchas cabezas de la serpiente, brotan la muerte y la destrucción. Zuzeca Sapa es hoy el oleoducto Dakota Acces, y son todos los oleoductos de las multinacionales que invaden y atraviesan el territorio indígena de las grandes llanuras estadounidenses transportando oro negro. Pero las profecías no predicen el futuro, ni son acontecimientos místicos o intemporales. Son diagnósticos de la época que vivimos y visiones de lo que hay que hacer para liberarse. La serpiente negra augura la catástrofe, pero también historias de resistencia. En ese sentido, entiende el autor, las profecías son teoría revolucionaria: nos ayudan a pensar en la lucha y en el futuro a partir de nuestra relación con la tierra, con los otros seres humanos y no humanos, y con el tiempo.

Ese es el propósito del libro: trazar una genealogía de las luchas nativas ocurridas durante los últimos siglos, como herramienta para entender un pasado común y la pertenencia a un pueblo, y para conseguir el empoderamiento colectivo a través de reivindicar la identidad y, sobre todo, el pasado de lucha colectivo.

Estes nos muestra crudamente el relato que la cultura capitalista ha realizado sobre las naciones originarias que habitaron las praderas del Medio Oeste norteamericano: un *pastiche* de clichés cinematográficos funcional para los intereses de las élites. En él aparecen tribus nómadas que trasladan tipis y enseres en parihuelas cochambrosas en busca de gigantescas manadas de

bisontes. Se proyecta la imagen de una sociedad poco sofisticada e impotente ante la avalancha civilizatoria, compuesta por mujeres sumisas inexpresivas y guerreros bravos de arrojo temerario. Los indígenas asaltan diligencias, raptan niñas y cortan cabelleras, con tocados de plumas llamativos y alaridos descontextualizados que suenan estrafalarios. En definitiva, se retrata a aborígenes organizados en sencillas comunidades primitivas, demasiado rudimentarias para adaptarse a la vida moderna, y abocadas a la desaparición en el marasmo del alcohol y las baratijas tecnológicas de la modernidad.

Sin embargo, la historia de quienes habitaron las grandes praderas de los Estados Unidos y ahora están confinados en reservas, como la biografía del resto de tribus indias, es una epopeya de resistencia y resiliencia frente a cuatrocientos años de violencia implacable. Para el supremacismo blanco, que como en Sudáfrica o Palestina, no quiere recordar sus genocidios, el tiempo es una línea recta que le distancia de los espantosos crímenes cometidos. Pero la cosmogonía indígena, que integra pasado y ancestros en el presente, no olvida el incumplimiento de acuerdos federales, la expropiación de propiedades privadas y terrenos comunales, o los millones de búfalos exterminados. Tiene memoria de la propagación intencionada de enfermedades mortales, del secuestro institucionalizado de menores, de las violaciones y asesinatos, de la eugenesia y el apartheid, del extractivismo minero e hidráulico.

Las tribus indias sostienen una mirada digna a ese pasado de martirio gracias al apoyo mutuo y la horizontalidad en la toma de decisiones y, en las últimas décadas, a la desobediencia civil, la acción directa no violenta y los sabotajes. Es su modo de reponerse al dolor acumulado y de seguir en pie, proyectándose hacia el futuro, a pesar de la desposesión y la humillación permanentes. Una manera de hacer radicalmente democrática, intergeneracional e inclusiva, un auténtico canto de amor a la vida.

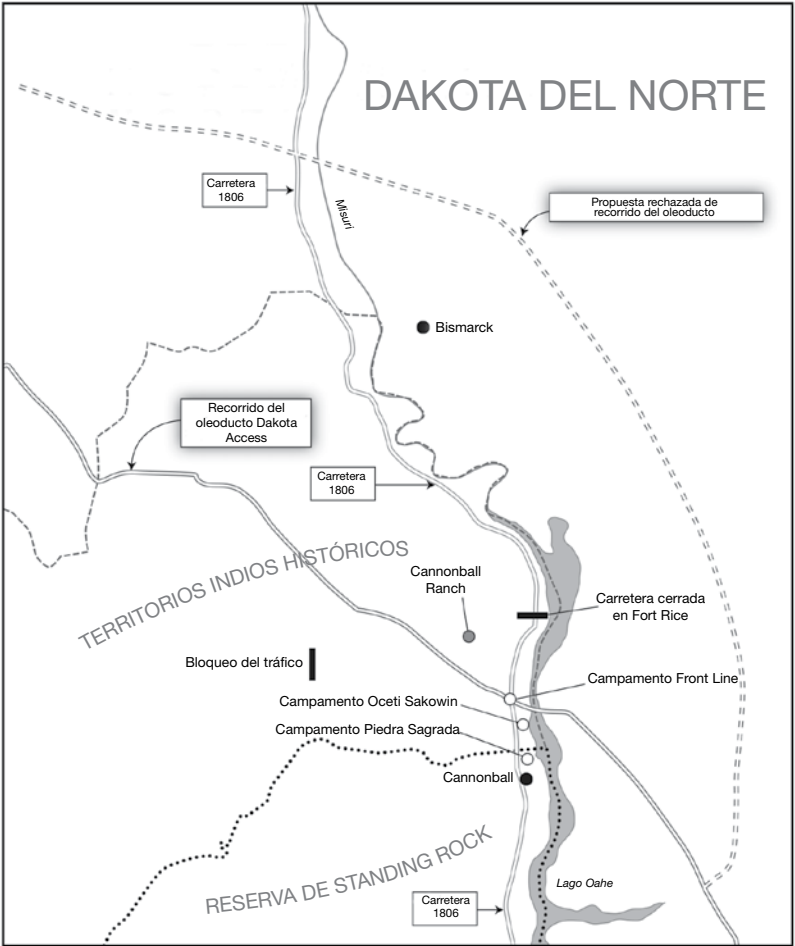
Nuestra historia es el futuro habla de que el compromiso militante y no rendirse jamás son necesarios para las vidas plenas. Y de que es en la interacción del plano colectivo donde los individuos alcanzan a realizarse, desde el respeto, la solidaridad

y la empatía. Su propuesta, la de las naciones originarias de las grandes llanuras, es sin duda revolucionaria.

En gran medida, la historia de los pueblos de las praderas se ha perdido o ha sido destruida desde la llegada del colonialismo. Este libro no pretende contar una historia completa ni tampoco lo mejor de su legado porque algunas de sus tradiciones, esperanzas y raíces no las escribirán nunca, para que el mundo no las vea. Pero estas páginas recogen buena parte de lo que le dejan ver al mundo. Cuenta la lucha contra una infraestructura petrolera y otras muchas peleas contra el expolio y el desprecio. Léelas, hombre blanco. Es la historia de un pueblo orgulloso: un pueblo que cree en la tierra y en sí mismo, un pueblo civilizado antes de que tú llegaras, y que seguirá siéndolo cuando te vayas.

Pamplona-Iruñea
Noviembre de 2021

DAKOTA DEL NORTE







PRÓLOGO PROFETAS

El Día de Acción de Gracias forma parte del relato fundacional por excelencia que la nación colonizadora se cuenta a sí misma: la «paz» entre los nativos y los colonos se forjó al calor del pavo asado y los boniatos en Plymouth, Massachusetts, donde los peregrinos del *Mayflower* fundaron su colonia en 1620. Para consumar la masacre gratuita de unos 700 pequots, William Bradford, el gobernador de la colonia de la bahía de Massachusetts, proclamó en 1637 la celebración del Día de Acción de Gracias «en honor de la sangrienta victoria, para agradecer a Dios haber ganado la batalla». La paz en las tierras robadas se sustenta en el genocidio.

Día de Acción de Gracias de 2016. Habíamos pasado una noche de frío glacial en una gasolinera de Wyoming cerca de la carretera interestatal 80, entre otros seis o siete coches de *protectores del agua* y llenos de material de acampada. Todo el mundo estaba en pie antes del amanecer, esperando que la carretera volviese a abrir tras la helada nocturna. Había personas nativas y no nativas de la zona noroeste y de la costa Oeste que lucían ropa de trabajo y cazadoras negras y marrones de Carhartt con parches en los que se leía: «EL AGUA ES VIDA». «Estamos en territorio de Trump, ¡tenemos que ponernos en marcha!», exclamó medio en broma uno de los *protectores del agua* ante el baño lleno de gente de la estación de servicio. Fuera, varios hombres blancos nos fulminaron con la mirada desde sus *pick-ups*. Wyoming es un estado de petróleo, gas y carbón, y estaba enviando a su policía a luchar en la guerra india de nuestro tiempo, hacia la que nos dirigíamos

para ayudar en la resistencia. Nos metimos en los coches y cogimos la vía de acceso hacia la reserva india de Standing Rock.

Era mi cuarto y último viaje al campamento Oceti Sakowin, el más grande de los varios campamentos que hubo en la confluencia del río Cannonball y el río Misuri, en el norte de Standing Rock, entre abril de 2016 y febrero de 2017. En un principio, los campamentos se habían creado para bloquear la construcción del oleoducto Dakota Access Pipeline (DAPL)¹ a cargo de la empresa Energy Transfer Partners. El proyecto de oleoducto, que costaba 3800 millones de dólares y tenía 2755 km de longitud, atravesaba un territorio que no se había cedido en el Tratado del fuerte Laramie de 1868 y pasaba por debajo de Mni Sose (río Misuri) justo antes de que el río llegase a Standing Rock, de manera que amenazaba el abastecimiento de agua de la reserva.

El problema no era solo el agua de Standing Rock: el oleoducto cruzaba el río Misuri antes de llegar a la reserva india de Fort Berthold y transportaba petróleo extraído por la floreciente industria de la fracturación hidráulica en esa reserva. Pasaba bajo el río Misisipi a la altura de la frontera entre Iowa e Illinois y, allí en Iowa, una coalición de pueblos indígenas y agricultores, rancheros y ecologistas blancos se oponían al oleoducto. Atravesaba cuatro estados: Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa e Illinois. Pero fueron Standing Rock y sus naciones indígenas aliadas, incluida Fort Berthold, las que opusieron mayor resistencia.

El movimiento surgió con fuerza cuando el gobernador de Dakota del Norte, Jack Dalrymple, declaró el estado de emergencia el 19 de agosto de 2016 para proteger la construcción definitiva del oleoducto. Dalrymple desplegó a la Guardia Nacional y se acogió a las competencias que le brindaba el Pacto de Asistencia para la Gestión de Emergencias (EMAC), que normalmente solo se usan en caso de desastres naturales como inundaciones, incendios y huracanes. El EMAC también permite a las fuerzas de seguridad estatales, municipales y federales compartir equipamiento y personal si se declaran «desórdenes comunitarios, insurgencia o ataques enemigos». En abril de 2015, el gobernador de Maryland, Larry Hogan, también había recurrido a las compe-

1 Se van a usar siempre las siglas en el idioma original, excepto en unos pocos casos de instituciones con una versión oficial asentada en español, como la ONU, EE. UU. o la OLP [N. de la T.].

tencias del EMAC para acabar con las protestas del pueblo negro que exigían justicia para Freddie Gray, un hombre negro asesinado por la policía de Baltimore. Esta vez se consideraba a la nación indígena una amenaza.

Los campamentos eran algo más que el intento de detener un oleoducto. La tan anhelada reunificación de las siete naciones de los pueblos de lengua dakota, nakota y lakota, dispersados y separados durante la invasión, llevaba más de 100 años (por lo menos siete generaciones) sin producirse. En tiempos pasados, el pueblo oceti sakowin, llamado por los colonos la «gran nación siux», ocupaba el territorio que se extiende desde la orilla oeste del lago Superior hasta las montañas Bighorn. La unión de los oceti sakowin, con su hoguera encendida y los siete tipis o *wigwams* —cada uno representante de una nación— dispuestos en forma de cuerno de bisonte, era algo de lo que yo solo había oído hablar en las historias que circulaban por ahí. A lo largo de la historia, esa reunificación se había producido en momentos de celebración: danzas anuales en honor al sol, grandes ferias comerciales con varias tribus y cacerías de bisontes. Pero la última vez también había sido en tiempos de guerra: para resistir a la invasión. Ahora, la reunión se había convertido en lo que a los pasajeros de nuestro coche —Carolina, abogada de inmigración indígena; Dina, escritora indígena, y yo— nos gustaba llamar la «ciudad india»; en su etapa de máximo esplendor, el campamento se convirtió en la décima ciudad más grande de Dakota del Norte. Su población superaba las 10 000 personas y seguramente llegó incluso a las 15 000.

Cuando llegamos, el campamento estaba paralizado y totalmente rodeado por efectivos de las fuerzas del orden que estaban usando miles de kilómetros de alambre de concertina, bloqueadores de vehículos y vigilancia continua desde el aire, como si de una ocupación militar se tratara. Para sembrar la división, TigerSwan, una empresa de seguridad privada contratada por el DAPL para ayudar a las fuerzas de seguridad de Dakota del Norte, se infiltró en los campamentos y publicó informes falsos en redes sociales y en las noticias locales en los que se comparaba a los *protectores del agua* con insurgentes yihadistas. El movimiento #NoDAPL era «una sublevación con motivaciones ideológicas y un fuerte componente religioso», según se argu-

mentaba en los documentos publicados por *The Intercept*.² Sus efectos fueron devastadores y muchas de esas historias falsas siguen circulando como verdaderas; se abrieron heridas que aún no se han cerrado. Además, debido a la violenta ofensiva policial contra las protestas, incluida la infausta batida del 27 de octubre en el campamento del Tratado de 1851, se habían suspendido temporalmente las acciones directas de alto riesgo, como poner el cuerpo delante de las excavadoras.

Al día siguiente —*Black Friday*— fuimos al centro comercial. En Bismarck, Dakota del Norte, el Kirkwood Mall estaba rebosante de personas que iban a comprar, casi todas blancas, deseando aprovechar los descuentos del día festivo. Nuestro plan era perturbar el desarrollo de las compras del *Black Friday*, junto con otras acciones organizadas para el mismo día, para que el mensaje de #NoDAPL se mantuviera en las noticias y todo el mundo siguiese teniéndolo presente. En el campamento me había encontrado con Michael, un amigo de la infancia, y con su pareja, Emma, y habíamos ido en su coche. El tráfico de paso estaba completamente bloqueado en la carretera 1806, que era el camino más rápido a Mandan y Bismarck, las poblaciones de los límites de la reserva; también había controles militares que cortaban la actividad comercial hacia Prairie Knights Casino —una importante fuente de empleo e ingresos para Standing Rock— y dificultaban el acceso de los residentes a trabajos y tiendas de alimentación que estuvieran fuera de la reserva. Debido a esa situación que parecía un embargo económico y que, en otras circunstancias, podría considerarse un acto de guerra contra una nación soberana, tuvimos que sumar unos 30 o 45 minutos más a nuestro viaje en coche.

El centro comercial estaba hasta los topes. Integrantes de la policía de Bismarck, todos blancos, protegían las entradas con rifles AR-15. Una vez dentro, pretendíamos formar un círculo de oración en la zona central de restaurantes sin que nos pillaran, y para eso teníamos que mezclarnos con los demás y no desentonar, cosa ya de por sí bastante complicada para personas nativas en un océano de gente blanca.

2 Citado en Alleen Brown, Will Parrish y Alice Speri, «Leaked Documents Reveal Counterterrorism Tactics used at Standing Rock to 'Defeat Pipeline Insurgencies'» *The Intercept*, 27 de mayo de 2017, theintercept.com.

Nuestra tapadera saltó por los aires. Una mujer blanca gritó: «¡Huelen a hoguera!». Las personas que estaban de compras se detuvieron y empezaron a mirar. Señalaba a un grupo de mujeres con el rostro curtido por el sol y el viento, y con las cazadoras y las faldas sin lavar, que se dirigían a los servicios del centro comercial. Dos policías con sus AR-15 al hombro se acercaron, cogieron a una de las mujeres del brazo y se lo retorcieron. Tenía la piel oscura y el pelo moreno, con trenzas bien arregladas que le llegaban hasta la cintura. Me quedé esperando a oír el ruido que haría el brazo cuando se lo dislocasen o se lo fracturasen mientras el policía la estampaba contra el suelo con la cabeza por delante.

«¡Estoy intentando ir al baño!»

«¡Cállate la boca!»

Enseguida acabaron las cuatro mujeres sentadas en el suelo con los brazos a la espalda, con esposas desechables, y después los policías se las llevaron a rastras. Las había delatado el olor a fuego, a hoguera, un elemento fundamental de la vida en el campamento: en ceremonias y preparativos, para cocinar, comer y dormir, para cantar, para contar historias y para entrar en calor. Al fin y al cabo, la palabra *oceti*, uno de los componentes de *oceti sakowin*, significa «fuego del consejo». En otra época, tal vez se las habría acusado de «oler a indio», porque el fuego es esencial en la vida ceremonial lakota; pero ahora el humo también era una señal de los campamentos del movimiento #NoDAPL.

«¿Cuál es su problema?», preguntó un hombre blanco acercándose a los policías. Lo tiraron al suelo con un movimiento rápido de pierna y también terminó bocabajo, con una rodilla sobre el cuello y la otra sobre la columna.

«¡Deja de resistirte!», gritaba el agente. No se molestaron en levantarlo; en lugar de eso, lo fueron arrastrando por el suelo.

«Olía a fuego», aclaró el policía que lo había derribado mientras se encogía de hombros.

Al final llegamos a formar un círculo de oración antes de que los policías empezaran a derribarnos y a asestarnos puñetazos y patadas también a nosotros. A un hombre le quitaron las muletas e iba cojeando sobre un solo pie, cuando otro policía lo derribó. Algunos hombres blancos de la multitud empezaron a

sujetar a los *protectores del agua* para que la policía los cogiera o directamente los empujaban hacia el cordón policial.

«¡Volved a la reserva! ¡Negros de las praderas!», nos gritaba uno de ellos.

Los niños blancos se quedaban mirando y también gritaban, aunque parecían más asustados de la policía que de los *protectores del agua*. A una mujer que se quedó atrapada entre la policía y nuestra línea de retirada, los policías la agarraron del pelo y la tiraron al suelo, gritando. Su compañero intervino y recibió varios rodillazos en la cara. Otra mujer empezó a correr mientras avanzábamos hacia las puertas de salida y un policía la derribó en la calzada.

Cada vez que sacaban a uno de los nuestros de entre la multitud nos estremecíamos, a la espera del chaparrón químico, ya familiar, del gas lacrimógeno o del *espray* de pimienta; otro olor que se mezclaba con el del humo y que, en un solo ataque, puede aturdir el sentido del olfato de una persona durante días, a veces incluso semanas. Pero la presencia de personas blancas de compras con sus familias —daños colaterales no deseados— nos protegió de que nos disparasen o nos gaseasen. Los policías se conformaron con usar las manos y los pies. Hubo 33 detenciones. Michael, Emma y yo nos encontramos en el coche después de escapar.

Michael se giró hacia mí; le temblaban las manos. «Ahora ya sé qué es que te cacen».

En el campamento, el olor de la hoguera nos retrotrajo a otro mundo, un mundo más antiguo, un mundo indígena que siempre parece estar al borde de la extinción, un lugar familiar para los pueblos nativos y, al mismo tiempo, radicalmente desconocido para los colonos. Durante el crepúsculo, mientras el humo gris con tintes morados llenaba el aire entre los tipis, las tiendas y las hileras de coches y camiones, los *protectores del agua* contaban historias y compartían sus visiones proféticas de un mundo mejor; y no solo en el pasado, también en marcha en el presente.

Los campamentos habían atraído a personas indígenas y no indígenas de toda Norteamérica. Mi primer día allí, en agosto, lo pasé cavando hoyos para compost con mi pariente ojibwa Josh —un cocinero de Bismarck— y construyendo una cabaña

en la cocina principal del campamento con mi pariente diné Brandon y con un administrador de redes palestino, Emad, procedente de Yankton (Dakota del Sur), y que era refugiado debido a la colonización israelí de su tierra natal, respaldada por Estados Unidos. Mi camarada palestina Samia una vez se refirió a nuestra sacrosanta labor en el campamento como una «intifada de las llanuras», porque la consideraba un levantamiento contra la misma fuerza de ocupación. La cabaña para cocinar, construida a base de auténtica solidaridad y nudosos árboles caídos, sobrevivió a un durísimo invierno en las Grandes Llanuras y ayudó a alimentar a miles de personas.

También conocía a Michael, un chaval blanco de Chamberlain (Dakota del Sur), mi pequeño pueblo natal, situado a orillas del río Misuri. Crecí en un hogar monoparental en el que entraba un solo sueldo, ubicado en una caravana fija que estaba, literalmente, en el lado malo de las vías. Los padres de Michael se las apañaban para llegar a fin de mes trabajando en el internado indio gestionado por católicos, en el que a mi padre y a sus hermanos les habían sacado la cultura y el idioma lakota a golpes. Igual que otros chavales como nosotros, nativos y blancos, nosotros dos nos hicimos amigos gracias a los monopatinés, el punk rock y la política de izquierdas: todo lo que nos parecía que se rebelaba contra el conservadurismo invasivo y a menudo violento de nuestro pueblo.

Los políticos y los medios de comunicación intentaron magnificar las divisiones de los campamentos, y describían a los *protectores del agua* de raza blanca como *hippies* para quienes el movimiento no era más que otro Burning Man³ o cualquier otro festival al que ir a divertirse. Había algún caso así y algunas personas nativas entraron en ese juego. Pero esas descripciones minimizaban y quitaban importancia a ejemplos de solidaridad muy significativos. Por ejemplo, en nuestro campamento nacional, Kul Wicasa, se acogía a todo el mundo. El líder del campamento, mi amigo y *tahansi* (primo) Lewis Grassrope, contribuyó a crear el cuerno de los oceti sakowin e invitó a participar a pueblos tanto indígenas como no indígenas (nuestras familias

3 Festival de una semana que se celebra anualmente en Black Rock (Nevada), donde no hay patrocinadores ni anunciantes, no se admite el uso del dinero y que se reivindica heredero de la contracultura *hippie* de los años sesenta [N. de la T.].

habían compartido compromisos políticos que se remontaban varias generaciones atrás: en la década de 1930, su bisabuelo Daniel Grassrope, un jefe tradicional, y mi bisabuelo Ruben Estes, traductor, viajaron juntos a Washington D. C. para instar al Congreso a que aprobase la Ley de reorganización india de 1934).⁴ Lewis era consciente de la importancia de forjar alianzas.

Dos años antes, Lewis y yo habíamos pasado noches de mucho frío en tipis mal aislados protestando contra nuestra propia nación. El consejo de la tribu sioux de Lower Brule fue el único consejo tribal que apoyó a TransCanada, la empresa que estaba construyendo el oleoducto Keystone XL. Nuestro campamento de protesta no recibió apenas ayuda de nuestro propio pueblo ni tampoco del mundo exterior. No hubo cámaras de televisión ni retransmisiones en directo en redes sociales, ni tampoco vino Mark Ruffalo. Pero ahora el mundo había llegado al movimiento #NoDAPL. Una mujer blanca llamada Maria, reportera local y amiga de Chamberlain, se sumó al campamento como cocinera y dio de comer a miles de personas. Abe, un militar veterano blanco de Colorado, se encargaba de la seguridad de nuestro campamento. En Chicago, mis camaradas Kofi (de #BlackLivesMatter) y Renae, socialista revolucionaria del pueblo nutka, encabezaban delegaciones de solidaridad. Y había muchas personas más.

Las élites políticas y los medios corporativos a menudo describen a los blancos pobres y a los nativos pobres como enemigos irreconciliables sin puntos en común que compiten por los escasos recursos de zonas rurales con mala situación económica. Y, sin embargo, la defensa de las tierras, del agua y de los tratados de los nativos nos unió. Aunque no fuera perfecto, el campamento Oceti Sakowin fue un hogar para muchas personas durante meses. Y los vínculos que se forjaron en él fueron duraderos, a pesar de las espantosas historias que se contaron en su contra.

Chamberlain es un pueblo fronterizo de predominio blanco situado junto a las reservas indias de Lower Brule y Crow Creek. El asentamiento empezó siendo el fuerte Kiowa, al otro lado del río, un conocido centro de comercio cuyos inicios se re-

4 Altwin Grassrope, *Tatanka Mazaskazi: Golden Buffalo*, Lower Brule (SD), tribu sioux de Lower Brule, 2000, p. 7.

cogen en la película de 2015 *El renacido*, que presenta una gran fidelidad histórica a pesar de su manido cliché del salvador blanco «que va de indio». En la película se muestra el comercio de pieles en el siglo XIX y el saqueo organizado al que dio lugar, no solo del ecosistema del río, sino de naciones enteras en un mundo apocalíptico regido por la cultura de la violación, el genocidio, la caza furtiva, la invasión de propiedades privadas, el robo y la viruela. En la última escena, el protagonista, Hugh Glass, un personaje histórico real, se acerca al fuerte Kiowa y, a sus puertas, ve a mujeres y niños nativos mendigando y siendo comprados y vendidos por tratantes blancos, borrachos, en el interior del pueblo. Estos fuertes comerciales a orillas del río, que fueron los primeros «campamentos de hombres», son acampadas grandes, por lo general provisionales, ocupadas por hombres que trabajan en la industria extractiva, sea en el comercio de pieles o en la explotación de petróleo y gas; en estos asentamientos, los índices de violencia sexual y doméstica y los asesinatos y las desapariciones de mujeres y niñas nativas crecen. Como ha señalado la anciana del pueblo ihanktonwan Faith Águila Moteada, miembro de la Brave Heart Society, «la historia nos enseña que, en tiempos de crisis, la violencia se intensifica»;⁵ sin duda, la proliferación de la violencia contra la tierra ha guardado una relación directa con la violencia contra los cuerpos de las mujeres indígenas.

Esta región —nuestra tierra natal— también forma parte de He Sapa (las Black Hills), o *el corazón de todo lo que existe*. He Sapa es el corazón que late en el centro del universo lakota, el lugar en el que salimos de la tierra roja, vinimos al mundo y lo gramos nuestra humanidad como *oyate luta*: el «pueblo rojo» o la «nación roja». Durante la última glaciación, enormes glaciares esculpieron la tierra. Cuando se fue el hielo, quedaron las colinas onduladas y los profundos valles que se convirtieron en caminos de bisontes, caminos que solían transitar las manadas que antes ocupaban las llanuras durante las migraciones estacionales en busca de agua. El bisonte seguía a las estrellas y el pueblo seguía al bisonte. Para honrar a nuestros parientes, nos autodenominábamos *pte oyate* (la nación de los bisontes) y *wicahpi oyate* (la

5 Citada en Gyasi Ross, «Native Grandmothers Defend Mother Earth: Faith Spotted Eagle Kicks SERIOUS Knowledge About Keystone XL», *Indian Country Today*, 4 de abril de 2017, indiancountrymedianetwork.com.

nación de las estrellas). En estas idas y venidas migratorias, todos los caminos llevaban a Mni Sose, que significa «agua turbulenta» y se refiere al río, antaño agitado y casi siempre turbio. Muchos nombres lakotayapi, como «Mni Sose» no se limitan a designar una forma estática, inanimada, sino que implican también una acción. En este paisaje, el agua es un elemento animado y tiene agencia; fluye cuando es un líquido, forma nubes en estado gaseoso e incluso mueve la tierra cuando adopta la forma de hielo sólido, porque está viva y da vida. Si He Sapa es el corazón del mundo, Mni Sose es la aorta. Así es la relación lakota e indígena con el mundo físico. Lo que lleva siglos desdeñándose siendo tachado de «supersticiones primitivas» acaba de ser «descubierto» por científicos y académicos occidentales como conocimiento «válido». Sin embargo, el conocimiento por sí solo nunca ha bastado para terminar con el imperialismo.

En la década de 1860, el Ejército estadounidense comprendió esta conexión vital entre el entorno y los seres no humanos y tardó menos de dos décadas en aniquilar los 10 o 15 millones de bisontes que quedaban. Un siglo más tarde, otra división militar, el Cuerpo de Ingenieros del Ejército de EE. UU., construyó cinco presas de tierra en el afluente principal del río Misuri, de manera que las aguas pasaron de dar vida a arrebatarla. El río, que antes bullía vida, se quedó estrangulado, taponado. Tras la II Guerra Mundial, Estados Unidos también pretendió «salirse del asunto indio»: poner fin a las responsabilidades federales para con los pueblos indígenas que se habían garantizado en los tratados, reasentar a los pueblos indígenas fuera de sus reservas y vender a precio de saldo el resto de las tierras y de los recursos a empresas privadas y colonos blancos. Junto con los planes de liquidación y de desplazamiento, se ideó el Plan Pick-Sloan, un proyecto de presas multiusos previsto para toda la cuenca con el que se pretendía crear empleo en la posguerra, generar hidroelectricidad, controlar las avenidas, y proporcionar regadío a las comunidades agrícolas blancas y a ciudades lejanas. Se inundaron las vegas fértiles del río y se obligó a la gente a abandonar las reservas. Gran parte de las tierras que quedaban eran inhabitables, así que la reubicación se convirtió en la única opción para muchas personas. El 30% de la población de las reservas del río Misuri tuvo que desplazarse; el 90% de la madera comercial quedó destruida;

se inundaron miles de acres⁶ de granjas y huertos de subsistencia, y desapareció el 75% de la flora y la fauna autóctonas de las vegas fluviales.

El visionario y profeta oglala Nicholas Alce Negro, católico, comparó la invasión de los cristianos blancos con el diluvio bíblico. Pero, a diferencia del descrito en el Génesis, que se acabó a los 150 días, el diluvio apocalíptico de Alce Negro no tenía fin; se ha mantenido incesante con el objetivo de expulsar a los pueblos indígenas y a sus parientes no humanos de la tierra, cortando así su relación con la tierra. Según la visión que Alce Negro le describió al poeta John Neihardt en 1931, los hombres blancos llegaron como la pared de agua inacabable de una crecida y crearon «una pequeña isla», una reserva, «en la que éramos libres de tratar de salvar nuestra nación, pero no podíamos hacerlo». Continuamente acosados como si fueran fugitivos, huyendo de una porción de terreno seco a la siguiente, «siempre estábamos abandonando nuestras tierras y la inundación se tragaba a los cuadrúpedos mientras huían». Los cuadrúpedos a los que se refiere eran osos, alces, ciervos, bisontes, lobos y otros animales similares, algunos de los cuales ya están extintos en las tierras oceti sakowin. La tarea de gestionar las tierras y los territorios mermados que albergan la flora, la fauna y al pueblo indio, supervivientes de un holocausto que aún sigue produciéndose, corresponde al Departamento del Interior. «Mientras huían y el agua anegaba la región, tuvieron que dejar atrás todos los elementos religiosos de los primeros indios de los tiempos pasados», se lamentaba Alce Negro. «Ahora, cuando miro hacia delante, no somos más que prisioneros de guerra».⁷ Ese «somos» incluía a los cuadrúpedos.

Durante los últimos 200 años, el Ejército de EE. UU. ha mantenido una lucha incesante contra los oceti sakowin, igual que lo ha hecho con sus parientes, como *pte oyate* (la nación del bisonte) y Mni Sose (el río Misuri). Lo que ocurrió en Standing Rock no fue más que la batalla más reciente de una guerra india que no tiene fin. En un principio, el DAPL iba a cruzar el río Misuri antes de su entrada en Bismarck, una ciudad con un 90% de

6 Un acre equivale a 4046,86 metros cuadrados, es decir, a 0,4 hectáreas [N. de la T.].

7 Nicholas Alce Negro, *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, ed. DeMallie, Raymond J., Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1985, p. 289.

población blanca. Pero el Cuerpo de Ingenieros lo desvió para que cruzase río abajo, alegando que la ruta sería más corta, pasaría menos veces bajo el agua y quedaría menos próximo a zonas residenciales. Con el nuevo diseño, se atravesaba el río justo antes de que llegase a una zona residencial con un 84% de población nativa; la nueva ruta no fue una sugerencia de Dakota Access Pipeline, sino del Cuerpo de Ingenieros, que llegó incluso a orientar a las empresas que financiaban el oleoducto para que hiciesen estudios de impacto ambiental en los que no se encontrase un «riesgo desproporcionado para ninguna minoría racial».⁸

De hecho, el Cuerpo de Ingenieros había sido uno de los principales impulsores del estrangulamiento del río Misuri tras la II Guerra Mundial. En 1946, sin la autorización del Congreso, el Cuerpo de Ingenieros modificó el proyecto de la presa de Garrison para proteger de la inundación a la pequeña localidad de Williston (Dakota del Norte), mayoritariamente blanca. No se hizo nada, en cambio, para proteger de la inundación a la reserva india de Fort Berthold. La presa de 64 m de altura inundó 152 360 acres de tierras de la reserva, obligó a desplazarse a 325 familias (el 80% de los miembros de la tribu) y destruyó el 94% de sus tierras de cultivo.⁹ En 1955, el Cuerpo de Ingenieros decidió ubicar la presa Big Bend en terrenos de las reservas de Lower Brule y Crow Creek sin notificárselo al consejo de ninguna de las tribus. Se barajaron seis emplazamientos distintos, de los cuales cuatro no habrían inundado el centro operativo de Lower Brule. Se decidió ubicarla en la reserva por motivos hidráulicos, pero también porque así no se inundarían Pierre, capital de Dakota del Sur situada río arriba y de población mayoritariamente blanca, ni tampoco el pueblo vecino, Fort Pierre.¹⁰ La presa Big Bend inundó y desplazó a las comunidades de ambas reservas por segunda vez, y obligó a reasentarse a algunas familias que ya se habían trasladado a tierras más altas la vez anterior. La primera inundación acabó con la agencia de Crow Creek (el centro de operaciones conjunto de las tribus Crow Creek y Lower Brule).

8 Véase Ardalan Raghian, «Newly Released Documents Show Dakota Access Pipeline Is Discriminatory Against Indigenous Peoples», *Truthout*, 22 de enero de 2018, truthout.org.

9 Michael L. Lawson, *Dammed Indians Revisited: The Continuing History of the Pick-Sloan Plan and the Missouri River Sioux*, Pierre (SD), South Dakota Historical Society Press, 2009, pp. 52-3.

10 *Op. cit.*, p. 163.

El primer diluvio desplazó a una cuarta parte de la población de Lower Brule y el segundo, a la mitad.

Mis abuelos, Joyce y Andrew Estes —los dos kul wicasas de Lower Brule—, se opusieron a la construcción de las presas del Plan Pick-Sloan en los años 50 y 60. Las presas inundaron casi toda la tierra que se le había adjudicado a mi bisabuela Cornelia Swalla. Mi abuelo, veterano de la *II Guerra Mundial* y, según mi padre (Ben), locutor de claves lakota, volvió de la guerra y se encontró su tierra y su nación amenazadas por el mismo Gobierno al que estaba defendiendo con su lucha. Nuestras tierras y nuestras vidas no se convirtieron en el objetivo de estos planes porque tuvieran recursos valiosos ni mano de obra que se pudieran extraer. De hecho, fue justo lo contrario: nuestras tierras y nuestras vidas eran un objetivo viable y tenían valor porque podían desecharse: sumergirse, destruirse. El abuelo Andrew, apodado «Moreno» por su tez oscura, donó años más tarde las tierras que quedaban del terreno de su madre, Cornelia, a la tribu siux de Lower Brule para que nuestra nación pudiera reconstruir el núcleo de población de Lower Brule que se había inundado. En 1937, mi bisabuelo Ruben Estes, el marido de Cornelia y primer presidente tribal, se opuso a la pretensión del estado de Dakota del Sur de construir presas en el río Misuri sin el consentimiento de la tribu de Lower Brule. Los ancianos llamaban a Ruben «Lengua», porque cuando sacrificaba su ganado les daba toda la carne a los mayores y a los hambrientos y él solo se quedaba las lenguas. Mis ancestros eran historiadores, escritores e intelectuales de la tribu; fueron nacionalistas indígenas sin concesiones en una época en la que lo único que se esperaba de los indios es que estuvieran borrachos, atontados o muertos. También fueron *protectores del agua*, defensores de los tratados y gente humilde de la tierra, y defendieron y cuidaron Mni Sose lo mejor que pudieron.

En 1963, mi abuelo Frank Estes, al que le pusieron el nombre de Franklin Delano Roosevelt en honor del «*New Deal* indio», escribió y publicó el primer libro sobre la tribu de Lower Brule, *Make Way for the Brules*.¹¹ Se trataba de un estudio del movimiento indígena antes y durante la época de las reservas. Era una respuesta a los desplazamientos forzosos causados por las presas

11 Frank C. Estes, *Make Way for the Brules*, Lower Brule (SD), tribu siux de Lower Brule, 1963.

del fuerte Randall y de Big Bend, y cuestionaba el relato de confinamiento según el cual el pueblo nativo tenía que quedarse «en casa» en campamentos de prisioneros de guerra (llamados ahora «reservas»), oculto; ojos que no ven, corazón que no siente. En 1971, mi abuelo George Estes escribió junto a Richard Loder *Kul-Wicasa-Oyate*, una historia más detallada de la tribu siux de Lower Brule que recoge la reconstitución de las comunidades y las familias tras el desplazamiento a nuestra tierra en la reserva del río, forzado por el Ejército estadounidense en el siglo XIX, y también las dos reubicaciones forzosas como consecuencia de las presas del Plan Pick-Sloan en el siglo XX.

Lo que mi abuelo Andrew, que había ido a la escuela hasta los 14 años, escribió en el prefacio de *Kul-Wicasa-Oyate* habría sido un epígrafe muy adecuado para el libro que nos ocupa ahora sobre la historia de nuestra nación en la defensa de nuestra tierra, nuestra agua y nuestro pueblo:

La historia de mi pueblo se ha perdido o ha sido destruida desde la llegada del hombre blanco. En muchos sentidos, mi pueblo se ha perdido y ha sido destruido debido a la llegada del hombre blanco. [...] En este libro no está la historia completa de mi pueblo ni tampoco lo mejor de nuestro legado al completo. Algunas de nuestras tradiciones, nuestras esperanzas y nuestras raíces no las escribiremos nunca para que el mundo no las vea. Estas páginas recogen buena parte de lo que le dejaremos ver al mundo. Leedlas, hermanos, y léelas tú también, hombre blanco. Es la historia de un pueblo orgulloso: un pueblo que cree en la tierra y en sí mismo. Mi pueblo era civilizado antes de que llegase el hombre blanco, y seguirá siéndolo y seguirá aquí presente cuando se vaya, envenenado por su abuso de la tierra y consumido por su propia codicia y por las enfermedades.¹²

En septiembre de 2016, en una protesta del movimiento #NoDAPL en Chicago organizada por la comunidad nativa y por grupos como #BlackLivesMatter, conté esta historia familiar ante miles de personas frente a la sede central del Cuerpo de Ingenieros. La propia comunidad nativa tan viva de esa ciudad era consecuencia de programas federales de reubicación aplicados en el territorio tradicional de la tribu potawatomi, una nación indígena objeto de genocidio y expulsada de su tierra natal en el

12 Citado en George C. Estes y Richard R. Loder, *Kul-Wicasa-Oyate*, Lower Brule (SD), tribu siux de Lower Brule, 1971, prefacio.

lugar que ahora se denomina «Chicago». Mis antepasados nunca habrían podido imaginar que miles, tal vez millones de personas, se unirían algún día para defender al río, a nuestro pariente Mni Sose. Hace medio siglo no hubo protestas masivas contra las presas que todavía causan estragos en nuestro río; llevo más de una década hablando y escribiendo sobre esa historia sin que el mundo exterior apenas muestre interés.

Marchábamos bajo una lluvia ligera.

«¡Decidme cómo es la profecía!», gritábamos.

«¡Así es la profecía!».

Y así era la profecía. La profecía hablaba de Zuzeca Sapa, la serpiente negra que se extendía por la tierra y ponía en peligro todo tipo de vida, empezando por el agua. De la cabeza, o de las muchas cabezas de la serpiente, brotaban la muerte y la destrucción. Zuzeca Sapa es el DAPL, son todos los oleoductos que invaden y atraviesan los territorios indígenas. La profecía de la serpiente negra augura la catástrofe, pero también anuncia historias indígenas de una resistencia y un resurgimiento históricos que llevaban generaciones sin aparecer, si es que habían existido alguna vez. Si se quiere proteger a Unci Maka, la Abuela Tierra, los pueblos indígenas y no indígenas tendrán que unirse para doblegar las fuerzas que destruyen la tierra: el capitalismo y el colonialismo. Pero los profetas y las profecías no predicen el futuro; no son acontecimientos místicos ni ahistóricos. No son más que diagnósticos de la época en la que vivimos y visiones de lo que hay que hacer para liberarse. En el pasado, los jóvenes recibían el consejo de sus mayores indígenas, los ancianos. Pero en estos tiempos proféticos son los ancianos quienes se dejan guiar por el liderazgo de los jóvenes, los jóvenes que encabezan el movimiento #NoDAPL, como Zaysha Grinnell, Bobbi Jean Tres Piernas, Jasilyn Charger y Joseph Ojos Blancos, entre otros, que transmitieron al mundo el mensaje de la serpiente negra con una carrera de relevos de miles de kilómetros que tuvo lugar de abril a julio de 2016.

Para los oceti sakowin, profecías como la de la serpiente negra son pura teoría revolucionaria: nos ayudan a pensar en nuestra relación con la tierra, con otros seres humanos y no humanos, y con la historia y el tiempo. ¿Cómo nos relacionamos

con el pasado? En sus relatos, los colonos usan una concepción lineal del tiempo para distanciarse de los espantosos crímenes que cometieron contra los pueblos indígenas y contra la tierra. Ahí se enmarca la celebración de historias fundacionales falsas como el Día de Acción de Gracias. Pero, según la noción indígena del tiempo, el presente es una estructura conformada, toda ella, por nuestro pasado y nuestros ancestros. No existe una separación entre pasado y presente, de manera que cualquier futuro alternativo también está determinado por cómo comprendemos nuestro pasado. Nuestra historia es el futuro. Conceptos como *mni wiconi* (el agua es vida) pueden resultar novedosos para algunas personas, pero, igual que la nación del pueblo al que pertenece ese concepto, *mni wiconi* precede a imperios supremacistas blancos como Estados Unidos y sigue existiendo a pesar de ellos.

Las personas que protestaban se autodenominaron *protectores del agua* porque no solo estaban en contra del oleoducto, también se identificaban con algo superior: la continuación de la vida en un planeta asolado por el capitalismo. Así se refleja en el concepto filosófico lakota y dakota *mitakuye oyasin*, que significa «todos mis parientes» o «todos estamos emparentados». Los *protectores del agua* encabezaban el movimiento de forma disciplinada, guiándose por lo que los lakotas llaman *wocekiye*: «honrar el parentesco». Para un espectador externo, es como «rezar»: fumar la chanupa (la pipa sagrada), ofrecer tabaco, una ceremonia y cantar a la vida humana y no humana. El difunto lingüista y erudito lakota Albert Sombrero Blanco Sr. señala que el concepto de *wocekiye* fue mal traducido a propósito como «rezar» por misioneros cristianos para describir la acción de «arrodillarse e inclinarse ante un poder supremo, que es muy diferente de su significado original de reconocer o saludar a un pariente». En el idioma lakota no existía ningún equivalente a «rezar», aunque la palabra ha adquirido ese significado por influencia cristiana.¹³

Para los *oceti sakowin*, Mni Sose, el río Misuri, es uno de esos parientes no humanos que está vivo y que también forma parte de la *mni oyate*, la nación del agua. No tiene dueño, así que

13 Albert Sombrero Blanco Sr., *Life's Journey – Zuya: Oral Teachings from Rosebud*, ed. Cunningham, John, Salt Lake City (UT), University of Utah Press, 2012, p. 44.

no puede ser vendido ni alienado como una propiedad (¿cómo se vende a un pariente?). Y proteger a los parientes forma parte de la materialización del parentesco y de ser un buen pariente (o *wotakuye*), también si la amenaza frente a la que hay que protegerlos es la contaminación por las fugas de un oleoducto; o sea, la muerte. Eso también supondría la muerte de los *oceti sakowin* y de sus parientes no humanos. Por eso, el grito de quienes se manifestaban, *mni wiconi* —«el agua es vida»— es también una afirmación de que el agua está viva. La historiadora *hunkpapa* Josephine Waggoner sugirió que la palabra *mni* (agua) es una combinación de las palabras *mi* («yo») y *ni* («ser, existir»), lo que indicaría que también contiene vida.¹⁴

Mni wiconi y estas formas indígenas de relacionarse con la vida humana y no humana existen en contraposición al capitalismo, que transforma tanto a humanos como a no humanos en mano de obra y productos que se compran y se venden. Y también existen en contraposición al primo hermano del capitalismo, el colonialismo de asentamiento, que busca la aniquilación de los pueblos indígenas y de sus parientes no humanos. Este concepto y estas formas de relacionarse son distintas de la idea romántica del pueblo y la cultura indígenas que se ha popularizado entre las personas no nativas con ayuda de disciplinas como la antropología, un campo de estudio que nos ha privado de un futuro viable reteniéndonos en un pasado que nunca existió. En los dos últimos siglos, legiones de antropólogos, historiadores, arqueólogos, aficionados y ladrones de tumbas han saqueado y arrasado los cuerpos, el conocimiento y las historias indígenas, igual que sucedió con nuestras tierras y recursos. Sus historias distorsionadas y tergiversadas sobre el pueblo indígena son ajenas y desconocidas para los pueblos indígenas que de verdad existen y son profundamente desempoderantes.

El mejor ejemplo de teoría revolucionaria indígena y de cómo se distorsionó de forma intencionada es la danza de los espíritus. En muchos libros de historia, la danza de los espíritus aparece brevemente y luego desaparece en la masacre de *Wounded Knee* de 1890. La danza de los espíritus, en su dimensión

14 Josephine Waggoner, *Witness: A Hunkpapa Historian's Strong-Heart Song of the Lakotas*, ed. Levine, Emily, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2013, p. 57.

revolucionaria, tenía que ver con la vida, no con la muerte; implicaba imaginar y representar un futuro indígena anticolonial liberado del mundo de muerte que había traído consigo la invasión de los colonos. Tiene su origen en un profeta y curandero paiute llamado Wovoka. En su visión, el Hijo Rojo del Gran Espíritu transforma la tierra. Ese Hijo Rojo del que habla el mesías borra el mundo colonial, trae de vuelta a los animales, las plantas y los antepasados humanos y no humanos aniquilados por los hombres blancos y, además, destruye a los destructores. Wovoka no predijo el futuro. Más bien, comprendía perfectamente los tiempos que vivía y su profecía se produjo en respuesta a las penurias de la vida en la reserva. Su mensaje de un futuro indígena prometedor se extendió como la pólvora hacia el norte, hasta la costa oeste de Canadá, hacia el sur, hasta la región del suroeste de Estados Unidos y el norte de México, y hacia las Grandes Llanuras. La danza de los espíritus unió a los pueblos indígenas en un movimiento revolucionario cuyo objetivo era nada menos que la salida absoluta de la realidad colonial. Sus visiones eran muy potentes y aún siguen siéndolo. Las danzas indígenas se habían declarado ilegales, así que esa danza era en sí misma un acto delictivo. Los lakotas y dakotas que bailaban la danza de los espíritus querían cerrar el sistema de reservas negándose a enviar a sus hijos a internados o a obedecer las órdenes de los agentes de asuntos indios. Pero que no existiera un sistema colonial no bastaba para lograr la verdadera libertad, que solo encontraría su auténtica expresión en acciones que creasen un nuevo mundo indígena para sustituir a la pesadilla del presente.

La belleza y la fuerza de la danza de los espíritus emocionó al profeta oglala Nicholas Alce Negro, que la consideraba similar a su propia visión: el pueblo debe unirse para nutrir y devolver la salud al árbol de la vida y que pueda volver a florecer. La danza le trajo a Alce Negro más visiones de Wanikiya, que es el nombre en lakota del Mesías Rojo y que significa literalmente «hacer vivir» o «insuflar vida». En 1932, el poeta John Neihardt publicó una interpretación literaria de la visión de Alce Negro en *Alce Negro habla*, un libro muy influyente que, en palabras de Vine Deloria Jr., académico de Standing Rock, se ha convertido en «una

biblia norteamericana de todas las tribus». ¹⁵ Después de que el Séptimo Regimiento de Caballería masacrara a más de 300 lakotas que bailaban la danza de los espíritus en Wounded Knee en 1890, se creyó que la danza de los espíritus y la visión de Alce Negro estaban muertas o agonizantes, igual que el pueblo nativo. Neihardt contribuyó a esta idea inventándose las palabras más citadas de *Alce Negro habla*. «Allí murió el sueño de un pueblo», se lamentaba Alce Negro en esa versión inventada cuando veía la matanza de Wounded Knee y los cadáveres de sus parientes esparcidos por la nieve ensangrentada. «El aro de la nación se rompió y se ha disgregado». ¹⁶ Pero Alce Negro nunca creyó tal cosa y sabía que las visiones colectivas de liberación no murieron en Wounded Knee. «El árbol que debía florecer se consumió —dijo cuarenta años después hablando de la masacre—, pero sus raíces permanecerán vivas y estamos aquí para conseguir que el árbol florezca». ¹⁷

Las raíces son una buena metáfora para explicar cómo las aspiraciones de libertad —el árbol de la vida— se mantuvieron vivas. Las ceremonias, las danzas, el idioma, las sociedades guerreras y políticas y el conocimiento espiritual tuvieron que sepultarse bajo tierra, ilegalizados por los Reglamentos punitivos para la civilización, y no se despenalizaron del todo hasta 1978, con la Ley de libertad religiosa de los indios americanos. Alce Negro, como muchos otros, se había convertido al catolicismo para protegerse a sí mismo y a su familia, pero nunca perdió la fe en su visión. Para él, la liberación no era un acontecimiento único, una acción aislada ni un momento. Aunque en los libros de historia no se niega por completo la masacre de Wounded Knee, los enfoques más comprensivos tienden a calificar la danza de los espíritus como una moda «inofensiva» que se habría desvanecido en el pasado, igual que los indios que la bailaban. Pero, si no era más que un baile, ¿por qué Estados Unidos desplegó casi medio ejército contra personas muertas de hambre, sin caballos ni armas, para acabar con esa amenaza?

15 Vine Deloria, Jr., en el prólogo de John G. Neihardt, *Black Elk Speaks*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1979, p. XV [edición en castellano: *Alce Negro habla*, Madrid, Capitán Swing, 2018, p. 15].

16 Neihardt, *Black Elk Speaks*, p. 207 [edición en castellano: *Alce Negro habla*, pp. 274-275].

17 Alce Negro, *The Sixth Grandfather*, p. 43.

La resistencia indígena se nutre de una larga historia que se proyecta hacia atrás y hacia adelante en el tiempo. Si bien los historiadores tradicionales se limitan a interpretar el pasado, los historiadores indígenas radicales y los guardianes indígenas del conocimiento aspiran a cambiar el presente colonial y a imaginar un futuro decolonial restableciendo la conexión con los lugares y las historias indígenas. Para que eso suceda, las prácticas que se han reprimido deben abrir una grieta en la historia.

Karl Marx explicó la naturaleza de las revoluciones con la figura del topo que excava a través de la historia y así construye intrincados túneles y se prepara para volver a salir a la superficie. Los momentos más espectaculares se producen cuando el topo aflora a la superficie: la revolución. Pero la revolución no es más que un momento dentro del movimiento más prolongado que conforma la historia. En la superficie, es fácil para las fuerzas contrarrevolucionarias derrotar al topo si no ha preparado adecuadamente los espacios subterráneos que le proporcionan refugio y seguridad, pero, aunque vuelvan a sepultarlo bajo tierra, el topo no deja de trabajar. En canciones y ceremonias, el pueblo lakota venera al topo por el trabajo duro que hace recolectando sustancias curativas de las raíces bajo tierra. Durante su campaña contra la invasión militar de EE. UU., Caballo Loco cogía tierra fresca de los montículos que formaban los topos para protegerse. Como sabía que contenía sustancias curativas, se lavaba con esa tierra. Todas esas labores continuas que no perciben las personas ajenas al proceso, la construcción de túneles, las configuraciones, la planificación, la recolección, el recuerdo y la conspiración en aras de la libertad —la fe colectiva en que otro mundo es posible—, son el aspecto más importante del trabajo revolucionario. Es en la vida cotidiana donde se origina la confianza colectiva en la capacidad para cambiar la realidad, y esa confianza genera acontecimientos extraordinarios.

En el campamento Oceti Sakowin, la valentía se expresaba con una combinación de acciones directas y estrategia legal para derrotar al DAPL en los tribunales, movimiento encabezado por la tribu siux de Standing Rock. Las acciones directas llamaban la atención de los medios de comunicación y así se amplificaban los mensajes de #NoDAPL y *mni wiconi*, de manera que recaía en los tribunales y las instituciones federales la presión para

intervenir en la cuestión de la soberanía de Standing Rock. Las acciones directas también tenían el inmenso efecto psicológico de brindar poder a quienes carecían de él, porque animaban a la gente corriente a tomar el control de sus vidas para liberarse de la falta de confianza en sí mismos y del miedo real que acompaña a siglos de ocupación violenta. Eso también formaba parte de la vida cotidiana en el campamento.

Los campamentos cumplían además otra función esencial: ocuparse de los cuidados; es decir, proporcionar alimento, suministros, camaradería, ánimo, calidez, canciones, historias y amor. El objetivo primordial de los dakotas, y por tanto de los oceti sakowin, «era muy simple: hay que obedecer las leyes de parentesco; hay que ser un buen pariente», escribió la académica dakota Ella Deloria.¹⁸ Ese era el trabajo subterráneo del topo y sienta los cimientos de cualquier lucha a largo plazo, aunque a menudo reciba menos atención que los espectáculos de protestas masivas y acción directa que se llevan los titulares. No obstante, las dos cosas son igual de importantes y necesarias. Como sostiene la académica dakota Kim Oso Alto, el trabajo de cuidados suele estar condicionado por el género y se considera tarea de las mujeres. Pero tiene mucha relevancia el hecho de que muchos movimientos sociales contemporáneos —en concreto #NoDAPL, Idle No More y #BlackLivesMatter— los lideraran mujeres y personas dos espíritus¹⁹ y del colectivo LGBTQ.²⁰

Mi amiga y pariente Marcella Gilbert, protectora del agua lakota, señaló que las mujeres indígenas llevan muchas generaciones asumiendo estos roles destacados. La madre de Marcella, Madonna Halcón del Trueno, y sus tías, Phyllis Young y Mabel Anne Cazadora de Águilas, dirigieron y participaron en el movimiento Red Power en los años 60 y 70. Todas fueron integrantes esenciales del Movimiento Indio Americano, contribuyeron a fundar el Consejo Internacional de Tratados Indios en Standing Rock en 1974 y, ese mismo año, formaron Mujeres de Todas las Naciones Rojas, movimientos que describiré más tarde en este

18 Ella Deloria, *Speaking of Indians*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1998, p. 25.

19 Término indígena para las personas cuya identidad contiene características femeninas y masculinas [N. de la T.].

20 Kim Oso Alto, «Badass (Indigenous) Women Caretake Relations: #NoDAPL, #IdleNoMore, #BlackLivesMatter», *Hot Spots, Cultural Anthropology*, 22 de diciembre de 2016, culanth.org.

libro. Su liderazgo continuó en el campamento Oceti Sakowin, donde se ocuparon de que la siguiente generación mantuviese la tradición. Phyllis Young era una anciana respetada de Standing Rock y había sido miembro del consejo tribal. Madonna y Mabel Anne asumieron funciones de liderazgo en sus propios campamentos, formando y orientando a personas jóvenes. Para Marcella, la libertad estaba en la educación. Ella era producto de la Escuela de Supervivencia por Nuestra Memoria, fundada en Rapid City, Dakota del Sur, en 1974. Su madre, Madonna, ayudó a crear la escuela, donde a los estudiantes les enseñaban los derechos obtenidos a través de los tratados, y la cultura y la historia nativas. La Escuela de Supervivencia por Nuestra Memoria fue una de las numerosas escuelas de supervivencia creadas para hacer frente a la discriminación desenfrenada contra estudiantes nativos en las escuelas públicas, y para enmendar el adoctrinamiento del cristianismo y el patriotismo estadounidense que se daba en los internados gestionados por el Gobierno o la Iglesia. A ojos de Marcella, los campamentos del movimiento #NoDAPL continuaban con la tradición, proporcionando a miles de personas nativas jóvenes una educación radical de base sobre autodeterminación indígena y autonomía política —qué es vivir y ser libre—.²¹ En otras palabras, es en momentos como el #NoDAPL cuando el movimiento indígena se reproduce y crece.

Nuestra historia es el futuro explora el movimiento para proteger el río Misuri bajo el lema *mni wiconi*. ¿Cómo surgió? ¿De qué manera el colonialismo de asentamiento —un elemento fundamental de la historia de EE. UU.— sigue configurando nuestro presente? Los movimientos #NoDAPL y *mni wiconi* son parte de una historia más amplia de resistencia indígena frente a la invasión de los colonos, a las presas y a los oleoductos que atraviesan Mni Sose, el río Misuri. Los oceti sakowin —nuestra relación con Mni Sose y nuestra lucha histórica por la liberación— mantenemos un vínculo esencial con la historia que nos precede como nación indígena y autoridad política. Este libro no es tanto un relato sobre objetos, personas e ideas, sino una historia de relaciones: las relaciones entre los oceti sakowin, Mni

21 Marcella Gilbert, «A Lesson in Natural Law», en *Standing with Standing Rock: Voices from the #NoDAPL Movement*, ed. Estes, Nick; Dhillion, Jaskiran, Mineápolis (MN), University of Minnesota Press, 2019.

Sose y Estados Unidos como potencia de ocupación. Centrarnos en esas relaciones nos permite ver que la historia indígena no es un subapartado limitado de la historia de Estados Unidos y, en realidad, tampoco de la historia del capitalismo ni del imperialismo. Más bien, los pueblos indígenas son sujetos centrales de la historia del mundo moderno.

Esta obra no es un mero análisis del pasado. Igual que el movimiento #NoDAPL y *mni wiconi*, lo que llamo tradiciones de resistencia indígena tienen implicaciones de gran alcance que van mucho más allá del mundo que por lo general es considerado «indígena». Una tradición suele definirse como una práctica estática o inmutable. Esa perspectiva a menudo da a entender que la cultura o la tradición indígenas no cambian con el paso del tiempo, que el pueblo indígena está atrapado en el pasado y, por lo tanto, no tiene futuro. Pero, igual que el colonialismo cambia con el tiempo, también lo hace la resistencia que se le opone. Al acudir a batallas anteriores e incorporar algunos de sus elementos en su propia experiencia, cada generación sigue construyendo tradiciones de resistencia dinámicas y vitales. Este tipo de experiencias colectivas se van acumulando con el paso del tiempo y se cimentan en naciones y territorios indígenas específicos.

Para los oceti sakowin, la afirmación *mni wiconi* —«el agua es vida»— está vinculada con *wotakuye* —«ser un buen pariente»—. La resistencia indígena ante los colonos, los oleoductos y las presas que entran en sus tierras sin permiso, forma parte de ser un buen pariente del agua, de la tierra y de los animales, por no hablar del mundo humano. Comparemos esa idea con la actividad de Energy Transfer Partners (quienes proveen los fondos para el DAPL) y del capitalismo en general, cuyo objetivo primordial es obtener beneficios de la tierra y de cualquier forma de vida. Esto no quiere decir que las sociedades indígenas tengan la solución al cambio climático (de hecho, muchas naciones indígenas participan activamente en la extracción de recursos y en economías capitalistas para reforzar su autodeterminación). Pero, en su apogeo, el movimiento #NoDAPL nos mostró un futuro que se convierte en posible cuando la gente corriente del pueblo nativo toma el control de su propio destino y de sus tierras y hace uso de sus propias tradiciones de resistencia. Me interesa el tipo de tradición de resistencia indígena que constituye una forma de

conciencia radical, tanto anticapitalista como anticolonial, y que tiene un profundo arraigo en la historia y en el territorio; una tradición de resistencia indígena que exprese el deseo supremo de libertad.

En este libro, recorro siete episodios de historia y resistencia de los oceti sakowin. Esta historia no es ni mucho menos exhaustiva, pero he decidido centrarme en estos casos particulares para mostrar de qué manera configuran nuestro momento presente y para trazar una hoja de ruta histórica de cara a la liberación colectiva.

En el capítulo 1 se cuenta la historia del movimiento #NoDAPL en Standing Rock y sus orígenes en la lucha contra la extracción de arenas bituminosas y el oleoducto Keystone XL; su defensa de las tierras lakotas y dakotas forma parte de una tradición de resistencia contra el imperialismo de EE. UU. que comenzó hace siglos. Me centro en el comienzo de esa historia en el capítulo 2, en el que se describe el surgimiento de los oceti sakowin como nación y sus primeros encuentros, en el siglo XIX, con Estados Unidos como nación depredadora.

Esos encuentros pronto se convirtieron en las Guerras Indias del siglo XIX —tema del capítulo 3— que asolaron las Grandes Llanuras, guerras en las que los oceti sakowin se defendieron frente a la invasión militar estadounidense y las tácticas de contrainsurgencia. A comienzos del siglo XX, la mayoría del pueblo indígena ya había sido confinado en reservas cada vez más reducidas. Los oceti sakowin, sin embargo, volvieron a enfrentarse al Ejército de EE. UU. —al Cuerpo de Ingenieros del Ejército— a mediados del siglo XX, cuando las políticas de EE. UU. recurrieron a la explotación fluvial a gran escala para seguir con el proceso de desposesión indígena, mientras los responsables de la elaboración de esas políticas no dejaban de intentar liberarse de las responsabilidades estipuladas en los tratados.

En el capítulo 4, esbozo estos planes a través de la historia del Plan Pick-Sloan, de mediados del siglo XX, que autorizó al Cuerpo de Ingenieros y a la Oficina de Recuperación de Tierras a construir presas en la rama principal del río Misuri. Estas presas afectaron de forma específica a las personas nativas y destruyeron sus vidas y sus tierras; les arrebataron mediante expropiación forzosa 611 642 acres de tierra, 309 584 de los cuales eran terreno

de vegas fluviales esenciales para las reservas. Las inundaciones también obligaron a trasladarse a más de mil familias nativas, cosa que se hizo sin consentimiento previo y que constituye una violación notoria de los tratados. El recuerdo de esta experiencia aún seguía fresco en los campamentos del #NoDAPL.

En el capítulo 5 se perfila la historia del Movimiento Indio Americano (AIM) y su ocupación en 1973 de Wounded Knee, en la reserva india de Pine Ridge; la culminación de más de una década de organización por parte del Red Power. Esta acción se convirtió en el catalizador de una reunión multitudinaria de miles de personas en Standing Rock en 1974, que dio lugar a la fundación del Consejo Internacional de Tratados Indios, un organismo que acabaría encabezando campañas internacionales en favor del reconocimiento indígena con una profunda trascendencia en todo el mundo.

En el capítulo 6 se recorre la historia del internacionalismo indígena del siglo XX; en concreto, el papel protagonista de los oceti sakowin al encabezar las cuatro décadas de campaña para lograr el reconocimiento indígena en las Naciones Unidas, que constituyó la base para la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007. El movimiento global Red Power acabó siendo un catalizador para el movimiento contemporáneo #NoDAPL en Standing Rock. En el capítulo 7 se exploran estos vínculos y se analiza cómo están conectadas nuestras luchas pasadas y presentes, igual que también están conectadas con los movimientos anticolonialistas y anticapitalistas internacionales, tanto pasados como presentes, de todo el mundo.



La Nación Dos Espíritus lidera una marcha hacia el cordón policial.
Octubre de 2016. Foto del autor.

1

ASEDIO

Sobre nosotros, que cuidamos del corazón de la Madre Tierra, recae la responsabilidad especial de doblegar las fuerzas de destrucción. [...] ¿Pensabais que el Creador iba a crear a personas no necesarias en tiempos de tan terrible peligro?

*Jefe Arvol Caballo que Mira,
Guardián de la pipa sagrada de la Cría de Bisonte Blanco*²²

«Vamos a declarar la guerra al oleoducto Keystone XL», anunció Bryan Brewer, presidente de la tribu siux oglala ante un enjambre de cámaras y micrófonos.²³ Sucedió a finales de marzo de 2014, en la ceremonia de inauguración de un campamento espiritual en la reserva india de Rosebud, en Dakota del Sur. La multitud estalló en akisas y lililis, gritos de guerra lakotas y trémolos agudos para mostrar su aprobación. Ni el Keystone XL (KXL) ni ningún otro oleoducto atravesarían el territorio de los oceti sakowin sin que le plantasen cara. Esta historia es de guerra. Pero los guerreros no siempre libran batallas con armas.

A espaldas de Brewer, el viento de la pradera hacía ondear una docena de banderas nacionales de las tribus, señal de la creciente unidad entre naciones indígenas. Su discurso marcó el inicio de una resistencia histórica que iba a terminar de forjarse

22 Jefe Arvol Caballo que Mira, «Important Message from Keeper of Sacred White Buffalo Calf Pipe», *Indian Country Today Media Network*, 7 de septiembre de 2017, newsmaven.io/indiancountrytoday.

23 Citado en Nick Estes, «Declaring War on KXL: Indigenous Peoples Mobilize», *Mass Dissent*, verano de 2014, nlmasslawyers.org. A no ser que se indique lo contrario, he recurrido en gran medida a mi participación, mi observación y mis notas de los acontecimientos y las entrevistas con los protagonistas que se mencionan en este capítulo.

en Standing Rock en 2016, contra el oleoducto Dakota Access. No fue una resistencia orquestada a puerta cerrada por laboratorios de ideas con muchos fondos ni grandes ONG ecologistas. Al contrario: igual que su pueblo, nació de la tierra y de este humilde paisaje que suele considerarse una zona de paso. También nació de una compleja historia de batallas por la tierra y el agua, de una lucha por un futuro habitable en un planeta completamente asolado por el cambio climático.

A principios de marzo, la tribu siux de Rosebud, encabezada por su presidente, Cyril «el blanco» Scott, puso fin de forma repentina a un contrato de arrendamiento con un agricultor blanco que alquilaba un terreno de la reserva adyacente al recorrido del oleoducto KXL. El oleoducto serpenteaba con cuidado por un complejo tablero de ajedrez compuesto por tierras de propiedad privada y tribal, resultado de la Ley general de adjudicaciones (o Ley Dawes) de 1887, que dividió el territorio de la reserva malvendiendo grandes parcelas a colonos blancos. Con los tallos amarillos del maíz aún asomando sobre la nieve tras la cosecha del año anterior, trabajadores de la iniciativa de salud masculina Wica Agli, ciudadanos de Rosebud y otras personas nativas que apoyaban la causa levantaron tipis en la tierra recuperada, justo en la trayectoria del oleoducto. Llamaron al campamento Oyate Wahacanka Wocun, «escudo del pueblo». Cogieron grandes fardos redondos de heno de otra parcela arrendada por un rancharo blanco y los apilaron alrededor del campamento para formar una barrera frente al fuerte viento. Se decía que las gruesas paredes de paja podrían incluso detener las balas si a algún agricultor blanco vengativo se le ocurría disparar al abrigo de la noche.

Daba igual que fuera una propiedad privada. Era territorio de los tratados; varias generaciones de lakotas y dakotas habían muerto defendiéndolo y vivían para cuidarlo. Si no se detenía el proyecto, se transportarían 800 000 barriles diarios de petróleo de arenas bituminosas a través de 1930 km —desde Hardisty (Alberta) hasta Steele City (Nebraska)—, cruzando 357 ríos y arroyos (todos ellos afluentes del río Misuri) y también el acuífero Ogallala, el más grande de Norteamérica. Como todo el mundo dependía del agua, fuera para consumo humano o con fines agrícolas, la consigna *mni wiconi* («el agua es vida») se imponía sobre el carácter sagrado de la propiedad privada. «No es cosa de in-

dios ni de blancos», explicaba Wayne Frederick, representante del Consejo Siux de Rosebud. «Es cosa de todos».²⁴

En la inauguración del campamento también había terratenientes blancos de Nebraska, a un lado de la multitud, con carteles que rezaban «EN LUCHA CONTRA EL OLEODUCTO». Se habían sumado a la Cowboy-Indian Alliance [Alianza de indios y vaqueros], una campaña encabezada por un grupo progresista de agricultores y rancheros blancos de las organizaciones Bold Nebraska y Dakota Rural Action. Algunos propietarios de tierras, sin embargo, eran liberales más preocupados por la inviolabilidad de la propiedad privada y por los males de «papá Estado» que por los tratados indios y el cambio climático. Y, aunque atrajeron gran parte de la atención de los medios de comunicación en torno a la resistencia al KXL, eran solo una minoría de los terratenientes blancos afectados en Montana, Dakota del Sur y Nebraska.²⁵ No es fácil que se den muestras de solidaridad con las naciones indígenas en las Grandes Llanuras; suele ser una cuestión de tierras y dinero. Para entonces, TransCanada, la empresa que construía el KXL, informó de que al menos el 92% de los 302 propietarios de Dakota del Sur con terrenos en el recorrido del oleoducto habían accedido a vender sus tierras voluntariamente.²⁶ La situación en Nebraska y Montana era muy similar. Las personas que se negaban a vender habían presentado demandas para detener las medidas de expropiación forzosa: la apropiación de tierra particular para «uso público», término en cuya definición se incluyen los oleoductos de propiedad privada. Pero eran muy pocas personas si se las comparaba con las numerosas naciones indígenas que, en su mayor parte, se oponían frontalmente al KXL.

Esta rama del KXL atravesaba los límites de la reserva permanente de la gran nación siux y también tierras que no se habían cedido en el Tratado del fuerte Laramie de 1868, que prohíbe los asentamientos blancos sin consentimiento indígena. Lo más irónico, como señaló el historiador lakota Edward Valandra, era que cualquier terreno particular expropiado por causa de utilidad

24 Wayne Frederick, entrevista de Ed Schultz, *The Ed Show*, MSNBC, 3 de abril de 2014.

25 Véase Zoltán Grossman, *Unlikely Alliances: Native Nations and White Communities Join to Defend Rural Lands*, Seattle, University of Washington Press, 2017, pp. 177-87.

26 TransCanada, *Keystone XL Pipeline Project, South Dakota Public Utilities Commission Quarterly Report*, 30 de junio de 2011, p. 4.

pública sería «robado por partida doble»: primero se lo quitaron ilegalmente las personas blancas al pueblo nativo y ahora se lo quedaría una empresa petrolera canadiense.²⁷ Los colonos y la propiedad privada siempre han sido las puntas de lanza de la invasión, y la inviolabilidad de la propiedad privada jamás se ha aplicado a los pueblos indígenas. Pero, en lugar de dar la espalda al pueblo blanco, como sí hicieron los primeros colonos con los nativos, las naciones nativas —como las reservas de Rosebud, Pine Ridge, Yankton, Cheyenne River y Standing Rock— dieron la bienvenida a los posibles aliados. Al fin y al cabo, *lakota* (también *nakota* o *dakota*) quiere decir «aliado». Rechazar a casua de las diferencias a aquellos con quienes se comparten enemigos o intereses, va en contra de la esencia de la cultura *lakota*.

Como lleva sucediendo siglos, este conflicto giraba en torno a la tierra: quién la robó, de quién era y quién la reclamaba. En las Grandes Llanuras, la tierra es una cuestión de raza, clase y colonialismo. El KXL solo era posible porque el genocidio y el desplazamiento de los pueblos indígenas habían dejado vía libre a la propiedad privada de la tierra. Leyes federales como la Ley Dawes y la Ley de asentamientos rurales de 1862, que facilitó el acceso a 270 millones de acres de tierra nativa, subvencionaron asentamientos blancos para que reemplazasen a naciones nativas enteras y acabaron concentrando la tierra en manos de unas pocas personas. Según un informe de 2002 del Departamento de Agricultura de Estados Unidos (USDA), los colonos blancos son propietarios del 96% de todos los terrenos agrícolas particulares en Estados Unidos y del 98% de los terrenos particulares en general.²⁸ Según otro informe del USDA de 2012, en las reservas *lakotas* y *dakotas*, las personas no nativas perciben el 84,5% del conjunto de los ingresos procedentes de la agricultura, y controlan cerca del 60% de los terrenos agrícolas y el 65% de todas las explotaciones agrícolas situadas en las reservas.²⁹ Ahí se incluye al multimillonario blanco y magnate de los medios de comuni-

27 Edward C. Valandra, «Stolen Native Land», *The Medes*, junio de 2014.

28 Jess Gilbert, Spencer D. Wood y Gwen Sharp, «Who Owns the Land? Agricultural Land Ownership by Race/Ethnicity», *Rural America* 17:4, 2002, pp. 55-62.

29 Véanse Village Earth, «Food Insecurity and Agriculture Income for Native vs. Non-Native Producers», villageearth.org; Departamento de Agricultura de Estados Unidos, *2012 Census of Agriculture: American Indian Reservations*, 2014, vol. 2, parte 5, agcensus.usda.gov.

cación Ted Turner, propietario de más de 2 millones de acres de terrenos de rancho en todo el mundo y de más de 200 000 acres de tierra regida por los tratados con los oceti sakowin en la parte occidental de Dakota del Sur.³⁰ El académico radical Cedric Robinson identificó este sistema en el que un solo hombre blanco acumula más riqueza y tierras que naciones indígenas enteras y lo denominó capitalismo racial.³¹ El capitalismo surgió al abrigo de un sistema feudal europeo racista. Usaba la «raza» como una forma de dominio —para subordinar, matar y esclavizar a otras personas— y usaba esa diferencia para obtener beneficios. El capitalismo racial se exportó a todo el mundo adoptando la forma del imperialismo, también a Norteamérica, donde se materializó como colonialismo de asentamiento. Como consecuencia de ello, las personas pobres colonizadas y racializadas aún siguen cargando con los efectos más nocivos del capitalismo y del cambio climático, y por eso están al frente de la resistencia. La herencia del capitalismo racial y del colonialismo de asentamiento que aún pervive fue lo que impulsó a los oceti sakowin a unirse para plantar cara al KXL en 2014 y lo que volvería a unirlos para oponerse al DAPL.

La resistencia al KXL surgió seis años después de que el mercado de la vivienda estadounidense se viniera abajo y de que el primer presidente negro de la nación, Barack Obama, heredase la responsabilidad de un Imperio supremacista blanco. Dado que la temperatura global seguía subiendo, Obama se comprometió a frenar las emisiones de carbono, pero, como parte de su estrategia energética que no renunciaba a ninguna vía, aceptó también la industria petrolera porque abría la posibilidad de nuevos mercados y nuevas tierras que explotar. La producción nacional estadounidense de crudo se disparó entre 2008 y 2016: aumentó un 88% gracias al *boom* del petróleo de esquisto en Estados Unidos y al de las arenas bituminosas en Canadá. Esa aceleración trajo consigo nuevos oleoductos y nuevas instalaciones de extracción. Mientras 9,3 millones de familias estadounidenses

30 Ted Turner Enterprises, «Ted Turner Ranches FAQ», sitio web oficial de Ted Turner, tedturner.com.

31 Véase Cedric Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill (NC), Universidad de Carolina del Norte, 2000. [Edición en castellano: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Madrid, Ed. Traficantes de sueños, 2021].

—muchas de ellas pobres, negras y latinas— se enfrentaban a ejecuciones hipotecarias, las vidas, las tierras, las aguas y el aire indígenas se sacrificaron una vez más para ayudar a salir de la recesión a las economías colonizadoras.

Como respuesta a la crisis económica, las plazas de todo el mundo se habían llenado de flores revolucionarias que durante un instante permitieron atisbar un mundo diferente. En 2010, los jóvenes de la Primavera Árabe derrocaron dictadores, pero poco después llegaron la tragedia y la traición. En 2011, los *millennials* desencantados del movimiento Occupy Wall Street volvieron a sacar el anticapitalismo a la palestra para poner en tela de juicio el dominio del 1%, la élite rica. La policía respondió con porras, gas lacrimógeno y cárcel para el 99%. En medio de este caos, renació un movimiento indígena masivo cuyas simientes se habían plantado generaciones atrás. Los movimientos de las plazas públicas tenían lugar en las ciudades, pero el levantamiento indígena movilizaba zonas urbanas y rurales por igual: todos aquellos lugares donde hubiera pueblos indígenas o aliados.

En el invierno de 2012 a 2013, la rebelión estaba en marcha en la Isla de la Tortuga.³² Su latido era un tambor y su voz, una canción. En el territorio que ahora es Canadá, las mujeres indígenas de Idle No More encabezaron un movimiento masivo de danzas en corro (bailes y cánticos tradicionales sanadores y de celebración) en centros comerciales y de bloqueos en las vías férreas por las que se transportaba petróleo. Protestaban contra el Gobierno conservador de Stephen Harper, que abusaba de los derechos indígenas, privatizando los territorios retrocedía en los niveles de protección medioambiental para intensificar la extracción de combustibles fósiles. Como señaló la integrante del pueblo cree Sylvia McAdam, cofundadora de Idle No More, la vinculación de la lucha indígena y la ecologista se había forjado por necesidad, para combatir un sistema que, si no se detenía, seguiría «devastando las cosas imprescindibles para sustentar a la humanidad —nuestras tierras y nuestras aguas— de cara a las generaciones venideras».³³ Se trataba de algo más que una

32 Nombre que se da en algunas comunidades indígenas a Norteamérica o al conjunto de Norteamérica y Centroamérica debido a una cosmogonía según la cual la Tierra se formó sobre el caparazón de una tortuga [N. de la T.].

33 Sylvia McAdam (Saysehahum), «Armed with Nothing More than a Song and a Drum:

batalla por el presente; era una batalla por el futuro. El fortalecimiento de las alianzas resonaba a lo largo de Medicine Line,³⁴ la separación entre EE. UU. y Canadá. En febrero de 2013, una de las acciones de protesta más multitudinarias de la historia del movimiento estadounidense contra el cambio climático ocupó Washington D. C. Más de 40 000 personas se congregaron ante la Casa Blanca para protestar contra el oleoducto Keystone XL, aunando a movimientos indígenas y no indígenas comprometidos con la paralización de la extracción y el transporte de arenas bituminosas, muy tóxicas y volátiles.

Ese verano, mujeres y ancianos de los pueblos métis y cree guiaron a cientos de personas a través de las arenas bituminosas de Alberta en una Marcha Sanadora anual que duró dos días. Jesse Cardinal, cofundadora métis de la marcha, describió cómo «los participantes [vieron] balsas de residuos y zonas desérticas de “tierra recuperada” que en otra época era bosque boreal en la que ahora no crece casi nada».³⁵ Es un paisaje inmenso y agreste que ocupa una superficie más grande que el estado de Florida. En los territorios del Tratado 6 y del Tratado 8, la extracción de arenas bituminosas —a cargo de empresas como Suncor Energy, ConocoPhillips, ExxonMobil y Shell Canada— ha contaminado el agua, la tierra, el aire, las plantas, los animales y a las personas. Los patos y los alces —alimentos básicos de muchas comunidades indígenas— se han contaminado con toxinas y las cosechas de bayas y plantas silvestres han quedado diezmadas. Según Cardinal, en esta fiebre del oro moderna, «muchas gente de otros sitios ha venido aquí movida por su propia desesperación económica».³⁶

Igual que la tierra, los cuerpos de las mujeres y niñas indígenas y de las personas trans y dos espíritus también se ven como territorio propicio para la violencia y las violaciones. La

Idle No More», en *The Winter We Danced: Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, Manitoba, ARP, 2014, p. 67.

34 Medicine Line o «línea curativa» era como llamaban los nativos a la frontera entre EE. UU. y Canadá en la época de las Guerras Indias. Como los soldados estadounidenses no podían entrar en territorio canadiense, los indios solían huir hacia el norte y cruzar la frontera para descansar y recuperarse [N. de la T.].

35 Jesse Cardinal, «The Tar Sands Healing Walk», en *A Line in the Tar Sands: Struggles for Environmental Justice*, ed. Black, Toban, et al., Toronto, Between the Lines y PM Press, 2014, p. 131.

36 *Op. cit.*, p. 129.

extracción de recursos refuerza el heteropatriarcado asesino, y por eso es aún más urgente basar la resistencia en intervenciones feministas indígenas. Además, la avalancha de hombres ha desbordado los «campamentos de hombres» donde se alojan los trabajadores migrantes de la industria petrolera.³⁷ En Fort McMurray (Alberta), la ciudad que está viviendo el auge repentino de las arenas bituminosas, los hombres doblan en número a las mujeres. Aunque desde la década de 1970 está en marcha un movimiento para honrar las vidas de las miles de mujeres indígenas asesinadas y desaparecidas en Canadá, Sâkihitowin Awâsis, activista métis dos espíritus, ha señalado la «relación entre la presencia de la industria de las arenas bituminosas y unos índices más elevados de desapariciones y asesinatos de mujeres, niñas y personas dos espíritus indígenas».³⁸ No es ninguna coincidencia que las mujeres indígenas encabezasen el movimiento contra las arenas bituminosas.

Dicho de otro modo, los estados colonizadores como Canadá y Estados Unidos siguen colonizando la tierra, y para ello violan y asesinan a personas dos espíritus y mujeres nativas. Desde la década de 1970, comunidades y activistas han documentado miles de casos de asesinatos, desapariciones y todo tipo de violencia hacia personas trans, dos espíritus, mujeres y niñas indígenas en Canadá. Ese movimiento, que utiliza la etiqueta #MMIWG (Missing and Murdered Indigenous Women and Girls [Mujeres y niñas indígenas desaparecidas y asesinadas]), organiza todos los 14 de febrero concentraciones a lo largo de Canadá para honrar las vidas de las personas desaparecidas y exigir respuestas; sus demandas se han satisfecho en parte con la creación de la Investigación Nacional sobre las Mujeres Indígenas Asesinadas y Desaparecidas. Sin embargo, la cultura del asesinato de Canadá difiere bastante poco de la de su vecino del sur. En Estados Unidos, el 5 de mayo se ha declarado el Día Nacional de Concienciación sobre las Mujeres y las Niñas Nativas Desaparecidas y Asesinadas. Según un informe de 2016, se habían producido 5712 desapariciones de mujeres indígenas en

37 *Op. cit.*, p. 131.

38 Sâkihitowin Awâsis, «Pipelines and Resistance Across Turtle Island», en *A Line in the Tar Sands*, p. 255.

toda la nación; no obstante, los expertos y los activistas consideraron que el número real es bastante más elevado.³⁹

Pero la prosperidad canadiense no se consigue solo a costa de las Primeras Naciones.⁴⁰ Más de la mitad de las empresas mineras de todo el mundo tienen su sede principal en Canadá y cuentan con propiedades en más de cien países. Las industrias extractivas canadienses se fijan como objetivo pueblos indígenas y colonizados de cualquier parte del mundo y a algunas de esas empresas se las ha vinculado con violaciones atroces de los derechos humanos, sobre todo contra pueblos indígenas. Por ejemplo, ya en 2007, se relacionó a Hudbay Minerals, empresa canadiense con inversiones en la mina de níquel Fénix, con asesinatos, incendios provocados, palizas, violaciones en grupo de mujeres y niñas en comunidades mayas de Guatemala.⁴¹

La relación entre la industria extractiva y la violencia contra los pueblos indígenas también está presente en Estados Unidos. El *boom* del petróleo de esquisto de Bakken que se inició en 2007 y que acabaría dando lugar a la construcción del oleoducto Dakota Access hizo que Dakota del Norte se convirtiera en el segundo estado con más producción de petróleo, por detrás de Texas. Gran parte de los trabajos de extracción y construcción tuvieron lugar en la reserva de Fort Berthold —nación de las tribus mandana, hidatsa y arikara (MHA)—, que se sitúa encima de algunas de las reservas de petróleo más profundas de la región. En 2011, Tex Hall, el presidente de la tribu, adoptó el lema «soberanía mediante el barril», manifestando el convencimiento de que la riqueza obtenida a través del petróleo puede reforzar la autodeterminación y la autonomía económicas. Hall tenía la esperanza de que los ingresos del petróleo sacasen a su nación de la pobreza extrema y mitigasen los estragos devastadores que había causado la construcción de la presa de Garrison —a manos del Gobierno federal— en el corazón de la reserva en la década de 1950, proyecto que obligó a quienes vivían en la reserva a abandonar el fértil valle del río Misuri y a asentarse en las llanuras

39 Mary Annette Pember, «On National Day of Awareness for Missing and Murdered Native Women, Here's What We Don't Know», *Rewire*, 4 de mayo de 2018, rewire.news.

40 Término utilizado para nombrar a los pueblos originarios del territorio que actualmente es Canadá [N. de la T.].

41 Ashifa Kassam, «Guatemalan Women Take On Canada's Mining Giants Over 'Horrific Human Rights Abuses'», *The Guardian*, 13 de diciembre de 2017, theguardian.com.

abiertas, menos productivas. En poco tiempo, la nación MHA se convirtió en una de las más ricas del país indio y esta rápida ascensión trajo consigo corrupción política y altos índices de violencia, sobre todo contra mujeres y niñas.⁴²

«Nos encontramos a una niña de cuatro años llorando, corriendo desnuda por una de las carreteras que salían del campamento de hombres, justo al lado. La habían agredido sexualmente», recuerda Grace Sus Muchos Caballos. No fue más que uno de los numerosos y espantosos episodios de violación, abuso y tráfico sexual que se produjeron mientras Sus Muchos Caballos sirvió como policía tribal en Fort Berthold en 2013. La mayoría de las veces que la llamaban, el incidente tenía relación con los campamentos de hombres o con la industria petrolera y gasística en la que trabajaban sus ocupantes.⁴³ De la noche a la mañana brotaron poblaciones de miles de personas, formadas por caravanas y casas rodantes para emergencias proporcionadas por el Gobierno federal (FEMA), mientras los hoteles permanecían desbordados. El número de habitantes de las poblaciones que ya existían se duplicó e incluso se cuadruplicó, cosa que puso a prueba las infraestructuras sociales —incluidos los servicios de urgencias de la reserva—, que, en el mejor de los casos, ya no daban más de sí y, en el peor, eran inexistentes. Casi todas las personas que llegaban eran hombres y se alcanzó una de las concentraciones de hombres más elevadas de Norteamérica —dejando de lado las cárceles—. Las llamadas a emergencias y las agresiones violentas eran habituales, pero los procesos judiciales no lo eran tanto. Los trabajadores no nativos de la industria petrolera se aprovechaban del complejo entramado de las jurisdicciones de ámbito federal, estatal y tribal, en el que las fuerzas del orden tribales no tienen apenas ninguna jurisdicción sobre las personas no nativas, de manera que los autores de los hechos podían eludir la justicia tribal.⁴⁴

Desde el *boom* de Bakken, las praderas onduladas y los exuberantes valles fluviales que habían sobrevivido a la inunda-

42 Véase Matthew Frank, «Over a Barrel: The Boom and Bust, the Promise and Peril, of the Bakken», *Mountain West News*, 14 de marzo de 2016, mountainwestnews.org.

43 Damon Buckley, «Firsthand Account of Man Camp in North Dakota from Local Tribal Cop», *Lakota Country Today*, 5 de mayo de 2014, Lakota.countrytimes.com.

44 Emily Arasim y Osprey Orielle Lake, «Women on the Front Lines Fighting Fracking in the Bakken Oil Shale Formations», *EcoWatch*, 12 de marzo de 2016, ecowatch.com.

ción del Cuerpo de Ingenieros en 1953 habían sido invadidos por kilómetros de torres metálicas de perforación para fracturación hidráulica y por pesados equipos de construcción. Las constelaciones arracimadas de llamaradas de petróleo que queman metano se ven desde el espacio por las noches. «Nos estamos enfrentando a una muerte por mil cortes», declaró Kandi Mossett, organizadora de la Red Medioambiental Indígena y ciudadana de la nación MHA.⁴⁵ Explicó que, como consecuencia del entorno tóxico, ha aumentado la prevalencia de cáncer, asma y otras enfermedades respiratorias entre niños y adultos. La propia Mossett sobrevivió a un cáncer. Pero este paisaje tóxico está relacionado con otro. «Nunca verás nada parecido en los barrios más ricos de Houston», declaró Yudith Neito, residente en Manchester —comunidad de Houston con mayoría de población latina—, donde el aire huele a plástico quemado y a gasóleo por las refinerías de petróleo que hay en el canal de embarcaciones de Houston, justo al lado.⁴⁶ Son las refinerías que procesan el petróleo de las arenas bituminosas de Canadá y el esquisto de Bakken.

Sin embargo, en 2012, y a pesar de la enorme oposición que suscitó, Obama aceleró la construcción de la rama sur del KXL desde Cushing (Oklahoma) hasta la Costa del Golfo. «Mientras yo sea presidente —se jactaba en 2012— vamos a seguir fomentando la explotación y la infraestructura petroleras y lo haremos de una manera que proteja la salud y la seguridad del pueblo estadounidense».⁴⁷ Pero esa protección no se extendía a comunidades como la de Neito o Mossett, y, ante la aparición del oleoducto Dakota Access, tampoco iba a llegar a Standing Rock ni a los millones de personas que dependen del río Misuri para tener agua dulce.

Como respuesta a la orden de Obama, ese mismo año entró en acción el Bloqueo a las Arenas Bituminosas, una coalición que reflejaba la diversidad de las comunidades afectadas por ese

45 Kandi Mossett, entrevista de Amy Goodman, «We are Sacrifice Zones: Native Leader Says Toxic North Dakota Fracking Fuels Violence Against Women», *Democracy Now!*, 11 de diciembre de 2015, democracynow.org.

46 Citada en Cherri Foytlin, Yudith Nieto, Kerry Lemon y Will Wooten, «Gulf Coast Resistance and the Southern Leg of the Keystone XL Pipeline», en *A Line in the Tar Sands*, p. 184.

47 «Transcript of President Obama's remarks in Cushing, Okla., March 22, 2012», *Oklahoman*, 22 de marzo de 2012, newsok.com.

proyecto: terratenientes conservadores, ecologistas anarquistas y de izquierdas, comunidades latinas y mexicomericanas y organizaciones indígenas de Canadá y de Estados Unidos. En una sentada de 80 días para bloquear la construcción de la ruta sur del KXL, las autoridades locales y fuerzas de seguridad privadas aplastaron a sus oponentes a base de golpes, pistolas taser⁴⁸ y spray de pimienta; era el preludio de lo que estaba por venir.⁴⁹ También era parte de lo que la autora y activista canadiense Naomi Klein llama «Blockadia», una «zona transnacional e itinerante de conflicto» por la resistencia de las comunidades de base a la explotación de combustibles fósiles —sea en forma de «minas a cielo abierto, [...] gas por el método de la fracturación hidráulica [...] u oleoductos que transporten el petróleo obtenido de las arenas bituminosas»—, que no solo da lugar al cambio climático, sino que además pone en peligro el sustento de las comunidades.⁵⁰

Pero algunas comunidades permanecieron divididas, sobre todo entre los oceti sakowin. Pese a la cooperación armoniosa que se materializó en una alianza histórica con personas no nativas, una pequeña nación se quedó al margen: la mía. TransCanada se había cuidado mucho de evitar cruzar tierras de las reservas para no provocar la resistencia indígena; excepto en un emplazamiento clave: la reserva india de Lower Brule, un punto que recibió poca atención de los medios de comunicación pese a su importancia estratégica.

TransCanada necesitaba levantar 114 km de línea de transmisión eléctrica para conectar la hidroelectricidad generada en la presa Big Bend con una de las 17 instalaciones de bombeo del oleoducto en Witten (Dakota del Sur). Como el tendido eléctrico atravesaba 16 acres de tierras de Lower Brule, requería el consentimiento de la tribu. Aunque el proyecto del tendido eléctrico era un detalle crucial, era fácil pasarlo por alto, sepultado como estaba en los manuales técnicos de miles de páginas que elaboró TransCanada. También era fácil no reparar en el nombre del

48 Porras y pistolas eléctricas y paralizantes, de uso policial, y potencialmente letales.

49 Véase Scott Parkin, «When We Fight, We Fuck Shit Up: Keystone XL and Delegitimizing Fossil Fuels», *CounterPunch*, 9 de noviembre de 2015, counterpunch.org.

50 Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Nueva York, Simon & Schuster, 2014, pp. 294-5 [edición en castellano: *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Barcelona, Planeta, 2015, p. 363].

presidente de la tribu siux de Lower Brule, Michael B. Jandreau, citado entre los «contactos de consulta de las tribus». Jandreau fue el presidente tribal que más tiempo ejerció ese rol en la historia de EE. UU.; permaneció en el cargo más de tres décadas hasta que murió en 2015, siendo aún presidente. Durante su último mandato, su salud fue decayendo en la misma medida que la fe en su administración.

Tras meses negando las negociaciones con la empresa, en marzo de 2014 se confirmaron las sospechas de que el consejo de la tribu de Lower Brule había colaborado con TransCanada. Se había filtrado una resolución del consejo tribal de Lower Brule con fecha de 12 de noviembre de 2013 en la que se explicaban detalladamente los planes para buscar «posibles beneficios y relaciones laborales» con TransCanada y para informar al presidente Obama y al vicepresidente Joe Biden del apoyo del propio consejo a la empresa petrolera canadiense.⁵¹ El comportamiento de la tribu de Lower Brule era una violación flagrante del espíritu del Acuerdo por la Madre Tierra, que los líderes de esta tribu habían firmado en septiembre de 2011 en una cumbre histórica celebrada en Rosebud y que también firmaron las Primeras Naciones de Alberta, Gobiernos indígenas, consejos de tratados de base, ONG dedicadas a la defensa de los derechos humanos y las reservas de Cheyenne River, Crow Creek, Fort Peck, Pine Ridge, Rosebud, Standing Rock y Santee. Al firmar el acuerdo, la tribu siux de Lower Brule se comprometía a terminar con la extracción, el transporte y el refinamiento de las arenas bituminosas de Alberta pidiendo al presidente Obama que rechazase la autorización presidencial necesaria para el KXL.⁵² Ahora, la reserva de Lower Brule había cruzado una línea y traicionado no solo a sus parientes oceti sakowin, sino también a otras comunidades del mundo que sufrían en sus carnes la devastación del cambio climático y el extractivismo.

A los integrantes de la pequeña nación les escoció que los llamarán «vendidos» y se pusieron en marcha. Los kul wicasas,

51 Tribu siux de Lower Brule, «Resolution Authorizing Chairman Jandreau to Sign Letter to President Obama and Secretary John Kerry Stating the Lower Brule Sioux Tribe's Prospective Benefits and Working Relationship with TransCanada Development of a Community Investment Program Between the Lower Brule Sioux Tribe and TransCanada», res. doc. n.º 14-007, 12 de noviembre de 2013.

52 «Mother Earth Accord», Red Medioambiental Indígena, ienearth.org.

el pueblo de Lower Brule, convocaron una reunión municipal de urgencia a la que invitaron a líderes tribales y organizaciones de otras reservas, así como al consejo tribal de Lower Brule en pleno. Miembros de Owe Aku (Devolver el Camino), organización liderada por la famosa ecologista oglala Debra Penacho Blanco, facilitaron la reunión como muestra de solidaridad.⁵³ En la reserva de Lower Brule, los mellizos Loretta y Lewis Grassrope, Kevin Wright y Marlo Langdeau, entre otros, organizaron una reunión municipal en la que instaron a su nación a poner fin a la relación con TransCanada para mantener el Acuerdo por la Madre Tierra y a unirse a la alianza, cada vez más fuerte, contra el KXL. Asistieron más de cien personas, entre ellas los presidentes de las reservas de Pine Ridge y Rosebud. Pero el consejo de Lower Brule boicoteó la reunión.

«Solía sentirme orgullosa de ser de aquí», declaró Langdeau con lágrimas en los ojos después de que los pobladores de Standing Rock, Cheyenne River y Rosebud hubieran echado a los representantes de TransCanada de la reserva. Ahora, sus líderes se negaban a dar la cara ante su propio pueblo. «Me da mucha vergüenza que nos llamen “vendidos” cuando ni siquiera sabemos qué está pasando».

Como no recibieron ninguna respuesta de sus representantes elegidos, los organizadores tomaron las riendas del asunto. Lewis Grassrope y Kevin Wright intentaron ocupar el terreno por donde pasaría el recorrido propuesto de la línea de transmisión, pero, antes de que pudieran montar un campamento, los detuvo la policía de la Oficina de Asuntos Indios (un organismo de policía federal que opera sin supervisión de las tribus). Sin dejarse intimidar, se establecieron en el terreno de la madre de Grassrope, en tierras de la reserva, varios kilómetros al norte de Medicine Butte. Bautizaron el campamento como «Wiconi Un Tipi», que viene a ser «nuestra forma de vivir cuando vivimos en comunidad». Como su nombre indica, era algo más que el intento de detener un oleoducto. Se trataba de devolver la

53 En 2011, Penacho Blanco había sido arrestada junto a otros cientos de personas que protestaban contra el KXL frente a la Casa Blanca. En marzo de 2012, ella y más miembros Owe Aku detuvieron «convoyes pesados» que transportaban materiales de construcción para el KXL a través de Pine Ridge. Durante varios años, Owe Aku dirigió unos talleres de acción directa llamados «Mocasines en tierra» que fueron fundamentales contra el KXL y el oleoducto Dakota Access en 2016.

dignidad a una pequeña nación de personas que se habían ganado el sobrenombre de «los siux olvidados».⁵⁴

Para Grassrope, que había sido policía tribal, eran las bases del pueblo indígena quienes generaban movimiento. Los *ikce wicasa*, los *ikce winyan* —los hombres y mujeres corrientes, las personas humildes de la tierra— eran quienes cambiaban la historia, no los «grandes hombres» ni los consejos tribales. Cuando la gente humilde se movía, la tierra se movía con ella. «No tenemos voz. No tenemos prestigio. No tenemos influencia. Pero, como veis aquí —declaró Grassrope en noviembre de 2016, señalando a los siete tipis que representaban la reunificación del campamento Oceti Sakowin en la confluencia de los ríos Cannonball y Misuri—, somos la vanguardia. Decimos “*mni wiconi*”. Decimos “tratado”».

Wright, bombero de profesión, era un *protector del agua* de otra generación y llevaba a sus espaldas mucho tiempo de disidencia con su propio Gobierno. En 1999 Wright se sumó a los miembros de la Alianza Estudiantil Lakota, que ocuparon durante un año la isla LaFramboise, una reserva natural en medio del río Misuri y, para los oceti sakowin, terreno que no se había cedido en los tratados. En ese momento también se posicionó en contra del respaldo del consejo de Lower Brule a la legislación federal conocida como «Proyecto de ley de mitigación», en el que los legisladores de Dakota del Sur habían propuesto transferir la jurisdicción sobre más de 200 000 acres de terrenos de ribera del río Misuri del Cuerpo de Ingenieros del Ejército al estado de Dakota del Sur. Todas las naciones indígenas del río Misuri se oponían, excepto las de Cheyenne River y Lower Brule, que decidieron respaldar el proyecto.⁵⁵

Los integrantes de la oposición en Lower Brule en 2014 tenían muy reciente el historial de mala fe por parte tanto de los políticos estatales como de su propio consejo tribal. Para Wright y Grassrope el conflicto principal se reducía a una cuestión de gobernanza. El sistema de reservas y la imposición de

54 Véase Ernst Schusky, *The Forgotten Sioux: An Ethnohistory of the Lower Brule Reservation*, Chicago (IL) NelsonHall, 1975.

55 Véase Michael L. Lawson, *Dammed Indians Revisited: The Continuing Legacy of the Pick-Sloan Plan and the Missouri River Sioux*, Pierre (SD), South Dakota State Historical Society, 2009, pp. 232-3.

los consejos tribales elegidos prácticamente habían puesto fin a los sistemas de gobierno tradicionales. En su lugar, se aplicaba un sistema electoral en el que quien ganaba el voto popular recibía el poder absoluto, de manera que miembros de la misma familia se volvían unos contra otros y se producían agrias divisiones políticas que descomponían la unidad de parentesco familiar, llamada *tiospaye* —una red extensa de parientes fundamental para la toma de decisiones y los cuidados—. El sistema que sustituyó a esa red fomentaba la división y la competencia por recursos escasos, cosa que convenía a intereses corporativos e institucionales externos; era un tipo de neocolonialismo.

Las divisiones eran consecuencia de una historia sórdida de acaparamiento colonial de tierras. En 1889, antes de que Dakota del Norte y Dakota del Sur recibieran la categoría de estados y para fomentar los asentamientos blancos, el Congreso aprobó el llamado «Acuerdo siux», que dividía la Gran Reserva Siux en cinco reservas independientes: Cheyenne River, Standing Rock, Pine Ridge, Rosebud y Lower Brule. Según los tradicionalistas y los consejos de los tratados, no se puede decir que fuera un acuerdo: la división de 1889 no obtuvo la aprobación de tres cuartas partes de los hombres nativos adultos, necesaria según lo estipulado en el Tratado del fuerte Laramie de 1868. En su opinión, la creación, en virtud de la Ley de reorganización india de 1934 (IRA), de las reservas modernas, que después se convirtieron en Gobiernos independientes, quebró la unidad nacional y debilitó el sistema de gobierno tradicional y la legislación de los tratados. Ese fue el principal conflicto en 1973, cuando los miembros del American Indian Movement (AIM) [Movimiento Indio Americano], a petición de los ancianos oglalas, ocuparon Wounded Knee para protestar contra el Gobierno respaldado por la IRA en Pine Ridge, bajo la dirección autoritaria del presidente Dick Wilson, que criminalizaba cualquier discrepancia. En resumen: el AIM y sus partidarios se oponían a la administración colonial. Aunque el AIM promovía las formas de gobierno tradicionales, nunca logró la reunificación de los oceti sakowin a la escala que se materializó en Standing Rock en 2016; pero la militancia del AIM en la generación anterior preparó el terreno para ese movimiento histórico. Las naciones indígenas se unieron para apoyar a Standing Rock y a los oceti sakowin, pero dos años antes la

población de Lower Brule estaba sumida en el caos mientras los consejos de base instaban a acabar con el *statu quo*.

La llamada «crisis constitucional de Lower Brule» que tuvo lugar entre 2014 y 2016 no fue un golpe armado como el de Wounded Knee en 1973. Sin embargo, los partidarios del viejo orden no dudaron en calificar este episodio de «intento de derrocamiento del Gobierno tribal». ⁵⁶ Y no iban totalmente desencaminados. En otoño de 2014, se había puesto en marcha un movimiento reformista de base con el eslogan *mni wiconi* que consiguió que salieran elegidos tres candidatos contrarios al KXL en el consejo de seis integrantes: Sonny Zeigler y Desiree LaRoche como miembros del consejo y Kevin Wright como vicepresidente. Michael Jandreau derrotó a Lewis Grassrope en la lucha por el cargo de presidente por un estrecho margen. Los nuevos miembros del consejo enseguida se pusieron a trabajar, haciendo hincapié en las reformas y la transparencia, y se toparon con una oposición beligerante.

En una reunión del consejo en noviembre terminaron a gritos y los dos bandos casi llegan a las manos cuando Wright exigió la destitución de Jandreau acusándolo de corrupción y malas prácticas financieras, entre otros cargos. En diciembre, los miembros de la oposición en el consejo municipal intentaron puentear a Jandreau y a sus partidarios mediante la designación de un consejo completamente nuevo. Todos estos vaivenes acabaron en un aluvión de demandas y contrademandas y la actividad cotidiana se estancó. Tras el fallecimiento de Jandreau en abril de 2015, se nombró a Grassrope como su sucesor, pero, debido a la oposición de otros miembros del consejo, nunca llegó a asumir plenamente el cargo. En mayo, como respuesta al caos político que se estaba viviendo, Kul Wicasa Ospiye, una organización de base en defensa de los tratados, recogió firmas de autoridades de los *tiospayes* tradicionales de los kul wicasas para reivindicar su derecho al «autogobierno» y que el pueblo, y no el consejo reconocido a nivel federal en virtud de la IRA, era «el único origen de la existencia de la tribu siux de Lower Brule». ⁵⁷

56 Véase «Timeline of Events», sitio web oficial de la tribu siux de Lower Brule, lowerbrulesiouxtribe.com.

57 Kul Wicasa Ospiye, «Declaration», 11 de mayo de 2015, disponible en docs.wixstatic.com/ugd/5ecd07_d78df4fe77584b9bab995a40d9d9716f.pdf.

Esa iniciativa subrayó la gravedad de la salvaje lucha de poder que estaba teniendo lugar y el intenso deseo de que hubiera un Gobierno que rindiese cuentas y se basase en los valores lakotas, incluido el parentesco.

Ya sin la presencia de Jandreau y con el respaldo del movimiento de base, Wright exigió la expulsión de TransCanada de las tierras del Tratado de 1868. «Consideramos que [en TransCanada] son “hombres malos” de acuerdo con la definición de nuestros tratados con Estados Unidos», declaró Wright. Citó una cláusula del Tratado que permite la expulsión de los «hombres que sean malos entre los blancos», que «cometan cualquier mala acción contra personas o propiedades indias». Fue un movimiento audaz: la cuestión de si una empresa, que tiene personalidad jurídica en virtud de la legislación estadounidense, puede o no ser expulsada de tierras regidas por los tratados todavía no se ha analizado en los tribunales. Pero, en opinión de Wright y sus partidarios, la amenaza que suponía el KXL para la existencia y el cambio climático hacían que valiera la pena correr el riesgo. «Esta tierra es todo lo que tenemos —explicó Wright— y estamos obligados a preservarla para nuestras generaciones futuras».⁵⁸ Pero esta iniciativa no llegó a ninguna parte, porque el consejo municipal no alcanzó un consenso; de hecho, ni siquiera llegó a constituirse.

Durante su breve mandato de dos años, la oposición de Lower Brule no fue capaz, ni siquiera con el apoyo de la comunidad de base, de mejorar de forma sustancial las condiciones en la reserva ni tampoco de cambiar significativamente la estructura del consejo de la IRA. Sin embargo, lo que propugnaban iba a tener un impacto muy sonado. Después de que Obama denegase la autorización presidencial para la rama norte del KXL en diciembre de 2015, el consejo recién elegido de Lower Brule cambió de rumbo. Una de sus primeras medidas fue la aprobación de una resolución para respaldar la batalla que se estaba librando en Standing Rock contra el oleoducto Dakota Access. Y en diciembre de 2016, adelantándose a la administración de Donald Trump —que estaba a punto de comenzar y se esperaba que volviese a

58 Citado en «Lower Brule Sioux Tribe Rejects Keystone XL, Calls for Immediate Removal of TransCanada from Treaty Lands», comunicado de prensa, *Lakota Voice*, 29 de abril de 2015.

aprobar el proyecto de la rama norte del KXL—, el consejo aprobó una resolución en la que se oponía a la construcción de la línea de transmisión de Big Bend a Witten —que suministraría energía al KXL—, aduciendo que se oponían a la explotación de oleoductos y a la construcción de cualquier infraestructura relacionada con ella.⁵⁹ Esas dos grandes victorias no se habrían producido sin la enardecida lucha de base contra el KXL, un movimiento que alimentó la lucha contra el DAPL.

En noviembre de 2016, Lewis Grassrope estaba sentado en su tipi en el campamento Oceti Sakowin. Era uno de los siete tipis que se habían colocado formando un cuerno de bisonte con una gran hoguera en el centro. Todo el campamento se había organizado en un semicírculo orientado a Mni Sose y Wiyohiyapata («donde el sol se levanta»). El cuerno del campamento, más o menos del tamaño de medio campo de fútbol, se situaba en la confluencia de los ríos Misuri y Cannonball y estaba rodeado de campamentos nacionales indígenas —como el campamento de los ihanktonwan, el campamento oglala y el de los kul wicasas— y de campamentos de organizaciones —como el del Proyecto de Poder del Pueblo Indígena y el campamento del Guerrero Rojo. Se habían encendido Fuegos de los Siete Consejos de las siete naciones —Mdewakantonwan, Sissintonwan, Wahpetonwan, Wahpekute, Ihanktonwan, Ihanktonwanna y Tintonwan— y habían vuelto a unirse en una sola nación. Era un sueño hecho realidad. En el horizonte, sobre una colina, se atisbaban los perfiles de policías con equipamiento antidisturbios que pasaban las horas muertas bajo los focos y tras el alambre de concertina. Pero el zumbido constante del aparato de vigilancia que sobrevolaba el campamento apenas se oía, ahogado por el ruido de los niños que jugaban y de las risas estridentes en torno a las hogueras. Los chicos y las chicas jóvenes cantaban canciones de danzas en corro y echaban carreras a caballo por la ribera. Hombres y mujeres limpiaban y troceaban tripas para hacer menudo. Así era Wiconi Un Tipi, el campamento nacional de Lower Brule y uno de los primeros en establecerse como parte del campamento Oceti Sakowin después de que Standing Rock hiciese su llamamiento en agosto.

59 Véase «DAPL», sitio web oficial de la tribu siux de Lower Brule.

«Mucha gente no creía, no tenía fe», explicó Grassrope, reflexionando sobre las adversidades a las que él y su pequeña nación se habían enfrentado a lo largo de los años. Miró fuera de su tipi, a la vida, el aliento las oraciones y las canciones que le rodeaban. «Cuando llegó el KXL, volvió la fe. Cuando llegó el DAPL, volvió la fe».

Los heraldos del oleoducto Dakota Access llegaron a Fort Yates —el centro de operaciones de la tribu de Standing Rock— una mañana de principios de otoño, el 30 de septiembre de 2014. Se había concertado una reunión especial entre el consejo de la tribu siux de Standing Rock y representantes del oleoducto Dakota Access (DAPL) y de Energy Transfer Partners (ETP, la empresa con sede en Texas que financiaba el proyecto).

En 2014 antes de esa reunión, el Cuerpo de Ingenieros había desviado el trayecto del oleoducto de manera que dejase de pasar aguas arriba de Bismarck (la capital de Dakota del Norte, de población mayoritariamente blanca) y cruzase el río justo antes de llegar al condado más pobre de Dakota del Norte, el condado siux: la reserva de Standing Rock. En su análisis medioambiental, el Cuerpo de Ingenieros había llegado a la conclusión de que el itinerario de Bismarck atravesaba una «zona de gran relevancia», que quería decir que un derrame tendría efectos negativos.⁶⁰ Standing Rock no se mencionaba ni una vez; un derrame a 800 m de la reserva no tenía relevancia para el Cuerpo de Ingenieros. Además, la nueva ruta ahorraba tiempo y costes de construcción y evitaba los quebraderos de cabeza de contaminar el agua potable de los colonos blancos de la capital del estado.

En una grabación de la reunión de septiembre en Fort Yates hecha pública por la tribu, se puede oír al presidente David Archambault II susurrando fuera de micrófono: «¿Cómo se llama la empresa?». Y después pregunta: «Oleoducto Dakota Access, ¿están aquí?». ⁶¹ No hay respuesta. El DAPL llegaba tarde. Parecía el resumen más idóneo de la situación. En pleno movimiento de resistencia histórica contra las arenas bituminosas y el KXL por

60 Véase Amy Dalrymple, «Pipeline Route Plan First Called for Crossing North of Bismarck», *Bismarck Tribune*, 18 de agosto de 2016, bismarcktribune.com.

61 A no ser que se indique lo contrario, las siguientes citas y extractos de la grabación se encuentran en: «Sept 30th DAPL Meeting with SRST», filmado en septiembre de 2014, vídeo de YouTube, 1:08:17, publicado por la tribu siux de Standing Rock, 6 de diciembre de 2016, youtube.com.

todo el continente, el DAPL era como ese invitado que llega tarde, sin avisar y cuando ya nadie lo espera. En ese momento, un año antes de que se iniciase la obtención de permisos del oleoducto, casi nadie había oído hablar del DAPL. Pero quienes lo vieron venir sabían que era peligroso.

Cuando por fin llegaron los representantes del DAPL, Archambault dejó muy clara la postura de Standing Rock: «Nos oponemos al oleoducto». Archambault citó una resolución de 2012 que prohibía cualquier oleoducto dentro de los límites de las tierras reguladas por los Tratados del fuerte Laramie de 1851 y 1868. Aunque los Gobiernos federales y estatales a lo largo de la historia han decidido ignorarlos, Standing Rock ha reconocido y hecho respetar los límites originales fijados por los tratados. En su informe, los representantes del DAPL Tammy Ibach, Chuck Frey y Joe Malucci mencionaban que el oleoducto pasaba a alrededor de kilómetro y medio al norte de los límites de la reserva, pero no hacían ninguna mención a las tierras reguladas por los tratados. Tampoco preguntaron en ningún momento si Standing Rock quería el oleoducto. El proyecto del DAPL quería «consultar», no buscaba el consentimiento.

«No es una consulta, porque el plan ya está hecho», replicó Randy White, miembro del consejo, a los representantes. «Y a mí eso me parece muy mal».

Wasté Win Young, la responsable de Conservación Histórica de la Tribu de Standing Rock, se mostró de acuerdo. Tras estudiar los informes iniciales de la empresa, lo que más le preocupaba era la intención del Cuerpo de Ingenieros de tramitar el proyecto por la vía rápida (aunque había intervenido de forma crucial en la planificación de la ruta del DAPL, el Cuerpo de Ingenieros no asistió a la reunión del 30 de septiembre). A diferencia del KXL, que atravesaba una frontera internacional y, por ello, requería la revisión del Departamento de Estado y la autorización presidencial, el DAPL era un proyecto de ámbito nacional. Eso le permitía al Cuerpo de Ingenieros evaluar el oleoducto según los criterios de un Permiso 12 a nivel nacional, que solo tiene en cuenta las zonas de construcción aisladas, en lugar de las repercusiones negativas acumuladas que afectan a naciones enteras, a ecosistemas o al clima. Como señaló Young, la tramitación rápida del proyecto en virtud de la normativa del Permiso 12

permitía sortear los análisis de impacto ambiental contemplados en la Ley de agua limpia y en la Ley nacional de políticas medioambientales. Así también se eludía el escrutinio público al que se sometió al KXL y se minaba de forma significativa la capacidad de las comunidades afectadas para movilizarse, protegerse y defenderse.

Además, el DAPL iba a abrirse camino por unos 380 yacimientos arqueológicos, como necrópolis o lugares de enterramiento; ya solo en la confluencia de los ríos Cannonball y Misuri había por lo menos 60. Aunque esos emplazamientos no se considerasen terrenos de la reserva, de acuerdo con el artículo 106 de la Ley nacional de conservación histórica, la presencia de esos elementos de importancia cultural hacía que la zona fuera «territorio ancestral». En caso de que pudiera producirse cualquier alteración, el Cuerpo de Ingenieros tenía que consultar a Standing Rock para seguir adelante, cosa que, según Young, el Cuerpo de Ingenieros no había hecho en otras ocasiones. El lugar en el que el oleoducto iba a cruzar el río también estaba revestido de una profunda relevancia histórica y cultural. Many Horses Heads Bottom [Muchos Caballos Cabeza Abajo], el punto en el que el DAPL iba a atravesar el río Misuri, era, como explicó Young, el sitio en el que los dakotas huyeron de las «columnas de la venganza» de los generales Sibley y Sully en 1863. Tras el levantamiento dakota de 1862, Estados Unidos castigó a los supervivientes de esa guerra en la masacre de Whitestone Hill, donde abatieron a tiros a más de 400 lakotas y dakotas que estaban cazando bisontes. Es una masacre casi olvidada por los colonos, pero fue tan horrible como las de Sand Creek y Wounded Knee. Los soldados llevaron la persecución río arriba y río abajo, como en una cacería de hombres, y capturaron o mataron a los supervivientes. Las madres tapaban la nariz a sus bebés para acallar sus gritos mientras trataban de cruzar el río a nado para llegar a un lugar seguro al abrigo de la oscuridad.

«Anoche le estuve dando vueltas a esto», dijo Young en la reunión. «¿Queremos contarle algo tan importante y tan sagrado para nosotros a una empresa de oleoductos?». En esa sala había descendientes de quienes sobrevivieron a esa campaña genocida, sentados cara a cara con las mismas personas que, dos años después, iban a desatar una nueva oleada de caos y violencia.

A Avis Águila Pequeña, miembro del consejo, le preocupaba el agua. «En todos los oleoductos hay fugas —dijo— y eso va a echar a perder el agua que consumimos y que consumirán las generaciones futuras». Sus miedos estaban justificados: entre 2010 y 2016, había habido filtraciones en más de 200 oleoductos de Sunoco Logistics, la empresa operadora del DAPL;⁶² de hecho, en el DAPL hubo cinco fugas durante sus primeros seis meses de funcionamiento.⁶³ Águila Pequeña también formaba parte de la Junta de control de aguas de Standing Rock, que, tras revisar el recorrido del DAPL el día anterior, aprobó una resolución en contra aduciendo que suponía una amenaza para la fuente de agua potable de la reserva, el río Misuri. Esta medida acataba la Constitución de Standing Rock, que se redactó con el agua en mente. El artículo 1 de la Constitución reserva la jurisdicción sobre «todos los permisos de paso, vías fluviales, cursos de agua y arroyos que discurren por cualquier parte de la reserva».⁶⁴ Por lo tanto, cualquier amenaza para el agua potable de Standing Rock era también una amenaza a su soberanía.

«Nuestra agua es la única propiedad que nos queda para nuestro pueblo, y el agua es vida: *mni wiconi*», les dijo Phyllis Young a los representantes del DAPL. Young formaba parte del consejo, era miembro del AIM desde hacía mucho tiempo y era la madre de Wasté Win Young. Esta anciana muy activa en la comunidad describía su tierra natal como una «zona de sacrificio nacional». Para generar hidroelectricidad y así suministrar energía a hogares de ciudades lejanas como Mineápolis y Chicago, el Cuerpo de Ingenieros había inundado su hogar en medio del frío invierno. «Yo sé lo que es no tener un hogar —dijo Young—. Sé lo que es tener hambre en esta gran tierra de abundancia, aunque viviésemos en el lecho del río más rico del mundo».

Las presas —que describo en el capítulo 5— eran el motivo por el que el Cuerpo de Ingenieros tenía la última palabra sobre el recorrido del DAPL: en las décadas de 1950 y 1960, reclamando la jurisdicción exclusiva sobre el río y su ribera, habían inundado

62 Liz Hampton, «Sunoco, Behind Protested Dakota Pipeline, Tops US Crude Spill Charts», *Reuters*, 23 de septiembre de 2016, reuters.com.

63 Alleen Brown, «Five Spills, Six Months in Operation: Dakota Access Track Record Highlights Unavoidable Reality—Pipelines Leak», *The Intercept*, 8 de enero de 2018, theintercept.com.

64 Constitución de la tribu sioux de Standing Rock, disponible en indianaffairs.nd.gov.

esos terrenos y para ello habían usurpado la jurisdicción indígena, echado a gente de sus casas, destrozado el río que los nutría y reducido los límites de la reserva. El Cuerpo de Ingenieros en ningún momento buscó el consentimiento de las naciones indígenas del río Misuri antes de esas incursiones, ni tampoco el Congreso le autorizó nunca a invalidar la jurisdicción indígena sobre el río.⁶⁵ Ahora que el Cuerpo de Ingenieros intentaba desviar el recorrido del oleoducto Dakota Access para que pasase por sus tierras, lo hacía de nuevo sin su consentimiento.

«No somos estúpidos. No somos ignorantes —reprendió Young al portavoz del DAPL—. No subestimen al pueblo de Standing Rock. Sabemos lo que está pasando y sabemos lo que nos pertenece; sabemos lo que debemos conservar para nuestros hijos y nuestros nietos».

Era una historia que ella había vivido en primera persona y era una lucha intergeneracional que sus hijos habían heredado. En 1974, Phyllis Young y los representantes del consejo de Standing Rock, entre ellos David Archambault Sr. (el padre de David Archambault II), organizaron el primer Consejo Internacional de Tratados Indios (se detalla en el capítulo 6). Standing Rock encomendó al AIM el mandato de ahondar, en las Naciones Unidas, en todas las vías legales disponibles para hacer que se cumpliera el Tratado de 1868. En esa reunión histórica se congregaron 5000 personas de 97 naciones indígenas de todo el mundo, y fue el comienzo de un movimiento que culminó con un documento que constituye la piedra angular de los derechos indígenas: la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007. A diferencia de otros Gobiernos de la época reconocidos a nivel federal por la IRA, el de Standing Rock había mantenido una relación cordial con los consejos de los tratados, los movimientos de base e incluso militantes como los miembros del AIM. Cuando, como sucedió en Lower Brule en 2014, los enfrentamientos entre estos distintos organismos se volvían destructivos o violentos, la capacidad de la administración de Standing Rock para tender puentes ante las divisiones la distinguía de otros Gobiernos fruto de la IRA. Estos antecedentes

65 Véase Jeffrey Ostler y Nick Estes, «The Supreme Law of the Land': Standing Rock and the Dakota Access Pipeline», *Indian Country Today*, 16 de enero de 2017, indiancountrymedianetwork.com.

históricos fueron decisivos en la creación del movimiento #No-DAPL, que comenzó con la unión de los consejos tribales y los movimientos indígenas de base.

«A ustedes no les cuesta nada venir aquí y decir “Queremos esto [construir un oleoducto]. Queremos llevarnos bien”», dijo Young a los representantes del DAPL. En su opinión, ponerle a un oleoducto —Dakota Access— y a un estado —Dakota del Norte— el nombre del mismo pueblo al que se quiere estafar y sobre el que no se sabe nada era una afrenta. «¿Dakota del Norte? —preguntó—. *Miye ma Dakota!* ¡Yo soy dakota! Dakota significa “amigo” y “aliado”». Al entrar sin permiso, la empresa del oleoducto y el estado no se estaban comportando ni como «amigos» ni como «aliados». Más bien todo lo contrario.

«Esto es territorio dakota. Es territorio regido por los tratados. Se comprometieron a no venir a mi territorio», continuó Young. Era un recordatorio de que los tratados no son un «problema indio»; son problema de todos. Firmados entre el Gobierno colonizador y las naciones indígenas, también son responsabilidad de las personas no nativas: en un documento aún más antiguo, la Constitución estadounidense, se consideran los tratados como «la ley suprema de la tierra».

Si el DAPL no respetaba la soberanía de Standing Rock ni el territorio ancestral y de los tratados del pueblo oceti sakowin, advirtió Young, «pondremos en primera línea a nuestros mejores guerreros. Somos la vanguardia. Somos lakotas hunkpapas, o sea, “cuerno de bisonte”. Eso es lo que somos. Somos los protectores de nuestra nación, el pueblo oceti sakowin, los Fuegos de los Siete Consejos. *Han de saber quiénes somos*». Les dejó este último mensaje: «Entendemos la lengua viperina de la que hablaban nuestros abuelos. Sabemos cómo hablan ustedes con los dos lados de la boca, sonriendo con un lado de la cara. Conocemos todos los trucos del mundo *wasicu* [el mundo de los colonizadores]. Nuestros jóvenes lo dominan. Yo domino su idioma. Hablo inglés con elocuencia. Mi abuela me enseñó. Pero también conozco la psique genética. Y también guardo conmigo el recuerdo colectivo de los daños que ha sufrido mi pueblo. Y jamás consentiré que un oleoducto atraviese mi tierra natal. *Mitakuye Oyasin!*»

Los representantes del DAPL parecían haber olvidado las lecciones que recibieron ese día. «Ojalá los siux de Standing Rock

se hubieran implicado mucho antes en las conversaciones», declaró Kelcy Warren, multimillonario texano, magnate del petróleo y presidente ejecutivo de ETP, al *Wall Street Journal* en noviembre de 2016. «Podíamos haber cambiado el recorrido; se podía haber hecho, pero ya es demasiado tarde». ⁶⁶ Al parecer, Warren no consideraba que la reunión inicial de 2014 hubiera sido una «conversación» ni aceptaba el rechazo categórico de Standing Rock. Sin embargo, en una declaración de 2016 ante un juez federal, el vicepresidente del DAPL, Joey Mahmoud, confirmó que su empresa había recibido alto y claro el mensaje de Standing Rock. Admitió que desde la reserva dijeron a la empresa «que detuviese el proyecto» y que no entrase para nada en territorio de los oceti sakowin. Pero a Mahmoud le pareció que era «imposible atender esa solicitud» y sus empleados y el propio Mahmoud apenas pudieron ocultar su desdén. ⁶⁷ En marzo de 2016, una arqueóloga del Cuerpo de Ingenieros advertía en un correo electrónico: «Alguien tiene que decirle a Joey [Mahmoud] que, como haya un solo comentario RACISTA más, se paraliza todo el proyecto». ⁶⁸ El correo se refería a cómo habían tratado Mahmoud y sus empleados a los trabajadores nativos de la sección de recursos culturales que habían identificado emplazamientos de importancia cultural, como tumbas y lugares sagrados, en el recorrido del oleoducto. No era un «choque de culturas» ni una falta de «sensibilidad cultural» ante quienes consideraban diferentes; era colonialismo de asentamiento en toda la extensión de la palabra: una lucha por la tierra y el agua en la que un pueblo estaba luchando para salvar su vida.

El movimiento #NoDAPL era también una lucha por el significado de la tierra. Para los oceti sakowin, la historia es la propia tierra: la tierra cobija los huesos de los ancestros. Como dijo Tasunka Witko (Caballo Loco), «Mi tierra es donde están enterrados mis muertos». Otra gente, sin embargo, consideraba que había que domesticar y dominar la tierra con un arado o perfo-

66 Citado en Kris Maher, «Dakota Pipeline's Builder Says Obstacles Will Disappear Under Donald Trump», *The Wall Street Journal*, 16 de noviembre de 2016, wsj.com.

67 Citado en *Standing Rock Sioux Tribe v. US Army Corps of Engineers*, 16-cv-1534, D.E. 22-1 (2016), earthjustice.org.

68 Véase Ardalan Raghian, «Newly Released Documents Show Dakota Access Pipeline Is Discriminatory Against Indigenous Peoples», *Truthout*, 22 de enero de 2018, truthout.org.

rarla para obtener beneficios. Como las personas nativas seguían siendo un obstáculo para el desarrollo capitalista, había que librarse de sus cuerpos -tanto de los que estaban *bajo tierra* como de los que estaban *encima* de ella—, y eliminar así su relación legítima con la tierra.

En Standing Rock se dieron cuenta de la situación y eligieron la vía legal para detener el oleoducto: el 27 de julio de 2016, al día siguiente de que el Cuerpo de Ingenieros aprobase el recorrido del DAPL a través del río Misuri y de emplazamientos de importancia cultural, presentaron una demanda contra esa división del Ejército ante un tribunal federal. A finales de agosto de 2016, conforme las obras de construcción del oleoducto se acercaban a la carretera 1806, en Standing Rock iban sumiéndose en la desesperación. Los mecanismos legales no estaban funcionando; hacían falta medidas más drásticas. Anticipando lo que podía ocurrir, el 15 de agosto los representantes del DAPL presentaron otra demanda en la que se solicitaba un mandamiento judicial en contra de una serie de personas, entre ellas el presidente Archambault, para evitar que interfiriesen en la construcción del oleoducto (se desestimó el 19 de septiembre). A los cuatro días, el gobernador Jack Dalrymple, antiguo alumno ilustre de Yale, declaró el estado de emergencia, procedimiento mediante el cual se pedía ayuda al Gobierno federal, a la empresa responsable del DAPL «y a cualquier otra entidad que se nos ocurra».⁶⁹

«Tal vez Dakota del Norte, donde los magnates del petróleo comparten copas y cenas con los representantes elegidos y donde el gobernador Jack Dalrymple presta sus servicios como asesor en la campaña de Trump, sea el único lugar en el que los Gobiernos del estado y del condado actúan como el brazo armado de los intereses corporativos», escribió Archambault en la sección de opinión del *New York Times* unos días antes de que la policía lo arrestara. «En las últimas semanas, el estado ha militarizado mi reserva: tenemos bloqueadores de vehículos, controles de matrículas, dispositivos aéreos de vigilancia volando a poca altura y controles policiales discriminatorios por perfil racial».⁷⁰

69 Associated Press, «North Dakota Officials Borrow \$4M, Slam Feds on Protest Cost», *Argus Leader*, 1 de noviembre de 2016, argusleader.com.

70 Dave Archambault II, «Taking a Stand at Standing Rock», *New York Times*, 24 de agosto 2016, nytimes.com.

Standing Rock, la nación del gran Tatanka Iyotake (Toro Sentado), se estaba enfrentando a los poderes corporativos, federales, estatales y del condado. Su pueblo —uno de los más pobres de Norteamérica— tenía que plantar cara a un número cada vez más elevado de fuerzas policiales y de agentes de seguridad privada respaldadas por algunas de las personas más poderosas del mundo, y sus únicas armas para ello eran la salvia, las ofrendas de oración, las chanupas (pipas sagradas) y el espíritu de sus ancestros.

El viernes 26 de agosto, el presidente Dave Archambault II dio el día libre a los empleados de la tribu. Se sumó a un acto de oración en el sitio donde el DAPL cruzaba la carretera y lo arrestaron, junto a otras 18 personas, cuando trataba de atravesar el cerco policial durante un bloqueo de dos días del lugar de las obras. Los expertos tribales en gestión de recursos culturales, entre ellos Tim Mentz Sr., ciudadano anciano de Standing Rock, habían identificado al menos 27 sepulturas al oeste de la carretera —en terreno privado— y directamente en el camino del oleoducto. En otras circunstancias, la enorme importancia histórica de los descubrimientos habría hecho detenerse y pararse a pensar a los historiadores y académicos de la tribu. Mentz calificó uno de los hallazgos —una estructura rocosa con la forma de *Iyokaptan Tanka* (el carro de la Osa Mayor)— como «uno de los descubrimientos arqueológicos más relevantes de Dakota del Norte en muchos años». ⁷¹ El 2 de septiembre informó al tribunal federal de ese descubrimiento y solicitó medidas inmediatas para proteger el emplazamiento. Según Mentz, entre otros, lo que ocurrió al día siguiente no fue ningún accidente.

En la madrugada del sábado 3 de septiembre de 2016, hubo derramamiento de sangre en la lucha que se libró en terreno sagrado. Las excavadoras Caterpillar cruzaron la pradera a toda velocidad. Las obras estaban protegidas por un pequeño ejército formado por perros de ataque y sus instructores, parte de la seguridad privada contratada por el DAPL, seguidos muy de cerca por un helicóptero de observación que los sobrevolaba; todos estaban preparados para pelear. Era el sábado del puente del Día del Trabajo, día festivo en el que se honra a las personas pobres

71 Citado en *Standing Rock Sioux Tribe v. US Army Corps of Engineers*.

de clase trabajadora que habían formado piquetes y protestado (y que recibieron golpes y disparos) para lograr la jornada laboral de ocho horas. Pero esta vez eran los trabajadores sindicados de las obras del oleoducto los que fichaban durante el puente mientras las personas indígenas formaban un piquete. Los manifestantes indígenas que acudieron allí ese día estaban *trabajando* para proteger sus tierras y sus aguas; eran defensores de la tierra y *protectores del agua*.⁷² A los trabajadores que cruzan los piquetes, sin embargo, se les llama «esquiroles» porque debilitan la solidaridad de la clase trabajadora. Los trabajadores del oleoducto se toparon con una marcha de protesta de los *protectores del agua* que recorría la carretera 1806; la marcha había comenzado (como comenzaban casi todas las acciones) con la chanupa, una ceremonia de la pipa, para conferir fuerza y protección a los antepasados que tal vez fueran desenterrados. Cuando los *protectores del agua* vieron esa mañana la maquinaria pesada que removía la tierra, lo que estaban desenterrando eran restos humanos: a sus familiares. El pueblo nativo enseguida formó un bloqueo. Los *protectores del agua* echaron abajo las vallas y se lanzaron delante de los *bulldozers*. Un hombre blanco saltó de un camión y roció a una hilera de mujeres y niños con gas lacrimógeno, una sustancia química que quema la piel, los ojos y la garganta y puede causar ceguera. Los instructores caninos —las personas que entrenan animales para perseguir a seres humanos— lanzaron a los perros contra el piquete. De las fauces de los perros goteaba sangre.

«En ese momento cambió todo», rememoraba LaDonna Tamakawastewin (Mujer de su Buena Tierra) BraveBull Allard. Esa mañana, Amy Goodman, del programa informativo *Democracy Now!*, estaba entrevistando a BraveBull Allard cuando sonó el teléfono: «¡Han llegado los *bulldozers!*!». Fueron corriendo a grabarlo. BraveBull Allard estaba contando la historia de Nape Hota Winyan, su bisabuela, que sobrevivió a la masacre de Whitestone Hill, ocurrida el 3 de septiembre de 1863; ese mismo día 155 años después, las excavadoras Caterpillar profanaron las tumbas de sus antepasados. En Whitestone Hill, las mujeres ataron a sus

72 He obtenido esta información por conversaciones con Harsha Walia. Véase Harsha Walia, «A Truly Green Economy Requires Alliance between Labour and Indigenous People», *System Change Not Climate Change*, 3 de junio de 2015, systemchangenotclimatechange.org.

bebés a perros con la esperanza de que escapasen de los soldados. Cuando los soldados remataban a los heridos, llegó la orden de disparar a los perros. Había una inquietante similitud entre estas terribles historias, separadas en el tiempo.

«Se llevaron nuestra huella del suelo», dijo BraveBull Allard sobre los estragos causados en la tierra. «¿Quién tiene derecho a hacer eso?» Antes del DAPL, Ladonna BraveBull Allard se consideraba historiadora de la tribu, pero en ningún caso activista. Eso cambió cuando el DAPL hizo públicos sus planes con la propuesta de que el oleoducto cruzase cerca de la confluencia de Mni Sose (el río Misuri) e Inyan Wakanagapi Wakpa (el río Cannonball), una amenaza para la tierra y el agua. En otra época, las aguas poco profundas hicieron que ese punto se convirtiese en un lugar de tránsito, intercambio y comercio. Había poblaciones grandes de los pueblos mandano, arikara y dakota junto a la exuberante orilla del río y se sabía que los cheyenes y los pawnees también frecuentaban la zona. Muchos acudían a ese lugar para ayunar y celebrar ceremonias; debido a su profunda relevancia espiritual, ese entorno también se consideraba territorio neutral donde, como signo de veneración, las facciones enfrentadas dejaban las armas a un lado y acampaban lo suficientemente cerca como para verse sin que hubiera incidentes. Lewis y Clark lo llamaron «Cannonball» [bala de cañón] —las formaciones esféricas de arenisca les recordaban a los proyectiles—, pero para el pueblo dakota era un lugar de vida. Lo llamaban «Inyan Wakanagapi Wakpa» (Río que Hace las Piedras Sagradas). El abuelo de BraveBull Allard, Tatanka Ohitika (Toro Valiente) celebró aquí danzas del sol, y así siguió manteniendo las relaciones con el paisaje, dándole a la tierra medicina y oraciones y recogiendo a su vez el alimento que esta proporcionaba.

Aquí era donde el agua daba forma a la tierra: se hacían las piedras sagradas. Y fue también en este lugar donde las instituciones estatales usaron el agua y la tierra para dar forma a la historia de un pueblo y destruirla. Después de que el Cuerpo de Ingenieros dragara la desembocadura del río Cannonball, las aguas arremolinadas dejaron de formar piedras sagradas. En la década de 1950, el Cuerpo de Ingenieros construyó la presa de Oahe, de manera que se inundaron los terrenos donde se celebraba la danza del sol y la tierra cultivable más fértil. Cuando se

arrebatan y se destruyen la tierra y el agua, se destruye también la posibilidad de un futuro habitable.

«Nuestra gente está en esa agua», recordaba BraveBull Allard, que de pequeña vio cómo las inundaciones se llevaban su tierra. «En este río está la historia de toda mi vida». Para honrar esta historia, «Inyan Wakanagapi Oti», el nombre de la zona de Cannon Ball, se usó también para nombrar el campamento de oración que BraveBull Allard ayudó a fundar en abril de 2016. Estaba en Long Soldier District, en una reunión sobre la lucha contra el KXL con Joye Braun, Jasilyn Charger y Joseph Ojos Blanco de la reserva de Cheyenne River, y con Wiyaka Eagleman de Standing Rock. Entre todos decidieron poner en marcha el campamento #NoDAPL. BraveBull Allard se acercó más tarde a Braun y ofreció su tierra.

El 1 de abril acudieron a una reunión con el Cuerpo de Ingenieros para prestar declaración contra el DAPL. Los oceti sakowin —las naciones lakota, dakota y nakota— llegaron en caravanas de caballos, motos y coches para mostrar su apoyo. Los jóvenes indígenas organizaron una carrera. Los ancianos acudieron a ofrecer sus chanupas y sus oraciones y se montaron tipis; llamaron al campamento «Piedra Sagrada».

BraveBull Allard recuerda cómo volvía un día al campamento después de trabajar: «Estaban asando carne de venado en las brasas. A un lado, las mujeres estaban cortando la carne para secarla. Los niños corrían y gritaban. Todas las personas alrededor de la hoguera contaban historias y describían cómo era la vida en el río. He aquí el secreto: nadie estaba hablando en inglés. Todos estaban hablando dakota. Los miré y pensé: “Así es como se supone que tenemos que vivir. Le veo sentido”. Todos los días volvía al campamento y veía maravillas como esta. Veía cómo nuestra cultura y nuestra forma de vivir cobraban vida. Eso no me lo puede quitar nadie».

Entre la primera reunión con el DAPL en 2014 y la fundación del campamento Piedra Sagrada en 2016, Standing Rock hizo campañas de concienciación de base sobre *mni wiconi* y el movimiento #NoDAPL. El presidente Dave Archambault II viajó sin descanso de un distrito a otro, informando a la reserva sobre la llegada del DAPL. Los jóvenes organizaron una campaña en defensa del agua llamada «Respetad nuestra agua», en la que

elaboraron el mensaje mediático para el mundo exterior y demostraron que se trataba de un movimiento encabezado por la juventud. Pero cuando comenzaron las obras en abril de 2016, la sensación de urgencia aumentó. Teniendo en cuenta que Obama había denegado la autorización del KXL, ¿haría lo mismo con el DAPL? ¿Le importaban la soberanía y las vidas nativas?

Durante una época, Archambault había tenido cierta relación con el presidente Obama y lo admiraba. Su hermana, Jodi Archambault Gillette, había trabajado como asesora especial del presidente en materia de asuntos indios de 2009 a 2015. El 13 de junio de 2014, Obama pronunció el discurso inaugural en el *Powwow* anual del Día de la Bandera en Cannon Ball, acompañado de Archambault y su familia. La visita de Obama fue un acontecimiento histórico. Solo ocho presidentes de Estados Unidos habían visitado alguna reserva india en el ejercicio de su cargo; el último había sido Bill Clinton.

Durante su discurso, Obama se centró en la juventud nativa y sacó a relucir la cita, muy repetida, de Toro Sentado: «Unamos nuestras mentes para ver qué vida podemos construir para nuestros hijos». «Unamos nuestras mentes para hacer avanzar a la justicia, porque, como cualquier estadounidense, os merecéis sentirnos seguros en vuestras comunidades y ser tratados con igualdad ante la ley», declaró Obama ante miles de lakotas y dakotas que lo vitoreaban.

Poco después de la visita de Obama, Archambault hizo pública una declaración en la que aseguraba a los jóvenes nativos de la nación «que el presidente y la primera dama de verdad les [estaban] prestando atención».⁷³ ¿Pero era realmente así? En julio de 2016, 38 jóvenes indígenas iniciaron una extenuante carrera de relevos de 3200 km desde sus hogares en Dakota del Norte hasta Washington D. C. y entregaron personalmente a la Casa Blanca y al Cuerpo de Ingenieros una petición firmada por 160 000 personas que se oponían a la construcción del DAPL. Tariq Nutria Parda, una joven de 16 años de Standing Rock que había participado en la carrera y en la organización de Respetad nuestra agua, le escribió a Obama: «Tras su visita a Standing Rock, dijeron que

73 Tribu sioux de Standing Rock, «Archambault on Presidential Visit: A Day Focused on Native Youth», *Indian Country Today*, 24 de junio de 2014, indiancountrymedianetwork.com.

tenían la sensación de que éramos como sus propios hijos. Señor presidente y señora primera dama, no tenemos ninguna duda de que lo decían en serio y sabemos que no nos han olvidado».74 No hubo ninguna respuesta pública de Obama a las demandas de los jóvenes para que detuviese el DAPL.

Hubo que esperar al 2 de noviembre —meses después de que empezaran las obras del DAPL y tras cientos de detenciones— para que Obama hablase públicamente sobre el oleoducto, y se limitó a decir que quería respetar las tierras sagradas nativas, que estaba dispuesto a encontrar un recorrido alternativo (para entonces el oleoducto estaba a menos de 800 m del río) y que seguiría las indicaciones del Cuerpo de Ingenieros del Ejército. Iba a «dejar que el asunto [siguiera] su curso unas semanas más».75 Esta postura indignó por igual a políticos de Dakota del Norte como el gobernador Jack Dalrymple, que solicitaba la intervención federal para acabar con las protestas, y al pueblo indígena, que estaba sufriendo una brutalidad policial despiadada. La declaración de Obama se produjo cinco días después de que se mostrase en un vídeo en directo cómo fuerzas policiales militarizadas, por orden del estado de Dakota del Norte, desalojaban con violencia el campamento del Tratado de 1851, que estaba bloqueando a las cuadrillas de trabajadores de la construcción del DAPL en la carretera 1806. Los antidisturbios hicieron batidas de tipi en tipi, rajando las lonas de tiendas y tipis. Sacaron a rastras a ancianos medio desnudos de las cabañas de sudar ceremoniales, a un hombre le dieron una descarga en la cara con un táser, rociaron con gas CS y gas lacrimógeno y aturdieron a adultos y jóvenes con cañones sónicos ensordecedores LRAD (dispositivos acústicos de largo alcance). A las 142 personas arrestadas les escribieron una cifra con rotulador negro en el antebrazo, las montaron en autobuses y les hicieron pasar la noche en perreras. Por si fuera poco, la policía confiscó durante la batida efectos personales —entre ellos, objetos ceremoniales

74 Tariq Nutria Parda, «Letter to Obama», Respect Our Water, sitio web oficial, 23 de julio de 2016, respectourwater.com.

75 Véase «Standing Rock Chair: Obama Could Stop the Dakota Pipeline Today and Preserve Indigenous Sacred Sites», *Democracy Now!*, 3 de noviembre de 2016, democracynow.org.

como pipas y plumas de águila, y también chaquetas y tiendas— y los devolvió empapados en orina.

Cuando se le preguntó a Obama qué pensaba de este nivel de brutalidad y deshumanización, el premio nobel censuró a «ambos bandos» —a los manifestantes desarmados que defendían la tierra indígena y al pequeño ejército de policías armados hasta los dientes que golpeaban a los *protectores del agua* como si de un ritual se tratase— mientras no dejaba de ensalzar las virtudes de la conducta civilizada: «Los manifestantes tiene la obligación de ser pacíficos y las autoridades están obligadas a actuar de forma comedida».⁷⁶

Tres días antes de la batida policial en el campamento del Tratado de 1851, Archambault escribió a la fiscal general de EE. UU. Loretta Lynch, solicitando con urgencia una investigación en materia de derechos civiles de la violencia policial, cada vez más intensa. Tras declarar el estado de emergencia, el gobernador Dalrymple centró inmediatamente sus esfuerzos en solicitar asistencia y efectivos en virtud del Pacto de Asistencia para la Gestión de Emergencias. Fue la mayor movilización de policías y efectivos militares en la historia estatal desde 1890, cuando se desplegó casi la mitad del Ejército permanente para acabar con los participantes en la danza de los espíritus, sin caballo y muertos de hambre, en Standing Rock. 76 jurisdicciones de fuerzas del orden respondieron al llamamiento de Dalrymple y se desplegaron junto a la Guardia Nacional y a empresas de seguridad privadas contratadas por el DAPL, como TigerSwan. Los organismos públicos que respondieron a esta llamada se encontraban entre los principales destinatarios del Programa 1033 del Departamento de Defensa, que enviaba los excedentes de equipamiento militar a organismos de fuerzas del orden de toda la nación. Por ejemplo, entre 2006 y 2015 la Patrulla de Tráfico de Dakota del Sur, que envió agentes para actuar contra los *protectores del agua*, recibió equipamiento militar valorado en 2 millones de dólares, como docenas de rifles de asalto y cinco vehículos blindados. La Oficina del *sheriff* del condado de Lake, en la región noroeste de Indiana, que envió a cuatro ayudantes del *sheriff*, había recibido 1,5 millones de dólares en equipamiento

76 *Op. cit.*

militar, incluidos cien rifles de asalto y dos camiones blindados (como muestra de su incompetencia con este armamento de tipo militar, uno de los ayudantes se disparó en el pie con un rifle de asalto mientras estaba desplegado en las protestas). Los vehículos MRAP (resistentes a minas y protegidos contra emboscadas) de estilo tanque de 15 toneladas que pudieron verse en casi todas las acciones policiales importantes también formaban parte del excedente militar que el Departamento de Defensa ponía a disposición de las oficinas de los *sheriffs* del condado.⁷⁷ Llegaron tanto equipamiento y tantos efectivos que la policía lo veía «como una especie de laboratorio de las fuerzas del orden». Tom Butler, coronel de la Patrulla de Tráfico de Montana, declaró que la respuesta policial integrada por distintos organismos era «esclarecedora y pedagógica», y animó a cuerpos policiales de estados del oeste como Montana a tomar nota, ya que compartían «todos esos mismos problemas» con estados como Dakota del Norte. Para Butler, esos «mismos problemas» eran que las naciones indígenas asentadas en la tierra protestasen contra las industrias extractivas.⁷⁸ En otras palabras, esos estados tenían mucho que aprender de Dakota del Norte sobre cómo controlar mejor con medios policiales su propio «problema indio».

A pesar de la demostración de fuerza intimidatoria, en realidad fueron las armas habituales de la policía —armas químicas como el gas lacrimógeno y el *espray* de pimienta— las que causaron más daños y violencia. Como señala la antropóloga paiute Kristen Simmons, dado que estas armas eran el principal medio de control de multitudes, y no el equipamiento antidisturbios, causaron más daños a los *protectores del agua*. Aunque el Protocolo de Ginebra prohíbe el uso de armas químicas en guerra, se da la paradoja de que están permitidas para mantener el orden a nivel nacional. Por ejemplo, el 20 de noviembre, día al que se llamó «el domingo de Backwater», la policía usó un cañón montado en un MRAP para rociar agua con *espray* de pimienta a los *protectores del agua* y disparó botes de gas lacrimógeno a modo

77 Seth Kreshner, «Police Are Still Getting Surplus Army Gear—And They're Using it to Crack Down on Standing Rock», *In These Times*, 2 de noviembre de 2016, inthesetimes.com.

78 Curtis Walman, «Police Across the Country Looked at Standing Rock as a Sort of Law Enforcement Laboratory», *MuckRock*, 11 de enero de 2017, muckrock.com.

de proyectiles. Hacía una temperatura por debajo de cero grados. La policía también utilizó munición de tipo *bean bag*,⁷⁹ balas de goma y granadas lumínicas aturdidoras para machacar a personas jóvenes, ancianas, desarmadas. Hubo más de 200 personas heridas; una mujer navaja perdió un ojo y se quedó con una discapacidad permanente, y a una mujer blanca la policía casi le vuela el brazo al lanzarle un dispositivo de control de masas con sustancias químicas. La mayoría de la gente, sin embargo, sufrió hipotermia y estuvo expuesta a sustancias químicas. El personal médico del campamento salvó muchas vidas esa noche tratando la hipotermia con mantas eléctricas y usando un preparado antiácido contra las quemaduras químicas en los ojos, la nariz y la boca para evitar la sensación de ahogo.⁸⁰

En una entrevista en *Democracy Now!*, Archambault también contó que la policía humilló a los *protectores del agua* obligándoles a desnudarse para registrarlos cuando los detuvieron (él mismo lo sufrió a finales de agosto).⁸¹ Según la periodista Jenni Monet, de la tribu de Pueblo de Laguna, los registros sin ropa eran habituales y se reservaban fundamentalmente para las personas nativas y de color; los detenidos blancos solían librarse. Monet también contó que a algunas personas trans nativas las separaron de la población general y las pusieron en aislamiento por «norma». ⁸² La policía también apuntó a los periodistas que estaban cubriendo las protestas y detuvieron a Amy Goodman en septiembre de 2016, a Monet en enero de 2017, y a varios reporteros del colectivo mediático *Unicorn Riot*.

En su carta dirigida a Lynch, Archambault comparaba las técnicas de mantenimiento del orden usadas contra los *protectores del agua* con «las tácticas que se emplearon contra los manifestantes durante el movimiento en favor de los derechos civiles hace 50 años». En una entrevista para Netflix en 2018,

79 Tipo de proyectil formado por una bolsa de fibra rellena de perdigones diseñado para golpear y aturdir sin penetrar en el cuerpo. Se emplea en operaciones antidisturbios porque en teoría sirve para reducir al objetivo, pero es menos letal que la munición ordinaria [N. de la T.].

80 Kristen Simmons, «Settler Atmospheric», mensajes, *Cultural Anthropology*, 20 de noviembre de 2017, culanth.org.

81 «Why Is North Dakota Strip-Searching Dakota Access Pipeline Protesters Charged with Misdemeanors?», *Democracy Now!*, 18 de octubre de 2016, democracynow.org.

82 Jenni Monet, «I was Strip-Searched, but my White Cellmates were not», *Indian Country Today*, 3 de mayo de 2017, indiancountrymedianetwork.com.

Obama afirmó que le había inspirado la valentía de los activistas negros en favor de los derechos civiles y de los Viajeros por la Libertad,⁸³ que tuvieron que enfrentarse a ataques con perros, a mangueras contra incendios y a la brutalidad policial, y que «lo arriesgaron todo para que la democracia avanzase».⁸⁴ Y, sin embargo, estando él en el poder, las empresas de seguridad privada que trabajaban para el DAPL soltaron perros de ataque contra *protectores del agua* desarmados que intentaban impedir que los *bulldozers* destrozasen terrenos con enterramientos; los ayudantes del *sheriff* del condado de Morton usaron cañones de agua contra los *protectores del agua*, a temperaturas bajo cero, causando cientos de heridos; y los agentes de policía y los guardias de seguridad privada maltrataron a cientos de manifestantes desarmados. Toda esta violencia se ejerció como parte del intento de que un oleoducto pasase por tierras indígenas. En el ocaso de la presidencia de Obama, el 4 de diciembre de 2016, el Cuerpo de Ingenieros denegó la autorización para que el DAPL cruzase el río Misuri. Pero la medida fue demasiado limitada, llegó demasiado tarde y el presidente Trump enseguida la revocó a las dos semanas de asumir el cargo (Trump también revertió la negativa de la autorización presidencial sobre el KXL, resucitando el proyecto del oleoducto, que estaba prácticamente muerto).

Aunque hasta entonces Obama había dado la espalda a la juventud indígena y había quitado importancia a la violencia que habían sufrido a manos de la policía, la valentía de estos jóvenes, que se demostró en la carrera de relevos de miles de kilómetros que recorrió el país, se había ganado a mucha gente concienciada, independientemente de su filiación política. Esa carrera histórica hizo que se engrosasen las filas del campamento Piedra Sagrada. Para finales de agosto, estaban presentes más de 90 naciones indígenas, además de aliados de todas partes del mundo; en noviembre llegaron casi a las 400. El campamento Oceti Sakowin se creó en parte para asumir la llegada de cada

83 Activistas por los derechos civiles que en los años 60 se dedicaron a viajar en autobús por los estados del sur para exigir que se cumpliesen las leyes que prohibían la segregación racial en los servicios de transporte [N. de la T.].

84 «It's a Whole New Ball Game Now», *My Next Guest Needs No Introduction*, temporada 1, ep. 1, Netflix, 12 de enero de 2018.

vez más gente, personas que no dejaban de acudir desde todos los rincones del planeta.

También llegaron medios de comunicación a montones, por lo general para cubrir los conflictos violentos entre los *protectores del agua* y la policía que, si bien eran frecuentes, también transmitían una visión distorsionada de la vida cotidiana en los campamentos y de las acciones de resistencia y protesta en sí mismas. De agosto a octubre hubo marchas y concentraciones casi a diario sin incidentes. Al principio, salían del campamento Oceti Sakowin y se dirigían varios kilómetros al norte, al sitio donde el oleoducto cruzaba la carretera 1806. Estas primeras marchas, que empezaban con una ceremonia de la pipa, solía liderarlas el guardián de la pipa de la Cría de Bisonte Blanco, el jefe Arvol Caballo que Mira. Más adelante, las marchas se dividían para dirigirse a los lugares de las obras o para servir como distracción que permitiese actuar a las personas con la valentía necesaria para encadenarse a la maquinaria pesada.

«Han venido a hablar conmigo hombres jóvenes que me decían que estaban dispuestos a dar su vida», decía Archambault ante una multitud a finales de agosto. Siempre tuvo miedo de que alguien acabase asesinado (por fortuna, no fue así) y defendía un mensaje de vida: «Pero yo les dije: “¡No! ¡No queremos eso! Queremos que sigáis vivos, que prosperéis y que lleguéis a ser buenos padres y buenos abuelos”».

Lo cierto es que *mni wiconi* y el espíritu del #NoDAPL, materializados a diario en la vida del campamento, encarnaban una visión fugaz de lo que podía ser la vida nativa.

«Creo que se trata del renacimiento de una nación», declaró Faith Águila Moteada. «Y me parece que todos los jóvenes que están aquí soñaban con que algún día vivirían en un campamento como este, porque los ancianos les habían contado historias sobre la vida en el río. Les habían oído hablar de las hogueras y de la nación del caballo, y ahora lo están viviendo en primera persona. Están viviendo ese sueño».⁸⁵

No había más que caminar por el campamento para presenciar ese sueño. La Hilera de las Banderas —una sucesión de

85 Faith Águila Moteada, «Protestor: 'It will be a Battle'», entrevista en la CNN, 1 de noviembre de 2016, cnn.com.

800 m formada por más de 300 banderas nacionales indígenas que se alineaban a ambos lados de la carretera— se abría camino por el corazón del campamento. Desde la entrada norte, donde las personas que llegaban se registraban con la seguridad del campamento, partía la «calle principal» de la «ciudad india» —llegó a ser la décima ciudad más grande de Dakota del Norte en su apogeo—. El alcohol y las drogas estaban estrictamente prohibidos. Los medios de comunicación tenían que presentarse en la tienda de los medios. No estaban permitidas las fotos de niños ni de nadie sin consentimiento. Tampoco podían grabarse las oraciones ni las ceremonias. El cerro de Facebook Hill se elevaba más allá de la cocina del campamento principal: esa loma cubierta de hierba era el único punto con cobertura móvil decente en todo el campamento y allí era donde la gente se ponía en contacto con sus seres queridos (había quien lo llamaba en broma «pequeño Brooklyn», por todos los cineastas blancos de Brooklyn que se congregaban allí).

El campamento principal era una ciudad plenamente operativa. No había agua corriente, pero el Centro Comunitario de Cannon Ball abrió sus puertas para que pudiesen usarse las duchas. No había electricidad, pero en el casino de la tribu, Prairie Knights, tres kilómetros carretera arriba, había wifi. Tampoco había inodoros con cisterna, pero Standing Rock pagó inodoros portátiles. Allá donde las infraestructuras físicas no llegaban, proliferaba una infraestructura de resistencia indígena y cuidado de las relaciones —una infraestructura que permitía vivir y estar en comunidad según los valores indígenas— gracias a la cual la mayoría de la gente permaneció segura y a cubierto.

Si se hacían donaciones, había que notificarlo a la hoguera principal del consejo. La hoguera, bajo la supervisión de los ancianos de Standing Rock, permanecía encendida 24 horas al día. Había hombres jóvenes nativos, los guardianes del fuego, que hacían turnos ininterrumpidos para echar leños al fuego en todo momento; era una tarea humilde pero importante. Un *eyapaha* (pregonero o maestro de ceremonias) se hacía cargo del micrófono y anunciaba las entradas triunfales de las delegaciones que venían de visita, las horas de las comidas, las actividades infantiles, los objetos perdidos y a los oradores invitados. Al amanecer y en la puesta del sol, los ancianos de Standing Rock y los oce-

ti sakowin cantaban nanas a los niños y dedicaban palabras de aliento a los *protectores del agua*. Junto al sistema de megafonía había varios espacios grandes para hogueras con ollas industriales en las que siempre se estaban cocinando maíz y sopas. La cocina principal servía tres comidas calientes al día (en el momento de máximo esplendor del campamento, había unas trece tiendas donde se podía cocinar y media docena de tiendas de atención médica). Los ancianos y los niños comían primero, tras una oración por la comida. Si había invitados (y solía haber delegaciones de cualquier parte del mundo), comían los primeros. En la tienda de las donaciones había un buen surtido de sacos de dormir, mantas, tiendas de campaña, calcetines, guantes, sombreros, botas, etc. Llegaban montones de familias nativas que a veces no llevaban más que camisetas y pantalones cortos de deporte. A todo el mundo se le daba ropa y alimento. A todos se les hacía un hueco. En el registro de entrada del campamento hacía falta gente para cocinar, cavar hoyos para compost, cortar leña, cuidar niños o hacer viajes a Walmart, entre otras tareas. Mucha gente dejó su trabajo y se dedicó por completo a cocinar y a hacer que otras personas estuvieran seguras y a cubierto. Al fin y al cabo, no se es lakota si no se da la bienvenida y se alimenta a los parientes o a los viajeros que vienen de lejos. La generosidad (*wowacantognake*) es una de las principales virtudes lakotas. Y esa generosidad indígena —que tantas veces se ha aprovechado como una debilidad— fue lo que mantuvo la unión del campamento.

Fue algo intergeneracional en lo que la juventud tuvo mucha importancia y había incluso un colegio funcionando a pleno rendimiento. En el campamento se produjo una concentración sin precedentes de guardianes del conocimiento indígena. Alayna Escudo de Águila, especialista en el idioma lakota de Standing Rock, se dio cuenta y pasó por todos los campamentos preguntando si podían compartir sus conocimientos con los niños que se habían traído las familias. «A partir de ahí —recuerda Escudo de Águila—, me dijeron que necesitábamos una escuela y un sitio para que estuviesen los niños».⁸⁶ Así que fundó la Mní

86 Gyasi Ross, «Voices from The Front Lines in Standing Rock V.2: Alayna Eagle Shield and Educating a New Generation of Revolutionaries», *Indian Country Today Media Network*, 7 de octubre de 2016, indiancountrymedianetwork.com.

Wic' hóni Nak' ižin Owáyawa, la Escuela de los Defensores del Agua, nombre que eligieron los propios estudiantes. Se enseñaban los tratados, el idioma, la cultura y la defensa de la tierra y del agua. El plan de estudios de canciones indígenas, danzas, matemáticas, historia y ciencias estaba mucho menos orientado al adoctrinamiento de los niños para que fuesen buenos ciudadanos de la sociedad colonizadora. Como señala la educadora indígena Sandy Grande, la Escuela de los Defensores del Agua impartía educación anticolonial para la liberación: cómo vivir y ser libre, y cómo mantener una buena relación con otras personas y con la tierra y el agua.⁸⁷

Para quien quisiera y pudiera hacerlo, había entrenamientos de acción directa no violenta a diario. Mark Tilsen, poeta oglala y profesor de Pine Ridge, dirigía casi todos los entrenamientos de acción directa. Tenía un sentido del humor mordaz y magnético que le daba cierto carácter juguetón a los entrenamientos de resistencia no violenta, por lo demás muy serios. Dallas Goldtooth, humorista y uno de los organizadores de la Red Medioambiental Indígena, se refería alegremente a Tilsen como el «animal espiritual» del campamento, porque casi todo el mundo lo conocía y acudía a él en busca de consejo sobre cómo actuar. Casi todos los días, Tilsen leía en voz alta y explicaba los principios del campamento Oceti Sakowin a las personas que acababan de llegar, que podían ser unos pocos o varias decenas. Las normas, aplicables para todos, podían verse en pizarras y carteles hechos a mano:

Somos protectores.

Somos pacíficos y devotos.

Aquí no hay lugar para «-ismos».

Aquí estamos todos juntos.

Somos no violentos. Estamos orgullosos de estar aquí, sin caretas.

Hay que respetar a la gente local.

Nada de armas ni nada que pueda considerarse un arma.

Los daños materiales no contribuyen a nuestro objetivo.

Todas las personas que estén en el campamento tienen que recibir un curso de orientación.

Todos aquellos que vayan a participar en acciones directas han de re-

87 Sandy Grande, «The Future of US Education is Standing Rock», *Truthout*, 4 de julio de 2017, truth-out.org.

cibir entrenamiento para ello.

Entre todos nos encargamos de que estos principios se respeten. Estamos en una ceremonia; hemos de actuar en consecuencia.

A las personas que llegaban al campamento también se les remitía a la tienda de asuntos legales; allí les escribían en el antebrazo un número de teléfono con rotulador para que llamasen si los arrestaban. Había abogados voluntarios del Colegio Nacional de Abogados, entre otras instituciones, que ofrecían asistencia legal gratuita y se mantenían en contacto con los detenidos.

Los actos de oración solían empezar con la llamada de una voz que atronaba por megafonía mientras salía el sol: «*kikta po!*, *kikta po!*, ¡despertad!, ¡despertad!». Los días que había algún acto previsto, un *eyapaha* recorría el campamento en bicicleta, a caballo o en la parte de atrás de una *pick-up* arrancando a la gente del sueño. «No habéis venido aquí a dormir. No estamos de vacaciones. ¡Hemos venido a parar un oleoducto!»

En un acto a mediados de octubre, la nación dos espíritus dirigía la oración y la marcha. La policía interceptó la caravana de coches y prohibió el tráfico de vehículos por un camino de grava. Dijeron que solo estaba permitido el tránsito a pie. Para cuando la marcha llegó a las obras, se había formado un cordón policial con más de cien policías con equipamiento antidisturbios y fusiles de francotirador, doce todoterrenos y un furgón blindado. Las personas dos espíritus ofrecieron a la tierra tabaco y agua y continuaron la marcha hacia el cordón policial. Los agentes las repelieron y gritaron a la multitud que se dispersara con un megáfono. ¿Pero adónde? Era surrealista, pero pronto se convirtió en algo habitual. A diferencia de las manifestaciones en ciudades, donde hay gente que pasa por allí, edificios y muchos medios de comunicación, la mayoría de las marchas del movimiento #NoDAPL tuvieron lugar en carreteras rurales remotas donde no estaba la CNN; no había más que medios independientes como *Democracy Now!*, *Unicorn Riot* e *Indian Country Today*. A veces, en medio de ninguna parte, había incluso más policías que manifestantes. Como estaban en propiedad privada, los *protectores del agua* no podían ir ni a la cuneta de la carretera; los campos eran zona prohibida. Y desde luego no

había baños ni fuentes para mitigar el calor del mediodía. Ese día, la marcha fue agotadora, de 13 km, y una persona mayor se desmayó por agotamiento.

«Lo que estáis haciendo aquí está mal», dijo Brandon Sazue, el presidente de la tribu de Crow Creek, acercándose al cordón de policías con la cara cubierta mientras los *protectores del agua* se retiraban, una vez concluida la acción. «Lo que estamos haciendo nosotros está bien, porque nosotros no somos los que estamos entrando sin permiso en una propiedad. Vosotros sí que lo estáis haciendo por un montón de dinero. Pero rezamos por vosotros y por vuestros hijos».

Sazue era un hombre del pueblo. En 2009, el Servicio de Impuestos Internos intentó embargar 7100 acres de terreno de Crow Creek —en el condado de Buffalo, el más pobre de Estados Unidos— por presuntos retrasos en los impuestos sobre las rentas de trabajo. Sazue pasó el gélido invierno de Dakota del Sur de 2009 a 2010 acampado en un trozo de tierra en señal de protesta. Se unió a las protestas contra el DAPL en agosto, ofreciendo recursos de la tribu a los Crow Creek Riders, un grupo de jóvenes jinetes. El 27 de octubre, Sazue fue detenido en la batida policial del campamento del Tratado de 1851.

Las imágenes que ofrecían en primer plano los medios de comunicación eran de líderes con tocados de plumas y por lo general hombres, pero era bastante habitual que las personas dos espíritus y las mujeres ejerciesen cargos de liderazgo en todos los aspectos de la vida del campamento, fuese para ocupar puestos en el consejo general del campamento (formado por ancianos y líderes tradicionales) o para encabezar acciones directas. Candi Quien Trae Prosperidad, oglala trans y *queer* especialista en salud, lideraba a la nación dos espíritus en el campamento Oceti Sakowin. Para Quien Trae Prosperidad, «dos espíritus» es «un término amplio para las personas indígenas que se identifican como LGBTQAI+». La colonización impuso un binarismo de género que destruyó en gran medida las configuraciones de género indígenas, históricamente plurales, y las sexualidades indígenas fluidas, que son mucho más dinámicas y amplias que las de la familia heteronuclear introducidas por la sociedad cristiana blanca. Antes de la colonización, las personas dos espíritus también tenían relevancia social y cultural en las sociedades in-

dígenas, con actos que iban desde ceremonias de adopción de un nombre hasta la asunción de los roles y las responsabilidades de hombres, mujeres o personas no binarias. La nación dos espíritus tuvo un papel muy importante en la vida del campamento, mucho más allá de limitarse a señalar y censurar el heteropatriarcado. «Hay gente dos espíritus en el equipo de seguridad, en la escuela, en el equipo médico, en la cocina y en el Consejo», explicaba Quien Trae Prosperidad. En otras palabras: la nación dos espíritus estaba representada en todos los aspectos de la vida cotidiana en el campamento.⁸⁸

La visión de un mundo indígena anticolonial que coexistía con personas no indígenas ha quedado ensombrecida por la violencia de las intervenciones policiales. Hubo victorias políticas importantes, pero duraron poco, llegaron demasiado tarde y no bastaron para detener el DAPL. El 25 de noviembre de 2016, el Cuerpo de Ingenieros dictó una orden de evacuación del campamento Oceti Sakowin cuya fecha límite era el 5 de diciembre. El 4 de diciembre, el Cuerpo de Ingenieros anunció que no iba a conceder al DAPL la servidumbre para cruzar el río Misuri, en espera de una evaluación de impacto ambiental más exhaustiva. Esta victoria temporal coincidió con la llegada de más de 4000 veteranos, que hicieron frente a una tormenta de nieve para marchar hasta la barricada donde la policía estaba rociando despiadadamente a los *protectores del agua* con armas químicas y agua a temperaturas bajo cero. Los veteranos también organizaron una ceremonia del perdón en la que pidieron a ancianos indígenas —Arvol Caballo que Mira, Faith Águila Moteada, Phyllis Young, Paula Horne, Jon Eagle Sr. y Leonard Cuervo Perro— perdón por los horrores a los que el Ejército estadounidense había sometido a los pueblos indígenas, y de los que la violencia policial y militar contra los manifestantes desarmados no era más que una continuación. Era una vindicación por meses de brutalidad. Pero no duró mucho.

Aunque el castigo fue colectivo, resultó eficaz para crear divisiones. La policía bloqueó la carretera 1806 durante meses, aislando Standing Rock del estado de Dakota del Norte y crean-

88 Molly Larkeyin, «Meet the Leader of the Two-Spirit Camp at Standing Rock», *GoMag*, 13 de enero de 2017, gomag.com.

do tensiones entre los campamentos y la comunidad local. En diciembre, el presidente Archambault pidió a los *protectores del agua* que se fueran a casa con la esperanza de relajar la presión de los controles policiales y mitigar la llegada constante de personas ajenas a la reserva. Cuando Trump tomó posesión de su cargo en enero de 2017, aceleró el proceso de evaluación de impacto ambiental y dio luz verde para que el DAPL perforara por debajo del río Misuri. Con los campamentos evacuados casi por completo, el activista de Standing Rock Chase Ojos de Hierro encabezó un grupo llamado «Campamento del Último Hijo» para reclamar tierra regida por los tratados como respuesta a la decisión de Trump. La policía enseguida hizo una batida en el campamento, que estaba en terreno privado, y arrestó a 76 personas, entre ellas Ojos de Hierro. En febrero, el distrito de Cannon Ball y el consejo de Standing Rock aprobaron resoluciones en las que se instaba a los campistas que quedaban a que evacuasen los campamentos Piedra Sagrada y Oceti Sakowin, este último ya desaparecido. Fue una medida polémica que hizo que las distintas facciones se enfrentaran entre sí en un momento crucial en el que la unidad era más necesaria que nunca.

El 22 de febrero de 2017, el Cuerpo de Ingenieros, los ayudantes del *sheriff* del condado de Morton y la Patrulla de Tráfico de Dakota del Norte desalojaron por la fuerza a las personas que aún permanecían en el campamento Oceti Sakowin. Ese mismo día, la Oficina de Asuntos Indios hizo una batida en Piedra Sagrada y desalojó a sus ocupantes; fue la única acción policial que se produjo en terreno de la reserva y contribuyó a las crecientes discrepancias entre los organizadores de base y Standing Rock. Esas discrepancias llegaron a un punto crítico en una marcha por el Alzamiento De Las Naciones Nativas organizada el 10 de marzo en Washington D. C., donde los *protectores del agua* abuchearon a Archambault durante su discurso y se enfrentaron a él mientras abandonaba la concentración. La marcha congregó a 5000 personas y se celebró justo después de la Marcha de las Mujeres, que tuvo más participación. Aunque asistió menos gente, fue una demostración de unión en el apoyo a Standing Rock, aunque algunas personas no estuviesen de acuerdo con su líder político. También esta-

ba creciendo el desencanto con el orden político establecido, tanto demócrata como republicano, porque el movimiento se hubiera vendido durante el mandato de Obama y ahora en el de Trump.

«Solo hay una solución», dijo Lewis Grassrope sobre el desalojo de los campamentos y la marcha de Washington D. C. «Dejadnos ser quienes somos. Dejadnos vivir. Dejadnos ser libres».

Para cuando se llevaron esposado al último protector del agua, había 832 personas arrestadas. Cuatro *protectores del agua* se enfrentan a años de cárcel. Red Fawn Fallis se enfrentaba a cargos por disparar un arma de fuego (cargos que después se retiraron) cuando la detuvieron el 27 de octubre de 2016 en la batida del campamento del Tratado. La pistola era de Heath Harmon, un informador del FBI que se había infiltrado en el campamento y mantenía una relación con Fallis. Como ha hecho en todas las luchas políticas, el Estado creó una nueva generación de presos políticos para desincentivar otros posibles movimientos. La familia de Fallis participaba activamente en el AIM y también había estado sometida a la vigilancia del FBI. En su día, el preso político dakota Leonard Peltier, que está cumpliendo dos condenas a cadena perpetua, representó la supresión del movimiento Red Power. Durante el movimiento #NoDAPL, Obama volvió a dar la espalda a los pueblos indígenas. Como ya había concedido tantos indultos (por ejemplo, al preso político puertorriqueño Oscar López Rivera) y dada la gran presión que se estaba generando por la terrible violencia policial contra los *protectores del agua*, muchos indios pensaron que Obama le concedería la medida de gracia a Peltier. Pero Obama rechazó su solicitud de indulto. Y después del #NoDAPL hay todavía más presos políticos nativos, más Leonard Peltiers: Red Fawn Fallis fue condenada a 57 meses en una prisión federal; Michael Pluma Pequeña Giron, a 36 meses en una prisión federal, y Michael Serpiente de Cascabel Markus y Dion Ortiz se enfrentan a años de condena en una prisión federal.⁸⁹

Aunque no estuvo exenta de errores, la reunificación de los oceti sakowin despertó a un movimiento indígena resuelto a

89 Para más información, véase el colectivo de asuntos legales de los protectores del agua, waterprotectorlegal.org.

construir —y reconstruir— un mundo basado en los valores indígenas en lugar de en la propiedad privada y el heteropatriarcado. Mientras los pueblos indígenas se comprometían a ocuparse de las relaciones de cuidados, la policía también había asumido su papel habitual de responsable de la violencia. Trataba de sofocar los fuegos de la resistencia antes de que quemasen demasiado o se extendiesen demasiado lejos, pero la hoguera de la Séptima Generación mencionada en las profecías había prendido, y aunque se celebró una ceremonia para extinguir el fuego del campamento Oceti Sakowin y señalar el final de una forma de resistencia (y el comienzo de otra), sus rescoldos sirvieron para reavivar las hogueras de las comunidades de los *protectores del agua*.

Para los lakotas, el fuego es también una puerta al pasado, porque es alrededor de las hogueras donde se cuentan historias y se celebran ceremonias. Ahora, la larga tradición de resistencia indígena recoge también la historia del movimiento #NoDAPL. Pero para comprenderla tenemos que mirar aún más atrás: a la historia de la tierra, del agua y de su pueblo, los oceti sakowin.

2

ORÍGENES

No hay dos caras en la historia de Estados Unidos y su relación con personas que llevan miles de años viviendo aquí. Esa historia no tiene dos caras. Nadie tiene derecho a desplazar a otras personas, a robar sus recursos ni a arrebatarles sus vidas. [...] Lo que ha hecho América es criminal. Y siguen haciéndolo.

Elizabeth Cook-Lynn⁹⁰

Hay un motivo fundamental por el que los pueblos indígenas rechazan, impugnan y se resisten al dominio de EE. UU.: la tierra. De hecho, toda la historia de Estados Unidos gira en torno a la tierra y a la transformación del espacio, impulsada sobre todo por la expansión territorial, la eliminación de pueblos indígenas y la instalación de asentamientos blancos. Partiendo de las fronteras originales de las primeras 13 colonias de 1784, EE. UU. se expandió rápidamente hacia el oeste, desde el litoral atlántico hacia la costa del Pacífico, y se anexionó casi 2000 millones de acres de territorio indígena en menos de un siglo, la mayoría de ellos al oeste del río Misisipi.

Ahí se incluye la cuenca del Misuri, un gigantesco sistema circulatorio formado por ríos, arroyos, riachuelos y afluentes que desembocan en su arteria principal, Mni Sose (el río Misuri). En la cosmología oceti sakowin, Mni Sose comienza allá donde el agua cae del cielo para tocar la tierra y discurrir hasta una de esas vías fluviales. El río tiene 3968 km de longitud y su cuenca de desagüe abarca 1 370 104 km², superficie que supone una sexta parte

90 Elizabeth Cook-Lynn, «'There Are No Two Sides to This Story': An Interview with Elizabeth Cook-Lynn», entrevista de Nick Estes, *Wicazo Sa Review* 31:1, 2016, p. 40.



En la primera pictografía del registro de invierno de Battiste Good (Sombrero Marrón) de 1880, se documenta la llegada de Pte Ska Win, la mujer Cría de Bidente Blanco, que es la figura histórica más destacada de los oceti sakowin y formalizó el primer tratado entre el mundo humano y el no humano.

Manuscrito 2372; caja 12; F6, Archivos Antropológicos Nacionales, Smithsonian Institution, Archivos Antropológicos Nacionales, Centro de Atención del Museo Smithsonian, Suitland, Maryland.

de la base territorial de Estados Unidos sin contar sus islas. Mni Sose tiene tanto peso en la vida de los oceti sakowin y las naciones indígenas con las que han compartido territorio —y a veces luchado— como lo tienen las relaciones políticas, culturales y sociales de esas comunidades con las aguas del río, que dan vida.

En ese mundo, el agua es vida, y también lo es la nación de los bisontes, la *pte oyate*. En otra época, grandes manadas de bisontes migraban de acuerdo con los ciclos estacionales del río, seguidos por las naciones cazadoras de las Grandes Llanuras. En el centro de este mundo se encuentra He Sapa (las Black Hills), el corazón de todo lo que existe. Si He Sapa es el corazón de la tierra, Mni Sose es la aorta. De este territorio es de donde surgieron los oceti sakowin como nación, como pueblo, y es ahí donde adquirieron su humanidad.

Se ha escrito mucho sobre la historia del río Misuri. Y, sin embargo, no hay muchas historias que se hayan centrado en la importancia del río en el proyecto colonial. Títulos como *Unruly River* [Río rebelde], *River of Promise*, *River of Peril* [Río de promesas, río de peligros] y *The Dark Missouri* [El oscuro Misuri], así como el apodo que le pusieron los colonos —«Vieja miseria», por sus frecuentes crecidas y los daños materiales que causaban— lo describen como un río mortal, traicionero e inhóspito.⁹¹ Los primeros colonos solían decir que la cuenca del Misuri era un territorio irracional y violento, asolado por interminables guerras entre distintos pueblos indígenas, pueblos que, para los colonos, eran todos igual de irracionales y violentos. «Es una zona encantadora —escribió el comerciante británico Alexander Henry hablando de las Grandes Llanuras en 1800—, y, si no fuera por las guerras perpetuas, los nativos tal vez serían las personas más felices de la tierra».⁹²

Los exploradores, comerciantes y colonos europeos y estadounidenses llamaron a las muchas naciones que vivían en esta zona «los siux», mitificándolos como el pueblo indígena más odiado, más temido y más violento de Norteamérica. Considerados antes una sociedad guerrera noble, han pasado a simbolizar la hipermasculinidad violenta de la frontera, y esa representación se ha usado como base para la imagen estereotipada de la cultura india: jinetes que vivían en tipis, llevaban tocados y se movían sin rumbo fijo, y que practicaban la caza salvaje de bisontes a los que llamaban parientes. La mascota racista de la Universidad de Dakota del Norte (retirada en 2012), el «guerrero siux» —la cabeza incorpórea de un guerrero nativo—, plasma todas esas ideas. La tribu siux de Standing Rock fue la única tribu del estado que siguió oponiéndose a la mascota.⁹³ El mito del «guerrero siux» aparece también en *Bailando con lobos* (1990),

91 Robert Kelley Schneiders, *Unruly River: Two Centuries of Change Along the Missouri*, Lawrence (KS), University of Kansas Press, 1999; John E. Thorson, *River of Promise, River of Peril: The Politics of Managing the Missouri*, Lawrence (KS), University of Kansas Press, 1994; Henry C. Hart, *The Dark Missouri*, Madison (WI), University of Wisconsin Press, 1957.

92 Citado en John C. Ewers, «Intertribal Warfare as the Precursor of Indian-White Warfare on the Northern Great Plains», *Western Historical Quarterly* 6:4, 1975, p. 397.

93 Véase Nick Estes, «Why a Team Name is More than a (Racist) Word», *High Country News*, 22 de diciembre de 2017, hcn.org.

galardonada con numerosos premios. Pero estos tópicos no se limitan solo al ámbito de la cultura popular. Historiadores estadounidenses destacados, como Richard White, describen a los siux como una banda de saqueadores expansionistas que expulsaron a sus vecinos indígenas con violencia y que nunca habían pasado al oeste del río Misuri —nótese la ironía— hasta que se firmó la Declaración de Independencia en 1776.⁹⁴ Lo cierto es que ese afán por tachar a los siux de recién llegados imperialistas —calificativos que se ajustan mejor a Estados Unidos— caracterizó al pueblo siux como nómada, desarraigado, no asentado y malintencionado, de manera que su expulsión, su genocidio y su colonización resultaban más aceptables.⁹⁵ Sin embargo, según las historias orales y los exhaustivos registros indígenas, entre ellos los registros de invierno de los dakotas y los lakotas, la realidad era otra. En los registros de invierno se caracterizaba cada año o cada invierno dejando constancia de un acontecimiento significativo con una pictografía hecha en cuero (o a veces en papel), acompañada de un relato oral del acontecimiento; constituían un registro detallado de historias familiares e individuales y de acontecimientos nacionales de ámbito más amplio.⁹⁶ Pero los historiadores estadounidenses han tergiversado los registros de invierno para que respalden su afirmación de que los lakotas cruzaron el río Misuri y después «descubrieron» las Black Hills en algún momento cercano a 1776.⁹⁷

Las naciones dakota, nakota y lakota nunca se autodenominaron «siux»; ese término viene de la abreviación de *nadouessioux*, la adaptación en francés de la palabra ojibwa para

94 Richard White, «The Winning of the West: The Expansion of the Western Sioux in the Eighteenth and Nineteenth Centuries», *Journal of American History* 65:3, 1978, pp. 319-43. Véase también Gary Clayton Anderson, «Early Dakota Migration and Intertribal War: A Revision», *Western Historical Quarterly* 11: 1, 1980, pp. 17-36.

95 Véase Heidi Kiiwetinepinesik Stark, «Criminal Empire: The Making of the Savage Land», *Theory and Event* 19:4, 2016.

96 Los registros de invierno lakotas suelen considerarse una innovación del siglo XIX y a los propios lakotas se los ve como un grupo social relativamente nuevo. El registro de invierno de Battiste Good, sin embargo, documenta la historia lakota ya desde el siglo X y sostiene que el pueblo dakota ya vivía en su tierra natal mucho antes. Véase Greene, Candace S., y Thornton, Russell (eds.), *The Year the Stars Fell: Lakota Winter Counts at the Smithsonian*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2007, pp. 292-7.

97 Véase, por ejemplo, Elizabeth R. P. Henning, «Western Dakota Winter Counts: An Analysis of the Effects of Westward Migration and Culture Change», *Plains Anthropologist* 27:95, 1982, pp. 57-65.

decir «pequeñas serpientes», que aludía a los enemigos de los ojibwas hacia el oeste. En lugar de ello, se llamaban a sí mismos sencillamente *oyate*, la «nación», o el «pueblo», y a veces *oyate luta* (la nación roja); como confederación política, se autodenominaban *Oceti Sakowin Oyate* (la Nación de los Fuegos de los Siete Consejos). Ocupaban mucho territorio. Las naciones de habla dakota más antiguas se situaban sobre todo en los ríos, lagos glaciares y bosques occidentales de los Grandes Lagos. Son los *mdewakantonwan* (la nación sagrada que vive junto al agua); los *sissintonwan* (la nación de las medicinas que vive junto al agua); los *wahpetonwan* (la nación que vive en el bosque), y los *wahpekute* (la nación que dispara entre las hojas).⁹⁸ Las naciones de idioma *nakota* se asentaban en el territorio medio que se iniciaba en las riberas orientales del río Misuri. Deben sus nombres a su ubicación en el cuerno del campamento: *ihanktonwan* (la nación que acampa en el extremo) e *ihanktonwanna* (la pequeña nación que acampa en el extremo). Y las naciones más jóvenes y más grandes, las de habla *lakota*, ocupaban el extenso territorio de las Grandes Llanuras al oeste del río Misuri y se llamaban *tinntonwan* (la nación de las llanuras). Los *tintowan* se subdividían a su vez en siete grupos: los *oglalas* (la nación que dispersa a los suyos); los *sicangus* (la nación de los muslos quemados, también llamados «brulés»); los *hunkpapas* (la nación a la cabeza del círculo); los *mniconjous* (la nación que planta junto al agua); los *itazipcos* (la nación sin arcos, o los *sans arc*); los *sihasapas* (la nación de los pies negros), y los *oohenupas* (la nación de los dos calderos).⁹⁹

Como ocurre con la mayoría de las sociedades humanas, las historias fundacionales de los *oceti sakowin* son tan diversas como su gente y como las tierras que siguen habitando y protegiendo. Por mencionar solo algunas, entre esas historias

98 Gwen Westerman y Bruce White, *Mni Sota Makoce: The Land of the Dakota*, St. Paul (MN), Minnesota Historical Society Press, 2012, p. 22.

99 He añadido «nación» a todos los nombres porque los distintos grupos, aunque formaban una organización política completa que constituía una única nación, también se veían a sí mismos como naciones más pequeñas, diferenciadas. Para una descripción de las divisiones políticas de los *oceti sakowin* y los orígenes de cada nombre, véase Josephine Waggoner, *Witness: A Hunkpapha Historian's Strong-Heart Song of the Lakotas*, ed. Levine, Emily, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2013, pp. 39-52.

fundacionales están el surgimiento desde la tierra, de la *wase* (arcilla roja); la aparición a partir de He Sapa; el surgimiento desde Bde Wakan (Spirit Lake o lago Mille Lacs); el descenso desde la *wicahpi oyate* (la nación de las estrellas); el surgimiento a partir de la *pte oyate* (la nación de los bisontes), y las migraciones hacia el oeste y hacia el sur desde el litoral atlántico o desde Centroamérica. Ninguna de estas historias fundacionales es más ni menos cierta que las demás. Pero lo que tienen en común es su relevancia colectiva para definir una experiencia histórica en un marco geográfico específico y también el universo moral de las relaciones con otros seres y con la tierra. Estas historias contradicen los relatos colonizadores que describen a los oceti sakowin como «invitados de última hora» al oeste del río Misuri —en el mejor de los casos— o como expansionistas —en el peor— movidos, igual que los estadounidenses, por motivos puramente económicos para controlar el comercio fluvial expulsando con violencia a otras naciones indígenas.

Como no había leyes escritas, según el autor lakota Luther Oso Erguido, reinaba «una gran conciencia tribal» a nivel individual en las sociedades oceti sakowin. Ninguna institución humana usaba la fuerza ni la violencia para imponer comportamientos. La conducta social se basaba en la solidaridad mutua y el parentesco, en lo que Oso Erguido llama *woucage*, «nuestra forma de hacer las cosas». El máximo castigo por quebrar la solidaridad grupal era el exilio, que suponía «perder su identidad o [...] morir». La responsabilidad de una persona era, ante todo, velar por la supervivencia del colectivo. Las decisiones —de cuestiones tan diversas como la caza, los viajes o la guerra— se tomaban de forma comunitaria en el consejo abierto, una autoridad política descentralizada cuya jefatura solía rotar, de manera que se brindaba la misma capacidad de intervención y decisión a sociedades separadas de hombres y mujeres y, en algunos casos, con un lugar de honor para las comunidades *wintke*, las personas que no se ajustaban a los roles de género binarios. La Oyate Okizu —una asamblea de todos los oceti sakowin— se convocaba solamente para cuestiones de gran importancia, como las danzas del sol o, a finales del siglo XIX, la negociación de los tratados y el rechazo a la invasión estadounidense. En contraposición con sus propias leyes consuetudinarias, los lakotas crearon el tér-

mino *woope wasicu* para referirse a las leyes del hombre blanco. *Woope wasicu* describía el «cruel aparato bélico» de la ley: desde los soldados y los policías armados hasta las pistolas, los cañones, los grilletes y las prisiones. Según Luther Oso Erguido, «lo que el hombre blanco llamaba ley no designaba el orden sino la imposición y el desorden».¹⁰⁰ Después de mantener buenas relaciones en el seno de la nación, el segundo deber individual de sus integrantes era proteger el territorio comunal. En el este, los límites del territorio dakota los marcaban los arrozales silvestres y las plantaciones estacionales de maíz, alubias y calabaza. En el oeste, el territorio lakota se extendía hasta las manadas de bisontes que se desplazaban por el terreno fértil del río Powder. Para los dakotas, los lakotas y los nakotas, territorio era cualquier lugar en el que cultivasen relaciones con la vida animal y vegetal; esa idea espacial a menudo se superponía, y a veces entraba en conflicto, con otras naciones indígenas.

Por ejemplo, los lakotas no eran ni mucho menos la única nación indígena que tenía relación con las Black Hills. Cuando distintos pueblos se agrupaban bajo una alianza (fuese mediante relaciones de parentesco o simplemente por supervivencia), solían incorporar mutuamente aspectos de la historia del otro pueblo. Había más de 50 naciones indígenas que tenían una relación similar —que a menudo se solapaba— con las Black Hills y las reivindicaban; entre ellas se contaban los pueblos arikara, osage, shoshone, assiniboine, gros ventre, pawnee, mandano, hidatsa, kiowa, ponca, crow, omaha, winnebago, cheyene, arapaho y pies negros.¹⁰¹

Igual que los países que constituyen las Naciones Unidas, la autoridad política de los oceti sakowin no evitaba que a veces guerreasen con otras naciones indígenas. Luther Oso Erguido así lo reconoce cuando comenta la guerra lakota de 1931. Señala que Estados Unidos criminalizaba la reivindicación de la autoridad política indígena a la hora de librar guerras y defender

100 Luther Oso Erguido, *Land of the Spotted Eagle*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1978, pp. 124-6 [edición en castellano: *La tierra del águila moteada*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1995, pp. 149-151].

101 Howe, Craig, Whirlwind Soldier, Lydia y Lee, Lanniko L., eds., *He Sapa Woihanble: Black Hills Dream*, St. Paul (MN), Living Justice Press, 2011; N. Scott Momaday, *The Way to Rainy Mountain*, Albuquerque (NM), University of New Mexico Press, 1976; Jeffrey Ostler, *The Lakotas and the Black Hills*, Nueva York, Viking, 2010, pp. 3-27.

su territorio. «Nos quedábamos con nuestras tierras —escribe— manteniendo a todas las demás tribus alejadas de nosotros». Cuando los blancos comenzaron a temer el poder político de los oceti sakowin, observó Oso Erguido, «nos llamaron siux».¹⁰² En la jerga de los colonos, «siux» se volvió sinónimo de «criminal» y se usaba para justificar la invasión y la guerra interminable. Pero, como han señalado académicos e intelectuales indígenas durante los últimos dos siglos, la guerra, la diplomacia y la soberanía son solo algunas de las muchas características del pueblo oceti sakowin. Y, sin embargo, la guerra, la diplomacia y la soberanía «siux» predominan en las historias de los colonos sobre la vida indígena del siglo XIX en el río Misuri y en las Grandes Llanuras. Esto no se debe a que las naciones indígenas fueran militaristas por naturaleza, sino a que su principal forma de contacto con Estados Unidos —en idioma lakota, *Milahanskan* (la nación de los cuchillos largos)— había sido a través de su Ejército.

Las primeras interacciones entre los pueblos indígenas y Estados Unidos en el río Misuri fueron encontronazos militares. En 1803, el presidente Thomas Jefferson ultimó la compra de Luisiana a la República Francesa: era una anexión de 827 millones de acres. El territorio de Luisiana abarcaba toda la cuenca del río Misuri y su superficie ascendía a más del doble del territorio de la nación incipiente que era Estados Unidos. Poco después, Jefferson envió a Meriwether Lewis y William Clark a dirigir una expedición militar a lo largo del río Misuri, con armas, banderas y «regalos» para reclamar la «nueva» tierra y a sus moradores. El objetivo de la expedición era proclamar la soberanía de EE. UU. sobre la región y sus naciones y hacer que el pueblo indígena entablase relaciones comerciales con Estados Unidos. Y, de todas las naciones indígenas, la «siux» fue la única de la que Jefferson especificó el nombre. «Es la nación —ordenó Jefferson a Lewis— a la que más nos interesa causarle una buena impresión, por su inmenso poder y porque hemos sabido que están deseosos de mantener una relación amistosa con nosotros».¹⁰³

102 Luther Oso Erguido, *My Indian Boyhood*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2005, p. 2.

103 «Instrucciones de Jefferson a Lewis», *Journals of the Lewis and Clark Expedition*, vol. 7, p. 293.

El Cuerpo de Descubrimiento (una unidad del Ejército de EE. UU.) se encontró con varios grupos de oceti sakowin a medida que viajaban río arriba. Tras navegar por la zona del Big Bend del río Misuri (lo que ahora son las reservas de Crow Creek y Lower Brule) a finales de septiembre de 1804, la expedición fue interceptada por un campamento de sicangus, una subdivisión política de los lakotas.¹⁰⁴ Como era su costumbre, los lakotas saludaron al cuerpo del Ejército con una columna de humo que se elevó al noroeste para indicar que habían visto la expedición. Los lakotas buscaron la conciliación y pretendían recibir algún tipo de pago por dejarles atravesar su territorio, pero Lewis y Clark rechazaron la reivindicación lakota de determinar quién podía atravesar su territorio y a qué precio, desoyendo claramente las instrucciones de Jefferson de «causar una buena impresión».

Tras ocho días sin conseguir negociar su paso sin pagar peaje, Lewis y Clark recurrieron a la violencia. Según John Ordway, un voluntario de la expedición, Clark informó al intransigente jefe lakota, Bisonte Negro, de que los enviaba Thomas Jefferson, y que podía «hacer que los destruyesen a todos».¹⁰⁵ Pero, estando como estaban claramente rodeados y superados, las amenazas de Lewis y Clark no tenían ningún peso. Como había sido Medicina de Bisonte quien había dirigido las negociaciones entre el Cuerpo de Descubrimiento y los sicangus y quien se había negado a dejar pasar a la expedición, Lewis y Clark lo tomaron como rehén (a él y seguramente a otros líderes) para asegurar su tránsito en dirección norte; luego liberaron a Medicina de Bisonte cuando la expedición ya había salido de territorio lakota. La toma de rehenes indígenas era bastante habitual; Jefferson le había dicho a Lewis que «llevarse a jefes importantes» o a sus hijos «brindaría cierta seguridad a la partida».¹⁰⁶ En una reflexión posterior sobre ese encuentro, Clark escribió que los lakotas eran «los malhecho-

104 La expedición llamó a esta partida de lakotas «lakotas teton». Seguramente se toparon con un subgrupo de los tintonwan (teton): los sicangus (los brulés). A día de hoy, los sicangus están repartidos entre la tribu siux de Lower Brule y la tribu siux de Rosebud.

105 Citado en John Ordway, «September 25, 1804», *Journals of the Lewis and Clark Expedition*, Lincoln (NE), Universidad de Nebraska, disponible en lewisandclarkjournals.unl.edu.

106 «Jefferson's Instructions to Lewis», p. 250. Para una explicación sobre la toma de rehenes de la expedición, véase Craig Howe, «Lewis and Clark among the Tetons: Smoking Out What Really Happened», *Wicazo Sa Review* 19(1), 2004, pp. 47-72.

res más viles de la raza salvaje, y siempre serán los piratas del Misuri». «A menos que se les imponga [a los lakotas] el orden con medidas coercitivas, estoy en condiciones de afirmar que los ciudadanos de Estados Unidos nunca podrán aprovechar más que parcialmente las ventajas que ofrece el Misuri», prosiguió. «[Los siux] desprecian a los comerciantes del Misuri, a quienes nunca pierden la ocasión de saquear cuando pueden hacerlo».¹⁰⁷

Los historiadores han dado por bueno el testimonio que ofrecieron Lewis y Clark de ese primer encuentro sin cuestionar ni una coma: los atacaron una banda de piratas del río que parecían salidos directamente de las páginas de una novela fantástica al estilo de Robinson Crusoe. Este episodio se volvió a contar hace poco en versiones populares como la del historiador estadounidense Stephen Ambrose en su gran éxito de ventas de 1997, *Undaunted Courage*, y la del realizador de documentales Ken Burns en la película de 2001 para la PBS *Lewis and Clark*.¹⁰⁸ Pero, a su juicio, los lakotas no le dieron mucha importancia a ese encuentro. Lewis y Clark llegaron y se marcharon, y los lakotas siguieron con su vida igual que antes. Fue una interacción bastante rutinaria: no eran más que otros blancos diferentes que pasaban por su territorio con banderas y pistolas. Según Clark, incluso los ihanktonwans, que estaban río abajo y eran más «pacíficos», «siempre impedían el avance» de todos los comerciantes que cruzaban el río exigiendo peajes y pidiendo mejores precios en las transacciones comerciales.¹⁰⁹ Sin embargo, para Estados Unidos esta primera interacción tuvo enorme relevancia y repercutió profundamente en su opinión de una nación a la que consideraban «piratas [criminales] del Misuri». Como señala el historiador oglala Craig Howe, este intercambio «dio lugar a nubarrones de tormenta preñados de engaño que, en cierto sentido, llevan dos siglos oscureciendo» las relaciones entre el pueblo lakota y EE. UU.¹¹⁰

107 Citado en Meriwether Lewis y William Clark, *The Travels of Capts. Lewis and Clarke*, Londres, Longman, 1806, pp. 171-2.

108 Véase Kim Oso Alto, «Stephen Ambrose's *Undaunted Courage*: A White Nationalist Account of the Lewis and Clark Expedition», en *This Stretch of the River: Lakota, Dakota, and Nakota Responses to the Lewis and Clark Expedition and Bicentennial*, eds. Howe, Craig, y Oso Alto, Kim, Sioux Falls (SD), Pine Hill Press, 2006, pp. 45-57.

109 Lewis y Clark, *Travels*, p. 171.

110 *Op. cit.*, p. 55.

Pero, según el historiador Jeffrey Ostler, los cimientos del genocidio en las políticas estadounidenses en materia india se habían sentado décadas atrás, en la Ordenanza del noroeste de 1787.¹¹¹ Dicha Ordenanza declaraba la zona al norte del río Ohio y los Grandes Lagos región abierta a los asentamientos, y creaba territorios que después se convertirían en los estados de Ohio, Indiana, Illinois, Míchigan y Wisconsin. Además, en el artículo 3 se afirmaba (de los «indios») que «*nunca serán invadidos ni molestados* en su propiedad, sus derechos ni su libertad, a menos que sea en guerras justas y legales autorizadas por el Congreso». Aunque, como señala Ostler, «no era un llamamiento al genocidio en primera instancia», legalizaba la guerra genocida en caso de que las cesiones de tierras no se consiguiesen por medios «pacíficos» y de que los pueblos indígenas no estuvieran dispuestos a someterse a la autoridad de EE. UU.».¹¹²

En la sentencia del Tribunal Supremo de 1823 del caso *Johnson contra M'Intosh*, en la que el presidente del tribunal John Marshall explicó con detalle los derechos de Estados Unidos sobre las tierras indígenas, también recurrió a una doctrina centenaria. Los pueblos indígenas, resolvió Marshall, solo tenían derechos de «ocupación», de manera que las potencias que «descubriesen» sus tierras podían hacerse con ellas: la «doctrina del descubrimiento». El origen de esta noción era una bula papal del siglo XV conocida como la «doctrina cristiana del descubrimiento» que diferenciaba las naciones cristianas de las no cristianas. Estas últimas se consideraban poco menos que pueblos «salvajes» a la espera del regalo de la civilización europea y, según el académico lenape Steven Newcomb, Estados Unidos interpretaba que la doctrina describía a los pueblos indígenas como «total o parcialmente inexistentes a nivel político».¹¹³ Por lo tanto, el derecho indígena a la tierra no podía abolirse porque no existía. Sobre la sentencia del caso *Johnson*, Tonya Gonnella Frichner, jurista internacional de la tribu onondaga, señala que: «los Estados Unidos que se acababan de formar necesitaban crear una

111 Jeffrey Ostler, «'Just and Lawful War' as Genocidal War in the (United States) Northwest Ordinance and Northwest Territory, 1787-1832», *Journal of Genocide Research* 18:1, 2016, p. 3.

112 Énfasis añadido por mí. *Op. cit.*, p. 1.

113 Steven Newcomb, *Pagans in the Promised Land: Decoding the Doctrine of Christian Discovery*, Golden (CO), Fulcrum, 2008, p. 104.

identidad política de los indios americanos y un concepto de las tierras indias que permitiese abrir el camino de Estados Unidos en su expansión colonial hacia el oeste». ¹¹⁴ Este mito fundacional acabó conociéndose como «destino manifiesto».

En 1807, tras la expedición, Jefferson nombró a Clark general de brigada y agente de asuntos indios del territorio de Luisiana, cargo que ocupó en el Departamento de Guerra hasta su muerte en 1838. La expedición y la anexión de tierras occidentales al Misisipi formaban parte de una rápida ofensiva hacia el oeste, y la compra de Luisiana fue un logro fundamental en ese proceso. Ofrecía una vía para que los capitalistas de las plantaciones sureñas pudiesen expandir su «reino del algodón» a nuevos mercados; de ahí la importancia de imponer relaciones comerciales con las naciones indígenas. Sin expansión territorial, el sistema de plantaciones estaba condenado al fracaso. ¹¹⁵ Jefferson visualizaba un «Imperio de la libertad» para las tierras al oeste del Misisipi, proceso que requería la expansión de la esclavitud negra y la transformación de las tierras indígenas en propiedad privada para potenciar un imperio de pequeños agricultores. Así, la extensión del sistema de plantaciones iba de la mano de la desposesión y la expulsión de los pueblos indígenas.

Para Jefferson, el territorio de Luisiana era una solución parcial al «problema indio» —problema que consistía en que las «tribus indias» seguían residiendo en tierras que codiciaban los estadounidenses. Sus principales objetivos eran las llamadas «cinco tribus civilizadas» —los cheroquis, los choctaws, los chickasaws, los muscogees y los seminolas— y pretendían dividir a estas naciones orientales y acabar disolviéndolas. Como estas naciones ya habían empezado a tener esclavos con granjas y plantaciones, igual que sus vecinos blancos, su sistema de tenencia de la tierra se asemejaba a una reivindicación de su derecho a permanecer allí. Por lo tanto, había que hacer que se fueran. Y las nuevas tierras en el oeste brindaban otra oportunidad para echar a los pueblos indígenas del este. Por ejemplo, en

114 Tonya Gonnella Frichner, *Preliminary Study on the Impact on Indigenous Peoples of the International Legal Construct Known as the Doctrine of Discovery*, Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Nueva York, 19-30 de abril de 2010, E/C.19/2010/13, p. 11.

115 Véase Walter Johnson, *River of Dark Dreams: Slavery and Empire in the Cotton Kingdom*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2013.

el artículo 15 de la Ley territorial de Luisiana de 1804 se concedía que «por la presente, el presidente de Estados Unidos tiene autorización para estipular, con cualquier tribu india que posea tierras al este del Misisipi y que resida en ellas, un intercambio de tierras en el que la tribu reciba la propiedad de Estados Unidos al oeste del Misisipi, en caso de que dicha tribu se vaya de las tierras del este y se asiente en el oeste». Jefferson quería seguir concentrando a las naciones indígenas orientales en territorios cada vez más pequeños. Haciendo que escasearan la caza salvaje, la tierra y los recursos, podía obligarles a «integrarse» o a «marcharse más allá del Misisipi».¹¹⁶

Para cuando llegó la expedición de Lewis y Clark, los dakotas, los nakotas y los lakotas llevaban décadas comerciando con los franceses y los británicos. A comienzos del siglo XIX, el comercio de pieles ya había entrado con fuerza en la vida en las Grandes Llanuras (los europeos también trajeron la Biblia, las pistolas y las enfermedades), y los lakotas tenían un gran interés en mantener su posición en el comercio fluvial; por supuesto que no accedieron a las exigencias de EE. UU. sobre la tierra y el río.¹¹⁷ Pero los lakotas nunca se consideraron dueños del río; todo lo contrario: eran ellos quienes pertenecían al río. Esa forma de entender las cosas estaba afianzada por los muchos siglos que llevaban viviendo en relación con la tierra y el agua. Y, en 1804, no solo pertenecían al río, sino también al comercio fluvial, tanto económica como políticamente, de manera que el río se había convertido en otra fuente de sustento y supervivencia.

Los primeros colonos y comerciantes dependían mucho de la mano de obra y la asistencia indígenas para la caza, y a su vez las sociedades indígenas dependían de mercancías comerciales como telas, pistolas, munición, cuchillos, utensilios de cocina de hierro y algunos productos de alimentación.¹¹⁸ Desde comienzos de la época colonial hasta finales del siglo XIX, el comercio de pieles lo dominaron empresas rivales (y colonizadores europeos rivales) que fomentaban guerras comerciales esporádicas en-

116 Bernard W. Sheehan, *Seeds of Extinction: Jeffersonian Philanthropy and the American Indian*, Nueva York, Norton, 1973, p. 245.

117 Jeffrey Ostler, *The Plains Sioux and US Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 21.

118 *Op. cit.*, pp. 28-9.

tre distintos pueblos indígenas. Entre 1806 y 1835, las políticas estadounidenses en materia de asuntos indios introdujeron un sistema de fábricas de casas comerciales para poner freno al comportamiento criminal de los comerciantes blancos, pero estas políticas apenas dieron resultado, porque el Gobierno estadounidense y los propios comerciantes compartían el mismo espíritu criminal de robos e invasión de la tierra sin permiso.¹¹⁹ Todas estas empresas se dedicaban al comercio de pieles de castor para venderlas en mercados europeos y estadounidenses, pero para la década de 1830 las colonias de castores habían sido prácticamente exterminadas.

La mayoría de los historiadores y arqueólogos responsabilizan a los pueblos indígenas de la disminución de la población de animales valorados por su pelaje en las Grandes Llanuras, y la adopción de la cultura del caballo aumentó la capacidad de los pueblos indígenas para cazar bisontes.¹²⁰ Pero esa capacidad nunca llegó a ser comparable a la eficacia de los tramperos y cazadores blancos a la hora de matar animales. Por ejemplo, la eficacia mortal del «sistema de trampeo de las Montañas Rocosas», preponderante a principios del siglo XIX, diezmo rápidamente la población de animales con pieles valiosas. Estas unidades, integradas por empleados armados hasta los dientes, entraban sin permiso y a sabiendas en territorio lakota y arikara e iban fortificando sus posiciones y rutas comerciales a medida que avanzaban.¹²¹ Según la costumbre indígena, a nadie se le impedía cazar para mantenerse y para sobrevivir. Pero sí que impusieron restricciones a los blancos que cazaban para obtener beneficios; por lo tanto, estos pioneros cuya figura tanto se ha romantizado eran poco más que cazadores furtivos. Conforme la población de castores fue descendiendo, y la demanda de sus pieles disminuyó, las túnicas de piel de bisonte ocuparon su lugar enseguida. Pero cuando las empresas estadounidenses empezaron a pasar por encima de los pueblos indígenas y a dominar ese sector comercial, las manadas de bisontes, igual que sucedió

119 William R. Swagerty, «History of the United States Plains Until 1850», en *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains*, parte 1, eds. Demallie, Raymond J., y Sturtevant, William C., pp. 261-70.

120 Véase Vine Deloria Jr., *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, Golden (CO), Fulcrum, 1997.

121 *Op. cit.*, p. 276.

con los castores, fueron prácticamente aniquiladas entre la década de 1870 y la de 1880. Esta expropiación vino acompañada de campañas de exterminio auspiciadas por el Ejército que se pusieron en marcha en 1865.¹²² Los cazadores blancos se llevaban únicamente las pieles de los bisontes y no solo dejaban que los cuerpos de los animales muertos se pudrieran en las llanuras, sino que también los envenenaban con estricnina para acabar con coyotes, lobos y otros carroñeros —y, a veces, con nativos que se estaban muriendo de hambre—.¹²³ Se calcula que la población de bisontes en Norteamérica antes de que entrasen en contacto con los blancos era de entre 25 y 30 millones. A los colonos les costó casi un siglo exterminar a las manadas del este, lo que obligó a los supervivientes del holocausto, igual que a sus parientes humanos, a desplazarse al oeste del río Misisipi. La aniquilación de los 10-15 millones que quedaban en las Grandes Llanuras no llevó más que dos décadas.¹²⁴

Fueron actos genocidas. Porque el genocidio no se limita únicamente a los actos cometidos durante la guerra, como creen la mayoría de los historiadores estadounidenses. En la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948) de Naciones Unidas se define la intención del genocidio como «destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso». Algunos ejemplos son el asesinato, la tortura o la privación deliberada de recursos necesarios para la supervivencia física, como el agua limpia, los alimentos (como el bisonte), la vestimenta, el cobijo o los servicios médicos. En esta definición también se incluyen las acciones dirigidas en concreto contra las mujeres, como la esterilización forzada, el aborto forzado, la prohibición del matrimonio y la separación a largo plazo de hombres y mujeres, todo lo cual supone una amenaza para la capacidad de producir nuevas generaciones (otra táctica es el traslado forzoso de los niños). Las políticas de Estados Uni-

122 David D. Smits, «The Frontier Army and the Destruction of the Buffalo, 1865-1883», *Western Historical Quarterly* 25:3, 1994, pp. 312-38.

123 Waggoner, *Witness*, pp. 461-2.

124 Para más información sobre estimaciones de la población de bisontes y las causas de su destrucción, véanse Andrew C. Isenberg, *The Destruction of the Bison*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2000; M. Scott Taylor, «Buffalo Hunt: International Trade and the Virtual Extinction of the North American Bison», *American Economic Review* 101:7, 2011, pp. 3162-95.

dos han sometido a los pueblos indígenas a todos estos actos de genocidio. Algunos forman parte de la historia y otros están pasando ahora mismo. «El colonialismo de asentamiento es inherentemente genocida, en términos de lo establecido en la convención contra el genocidio», escribe la historiadora Roxanne Dunbar-Ortiz.¹²⁵ Aunque la convención contra el genocidio no es retroactiva (no comenzó a ser aplicable en Estados Unidos hasta 1988, cuando la ratificó el Senado), es una lente útil a través de la que estudiar la historia indígena.

Los fuertes donde tenía lugar el comercio de pieles eran hervideros de violencia sexual. Comerciantes blancos, trabajadores de baja cualificación y soldados solían pasarse por ahí para correrse una buena juerga étfica en la que se daban por sentados los servicios sexuales de los cuerpos de las mujeres indígenas, con o sin su consentimiento. El acceso a whisky, a anualidades concedidas por tratados y a mercancías de comercio a veces traía consigo la expectativa de que los hombres indígenas tenían que dejar los cuerpos de sus hijas, hermanas y esposas a los hombres blancos (como si los cuerpos de las mujeres indígenas fueran suyos y tuvieran la potestad de entregarlos), y además era habitual que los soldados violasen a las mujeres indias a las que habían hecho prisioneras. «Para celebrar la victoria, los soldados de caballería hacían una redada para reunir a las chicas más hermosas e ir pasándoselas entre los oficiales, dejando las mujeres menos atractivas y más mayores a los soldados rasos», escribe Virginia Halcón que Impulsa Sneve en su relato, basado en historias familiares orales de los más que conocidos abusos contra las mujeres lakotas en el fuerte Platte (operativo entre 1840 y 1846).¹²⁶ Muchos activistas indígenas actuales han identificado los «campamento de hombres», esas comunidades efímeras formadas íntegramente por hombres, trabajadores de la industria petrolera y gasística, como focos de explotación de las mujeres indígenas mediante la trata y el trabajo sexual.¹²⁷ En

125 Roxanne Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston, Beacon, 2014, p. 9 [edición en castellano: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid, Capitán Swing, 2019, p. 23].

126 Virginia Halcón que Impulsa Sneve, *Completing the Circle*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998, p. 25.

127 Véase Women's Earth Alliance y Native Youth Sexual Health Network, *Violence on the Land, Violence on Our Bodies: Building an Indigenous Response to Environmental*

cierto sentido, los fuertes comerciales fueron los primeros campamentos de hombres: las vanguardias del capital que extraían riqueza no solo de la tierra, sino también mediante la conquista de los cuerpos de las mujeres indígenas. Más tarde, esos fuertes comerciales se convirtieron en poblaciones fronterizas, los asentamientos de población mayoritariamente blanca que rodean a día de hoy las reservas indígenas.

El comercio de pieles también transformó radicalmente las relaciones de género. Como narra Halcón que Impulsa Sneve, la sociedad lakota no se atenía a unos valores sexuales monógamos, no tenía nada parecido a la visión cristiana puritana de la conducta sexual o el matrimonio, y consideraba que los bienes del hogar eran propiedad de las mujeres.¹²⁸ Pero las mujeres lakotas que se casaban con comerciantes blancos quedaban bajo la protección y el control de un patriarca (una práctica conocida como «cobertura»). Dado que venían de una sociedad en la que las mujeres eran dueñas de todos los bienes del hogar, perder el control de sus bienes, de sus cuerpos y de sus hijos y quedar bajo el dominio de un patriarca blanco era una experiencia angustiosa y extraña.¹²⁹ Seguramente esto no debería sorprender a nadie. En la sociedad blanca, las mujeres y los niños tenían poca autoridad política, por no decir ninguna, y eran poco más que sirvientes domésticos. La diplomacia, el comercio y la guerra —el ámbito público— eran privilegio exclusivo de los hombres. En ese terreno vedado se incluían la venta y el comercio de pieles en los fuertes europeos o estadounidenses a lo largo del río Misuri; esos fuertes comerciales habían sustituido a sistemas indígenas cuyo funcionamiento era muy distinto: en ellos, el propósito del comercio, el intercambio y el reparto de la riqueza material era reforzar las relaciones de parentesco, más que la economía de mercado y la propiedad privada. En el comercio de pieles, las mu-

Violence, sitio web oficial, landbodydefense.org.

128 Virginia Halcón que Impulsa Sneve, *Completing the Circle*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998, p. 25; *Sioux Women: Traditionally Sacred*, Pierre (SD), South Dakota Historical Society Press, 2016, pp. 23-6.

129 Para un estudio comparativo de las distintas experiencias históricas entre los matrimonios dakota y ojibwa con comerciantes blancos y sobre la institución de la cobertura, véase Catherine J. Denial, *Making Marriage: Husbands, Wives, and the American State in Dakota and Ojibwe Country*, St. Paul (MN), Minnesota Historical Society Press, 2013.

jeros indígenas trabajaban para preparar las pieles de bisontes, pero no «eran dueñas» de las pieles que se vendían a los blancos, porque la caza y la venta de esas pieles era una actividad comercial con predominio masculino. Y los comerciantes blancos a menudo eran dueños de varias mujeres indígenas (o «se casaban» con ellas) para tener más acceso a los parientes de las mujeres —y a sus mercados comerciales— o para vendérselas a otros. En este sentido, la subordinación de las mujeres indígenas era lucrativa para los comerciantes y mejoraba su posición social.¹³⁰

Uno de esos hombres fue el comerciante francocanadiense Toussaint Charbonneau, famoso porque se unió a Lewis y Clark en noviembre de 1804, cuando la expedición acampó entre los mandan, en el fuerte Mandan. Ofreció sus servicios y los de su «mujer», una shoshone llamada Sacagawea, para actuar como interlocutores e intérpretes con los pueblos indígenas que fueran encontrándose río arriba. Aunque la fama de Sacagawea superó la de Charbonneau por su ayuda a la expedición, poco se sabe de ella aparte de sus servicios a los hombres blancos. Capturada por los hidatsas a los 13 años, Sacagawea fue una de las muchas mujeres que compró Charbonneau a lo largo de su vida.¹³¹ Aunque le dio hijos, Sacagawea era para Charbonneau poco más que un bien mueble: una propiedad que a veces le molestaba y a la que otras veces maltrataba físicamente.¹³² Y Sacagawea no era el único objeto de su violencia. En mayo de 1795, mientras trabajaba para la North West Company, una empresa con sede en Montreal, enviaron a Charbonneau a recoger suministros a un puesto comercial cerca del lago Manitou. Según el diario de John Macdonell, un empleado de la North West Company, una anciana ojibwa pilló a Charbonneau «violando a su hija». La mujer, furiosa, apuñaló a Charbonneau con un punzón para construir piraguas, «destino más que merecido por su brutalidad».¹³³

Los comerciantes, exploradores, soldados y colonos blancos, igual que Charbonneau, se creían con derecho a en-

130 Halcón que Impulsa Sneve, *Completing the Circle*, p. 25.

131 Thwaites, *Journals of the Lewis and Clark Expedition*, vol. 2, pp. 282-3.

132 *Op. cit.*, p. 349.

133 Citado en F. A. Chardon, *Journal at Fort Clark, 1834-1839*, ed. Abel, Annie H., Pierre (SD), estado de Dakota del Sur, 1932, 271n258.

trar libremente en territorio indígena sin permiso, y también consideraban que tenían acceso ilimitado a los cuerpos de las mujeres indígenas y a sus hijos. La jurista muscogee Sarah Deer sostiene que la violación «puede usarse como metáfora de todo el concepto de colonialismo», porque no se experimenta solo a nivel individual, sino que forma parte de una estructura de dominación vigente, una estructura que tiene principio, pero no tiene fin.¹³⁴ La subordinación de las mujeres indígenas, más aún que en el caso de los hombres indígenas, tenía que ver con la obtención de beneficios en el comercio de pieles. La violencia contra las mujeres nativas minaba su autoridad política tradicional y usaba sus cuerpos para generar beneficios. Como se ha señalado más arriba, los cuerpos de las mujeres indígenas —a diferencia de los de sus homólogas blancas, cuyos cuerpos se usaban para la reproducción sexual— aumentaban el acceso de los comerciantes blancos a nuevos mercados —y, por extensión, a tierras, capital e influencia política y económica— a través de los parientes de esas mujeres. Por lo tanto, aunque las mujeres indígenas dieron hijos a los hombres blancos, su principal utilidad era garantizar el futuro de los asentamientos blancos. En palabras de la académica atabascana Dian Million, «La violencia de género señala [...] la visceración de las naciones indígenas».¹³⁵ Los comerciantes y los tramperos blancos se apropiaron de los cuerpos de las mujeres indígenas igual que se adueñaron de la riqueza de la tierra desollando a los animales y vendiendo sus pieles. Ambas prácticas fueron de la mano.

Pero ese no era más que uno de los frentes de ataque de la sociedad colonizadora a la autoridad política de las mujeres indígenas. Con las mujeres ya fuera del comercio de pieles, los tratados, que prohibían la participación de las mujeres indígenas en este ámbito concreto de la diplomacia, brindaron un medio impuesto desde fuera para reconocer la autoridad política de los hombres indígenas.¹³⁶ Entre 1805 y 1873, Estados Unidos formal-

134 Sarah Deer, *The Beginning and End of Rape: Confronting Sexual Violence in Native America*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2015, p. XVII.

135 Dian Million, *Therapeutic Nations: Healing in an Age of Indigenous Human Rights*, Tuscon (AZ), University of Arizona Press, 2013, p. 7.

136 La exclusión de las mujeres indígenas de la diplomacia europea, la formalización de tratados y el comercio era una práctica imperial habitual. Véase Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2.^a ed., Londres,

izó 35 tratados y acuerdos con diversas subdivisiones políticas de los oceti sakowin o, como se los conocían la jerga de los tratados, «la nación siux de los indios». A ninguna mujer se le permitió «tocar la pluma», poner «una X» ni dar su consentimiento formal en las cesiones de tierras, los acuerdos de paz ni las relaciones políticas con Estados Unidos.¹³⁷ Para cuando se impuso la reclusión de los oceti sakowin en reservas en la década de 1890, las mujeres indígenas ya llevaban tiempo completamente enclaustradas en el ámbito doméstico, y los hombres indígenas ocuparon los principales cargos en la economía política de las reservas como policías, líderes políticos y comerciantes.¹³⁸ Las divisiones por género a veces se imponían por mandato militar, y el sistema escolar de internados —controlado por el Ejército, igual que las reservas— consolidaba aún más estas divisiones, porque arrancaba a los niños de sus familias y enseñaba a los niños y las niñas cuál era el lugar que tenían que ocupar en una «sociedad cristiana civilizada»: el hogar para las chicas y el trabajo remunerado para los chicos.¹³⁹ Por fin, en 1924, después de que los pueblos indígenas hubiesen alcanzado cierto grado de «civilización», Estados Unidos les concedió la ciudadanía, anexionando las tierras y las vidas indígenas al Estado nación de EE. UU. La autoridad política de las mujeres indígenas se había domesticado no ya en el hogar, sino en toda la nación colonizadora.

Estos cambios en las relaciones de género socavaron de forma sustancial las tradiciones políticas del pueblo oceti sakowin. Al fin y al cabo, fue una mujer quien formalizó el primer pacto o tratado con el mundo humano y no humano. Pte Ska Win, la mujer Cría de Bisonte Blanco —la figura histórica más relevante para los oceti sakowin—, sentó las bases no solo de

Zed, 2012, p. 9 [edición en castellano: *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*, Tafalla, Txalaparta, 2017, p. 36].

137 Para una explicación y una interpretación de la «aprobación», el «consentimiento» y la formalización de tratados indígenas, véase Scott Richard Lyons, *X-Marks: Native Signatures of Assent*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010.

138 Véase Cathleen D. Cahill, *Federal Fathers and Mothers: A Social History of the United States Indian Service, 1869-1933*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 2011.

139 Véanse Sandy Grande, *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*, Lanham (MD), Roman & Littlefield, 2004, pp. 129-32; Margaret D. Jacobs, *White Mother to a White Race: Settler Colonialism, Maternalism, and the Removal of Indigenous Children in the American West and Australia, 1880-1940*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2009.

las leyes consuetudinarias y ceremoniales de los humanos, sino también de la existencia de los humanos en buenas relaciones con la *pte oyate* y el mundo no humano. En la entrada más antigua de su registro de invierno, el historiador sicangu Sombrero Marrón representa a la mujer Cría de Bisonte Blanco como un bisonte blanco que llega al círculo central de un campamento en la primera década del siglo X. Encima de ella están la pipa de la Cría de Bisonte, una planta de yuca y un tallo de maíz. A la derecha, en inglés, Sombrero Marrón enumera las distintas naciones animales con las que la mujer Cría de Bisonte Blanco hizo que entablase relaciones formales el pueblo oceti sakowin: alces, ciervos, antílopes, bisontes, castores y lobos. Desde sus ubres caen al agua granos de maíz, estableciéndose así la conexión entre los seres humanos, las plantas, los animales, la tierra y el agua.¹⁴⁰ Por lo tanto, nadie tenía derecho a ceder esas relaciones con la tierra, el agua, las plantas y los animales, porque dichas relaciones se basaban en el primer pacto, el primer tratado con Pte Ska Win. Por eso Arvol Caballo que Mira, guardián de 19.^a generación de la pipa de la Cría de Bisonte, dirigió las marchas de oración del movimiento #NoDAPL para cumplir las instrucciones originales y los compromisos iniciales de los oceti sakowin.

Para acceder a las tierras indígenas, los hombres blancos habían usado a los hombres indígenas con el objetivo de quebrar las prácticas de las tierras comunales y socavar la autoridad política de las mujeres indígenas. Como resultado, las mujeres indígenas prácticamente no aparecen en los primeros relatos históricos.¹⁴¹ Y, sin embargo, su poder era un obstáculo para la anexión de tierras indígenas por parte de EE. UU.¹⁴² No debe sorprender a nadie que el movimiento #NoDAPL lo encabezasen principalmente las mujeres indígenas, desde líderes jóvenes como Bobbi Jean Tres Piernas, Zaysha Grinnell, Tokata Ojos de

140 Véanse Demaillie y Parks, «Tribal Traditions and Records», pp. 1070-1; Greene, «Battiste Good's Earlier Entries», en *The Years the Stars Fell*, pp. 293-4.

141 Las mujeres indígenas solían participar en actividades consideradas tradicionalmente de «masculinas» en las sociedades europeas, como la guerra. Véase Beatrice Medicine, «'Warrior Women': Sex Role Alternatives for Plains Indian Women», en *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*, ed. Albers, Patricia, y Medicine, Beatrice, Lanham (MD), University Press of America, 1983, pp. 267-80.

142 Véase Mishuana Goeman, *Marking My Words: Native Women Mapping Our Nations*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2013.

Hierro y Jasilyn Charger hasta mujeres como LaDonna BraveBull Allard, Phyllis Young y Faith Águila Moteada.

Zaysha Grinnell, ciudadana de 15 años de la nación de las tribus mandana, hidatsa y arikara, descendientes de Sacagawea, consiguió elevar una petición al consejo de su tribu en marzo de 2016 que solicitaba la oposición al DAPL. En dicha petición describía el panorama al que se enfrentaba su nación en el auge del petróleo comparándolo con la situación a la que hicieron frente sus antepasados durante el comercio de pieles, dos siglos atrás:

Quando estas empresas petroleras vienen, traen a los hombres. Con los hombres vienen los campamentos de hombres, y con ellos la violencia y el tráfico sexual. A las mujeres y a las niñas indígenas que estamos cerca de los campamentos todo esto nos afecta mucho y no vamos a tolerarlo. Es muy importante que más niñas se conviertan en líderes, porque somos testigos de primera mano.¹⁴³

El comercio de pieles, como primera incursión del capitalismo en las tierras altas del Misuri, se extendió por las redes indígenas que ya existían y trajo consigo el apocalipsis en forma de viruela. Para cuando llegaron Lewis y Clark, la enfermedad europea ya había devastado a los pueblos indígenas del río Misuri varias veces, introducida seguramente por los comerciantes franceses y británicos. La aparición del barco de vapor intensificó mucho la propagación de la viruela. En 1824, el Congreso autorizó al Cuerpo de Ingenieros del Ejército —división militar dedicada a la construcción— regular la navegación de ríos y puertos. En 1838, el Congreso había encargado al Cuerpo de Ingenieros que eliminara los obstáculos del lecho del río para permitir el tránsito de barcos de vapor procedentes de Saint Louis. El Gobierno federal asumió su autoridad sobre las vías de agua navegables en virtud de la cláusula de comercio de la Constitución, la misma cláusula que regulaba el comercio con las naciones indígenas. La Oficina de Asuntos Indios, bajo la supervisión del Departamento de Guerra, quedó encargada de crear y gestionar puestos comerciales con subvenciones federales para debilitar el comercio británico, español y francés y reforzar la influencia estadounidense sobre

143 Jaskiran Dhillon, «'This Fight Has Become My Life and It's Not Over': An Interview with Zaysha Grinnell», Hot Spots, *Cultural Anthropology*, 22 de diciembre de 2016, culanth.org.

las naciones indígenas.¹⁴⁴ El aumento del tráfico de barcos de vapor intensificó el comercio de pieles y esa actividad, a su vez, potenció el comercio en general y, por lo tanto, la autoridad de EE. UU. sobre el río. Como señala R. G. Robertson, el comercio de pieles «fue la principal vía a través de la cual la viruela llegó a los indios del interior».¹⁴⁵ En otras palabras, la propagación de la viruela y de otras enfermedades coincidió con la agudización de la invasión colonial.

Los barcos de vapor que transportaban las anualidades de los tratados, munición y a agentes de asuntos indios, comerciantes y soldados a los fuertes y a los puestos comerciales del río Misuri también trajeron consigo la enfermedad y la muerte. Las consecuencias de su tránsito fueron de auténtico horror para las naciones indígenas. El verano de 1837, un barco de vapor de la empresa American Fur Company, el *St. Peter's*, viajó desde Saint Louis con mercancías de comercio y anualidades de los tratados con los indígenas; estaba previsto que hiciera el camino de vuelta tras recoger pieles de bisonte hechas por los indios. La tripulación del barco también era portadora, a sabiendas, del virus de la viruela.

El virus mortal llegó al fuerte Clark, donde vivían los mandan junto al río Misuri, el 19 de junio de 1837 por medio del *St. Peter's*. Ya en abril, miembros de la tripulación se habían visto signos de la enfermedad, pero aun así ese día descargaron las anualidades de los tratados y cargaron en la embarcación las túnicas de piel de bisonte. La viruela también bajó del barco cuando la tripulación infectada emprendió una juerga etílica con el pueblo mandano. A los 35 días, los mandanos dieron muestras de los primeros signos de infección. Solo se libraron los ancianos que ya habían desarrollado la inmunidad, como atestiguaban sus cicatrices de brotes anteriores. Niños y adultos se retorcían y ardían por las intensas fiebres. Se cubrieron de horribles pústulas pútridas llenas de pus que iban a dejarles cicatrices de por vida —si es que sobrevivían—. Francis A. Chardon, un comerciante de

144 S. Lyman Taylor, *A History of Indian Policy*, Washington D. C., Departamento de Interior de Estados Unidos, Oficina de Asuntos Indios, 1973, pp. 42-4; Francis Paul Prucha, *American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 6-7.

145 R. G. Robertson, *Rotting Face: Smallpox and the American Indian*, Caldwell (ID), Caxton Press, 2001, p. XI.

pieles del fuerte, dejó de contar a los muertos, «porque mueren tan rápido que es imposible». Los padres mataban a sus hijos para acabar con su sufrimiento; amigos, parientes y amantes se mataban unos a otros, y algunos se suicidaban. El olor de los cadáveres en descomposición se distinguía a kilómetros.¹⁴⁶

Muchas personas formularon la hipótesis de que los pueblos indígenas no eran capaces de entender el proceso de infección y propagación de la enfermedad. En los diarios de Chardon queda claro que los pueblos indígenas sabían cuál era el origen de su desgracia —el comercio de pieles y los fuertes comerciales— y buscaron represalias contra los comerciantes y la actividad en sí misma. «Nuestra situación es mala —escribió Chardon—, porque los indios amenazan con asesinarnos en cualquier momento». Los pueblos indígenas sabían que los comerciantes y los exploradores a veces llevaban consigo viales con la viruela humana o la viruela vacuna para inocularlas. George Catlin, un pintor blanco que viajó por el oeste americano, contaba una historia que había oído relatar a los pawnees según la cual un comerciante amenazaba con desencadenar una epidemia de viruela si no se sometían a su voluntad: «Sacaría la viruela de una botella y los destruiría a todos».¹⁴⁷ «Los siux estaban contemplando la posibilidad [...] de matarnos en primavera —escribió Lewis mientras Clark y él pasaban el invierno con los mandan en 1805 y 1806—, pero impedimos que nos atacaran amenazándolos con desatar entre ellos la viruela y todos sus horrores».¹⁴⁸

No hay datos exactos sobre la población indígena, pero, según algunos estudios, las naciones indígenas que mantuvieron un contacto más estrecho con los blancos estuvieron más expuestas a enfermedades. Esas naciones, como los mandanos del fuerte Clark, se habían erigido en intermediarios del comercio de pieles y solían asentarse cerca de los fuertes comerciales o dejaban que se estableciesen puestos comerciales en sus poblados o en las inmediaciones. Las enfermedades se propagaban rápidamente en estas comunidades fluviales con vínculos estrechos,

146 Chardon, *Journal at Fort Clark*, p. 126.

147 George Catlin, *North American Indians*, vol. 2, Edimburgo, John Grant, 1926, p. 2.

148 Citado en Lewis y Clark, *The Travels of Capts. Lewis and Clarke*, p. 27. Aunque Lewis y Clark llevaron consigo una muestra de la viruela vacuna, es poco probable que siguiera activa para cuando llegaron al pueblo mandano.

de manera que la cuarentena o la huida eran casi imposibles. Se calcula que, entre 1780 y 1877, las naciones indígenas asentadas junto al río perdieron alrededor del 80% de su población; los pueblos mandano, caddo, wichita y pawnee sufrieron pérdidas de casi el 90%. Las naciones que se dedicaban a la caza de bisontes en las Grandes Llanuras perdieron en conjunto el 40% de su población entre 1780 y 1877; entre los assiniboines, los atsinas y los comanches en concreto, la cifra rozó el 80%. Aunque la epidemia de viruela arrasó una y otra vez a las naciones de las Llanuras— en 1778, 1781 y 1801—, el brote de 1837 fue el más devastador para los pueblos del río Misuri y estuvo a punto de acabar con los mandanos, que se vieron obligados a unirse a los hidatsas y los arikaras. Los lakotas y los dakotas, sin embargo, se libraron en su mayor parte de ese brote gracias a la inoculación previa y porque evitaron los puestos comerciales cuando se enteraron de la epidemia.¹⁴⁹ En 1849, el cólera mató a una cuarta parte de los pawnees y a muchos lakotas. La última gran epidemia de viruela en la región se produjo en 1871 y acabó con miles de assiniboines y pies negros.¹⁵⁰

Convertir el río en beneficios requería poca inversión de capital en las vidas indígenas, siempre que las mercancías de comercio y las anualidades siguiesen llegando. Pero exigía la extracción continua de pieles. La contratación de miembros de las sociedades indígenas como tramperos, cazadores y ayudantes fue el primer intento de convertir el río en fuente de riqueza. Pero el río Misuri no era un «punto medio» en el que todas las partes fueran iguales, ni siquiera cuando los británicos y los franceses controlaban la actividad comercial. La tesis del «punto medio», muy popular en la historia de EE. UU., plantea que en algunos casos, como el comercio de pieles, el pueblo indígena y los blancos encontraron un territorio común gracias a formas de comercio con las que un grupo no podía ejercer excesivo control ni excesiva influencia sobre el otro.¹⁵¹ Sin embargo, en estas

149 Clyde D. Dollar, «The High Plains Smallpox Epidemic of 1837-1838», *Western Historical Quarterly* 8:1, 1977, pp. 23-4; Ostler, *The Plains Sioux*, p. 31.

150 James Mooney, *The Aboriginal Population of American North of Mexico*, Washington D. C., Government Printing Office, 1928, pp. 12-3.

151 Para un ejemplo de la tesis del «punto medio», ahora muy difundida, véase Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

situaciones imaginarias y ahistóricas se omite el simple hecho de que la colonización inicial europea y estadounidense, en todas sus formas, era esencialmente extractiva e imperialista. Los lakotas y los dakotas competían activamente, desde luego, con otras naciones indígenas por el control del comercio fluvial, pero esos conflictos jamás se acercaron siquiera al holocausto causado por las enfermedades y la violencia calculada del Ejército estadounidense y de los comerciantes.

Los oceti sakowin tenían motivos para despreciar la imposición de los comerciantes blancos y los fuertes de EE. UU. Cuando el comercio de pieles alcanzó su apogeo, los oceti sakowin al este y al oeste del Misuri emprendieron guerras defensivas para expulsar a los invasores, a quienes culpaban legítimamente de la desaparición de los bisontes y de otros de sus parientes animales. Sus principales motivos de queja eran la devastación causada por los comerciantes blancos, los emigrantes que atravesaban la tierra y la presencia cada vez mayor del Ejército estadounidense. Todos esos signos eran presagios de la usurpación blanca. En vez de justicia, sin embargo, lo que consiguieron fue una «paz» mediante la guerra permanente.

3

GUERRA

Está llegando el mundo entero,
está llegando una nación,
está llegando una nación.
El Águila ha traído el mensaje a la tribu.
Están llegando por toda la tierra,
están llegando los bisontes,
están llegando los bisontes.

*Maka Sitomaniya Olowan,
canción lakota de la danza de los espíritus, 1890¹⁵²*

La historia de Estados Unidos es una historia de colonialismo de asentamiento: una forma específica de colonialismo en la que una potencia imperial se apodera de territorio nativo, elimina a los pobladores originales por la fuerza y repuebla la tierra con población ajena, invasora. A diferencia de otros tipos de colonialismo en los que los colonizadores gobiernan desde lejos y a veces se marchan, el colonialismo de asentamiento trata de reemplazar de forma permanente y total a la población nativa por colonos. Es un proceso que nunca termina y los métodos del Estado colonial para acceder a territorios nuevos cambian con el paso del tiempo; evolucionan desde la idea del exterminio total hacia el proyecto de convertir a los pueblos indígenas en «minorías raciales» y «naciones internas dependientes» dentro de los límites de sus propias tierras, y también hacia el objetivo de

152 Citado en James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and Wounded Knee*, Nueva York, Dover, 1973, p. 1072, traducción al inglés del autor. Traducción al castellano de los cuatro primeros versos extraída de Dunbar-Ortiz, *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid, Capitán Swing, 2019, p. 235 [N. de la T.].



Rochelle Bullhead con un vestido tradicional adornado con peniques durante la batida policial del campamento del Tratado de 1851 que se produjo el 27 de octubre de 2016. Foto de Linsey Norton.

sacrificar las tierras indígenas para extraer recursos. Pero aunque las estrategias de eliminación evolucionen para parecer más humanitarias o éticas, «la cuestión del genocidio —escribe el antropólogo Patrick Wolfe— nunca anda muy lejos en los debates sobre colonialismo de asentamiento».¹⁵³

La eliminación indígena, en todos los sentidos que puede tomar, es el principio rector de la sociedad colonizadora. A diferencia del Holocausto europeo, que tuvo un principio y un fin y cuyas víctimas fueron todas seres humanos, la eliminación indígena —como práctica y como conjunto de políticas formales— sigue en marcha a día de hoy y conlleva también la destrucción de todos los parientes no humanos. La violencia y la vigilancia que ejerce actualmente el Estado contra los *protectores del agua* es una prolongación de las Guerras Indias del siglo XIX. No es ninguna coincidencia que el organismo de las fuerzas del orden que dirigió el asedio contra los campamentos del movimiento #NoDAPL para salvaguardar la construcción del DAPL, el Departamento del *sheriff* del condado de Morton, fuese heredero del tristemente célebre George Armstrong Custer, que luchó contra los indios y fue general del Séptimo de Caballería. La actual Mandan (Dakota del Norte), una población de mayoría blanca, fronteriza con Standing Rock y centro administrativo del condado de Morton, se encuentra 11 km al norte del fuerte Abraham Lincoln, donde estuvo destacado Custer para garantizar el paso del corredor ferroviario del Pacífico Norte a través del río Misuri y por territorio oceti sakowin.

El periodo que siguió a la reafirmación del control de Estados Unidos sobre el comercio fluvial, que duró casi la mitad del siglo XIX, estuvo marcado por sangrientas guerras de conquista. El objetivo era controlar el río y, a partir de ahí, toda la cuenca del Misuri (sobre todo los fértiles terrenos de caza de bisontes en la zona occidental de la región del río Powder). Tras la Guerra Civil, la relación de los oceti sakowin con el Misuri se había vuelto cada vez más distante, porque el río se había convertido desde entonces en un entorno de invasión exacerbada: violencia, muerte y enfermedad. El crecimiento del comercio fluvial trajo

153 Patrick Wolfe, «Settler Colonialism and the Elimination of the Native», *Journal of Genocide Research* 8:4, 2006, p. 387.

consigo cambios no deseados, como el aumento de la presencia estadounidense mediante la construcción de fuertes militares y comerciales, y la intensificación de los ataques a las manadas de bisontes, cada vez más mermadas.

Al principio, la caza, la recolección y la agricultura de subsistencia les habían proporcionado a los pueblos indígenas los medios para resistir de manera efectiva la invasión colonizadora. Pero los colonizadores, al separar a los productores indígenas de la tierra e intentar hacer que dependieran de las anualidades acordadas en los tratados o de sistemas económicos basados en el dinero, declararon la guerra total a la vida indígena. Los oceti sakowin no eran los primeros en hacer frente a la guerra total estadounidense. Los haudenosaunees, por ejemplo, llamaban a cualquier comandante en jefe de EE. UU. «destructor de ciudades», título que le otorgaron al primer presidente estadounidense, George Washington, que ordenó una sangrienta campaña punitiva en la que se quemaron 40 poblaciones haudenosaunees en Nueva York durante la Guerra de la Independencia. También quemaron los maizales de los haudenosaunees para impedir que reclamasen la tierra e imponer el hambre. Para consumir la posesión del territorio mezclando sangre y tierra, a las tropas responsables de arrasar las poblaciones haudenosaunees se las recompensó después con títulos de propiedad de las tierras indígenas.¹⁵⁴

En sentido estricto, la fundación de Estados Unidos fue una declaración de guerra contra los pueblos indígenas. Pero declarar formalmente la guerra habría significado reconocer el estatus de los pueblos indígenas como naciones «civilizadas» o

154 «Aunque los responsables de dictar las políticas que respaldaban la expansión colonial solían ser los líderes coloniales —escribe la historiadora dakota Waziyatawin—, la población civil de colonos tenía mucho que ganar ayudando a implementar esas políticas. Por ejemplo, en las primeras etapas de la colonización estadounidense se usó la táctica de la tierra quemada, lo que indujo a las víctimas de esta política en la zona de Seneca a bautizar a George Washington, uno de los padres fundadores más famosos de Estados Unidos, como 'el Destructor de Ciudades'. Los soldados del general de división John Sullivan ejecutaron las órdenes de Washington y arrasaron los huertos y los campos de los haudenosaunees, donde maduraban el maíz y las alubias. A las tropas de Washington y a sus familias se las recompensó después por sus servicios concediéndoles el derecho de propiedad a las tierras indígenas». «Malice Enough in their Hearts and Courage Enough in Ours: Reflections on US Indigenous and Palestinian Experiences under Occupation», *Settler Colonial Studies* 2:1, 2012, p. 176.

«cristianas». La guerra no declarada, sin embargo, era una «guerra salvaje» en la que las normas de la «guerra civilizada» quedaban suspendidas. Andrew Birtle, historiador dedicado al estudio del Ejército estadounidense, cuenta que en la academia militar de West Point solo se estudian las Guerras Indias en la asignatura sobre leyes, y «de la misma manera que se tratan las guerrillas y los casos de población civil activamente hostil en situaciones de guerra civilizada». Eso suponía «que los soldados tenían libertad para emplear las medidas más duras que se necesitasen para someterlas».¹⁵⁵

En otras palabras, en las Guerras Indias de EE. UU. se desarrollaron las tácticas y las estrategias que luego iban a dar forma a las operaciones de contrainsurgencia de Estados Unidos en el extranjero. Como sostiene la académica de la tribu chickasaw Jodi Byrd, «Estados Unidos no propaga su Imperio a través de fronteras, sino mediante la producción de una indianidad paradigmática».¹⁵⁶ Cuando el Ejército estadounidense se profesionalizó tras la Guerra Civil, estas enseñanzas se transmitieron de manera informal, aunque la mayor parte de ellas nunca llegaron a convertirse en doctrinas escritas. Y como señala la antropóloga Laleh Khalili, «se convirtieron en el manual necesario, por mucho que no estuviera por escrito, para posteriores conflictos armados desiguales en otros territorios, como en Filipinas, el Caribe y Latinoamérica».¹⁵⁷ En esas enseñanzas se incluyen técnicas como el empleo de exploradores nativos, la creación de reservas para controlar y supervisar a los combatientes y los civiles nativos y los ataques a pueblos para debilitar los sistemas económicos nativos.

Pero como a los pueblos indígenas no se los considera plenamente soberanos según la legislación estadounidense e internacional, la resistencia indígena al colonialismo —aunque sea como autodefensa— se considera un acto criminal, como sucedió en diversos lugares de las Américas, África y más recientemente en Palestina.¹⁵⁸ Hay bibliotecas enteras llenas de obras

155 Andrew J. Birtle, *US Army Counterinsurgency Operations Doctrine, 1860-1941*, Washington D. C., Center for Military History, 2009, p. 27.

156 Byrd, *Transit of Empire*, p. XXXV.

157 Laleh Khalili, *Time in the Shadows: Confinement in Counterinsurgencies*, Palo Alto (CA), Stanford University Press, 2013, p. 18.

158 Mi definición de soberanía —como resultado del «encuentro colonial»— la extraigo de

escritas por historiadores de salón, apologistas coloniales y académicos de toda índole —tantos que no se los puede nombrar aquí— sobre la guerra con los pueblos indígenas de las Grandes Llanuras. Sin embargo, son muy pocos los investigadores que de verdad han cuestionado las premisas de que las naciones indígenas librasen guerras justas *contra el Imperio estadounidense*. Aquí no se plantea una pregunta que se han formulado muchos historiadores: ¿tenían derecho los oceti sakowin a defenderse con las armas? La pura verdad es que las naciones indígenas, como todas las naciones, tienen derecho a defenderse a sí mismas, y la forma de defenderse que elige un pueblo no puede encajarse sin aristas en las categorías del «bien» y el «mal». La supervivencia por todos los medios necesarios es un acto de resistencia.

La guerra y la autodefensa fueron lo que permitió a los oceti sakowin alcanzar sus acuerdos históricos más relevantes con Estados Unidos: los Tratados de paz de 1851 y 1868. En 1849, el Congreso transfirió la Oficina de Asuntos Indios del Departamento de Guerra al Departamento de Interior, un organismo federal recién creado que se dedicaba a gestionar la flora y la fauna, el terreno público y la conservación de los recursos naturales. Los asuntos indios han permanecido ahí desde entonces. Este cambio marcó una nueva dirección en las políticas de asuntos indios: se hacía hincapié en la «paz» y al mismo tiempo se fomentaba de manera explícita la «misión civilizadora». Los tratados de «paz y amistad» ya habían situado a los diversos grupos de oceti sakowin «bajo la protección [exclusiva] de Estados Unidos de América, y ninguna otra nación, potencia ni soberano» (en 1805, 1815 y 1825), pero en esos tratados nunca se cedieron grandes cantidades de territorio ni se redujo drásticamente la autoridad política de los oceti sakowin.¹⁵⁹

El pueblo oceti sakowin tenía un poder militar y político considerable, así que es poco probable que esta nación indígena considerase los tratados con Estados Unidos como la aceptación de una potencia soberana superior. Esto empezó a cambiar

Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

159 En muchos tratados de principios del siglo XIX se incluían exactamente esas palabras. Véase Vine Deloria Jr. y Raymond Demallie, *Documents of American Indian Diplomacy: Treaties, Agreements and Conventions, 1775-1979*, vol. 1, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 1999.

cuando las décadas de comercio de pieles y de enfermedades comenzaron a pasar factura al ecosistema y a las naciones indígenas de las Grandes Llanuras. Para cuando llegaron las políticas de paz, miles de lakotas ya se habían retirado al oeste del Misuri, a la región del río Powder, para evitar el apocalipsis causado por el comercio fluvial. En el este, los comerciantes habían estafado a los dakotas para quitarles sus tierras y las anualidades acordadas en los tratados, condenándolos a pasar hambre y creando las condiciones para que se produjera un levantamiento indígena. Las naciones de bisontes, que en otra época eran muy numerosos y cubrían el valle del río Misuri, habían sido exterminadas casi del todo en algunas zonas y por completo en otras. La invasión blanca del oeste trajo consigo enfermedades infecciosas —brotes de cólera, sarampión y viruela— que se propagaron por las zonas de caza de los pawnees, crows, cheyenes, lakotas y arapahos y hasta el territorio de Oregón.

En 1847 Brigham Young encabezó un éxodo de decenas de miles de mormones para colonizar tierras indígenas en Utah, y el descubrimiento de oro en California en 1849 y después en Montana en 1853 también contribuyeron a aumentar la avalancha de blancos hacia el oeste. En 1846, un grupo de sicangus y oglalas de la región del río Powder exigieron que les pagasen por los daños que el aumento del tránsito terrestre había causado en la tierra: la disminución de las presas de caza y de la madera (ya escasa) y la propagación de enfermedades.¹⁶⁰ En lugar del pago, lo que consiguieron fue la intensificación de la ocupación militar. Al Ejército estadounidense le resultó imposible controlar las oleadas de colonos blancos y la creciente indignación de los pueblos indígenas. El año que se declaró la política de paz, Estados Unidos estableció un fuerte en la confluencia de los ríos North Platte y Laramie para abordar el problema. Por lo tanto, el fuerte Laramie se convirtió para el Ejército en el epicentro para buscar «la paz» mediante la intensificación de la ocupación militar en la región del río Powder. Ese fuerte, estratégicamente situado en el punto donde la ruta terrestre entraba sin permiso en el territorio

160 Raymond J. Demallie, «The Great Treaty Council at Horse Creek», en *Nation to Nation: Treaties Between the United States and American Indian Nations*, ed. Shown Harjo, Suzan, Washington D. C., National Museum of the American Indian, 2014, pp. 91-4.

de las últimas grandes manadas de bisontes, simbolizaba el aumento de la presencia y la autoridad de Estados Unidos.

La idea de la avanzada militar era de Thomas Fitzpatrick, agente de asuntos indios en la región alta del Platte, uno de los principales defensores de la paz mediante ocupación militar.¹⁶¹ Como parte de su idea de paz, Fitzpatrick esperaba potenciar los intereses de Estados Unidos mediante un acuerdo de paz de gran alcance con los distintos grupos indígenas para determinar definitivamente el territorio indígena, garantizar el tránsito seguro de los viajeros terrestres y conseguir cesiones de tierras. Las naciones de las llanuras convocaron un gran consejo. En septiembre de 1851, decenas de miles de integrantes de las naciones arikara, mandana, hidatsa, crow, gros ventre, pies negros, assiniboine, shoshone, arapaho, cheyene, lakota y dakota se reunieron durante tres semanas con comisionados estadounidenses del tratado en Horse Creek, a 58 km río abajo del fuerte Laramie. El primer Tratado del fuerte Laramie de 1851 fue firmado por todas las partes y en él se garantizaba el derecho de Estados Unidos a construir caminos para carros y vías férreas, así como el pago de 50 000 \$ durante 50 años por los daños derivados de la emigración terrestre.¹⁶² Tal vez como muestra del compromiso de Estados Unidos con esta política de «paz», el Senado limitó el periodo de las anualidades del tratado a 10 años con la posibilidad de una renovación de 5 años. El texto enmendado se envió de vuelta a las naciones de las Grandes Llanuras para que lo aprobasen y después volvió a remitirse al Senado, donde nunca se ratificó. En todo caso, Estados Unidos pagó 50 000 \$ en anualidades durante los 15 años siguientes.¹⁶³ El espíritu de paz, sin embargo, fue efímero y el Tratado tenía muchos defectos de base.

Seis jefes oceti sakowin firmaron el Tratado; es de suponer que lo hicieron interpretando que las depredaciones de los emigrantes cesarían y que Estados Unidos cumpliría sus compromisos. No

161 Para un excelente análisis del papel del fuerte Laramie en la región del río Powder y durante las guerras de las Grandes Llanuras que vinieron después, véase Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History*, Boston, Beacon, 2014, pp. 186-91 [edición en castellano: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid, Capitán Swing, 2019, pp. 253-258].

162 Francis Paul Prucha, *American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly*, Berkeley (CA), University of California Press, 1994, pp. 237-40.

163 Demaille, «The Great Treaty Council», p. 111.

obstante, los representantes de los oceti sakowin protestaron por tener que escoger a un único «jefe principal» que representase a todas las naciones en las negociaciones del Tratado, porque iba en contra de la estructura política descentralizada con la que estaban más familiarizados y que permitía que cada grupo eligiese a sus propios representantes. Esta forma de organización atentaba contra la autonomía que tenía antes cada subgrupo político. Los consejeros oceti sakowin eligieron arbitrariamente a Mato Wayuhi (Oso Conquistador), sicangu, como representante del Tratado del fuerte Laramie de 1851, pero él protestó contra su nombramiento aduciendo su juventud —tenía 50 años, aún no era un anciano— y su falta de experiencia.¹⁶⁴ La selección de «jefes de tratado» para representar a naciones indígenas enteras era una antigua táctica colonizadora para ejercer su influencia y concentrar el liderazgo, de manera que se generase división en distintas facciones políticas. La mayoría de los líderes indígenas se inclinaban más por la diplomacia que por la resistencia armada, aunque a veces las dos estrategias iban de la mano. Algunos querían entregar la región del río Powder y retirarse a reservas para empezar una nueva vida. «Los hostiles», como los llamaban los agentes de asuntos indios, deseaban abandonar por completo los tratados y sus negociaciones y conservar sus tierras sin reservas ni restricciones. Aunque las dos facciones estuvieron de acuerdo con las premisas del Tratado de 1851, los grupos del oeste exigían que los grupos de las reservas dejaran de aceptar anualidades y se marchasen para librarse de la influencia negativa de los fuertes comerciales, donde se repartían las anualidades.¹⁶⁵

En 1853, Fitzpatrick criticó el resultado del Tratado de 1851 y lo tachó de solución temporal ante la guerra que se avecinaba. «Hay dos vías y debe seguirse una de ellas: ofrecerles un incentivo que sea mayor que los beneficios del saqueo o bien disponer de una fuerza que pueda contenerlos y frenar sus depredaciones. Cualquier otra posición intermedia no supondrá más que exponerse a todos los sufrimientos del fracaso», argumentó.¹⁶⁶ Ninguna de las dos opciones convenía a los oceti sakowin. Las

164 Ostler, *The Plains Sioux and US Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 378.

165 Josephine Waggoner, *Witness: A Húnkpapha Historian's Strong-Heart Song of the Lakotas*, ed. Levine, Emily, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2013, pp. 332-3.

166 *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs*, 33.ª Cong., 1.ª sesión, 1853-54, p. 122.

anualidades conllevaban sumisión y cesiones de tierras, y el aumento de la presencia militar traía consigo violencia. Para los oceti sakowin, la negociación de los tratados se convirtió cada vez más en un juego sin ganadores en el que todos los caminos conducían a la disminución de su independencia y la intensificación de las relaciones con Estados Unidos.

Tres años después de la firma del Tratado, en agosto, un ternero cojo propiedad de un emigrante mormón llegó deambulando a un campamento de sicangus casi muertos de hambre. Creyendo que estaba abandonado, lo mataron, lo desollaron y se lo comieron casi de inmediato. El dueño mormón exigió un castigo, y John L. Grattan, un joven licenciado de West Point destacado en el cercano fuerte Laramie, atendió su petición. Aunque los pueblos indígenas al principio permitían a los emigrantes atravesar sus territorios y cazar libremente en ellos, en la ley estadounidense se consideraba que matar o robar un animal doméstico, como un ternero cojo, era un delito contra la propiedad. La propiedad privada era más sagrada que los tratados o las vidas indígenas. Grattan bajó al campamento y exigió a Oso Conquistador que entregase al culpable. Oso Conquistador, como «jefe del Tratado» de 1851 comprometido con el mantenimiento de la paz, ofreció una compensación al mormón y abogó por una solución pacífica. Como respuesta, los hombres de Grattan dispararon a Oso Conquistador. Los sicangus se lanzaron sobre Grattan y sus 28 soldados y los mataron a todos. Oso Conquistador murió seis días después y con él se marchó también el espíritu del Tratado de paz de 1851. Los sicangus enseguida buscaron venganza y asaltaron una diligencia cerca del fuerte Laramie; huyeron con una gran cantidad de dinero y mataron a tres hombres blancos.¹⁶⁷

Las tensiones seguían existiendo. Mientras las anualidades del Tratado siguieron llegando puntualmente, los comerciantes blancos se dedicaron a acechar a los lakotas y los dakotas cuando recogían sus anualidades en los puestos comerciales del río Misuri. En el invierno de 1853 a 1854, los sihasapas y los hunkpapas rechazaron las anualidades del Tratado y emprendieron la guerra contra los comerciantes blancos. Los comerciantes (e incluso his-

167 Doreen Chaky, *Terrible Justice: Sioux Chiefs and US Soldiers on the Upper Missouri, 1854-1868*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 2012, pp. 32-3.

toriadores contemporáneos) se han referido equivocadamente a las anualidades del Tratado como «regalos». Las anualidades no eran regalos; eran obligaciones contractuales recogidas en el Tratado. Aunque su propósito era garantizar la paz, muchas veces se retenían para pagar «deudas» comerciales o se usaban para coaccionar a los grupos «hostiles» y hacer que se sometiesen a la voluntad de un comerciante. Se celebraba la llegada de comerciantes blancos por su abastecimiento —que no parecía acabarse nunca— de mercancías muy preciadas como pistolas y telas; por eso, los oceti sakowin los llamaban *wasichun* o «personas con un poder misterioso». Pero estaba claro que ese poder también llevaba aparejado el mal, lo que les valió un segundo nombre, que era un juego de palabras a partir del anterior: *wasicu*, «el que se queda con la grasa», el poblador, el colonizador, el capitalista. Ser llamado *wasicu* era la mayor ofensa posible. Quería decir que una persona se comportaba de manera egoísta, individualista y sin rendir cuentas ante nadie, como si no tuviera parientes. Esa conducta solía castigarse con aislamiento o destierro. *Wasicu* se convirtió en sinónimo de Estados Unidos, una nación que se comportaba como si no tuviera parientes.¹⁶⁸

Por eso, Oso Pequeño, un líder de la tribu hunkpapa, emprendió una dura campaña contra los comerciantes blancos de las tierras altas del Misuri. Según Edwin Thompson Denig, empleado de la American Fur Company, en 1853, cuando la empresa peletera intentó construir un fuerte comercial en territorio hunkpapa sin su consentimiento, los *akicitas* (soldados) de Oso Pequeño «hicieron pedazos los carros, mataron a los caballos, azotaron a los comerciantes y los mandaron a casa». Oso Pequeño se ganó su rol de líder cuando mató a un comerciante muy odiado de la American Fur Company en su propia casa, hecho que le hizo suponer a Denig que su objetivo era la «destrucción de todos los comerciantes de la región». En palabras de Denig, los *sihasapas* y los *hunkpapas* a las órdenes de Oso Pequeño

[...] mutilan a todo hombre blanco con el que se topan y saquean o destruyen todas las propiedades fuera de los fuertes en Yellowstone. Declaran la guerra a muerte al Gobierno de Estados Unidos y a todos los

168 *Wasicu* es un término que tiene más que ver con el comportamiento criminal que con la descripción de raza.

blancos de la región, amenazan con quemar los fuertes, no fabrican túnicas con piel de bisonte más que para su propio uso y desean volver a su estilo de vida primitivo.¹⁶⁹

Algunos lakotas y dakotas del río Misuri se rebelaron contra el comercio de pieles y su motivación lucrativa absteniéndose de consumir alcohol, boicoteando el comercio fluvial y peletero y sabotando activamente los fuertes comerciales, que eran la causa principal de sus desgracias. Esos esfuerzos, junto con la vuelta a la caza de bisontes como medio de subsistencia, permitieron a las naciones indígenas resistirse a la invasión del capitalismo.

Ese mismo año, algo más tarde, el agente de asuntos indios Alfred J. Vaughn recorrió el río Misuri y se reunió con varios grupos de oceti sakowin para repartir las anualidades y recabar informes sobre las hostilidades contra los comerciantes. Cuando llegó al campamento de los sihasapas y los hunkpapas, estos se negaron en redondo a recibir las anualidades de Vaughn. Y en un encuentro con los ihanktonwannas, el jefe, Hoja Roja, rasgó todas las bolsas de suministros del agente de asuntos indios y sus contenidos se desparramaron por la pradera. Entonces los akicitas lanzaron al río el barril de pólvora que quedaba y dispararon hasta que explotó.¹⁷⁰ A las divisiones más combativas de los oceti sakowin les molestaba lo que simbolizaban los puestos comerciales y las anualidades del Tratado: la ocupación no consensuada y el ataque a la tierra. La frecuencia de estos actos de resistencia tendría que bastar para acallar todas las afirmaciones según las cuales los oceti sakowin se habían vuelto dependientes sin remedio y habían sufrido una transformación devastadora por el comercio de pieles, lo que les conduciría inevitablemente a la derrota y al fracaso. Sin embargo, este estridente rechazo dependía de que siguiesen teniendo acceso a un recurso crucial: las manadas de bisontes. Como buen pariente, la *pte oyate* empezó proporcionando los medios necesarios para hacer frente a la invasión, pero el Ejército enseguida aprovechó la dependencia de este recurso y la convirtió en una debilidad, centrándose en exterminar las naciones de bisontes. Atacar la tierra y a los bi-

169 Edwin Thompson Denig, *Five Indian Tribes of the Upper Missouri: Sioux, Arikaras, Assiniboines, Crees, Crows*, ed. Ewers, John C., Norman (OK), University of Oklahoma Press, 1961, pp. 26-7.

170 Chaky, *Terrible Justice*, pp. 34-5.

sontes significaba atacar las prácticas de subsistencia indígenas y la capacidad para resistirse a la invasión.

Tras la derrota de Grattan y la guerra contra el comercio en el río Misuri, el Ejército y los comerciantes se presentaron como víctimas rápidamente.¹⁷¹ Como respuesta, el Departamento de Guerra envió 600 soldados para recorrer el río Platte a las órdenes del general William S. Harney. El 5 de septiembre de 1855, Harney se enzarzó en un combate con 250 sicangus acampados en Blue Water Creek. Los jefes, Tukiha Maza (Cáscara de Hierro) y Wakin-yan Cikala (Trueno Pequeño), pidieron paz y le dijeron a Harney que su campamento era pacífico y que casi todos sus integrantes eran mujeres y niños. Harney ordenó a sus hombres que arrasaran el campamento y mataron a 86 personas, la mitad de ellas mujeres y niños. Hicieron prisioneros a otros 70 mujeres y niños y los retuvieron en el fuerte Laramie. Según un relato de lo sucedido, los soldados arrancaron a un bebé de los brazos de su madre herida y lo usaron como diana en sus prácticas de tiro.¹⁷² En el fuerte Laramie, violaron a las sicangus, que, de acuerdo con el testimonio de Susan Bettelyoun Bordeaux, «se convirtieron en propiedad de sus captores». En una carta que acompaña al testimonio de Bordeaux, según escribe la historiadora hunkpapa Josephine Waggoner, «[n]acieron muchos bebés fruto de la guerra después de que Harney se marchara de Laramie».¹⁷³ Lo sucedido ese día le valió a Harney su sobrenombre lakota: «Asesino de Mujeres».¹⁷⁴

Asesino de Mujeres trató de aterrorizar a los lakotas para lograr su sumisión, pero tuvo el efecto contrario. Un joven que más tarde se ganaría el nombre de «Tasunka Witko» (Caballo Loco) volvió de una salida de caza y se encontró los cadáveres mutilados de sus parientes diseminados por la pradera. Ese día Caballo Loco decidió dedicar su vida a combatir a la nación de Asesino de Mujeres. El tío de Caballo Loco, Sinte Gleska (Cola

171 El Ejército de EE. UU. sigue refiriéndose actualmente a la derrota de Grattan como «la masacre de Grattan».

172 Ostler, *The Plains Sioux*, p. 42.

173 Cita de Susan Bordeaux Bettelyoun y Josephine Waggoner, *With My Own Eyes: A Lakota Woman Tells Her People's History*, ed. Levine, Emily, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1998), p. 64, 155n12.

174 Joseph Marshall III, *The Journey of Crazy Horse: A Lakota History*, Nueva York, Penguin, 2005, p. 68.

Moteada) había intentado detener la masacre. Pese a estar desarmado y rodeado de soldados, Cola Moteada cogió el cuchillo de un soldado y mató a diez hombres de Asesino de Mujeres antes de que lo abatiesen con dos balazos que lo dejaron herido, pero no lo mataron.¹⁷⁵ Caballo Loco y Cola Moteada acabaron representando dos tradiciones de resistencia indígena: una seguía el camino de la lucha armada y la otra, el de la diplomacia. A pesar de sus diferencias, los dos siguieron tratándose como buenos parientes durante los complicados años que estaban por venir, cosa que da una buena muestra de los fuertes vínculos de parentesco que mantenían unida a la nación mientras les arrebataban su mundo. Aunque Caballo Loco y Cola Moteada eran guerreros y líderes consumados, su mayor virtud era su compromiso con la defensa de sus parientes humanos y no humanos. Lo que sucedió ese día moldeó para siempre su determinación en favor de la autodefensa y la supervivencia; eso no siempre implicaba hacer uso de las armas, pero a veces sí. En ese momento, no obstante, tanto para Caballo Loco como para Cola Moteada, mantener una autoridad bien asentada en la tierra era la teoría y las armas eran la práctica. Para la supervivencia de los parientes humanos y no humanos hacían falta las dos cosas. Ese escenario de pesadilla planteado por el colonialismo de asentamiento, en el que las opciones eran luchar, huir o adaptarse, fue el caldo de cultivo del que surgieron los héroes indígenas que acabarían inmortalizándose; algunos de ellos se hicieron célebres y muchos otros siguieron siendo desconocidos. Los héroes de la resistencia indígena no solo hicieron historia; ellos también fueron producto de la historia.

Mientras en el oeste los lakotas plantaban cara a las campañas punitivas de la política de paz de EE. UU., en el este los dakotas se enfrentaban a la intensificación de la invasión de los colonos. Los asentamientos blancos acabaron con casi toda la caza, y las anualidades del Tratado eran exiguas y tardaban en llegar, si es que llegaban. Apareció el hambre. Para empeorar las cosas, en 1849 el territorio de Minesota se organizó y comenzó su proceso para convertirse en un estado, lo que conllevaba la expulsión de los pueblos indígenas. En 1857, Inkpaduta, un líder

175 Ostler, *The Plains Sioux*, p. 42; Marshall, *The Journey of Crazy Horse*, pp. 68-9.

del pueblo wahpekute, dirigió una campaña de represalia contra los colonos blancos en Spirit Lake y Springfield después de que los colonos asesinasen sin motivo a su hermano y forzasen a los wahpekutes a abandonar sus tierras en 1856. Los wahpekutes mataron a un total de 28 colonos y apenas sufrieron bajas. Inkpadata, cuyo cuerpo estaba plagado de cicatrices como consecuencia de la viruela que pasó de niño en 1837, participó en muchos grandes combates con el Ejército de EE. UU. y murió en el exilio, en Canadá, en la década de 1880. Sus ataques a los asentamientos le hicieron ganarse su reputación como el terror de la frontera. Los blancos lo temían y lo odiaban tanto que nunca tradujeron su nombre al inglés, como sí hicieron con otros contemporáneos suyos más célebres.¹⁷⁶ Hoy en día, sin embargo, se ha generalizado la veneración por el legado de Inkpadata, que logró eludir las capturas y la muerte, se negó a rendirse y rechazó la vida en las reservas.

Los ataques de los wahpekutes también se debían en parte al Tratado de travesía de los siux y al Tratado de Mendota. En virtud de estos dos tratados, firmados en 1851 por las cuatro naciones dakotas, se cedían todas las tierras que reclamaban los dakotas excepto una estrecha franja de 32 km. No cabe la menor duda de que los líderes dakotas recibieron coacciones para hacer esas concesiones tan desastrosas. Para obligarles a firmar, los comisionados de los tratados les amenazaron con la fuerza militar y con la retención de víveres. Los comerciantes blancos eran los primeros en acceder a las sumas de dinero reguladas por los tratados y las usaban para pagar cualquier deuda pendiente de pago que supuestamente hubiesen acumulado los dakotas. Cuando los tratados llegaron al Senado para su aprobación, se añadieron enmiendas que despojaban a los dakotas de cualquier título legal de propiedad de la tierra, convirtiéndolos en personas sin hogar o en invasores en su propia tierra.¹⁷⁷

En agosto de 1862, cuando Taoyateduta (Aquel que Ama su Nación Roja), también llamado Kangi Cistinna (Cuervo Pequeño),

176 Paul N. Beck, *Columns of Vengeance: Soldiers, Sioux, and the Punitive Expeditions*, Norman (OK), Universidad de Oklahoma, 2013, pp. 11-13. Véase también Paul N. Beck, *Inkpadata: Dakota Leader*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 2008.

177 Waziyatawin, *What Does Justice Look Like?: The Struggle for Liberation in Dakota Homeland*, St. Paul, Living Justice Press, 2008, pp. 32-7.

y sus guerreros comenzaron a expulsar colonos blancos de sus tierras dakotas, la mayoría de las comunidades dakotas estaban muriéndose de hambre, sin caballos, desarmadas y viviendo en reservas. Cuando estalló la Guerra Civil, las anualidades del Tratado empezaron a llegar tarde o directamente dejaron de llegar, y a veces los comerciantes las retenían a propósito. Andrew Myrick, un conocido comerciante blanco encargado de repartir las anualidades del Tratado y los víveres a la agencia siux de Lower, lo expresó sin rodeos: «Por lo que a mí respecta, si tienen hambre, que coman hierba o boñiga». Los dakotas, que se enfrentaban a la posibilidad real de morir de hambre, llegaron a la agencia de Lower y, según algunos relatos, mataron a Myrick mientras intentaba escapar; según esas historias, encontraron su cadáver con un puñado de hierba en la boca.¹⁷⁸ La sublevación había sido consecuencia de los actos criminales de los comerciantes y los empleados de las agencias. Pero el robo, la matanza masiva, la imposición del hambre y el castigo a todos los dakotas por parte de Estados Unidos seguían siendo «legales».

Los dakotas se enzarzaron en batallas a muerte y mataron a más de 800 colonos, comerciantes y soldados blancos. Para finales de septiembre, la mayoría de los dakotas se habían rendido y la breve guerra de 37 días llegó a su fin. A los dakotas capturados no se los trató como prisioneros de guerra, sino que se enfrentaron a un tribunal militar creado por Henry Sibley, primer gobernador de Minesota y coronel de la milicia estatal. Se nombró a oficiales de Ejército que acababan de luchar contra los dakotas como supervisores de los procesos judiciales. En noviembre, el tribunal militar juzgó a 392 dakotas por «asesinato y atentados»; declaró culpables a 323 de ellos y 303 fueron condenados a muerte. Además, más de 2000 dakotas fueron encerrados en un gran campo de concentración en el fuerte Snelling, donde muchos de ellos murieron. Poco importaba que hubiesen participado en la guerra o no; todos los dakotas se convirtieron en la diana del castigo colectivo. El presidente Lincoln, aunque conmutó la mayoría de las penas de muerte de los dakotas, siguió actuando con mano de hierro para acabar con la resistencia indígena —tanto

178 Citado en Duane Schultz, *Over the Earth I Come: The Great Sioux Uprising of 1862*, Nueva York, St. Martin's Press, 1992, p. 28.

dakota como de otros pueblos—. En 1864 se aplicó en el suroeste una política similar de castigo colectivo y expulsión contra la resistencia de navajos y apaches que desencadenó la *Hwéeldi* —la Larga Marcha—. La expulsión, la marcha forzosa y el encarcelamiento en Bosque Redondo (Nuevo México) acabaron con la vida de más de 2000 navajos.¹⁷⁹

El 26 de diciembre de 1862, una semana antes de firmar la Proclamación de Emancipación, Lincoln ordenó que colgasen a los 38 hombres dakotas de Maka To («Tierra Azul», lo que ahora es Mankato, en Minesota) como castigo por la guerra entre Estados Unidos y el pueblo dakota de 1862. La ejecución de esos 38 dakotas sigue siendo la ejecución colectiva más multitudinaria de la historia estadounidense. El gobernador de Minesota Alexander Ramsey, que había colaborado en la negociación del Tratado de 1851 con los dakotas, ordenó en ese momento el exterminio o el destierro total de los dakotas que quedaban en el estado. Se animó a los colonos a tomarse la justicia por su mano y se les premió con recompensas de 25 dólares por cabellera, que después llegaron hasta los 200 dólares. Cuando terminó la Guerra Civil, muy pocos oficiales y soldados confederados fueron encarcelados y solo uno acabó en la horca por crímenes de guerra. Tras la capitulación, muchos confederados volvieron a ocupar cargos públicos. El general Sibley ordenó que se tratase a los dakotas como criminales, no como prisioneros de guerra.¹⁸⁰ Las consecuencias de la guerra para mantener la esclavitud, que costó medio millón de vidas, fueron completamente diferentes de las que entrañó la sublevación dakota, aunque esas dos historias casi nunca se comparan.

En 1863, como castigo por su papel en la sublevación, los colonos de Minesota asesinaron a Cuervo Pequeño y recibieron 500 dólares como recompensa por su cabellera y su cabeza decapitada. La cabellera, la cabeza decapitada y el resto del cuerpo de Cuervo Pequeño se exhibieron públicamente en la Sociedad Histórica de Minesota hasta 1915 como macabro trofeo que recordase a los colonos cómo se habían «ganado» exactamente

179 Véase Jennifer Nez Denetdale, *Reclaiming Diné History: The Legacies of Chief Manuelito and Juanita*, Tucson (AZ), University of Arizona Press, 2007.

180 Véase Carol Chomsky, «The United States-Dakota War Trials: A Study in Military Injustice», *Stanford Law Review* 43, 1990, pp. 13-98.

la tierra. Los restos de Cuervo Pequeño no se devolvieron a su familia hasta 1971. Casi mil dakotas huyeron a Canadá y otros 2500 se convirtieron en prófugos y huyeron a territorio dakota para unirse a sus parientes del río Misuri. En 1863 en Minesota, el general John Pope organizó «columnas de la venganza» para capturar y castigar a dakotas fugitivos.¹⁸¹ En lugar de reconocer su propia condición de criminales por el robo descarado de la tierra y la imposición del hambre a cargo del estado, obligaban a los dakotas a pagarlo con su vida. Ante las recompensas que se ofrecían por su cabellera y las duras condenas de prisión a las que se enfrentaban sus parientes, rendirse solía significar la muerte y no era una opción, simple y llanamente. Sobrevivir—resistir—era huir.

Pope envió a dos columnas, encabezadas por los generales de brigada Henry Sibley y Alfred Sully, a detener a los dakotas que huían para impedir que cruzasen el río Misuri y se uniesen a sus parientes del oeste. La campaña tenía tres objetivos: acabar con los dakotas que huían, garantizar el tránsito de embarcaciones de vapor por el río Misuri y eliminar la oposición indígena que aún se resistía a la colonización de la parte oriental del territorio dakota. En 1863, el tránsito terrestre por la ruta de Oregón ya había decaído en gran medida. Pero la fiebre del oro de Montana de 1862 atrajo a multitudes de mineros y colonos que siguieron la ruta de Bozeman, un camino que atravesaba territorio regido por el Tratado de 1851 y continuaba río Misuri arriba en barco de vapor. La caballería montada de Sibley se dirigió al sur y después fue hacia el norte subiendo por la ribera oriental del Misuri, donde no se topó con gran oposición. Sully estaba al mando de más de 2000 soldados y se vieron envueltos en refriegas menores con muy pocas bajas, excepto en una ocasión.

El 3 de septiembre de 1863, los hombres de Sully atacaron a 4000 dakotas y lakotas pacíficos que estaban en un campamento de verano tras una cacería de bisontes en Inyan Ska (Whitestone Hill). La Donna Bravebull Allard, historiadora de Standing Rock y fundadora del campamento Piedra Sagrada, narra lo que sucedió ese día refiriendo lo que le contaba su antepasada Mary Mocasín Grande:

181 Beck, *Columns of Vengeance*, pp. 45-9.

Era un momento de celebración y de ceremonia, un momento para rezar por el año venidero, juntarse con parientes, arreglar matrimonios y planear campamentos de invierno. Se había acogido como familia a muchos refugiados de la sublevación de Minesota de 1862, sobre todo mujeres y niños. El padre de Mary, Oyate Tawa, era uno de los 38 dah'kotah ahorcados en Mankato, Minesota, menos de un año antes, en la ejecución colectiva más grande de la historia del país. [...] Según contaba mi tatarabuela Mary Mocasín Grande, el ataque se produjo el día posterior a la gran cacería, cuando imperaba el buen ánimo. Se estaba poniendo el sol y todo el mundo estaba cenando cuando los soldados de Sully rodearon el campamento de Whitestone Hill. En medio del caos que se desencadenó, la gente ataba a sus hijos a los caballos y los perros y salía huyendo. Mary tenía nueve años. Salió corriendo, pero le dispararon en la cadera y cayó al suelo. Se quedó ahí tirada hasta la mañana siguiente, cuando la encontró un soldado. Mientras el soldado la cargaba en la carreta, oía los quejidos y los gritos de sus parientes en el campo de batalla. La llevaron a un campamento de prisioneros de guerra en Crow Creek, donde permaneció hasta su liberación en 1870.¹⁸²

Los perros volvieron al campamento con los bebés aún atados a su espalda y los soldados les dispararon. En total, los soldados masacraron a más de 400 lakotas y dakotas, la mayoría mujeres y niños. Destruyeron 227 000 kg de carne seca de bison y arrasaron más de 300 cabañas. Se llevaron como prisioneros a 32 hombres y 124 mujeres al fuerte Pierre para enviarlos desde allí a Crow Creek, donde se retenía a los supervivientes de la guerra entre EE. UU. y el pueblo dakota.¹⁸³

La masacre tuvo un profundo impacto psicológico en los pueblos dakota y lakota. El objetivo de las «columnas de la venganza» y de la campaña de tierra quemada contra los dakotas era disuadir a los oceti sakowin de formar una alianza militar, y no hay duda de que esa táctica funcionaría con algunos. Pero, por otra parte, también animó a muchas personas a arriesgarlo todo para rechazar a los invasores. De hecho, el éxito de la resistencia armada no se medía en la aniquilación de Estados Unidos como nación enemiga, sino en la resiliencia de las alianzas políticas que se generaban.

Justo después de las campañas punitivas contra los dakotas, en noviembre de 1863, el coronel John M. Chivington y sus

182 Ladonna Bravebull Allard, «Why the Founder of Standing Rock Sioux Camp Can't Forget the Whitestone Massacre», *Yes! Magazine*, 3 de septiembre de 2016, yesmagazine.org.

183 Beck, *Columns of Vengeance*, pp. 166-7.

soldados exterminaron a más de 200 cheyenes pacíficos en Sand Creek, territorio de Colorado, y se llevaron de recuerdo sus caderas y sus genitales. Movidos por la cólera ante semejante brutalidad, los cheyenes, los lakotas, los arapahos y algunos dakotas formaron una alianza política liderada por Mahpiya Luta (Nube Roja). Consideraban que Estados Unidos había violado el espíritu del Tratado del fuerte Laramie de 1851 al construir la ruta de Bozeman y los miembros de esta alianza histórica juraron que expulsarían a los invasores de los terrenos de caza de bisontes.¹⁸⁴ La alianza consiguió derrotar al Ejército de Estados Unidos en batallas relámpago entre 1866 y 1868. En el episodio más conocido, que tuvo lugar en diciembre de 1866, Caballo Loco, un líder militar en alza, hizo que cien soldados a las órdenes del coronel William J. Fetterman salieran del fuerte Kearney y cayeran en una trampa que acabó con la muerte de Fetterman y de todos sus hombres. Ese fuerte se había levantado en el recorrido de la ruta de Bozeman para proteger a los mineros blancos que se dirigían a las minas de oro de Montana.¹⁸⁵ Viéndoselas con una potencia a base de guerrillas, muy móvil, a la que no conseguían derrotar, Estados Unidos volvió a buscar la paz en 1868.

El verano de 1868 se convocó un consejo multitudinario en Mato Paha (Bear Butte) para debatir un posible tratado de paz y se eligió a Nube Roja para liderar cualquier negociación con Estados Unidos. Desde 1857, la mayoría del pueblo oceti sakowin se reunía anualmente en Mato Paha, en los márgenes nororientales de las Black Hills, para debatir los tratados de paz y la escalada de la resistencia. Algunos historiadores y académicos han puesto en tela de juicio la idea de que existiera la «nación sioux» —los oceti sakowin— o incluso que se celebrasen esas reuniones en las Black Hills antes de la invasión estadounidense. Lo que se sabe es que las siete divisiones políticas se congregaban en estos consejos anuales cada verano y que todas ellas tuvieron representación en las batallas más célebres. Es cierto, sin embargo, como ha afirmado el historiador sicangu Edward Valandra, que

184 Como señala Ostler, técnicamente en el Tratado de 1851 sí se permitía la construcción de carreteras que atravesasen territorio lakota. Podía considerarse, no obstante, que la construcción de la ruta de Bozeman violaba «el espíritu del acuerdo de 1851, que según creían [los lakotas, cheyenes y arapahos], permitía transitar únicamente la carretera del North Platte». Ostler, *The Plains Sioux*, p. 45.

185 Marshall, *The Journey of Crazy Horse*, pp. 45-51.

las reuniones de los oceti sakowin no habían alcanzado esa relevancia desde 1857, cuando se les unieron otras naciones aliadas como el pueblo arapaho y el cheyene para considerar la posibilidad de «combatir con los *wasicu*» (en otras palabras, con el imperialismo de EE. UU.): pretendían recorrer el camino hasta Saint Louis y acabar con todos los asentamientos blancos que encontrasen a su paso.¹⁸⁶

Antes era más habitual que los oceti sakowin se congregaran en Mato Paha por asuntos de paz, como la danza del sol (*Wiwang Wacipi*). Pero los consejos de guerra de los oceti sakowin han recibido más atención y escrutinio que sus celebraciones ceremoniales de la vida.¹⁸⁷ De hecho, la mayoría de las facciones políticas optaron por evitar por completo la resistencia armada y, a medida que los bisontes comenzaron a escasear, fueron acostumbrándose a vivir cerca de las agencias. Los soldados y otros pueblos indígenas los llamaban despectivamente «bandas de mocasines holgazanes» porque se quedaban rondando los fuertes.¹⁸⁸ A otras personas que estaban dispuestas a romper la política establecida y vender tierras, cosa que no tenían autorización para hacer, las llamaban *maka utacipi* («los que se comen la tierra»)¹⁸⁹ Muchos oceti sakowin no aprobaban su comportamiento, pero seguían considerándolos parientes, aunque les tenían lástima por «comerse» la tierra a cambio de las anualidades y de las raciones de víveres que recibían por venderla. La costumbre política dictaba que las familias y las facciones políticas de orden superior podían no estar de acuerdo o negarse a seguir el rumbo marcado por otras personas. Si la discrepancia era seria, las personas o incluso naciones enteras tenían permiso para marcharse y podían reincorporarse a sus familiares con la

186 Citado en Howe, Craig, Whirlwind Soldier, Lydia, y Lee, Lanniko L., eds., *He Sapa Woihanble: Black Hills Dream*, St. Paul, Living Justice Press, 2011, pp. 22-3.

187 La nación oceti sakowin sigue reuniéndose una vez al año para celebrar danzas del sol y *powwows* y jugar partidos de baloncesto. Por ejemplo, el Torneo Internacional de Baloncesto de la Nación Lakota por invitación congrega a decenas de miles de oceti sakowin en He Sapa en el mes de diciembre. Aunque los torneos de baloncesto son como una celebración, los consejos tribales suelen programar sus reuniones durante el torneo.

188 Véase Marshall, *The Journey of Crazy Horse*, p. 37.

189 Véase Beatrice Medicine, «Oral History», en *The Great Sioux Nation Sitting in Judgement on America. An Oral History of the Sioux Nation and Its Struggle for Sovereignty*, ed. Dunbar-Ortiz, Roxanne, Berkeley (CA), Consejo Internacional de Tratados Indios, 1977, pp. 121-3.

misma facilidad con la que se habían marchado. Nunca se empleaban la fuerza ni la coacción para obligar a otras personas a actuar ni a quedarse.¹⁹⁰ Pero esa armonía se alteró cuando todo el pueblo oceti sakowin quedó recluido en la reserva, porque las facciones discrepantes no podían separarse y marcharse. En otros casos, se eligieron «jefes de agencia» para representar a una nación indígena entera, quebrando así los procesos de democracia interna. Fuesen cuales fuesen los distintos puntos de vista, la guerra en torno a la ruta de Bozeman hizo que Estados Unidos volviera a la mesa de negociación.

En 1865, el Tratado de 1851 había vencido sin mayores consecuencias y sin conseguir traer consigo la paz que auguraba. Empezar otra costosa campaña militar en las Grandes Llanuras no era una opción. La mayor parte del Ejército estadounidense estaba destacado en el sur para supervisar la Reconstrucción¹⁹¹ una vez terminada la Guerra Civil. Como intento de convertir a las personas negras libertas en ciudadanos, la Reconstrucción fue, según W. E. B. Du Bois, un «sonoro fracaso» que no ofreció más que una breve visión de una sociedad libre, porque la igualdad absoluta exigía desviarse demasiado del *statu quo* supremacista blanco.¹⁹² Lo mismo podría decirse de los tratados entre EE. UU. y los pueblos indígenas que se firmaron en esa misma época. Permitir a los pueblos indígenas vivir en paz y respetar su autonomía política resultó ser demasiado pedir para un Estado colonizador. Y, entonces, ¿por qué llegó siquiera a formalizar esos tratados?

Los tratados son los acuerdos fundamentales entre soberanos y los principales instrumentos de las relaciones internacionales. Al fin y al cabo, una nación soberana no entabla relaciones internacionales con pueblos internos o de su ámbito nacional. Pero, a pesar de la sentencia del Tribunal Supremo de 1831 según la cual las naciones indígenas eran «naciones

190 Véase Ella Deloria, *The Dakota Way of Life*, Rapid City (SD), Mariah Press, 2007, pp. 8-15.

191 Período transcurrido de 1865 a 1877 tras la Guerra Civil Estadounidense en el que se intentó reparar las desigualdades de la esclavitud y su legado político, económico y social y resolver los problemas derivados de la reincorporación a Estados Unidos de los 11 estados sureños que se habían escindido antes o durante la Guerra [N. de la T.].

192 W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Nueva York, Free Press, 1998, p. 708.

internas dependientes», Estados Unidos entabló relaciones internacionales con los oceti sakowin.¹⁹³ Esa es la paradoja esencial de toda la legislación federal sobre asuntos indios: coge los acuerdos internacionales e intenta determinar su validez en el ámbito de la legislación federal nacional; es decir, en los tribunales de los colonizadores.

Patrick Wolfe sostiene que el concepto de «naciones internas dependientes» no era tanto una redefinición jurídica como un «manifiesto» del colonialismo de asentamiento.¹⁹⁴ La intención de los tratados no era reconocer la soberanía política inherente ni la autoridad de autodeterminación de las naciones indígenas, sino facilitar las cesiones de tierra y, en última instancia, la incorporación. Los tratados, que justificaban aquello que, si no, sería un acto criminal —la invasión—, eran en realidad un instrumento para ratificar el proyecto de EE. UU. con todas las tierras, y sobre todo con aquellas de las que no podían apoderarse por la fuerza. Y, para llevar a cabo las cesiones de tierras, el Gobierno estadounidense necesitaba que los colonos conservasen su propiedad privada a perpetuidad. Según la legislación estadounidense, la propiedad privada (o «pleno dominio») es la forma más elevada posible de dominio o propiedad, mientras que la ocupación por parte de los pueblos indígenas se considera temporal; así pues, la propiedad y el uso colectivo de la tierra que hacen los indígenas pueden anularse en favor de la propiedad privada, pero no a la inversa. Pero, dado que la propiedad privada es exclusiva, los dos sistemas de tenencia de tierras, por su propia esencia, no pueden superponerse. La expulsión de los pueblos indígenas y su reclusión en reservas fue segregación racial, y los pueblos indígenas fueron el primer «Terror rojo».

De ese convencimiento de su superioridad política partían las peticiones de paz de Estados Unidos al pueblo oceti sakowin. Como muestra de buena voluntad, Estados Unidos abandonó varios fuertes en el recorrido de la ruta de Bozeman y Nube Roja y sus seguidores prendieron fuego a los edificios abandonados. Los fuertes del río Misuri, sin embargo, se quedaron como estaban y

193 Véase Vine Deloria Jr. y Clifford M. Lytle, *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, Austin, University of Texas Press, 1984, pp. 16-27.

194 Patrick Wolfe, *Traces of History: Elementary Structures of Race*, Nueva York, Verso, 2016, p. 160.

se convirtieron en los nuevos centros de operaciones desde los que acorralar a los oceti sakowin para mantenerlos más cerca de la influencia de Estados Unidos y alejados de la región del río Powder, que era, cada vez más, el símbolo de la libertad.¹⁹⁵ En el Tratado del fuerte Laramie de 1868 se establecía una superficie de 32 millones de acres de «reserva permanente» que abarcaba todo lo que hoy es el territorio del estado de Dakota del Sur al oeste del río Misuri. Para aplacar a quienes renegaban de la vida en agencias, se preservó una gran zona de terrenos de caza que tenía casi la misma extensión que la reserva permanente, de manera que la superficie del conjunto del territorio ascendía a más de 70 millones de acres, es decir, más o menos el equivalente al actual estado de Nevada. No obstante, en el artículo 11 del Tratado se estipulaba que los lakotas renunciaban a «todo derecho a ocupar de manera permanente el territorio fuera de la reserva tal y como se define en el presente documento», pero conservaban el derecho a cazar en la región del río Powder «siempre y cuando los bisontes pasten por esa zona en cantidades tales que justifiquen su caza».¹⁹⁶ El general William Tecumseh Sherman, miembro de la comisión de paz, se opuso en un primer momento a esta disposición, porque temía que las resistencias continuas motivadas por la caza de bisontes en una región extensa harían imposible dominar a las facciones indígenas combativas. Otros miembros de la comisión, en cambio, le aseguraron que esa cláusula del Tratado era «solamente temporal», porque, en cuanto acabasen con los bisontes, los millones de acres del territorio de caza correrían la misma suerte.¹⁹⁷

En 1903, Nube Roja recordó lo que les habían dicho los lakotas a los comisionados del Tratado sobre los terrenos de caza: «Les dijimos que el territorio de los bisontes era el territorio de los lakotas. Les dijimos que el bisonte ha de tener su territorio y los lakotas han de tener sus bisontes».¹⁹⁸ Los lako-

195 Jeffrey Ostler, *The Lakotas and the Black Hills*, Nueva York, Viking, 2010, p. 62.

196 Para ver el texto del Tratado de 1868, véase Prucha, Francis Paul, ed., *Documents of United States Indian Policy*, 3.ª ed., Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2000, pp. 109-13.

197 David D. Smits, «The Frontier Army and the Destruction of the Buffalo», *Western Historical Quarterly* 25:3, 1994, pp. 322-3.

198 Nube Roja, «I Was Born a Lakota», en *Lakota Belief and Ritual*, eds. Demallie, Raymond J., y Jahner, Elaine A., Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1991, p. 139.

tas no consideraban que Estados Unidos tuviera autoridad para, sencillamente, «devolverles» tierras que ya les pertenecían legítimamente a ellos y a sus parientes bisontes. Nube Roja dejó claro que el Tratado de 1868 no era solamente un acuerdo entre dos naciones humanas, sino que también incluía a seres no humanos, entre ellos las naciones de bisontes. Su interpretación —que el territorio lakota empezaba y terminaba a la par que el territorio de las naciones de bisontes— no era una lectura «mística» de la situación, era la constatación de un hecho de la vida lakota y, en esa época, un hecho vinculado a la mera supervivencia.

Por ejemplo, la figura más destacada en la historia oceti sakowin descendía de la *pte oyate*. Fue una mujer, Pte Ska Win (la mujer Cría de Bisonte Blanco), quien formalizó el primer tratado entre los mundos humano y no humano. Para ser un buen pariente hay que honrar esa primera enseñanza. Para los lakotas, los tratados con Estados Unidos y con otras naciones no eran solo compromisos con los seres humanos; incluían también a los parientes no humanos. Y esos acuerdos no eran dominio exclusivo de los hombres, como era costumbre en la sociedad blanca. De hecho, cabe destacar que *pte* significa «hembra de bisonte», y la *pte oyate* se conoce también como «su nación [de ella]». ¹⁹⁹ Cuando Nube Roja hablaba de la *pte oyate*, se refería a sus auténticas líderes: las mujeres, no los toros (hombres), y el pacto original con la mujer Cría de Bisonte Blanco. El futuro del pueblo oceti sakowin estaba unido al futuro de la *pte oyate*.

El Ejército, por su parte, comenzó a tomarse en serio esa conexión vital con el bisonte interpretándola como un elemento que sustentaba la resistencia indígena continua. Las operaciones de las tropas fronterizas se volcaron en exterminar a los parientes de los oceti sakowin —la *pte oyate*—, ya que derrotar a las naciones de las Grandes Llanuras en batallas convencionales era casi imposible debido a su gran movilidad. Entre 1865 y 1883, las tropas fronterizas autorizaron la matanza masiva de bisontes para quebrar la voluntad de resistencia eliminando una de sus principales fuentes de alimento y, al mismo tiempo, un pariente

199 Joseph Marshall III, *The Day the World Ended at Little Bighorn: A Lakota History*, Nueva York, Penguin, 2007, p. 38.

cercano. Hasta el Gran Duque ruso Alexei Alexandrovich llegó a participar en una cacería de bisontes en 1872, cerca de Denver, junto al Ejército de la frontera, a las órdenes del teniente coronel George Armstrong Custer y del general Philip Sheridan. Mientras se lanzaban sobre los animales, los cazadores y los soldados se comportaban como si la matanza de bisontes fuese también una masacre de indígenas; uno de los guías, Chalkley M. Beeson, contaba que incluso llamaban a los bisontes «pieles rojas».²⁰⁰

El exterminio de bisontes fue increíblemente efectivo y eficiente. En dos décadas, los soldados y los cazadores habían erradicado a los 10 o 15 millones de bisontes que quedaban, dejando poco más que unos cientos de supervivientes. El «problema indio» era también el «problema de los bisontes» y ambos se enfrentaban a procesos de exterminio similares, estando tan vinculados en la muerte como lo estaban en la vida. La destrucción de uno de ellos requería la destrucción del otro. La cláusula del Tratado «siempre y cuando los bisontes pasten» era en la práctica una justificación para matar millones de bisontes, cosa que se traducía literalmente en la matanza de indios y la apropiación de millones de acres del territorio regido por el Tratado de 1868: un ataque frontal a la soberanía indígena.

Otro aspecto muy discutido del Tratado de 1868 fue que se otorgase el derecho a construir vías férreas en territorio oceti sakowin. Cuando comenzó a construirse la vía del corredor ferroviario del Pacífico Norte a través del valle de Yellowstone para conectar Duluth (Minnesota) con el estrecho de Puget, Nube Roja, Cola Moteada y sus seguidores ya habían aceptado las condiciones del Tratado de paz. La mayoría de ellos lo interpretaron en el sentido de que, si no atacaban las vías férreas, las diligencias y a los emigrantes que atravesasen sus tierras, a cambio dejaría de sobrevolarles la amenaza de sufrir ataques si permanecían dentro de los límites de la reserva. Los terrenos de caza permanecían libres, así que consideraron que podrían seguir viviendo como siempre lo habían hecho, con cambios mínimos. Pero las vías férreas suponían una amenaza para esa paz tan precaria y para el espacio provisional de terrenos de caza que la paz traía consigo.

200 Chalkley M. Beeson, «A Royal Buffalo Hunt», *Transactions of the Kansas State Historical Society* 10, 1908, p. 577.

Las vías causaron otra lucha y volvieron aún más firme la decisión de permanecer fuera de las reservas que habían tomado las facciones combativas. Tatanka Iyotake (Toro Sentado), un poderoso líder político hunkpapa, rechazó las condiciones del Tratado de paz por el motivo concreto de las vías férreas y comenzó a combatir a los peritos de las obras del ferrocarril cuando entraban en territorio de Yellowstone sin tener permiso para ello. El Ejército envió dos expediciones con miles de hombres en 1871 y 1873 para proteger el tránsito de los ingenieros ferroviarios. Pero Toro Sentado y sus seguidores interrumpieron la construcción de la línea de ferrocarril del Pacífico Norte en paralelo al río Misuri a la altura de Bismarck y la crisis económica de 1873 hizo que peligrase aún más el avance del corredor ferroviario del Pacífico Norte hacia el oeste. Sin embargo, el Ejército contaba ya con un destacamento permanente de proporciones considerables en el fuerte Rice, río abajo, a las órdenes de Custer, un oficial veterano de la Guerra Civil poco conocido que no habría pasado a la historia de no ser por su muerte a manos de la alianza lakota, cheyene y arapaho en 1876, en la batalla de Greasy Grass (batalla de Little Bighorn). Custer y sus hombres estaban destacados en la frontera norte de la «Gran Reserva Siux» con la misión de evitar que los hunkpapas y los sihasapas abandonasen la reserva para guerrear con los peritos ferroviarios y para unirse a sus parientes del oeste fuera de la reserva.²⁰¹

A quienes vivían fuera de la reserva enseguida se los consideró forajidos, renegados, hostiles y criminales a los que había que dar caza y disparar, ahorcar o encarcelar por la vía sumaria. A quienes vivían en la reserva, en cambio, se los veía como «pacíficos» y «amigos» a los que no había que molestar. En cualquier caso, soldados y colonos apenas hacían esa distinción; cuando se trataba de castigos colectivos, todos eran culpables.

A partir de 1865, las líneas de ferrocarril transcontinentales empezaron a traquetear de este a oeste. Con la crisis de 1873, los capitalistas y los políticos de Estados Unidos buscaron una nueva forma de extenderse y un nuevo proyecto nacional que sacase al país de la recesión. La mitigación de la crisis llegaría en

201 Terry Mort, *Thieves' Road: The Black Hills Betrayal and Custer's Path to Little Bighorn*, Nueva York, Prometheus, 2015, pp. 67-8.

forma de oro, más líneas de ferrocarril y la expansión incesante hacia el oeste; en otras palabras: con la adquisición de más tierra indígena y con más Guerras Indias. El descubrimiento de oro en las Black Hills en 1874 desencadenó una campaña masiva para poner fin rápidamente al problema indio en las Grandes Llanuras. Desde el punto de vista del Ejército, los reformistas no habían logrado la paz con el Tratado de 1868. Las campañas militares anteriores en el oeste y en el sur también estaban llegando a su fin. Las guerras de conquista que se habían emprendido contra apaches, arapahos, cheyenes, comanches, kiowas y modocs entre 1869 y 1873 prácticamente habían terminado. Entre tanto, en el sur, la facción radical del movimiento de Reconstrucción había perdido el respaldo político del norte, cada vez más conservador, y cuando Estados Unidos comenzó a retirar las tropas federales los negros libertos quedaron abandonados a su suerte frente a las élites sureñas que trataban de recuperar violentamente el poder político y económico. Ante la presión de la recesión económica, la mano de obra del sector industrial en el este también empezó a agitarse. Según sostiene el historiador Richard Slotkin, los relatos de anarquía negra en el sur, comportamiento criminal incesante del pueblo indígena en el oeste y crecimiento de la militancia obrera en el este brindaron la justificación moral necesaria para apropiarse de las Black Hills como forma de priorizar el desarrollo económico nacional.²⁰² Para contener la «amenaza» en su frontera occidental, Estados Unidos abolió la formalización de tratados con las naciones indígenas en un proyecto de Ley de asignación presupuestaria a cuestiones indígenas de 1871 (aunque los tratados en sí mismos nunca llegaron a derogarse). Mientras tanto, la campaña nacionalista del Ejército para hacerse con las Black Hills y continuar con la expansión hacia el oeste era una válvula de escape muy necesaria para aliviar las tensiones del descontento social y la incertidumbre económica. Se dictó una orden al Ejército estadounidense para que notificase a todos los lakotas y dakotas que debían volver a la reserva para el 31 de enero de 1876 o, de lo contrario, tendrían que hacer frente a acciones militares. Como la orden se emitió en invierno, tanto

202 Richard Slotkin, *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 1985, pp. 358-70. Véase también Ostler, *The Plains Sioux*, pp. 59-60.

el Ejército estadounidense como los oceti sakowin hicieron prácticamente caso omiso de una orden tampoco práctica.

En la primavera de 1876, la mayoría de los lakotas vivían ya en reservas, no tenían caballos ni armas y se morían de hambre. Sin embargo, varios grupos se habían negado a vivir en las reservas y la alianza de lakotas, cheyenes y arapahos llevaba varios años consiguiendo escapar del Ejército. Caballo Loco, que para entonces ya había dejado de ser un líder militar, condujo a varias pequeñas partidas a las Black Hills y mataron a muchos mineros blancos. Pero la imposición de los límites de las reservas, sumada al bloqueo de los comerciantes estadounidenses y canadienses de origen británico, hizo que la munición escaseara y cada vez resultaba más imposible mantener la resistencia armada.²⁰³ El general Sheridan y el general de brigada George Crook habían decidido dejar de desalojar a los trabajadores de las minas de oro, con la esperanza de hacer realidad lo que en ese momento no era más que producto de su imaginación: la toma de las Black Hills, la colonización de las tierras regidas por los tratados y la rendición definitiva del pueblo oceti sakowin. Autorizar la entrada sin permiso de colonos y mineros en esas tierras era una clara violación del Tratado de 1868, en el que se prohibía que los blancos entraran en la reserva permanente, dentro de la cual se encontraban las Black Hills. La violación del Tratado, en calidad de acuerdo internacional, habría supuesto que se volviese a las condiciones previas a dicho Tratado. Por lo tanto, en ese momento los oceti sakowin podían haber suspendido sus obligaciones, como permitir el paso de colonos, carreteras o líneas de ferrocarril, o la cesión de determinadas tierras. Sin embargo, en lugar de poner freno al comportamiento criminal de los blancos que invadían sus tierras sin permiso y de cumplir con sus obligaciones, el Ejército se movilizó para hacer que se cumpliese la «paz» del Tratado de 1868 declarando la guerra contra los cheyenes, los lakotas y los arapahos que se negaban a permanecer en la reserva.

El 25 de junio de 1876, Custer y el general de brigada Marcus Reno dirigieron a un grupo de 650 soldados contra un campamento de miles de lakotas, cheyenes y arapahos. Entre

203 Marshall, *The Journey of Crazy Horse*, pp. 201-2.

ellos se encontraban Toro Sentado, Pizi (o Agalla), Inkpaduta, Caballo Loco, Nariz Bonita, Mano Izquierda, Dos Lunas, Pata de Palo y muchos más que pasarían a la historia como parte de la heroica resistencia armada que ofrecieron cheyenes, arapahos, dakotas y lakotas. El primer asalto al gran campamento, que se suponía que iba a ser un ataque sorpresa, lo encabezó Custer. Enseguida interceptaron a sus hombres y los obligaron a retirarse colina arriba. A pesar de la mística que rodea a este acontecimiento en la cultura popular, Custer y sus hombres no ofrecieron una heroica última batalla, sino que fueron abatidos mientras escapaban de los guerreros y las guerreras indígenas. Por su valentía, Custer recibió el rango de general tras su muerte.

La guerrera hunkpapa Mujer de la Túnica que se Mueve, que combatió contra la caballería, rememoraba más tarde ese día histórico. Mujer de la Túnica que se Mueve, que en esa época era joven, estaba recolectando *tinpsila* (nabos silvestres) cuando la caballería irrumpió en el campamento. Tras oír que habían matado a su hermano en el primer ataque, narraba: «Fui corriendo a un matorral cercano y cogí mi caballo negro. Me pinté la cara de color carmesí y me trencé el pelo moreno. Estaba de luto. Era una mujer, pero no tenía miedo».²⁰⁴ En las naciones de las Grandes Llanuras, era habitual que las mujeres guerreasen. De hecho, según las historias de los cheyenes del norte, se atribuye a Mujer del Sendero de las Crías de Bisonte el mérito de derribar a Custer de su caballo antes de que lo mataran.²⁰⁵ Las mujeres indígenas también sabían lo que suponía la derrota: si no las mataban, las obligarían a someter sus cuerpos a los deseos de sus captores. No contrataban porque quisieran hacerlo, sino porque tenían que hacerlo.

La derrota del Séptimo de Caballería de Custer y el asesinato de sus 268 hombres fue una gran victoria. Pero, según Mujer de la Túnica que se Mueve, «esa noche [no] se organizó ninguna danza de la victoria. Estaban llorando sus propios muertos».²⁰⁶ Unos 50 guerreros indígenas cayeron en la lucha. En muchos

204 Citada en Hardorff, Richard G., ed., «Moving Robe Woman Interview», *Lakota Recollections of the Custer Fight*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1997, p. 93.

205 Véase Martin J. Kidston, «Northern Cheyenne Break a Vow of Silence», *Helena Independent Record*, 28 de junio de 2005, helenair.com.

206 Hardorff, «Moving Robe Woman Interview», p. 96.

relatos populares de la batalla de Greasy Grass y en muchas historias del oeste se romantizan demasiado la violencia extrema y la carnicería sin sentido del conflicto que acabó conociéndose como «las Grandes Guerras Siux». Cada victoria contra los invasores causaba también incontables bajas en batallas posteriores y la resistencia armada era un riesgo calculado que no se tomaba a la ligera. En cualquier caso, el pueblo oceti sakowin vivía en un duelo constante por el robo de sus vidas, de su mundo y de innumerables parientes —ancestros presentes y futuros—. La resistencia armada indígena siempre ha sido un proyecto orientado al futuro y a la vida, y a esta lucha intrépida le debemos nuestra supervivencia y nuestra memoria.

Tras la batalla de Greasy Grass, el Ejército buscó venganza. Incapaz de mantener esa interminable resistencia a largo plazo, la alianza de las Grandes Llanuras se dispersó y Toro Sentado y sus seguidores, incluido Inkipaduta, huyeron a Canadá. En mayo de 1877, Caballo Loco se entregó junto con sus seguidores en la agencia de Nube Roja, cerca del fuerte Robinson (Nebraska), donde las autoridades de la reserva lo encarcelaron. El 5 de septiembre de 1877, Caballo Loco fue conducido al fuerte Robinson para su detención formal, acusado de estar planeando una sublevación. Mientras Caballo Loco intentaba huir, uno de los guardias lo hirió por la espalda con una bayoneta y lo mató. Tenía 37 años. En 1881, Toro Sentado por fin se entregó junto a sus seguidores y lo llevaron al fuerte Yates, en el río Misuri, territorio que ahora forma parte de Standing Rock. El campo de batalla ahora era otro: las nuevas vanguardias de la civilización blanca eran los misioneros cristianos, los internados y la disciplina y los castigos militares.

El diseño y el desarrollo del universo carcelario de las reservas estaban ya muy avanzados cuando los cheyenes, los lakotas y los arapahos hicieron famosos a Custer y a su Séptimo de Caballería. En 1876, el comisionado de asuntos indios John Q. Smith concibió una política estadounidense de asuntos indios con tres objetivos principales: concentrar a los pueblos indígenas que quedaban en menos reservas, repartir y adjudicar las tierras restantes y ampliar la jurisdicción de las leyes y los tribu-

nales estadounidenses sobre las reservas.²⁰⁷ Aunque no se redujo el número de reservas, los otros dos objetivos sí se consiguieron mediante la desintegración de las estructuras políticas y sociales y la división de las tierras que aún eran de propiedad comunal. El comercio de pieles había introducido el mercado capitalista, pero en realidad nunca llegó a conseguir que los oceti sakowin fuesen auténticamente individualistas y aún prevalecían las costumbres sociales y las tierras comunales. Era la última frontera.

Primero vino la reafirmación de la legislación estadounidense. En 1881, durante una disputa entre Cola Moteada y Kangi Sunka (Cuervo Perro) en la reserva de Rosebud, Cuervo Perro acabó matando a Cola Moteada, líder de la reserva y «jefe de agencia». Cuervo Perro reparó el daño pagando a la familia de Cola Moteada una compensación por el pariente caído, como dictaba el derecho consuetudinario. La armonía interna se recuperó de inmediato y con gran eficacia. Sin embargo, los mandos federales y territoriales solicitaron que se arrestase y se procesase a Cuervo Perro. Debido a la escasa autoridad legal que tenían para hacerlo, el caso terminó en el Tribunal Supremo, donde se dictaminó que los tribunales federales no tenían jurisdicción sobre las tierras de la reserva. Como consecuencia de ello, el Congreso aprobó la Ley de delitos graves de 1885, en la que se autorizaba la jurisdicción federal sobre determinados delitos que se cometieran en territorio indio, como el asesinato, el hurto, la violación, el incendio doloso y el allanamiento de morada. El Congreso aprovechó la oportunidad que le brindó el caso de Cuervo Perro para extender los plenos poderes —el poder absoluto— sobre las naciones indígenas y reafirmar la jurisdicción penal, minando así aún más la soberanía indígena y definiendo sus parámetros.²⁰⁸

La creación del sistema actual de reservas tuvo un gran impacto tanto en la sociedad indígena como en la colonizadora. Los fuertes militares y comerciales crecieron hasta convertirse en asentamientos blancos o bien en agencias —núcleos de población— de las reservas. Con esa nueva disposición espacial a

207 Prucha, *Documents of United States Indian Policy*, p. 146.

208 Véase Sidney L. Harring, *Crow Dog's Case: American Indian Sovereignty, Tribal Law, and United States Law in the Nineteenth Century*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, 1994.

modo de *apartheid*, la reclusión de la población nativa en tierras de la reserva que no paraban de menguar hizo que a los colonos les resultara más sencillo asumir la propiedad de tierra «sin usar». Una de las posesiones más preciadas eran las Black Hills, llenas de oro. Para garantizar el título de propiedad de la tierra, el Congreso aprobó en 1877 la Ley de las Black Hills, que arrebató las Black Hills al pueblo oceti sakowin y las dejaba a disposición de los asentamientos blancos. En una cláusula del Tratado de 1868 se estipulaba que cualquier cesión de tierras futura, también la de las Black Hills, tenía que «ser firmada por tres cuartas partes de todos los adultos varones». Por lo tanto, la aprobación de esa cesión de tierras fue un caso claro de fraude y robo, porque Estados Unidos no consiguió más que el 10% de las firmas necesarias.²⁰⁹

Se crearon núcleos de población en las agencias, normalmente en fuertes militares o en sus inmediaciones, para controlar y supervisar los movimientos y el comportamiento de los pueblos indígenas, tanto dentro como fuera de la reserva. Por lo tanto, las reservas se convirtieron en lugares donde se usaba ingeniería social para quebrar la organización comunal. En 1878 se constituyeron las primeras fuerzas policiales de las reservas para imponer la ley y el orden, fuerzas que se nutrieron de población indígena para hacer cumplir el nuevo orden social dictado por agentes federales y representantes eclesiásticos. En 1883, la Oficina de Asuntos Indios creó el Tribunal de Delitos Indios para imponer la «civilización». Algunos delitos punibles eran la danza del sol, las danzas ceremoniales, los regalos tradicionales, la posesión de pistolas u otro tipo de armas, tener ponis, que los hombres llevasen el pelo largo, la poligamia, los banquetes multitudinarios que no hubiese organizado la iglesia, los ritos funerarios indígenas, abandonar la reserva y las ceremonias para rendir honores. Las infracciones conllevaban un castigo mediante la privación de alimentos (retención de los víveres) o el encarcelamiento. Estos «delitos», también llamados «normativas

209 Ostler, *The Lakotas and the Black Hills*, p. 101. Para una explicación detallada de los intentos de abordar el robo de las Black Hills, véanse Mario Gonzalez y Elizabeth Cook-Lynn, *The Politics of Hallowed Ground: Wounded Knee and the Struggle for Indian Sovereignty*, Urbana (IL), University of Illinois Press, 1998; Edward Lazarus, *Black Hills/White Justice: The Sioux Nation versus the United States, 1775 to the Present*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1999.

civilizatorias», se aplicaron hasta su revocación en 1935.²¹⁰ El uso de la fuerza coercitiva por parte de un organismo armado del Estado —como la policía o los tribunales— para controlar el comportamiento era algo relativamente desconocido para el pueblo oceti sakowin. «A ningún jefe lakota —escribe Luther Oso Erguido— se le pasó nunca por la cabeza que podía actuar como un juez en un tribunal o como un policía en la esquina de un barrio, puesto que uno de los principios de su sociedad era que ningún individuo tenía que dar cuenta de su conducta ante otro».²¹¹

Para castigar a los líderes políticos rebeldes, les quitaban a sus hijos y los enviaban a internados remotos donde muchos morían. Aunque hubo jefes como Nube Roja y Cola Moteada que enviaron a sus hijos a internados de forma voluntaria, se quejaban de la disciplina casi militar y de los castigos corporales. El sistema, sin embargo, se basaba tanto en tomar a los niños como rehenes como en usarlos para coaccionar el comportamiento de los líderes de las reservas. Richard Pratt, que en otra época había combatido a los indios y marchó a las órdenes de Custer contra los oceti sakowin, fue el principal ideólogo del sistema moderno de internados fuera de las reservas. La idea se le ocurrió cuando era responsable de los prisioneros de guerra indígenas en el fuerte Marion, en Florida. Pratt, a quien le habían encomendado que supervisase el encierro de los reclusos kiowas, comanches y cheyenes, experimentó con la integración a través de la educación. Según su visión militar, la Guerra India dejaría de librarse en el campo de batalla y se instalaría en las aulas. La idea de Pratt consiguió que se ganase el respaldo de los reformistas indios y, en 1879, fundó el internado Carlisle en Pensilvania.

No obstante, el éxito del experimento del fuerte Marion solo podía replicarse en condiciones similares de militarización y pseudoencarcelamiento, porque era imposible «reclutar» y «retener» a estudiantes sin usar la fuerza. Se creía que separarlos por completo de sus padres era la única forma de evitar que volvieran a caer en los hábitos indígenas. Los niños, sacados de sus comunidades y luego devueltos a ellas, a veces quedaban alienados de sus padres y parientes, porque no sabían hablar su idioma

210 Suzanne Shown Harjo, «Introduction», en *Nation to Nation*, pp. 4-6.

211 Oso Erguido, *Land of the Spotted Eagle*, p. 132 [edición en castellano: *La tierra del águila moteada*, p. 157].

ni tenían vínculos con su familia. En Carlisle se sometía a los estudiantes indígenas a una rutina muy reglamentada. Aunque, si bien esos internados se basaban en los principios militares de la disciplina y el orden, en ellos no se adiestraba a los estudiantes indígenas para combatir, más bien todo lo contrario: les enseñaban docilidad, obediencia y sumisión; los ingredientes necesarios para adoctrinarles en el patriotismo y la ciudadanía estadounidenses. «Los indios están destinados a ser asimilados en la vida nacional —comentaba un comisionado de asuntos indios en un memorándum de 1889 titulado “Inculcación del patriotismo en las escuelas indias”— no como indios, sino como estadounidenses».²¹²

Para muchos, la bandera estadounidense, que ondeaba sobre las cabezas de los soldados mientras mataban, violaban y saqueaban a personas y tierras indígenas, era un odioso símbolo del aumento de la autoridad de Estados Unidos. Fue uno de los primeros medios que se usaron para manifestar la supremacía de Estados Unidos en los cuarteles generales de las reservas. Cuando los soldados trataron de erigir el primer mástil para izar la bandera de las barras y las estrellas en la agencia de Nube Roja en 1874, los oglalas, escandalizados, cogieron sus hachas y lo echaron abajo. Los soldados de caballería volvieron a levantar el mástil y empezaron a contar la población de la agencia, blandiendo así dos instrumentos muy simbólicos del creciente dominio colonial: la bandera y el censo.²¹³ Habiendo dejado la lucha armada de lado casi por completo, la resistencia indígena cambió de la resistencia militar a una estrategia de desafío del sistema de reservas mediante las negativas continuas a vender tierras o a cooperar con los oficiales de las reservas.

Tras una recesión de cinco años, entre 1878 y 1887 el deseo de conseguir tierras indígenas baratas o «gratis» en territorio dakota se apoderó de los colonos blancos como una fiebre. A esa década durante la cual la población blanca en la región casi se duplicó se la llamó el «gran boom de Dakota». En 1887, el Congreso, sometido a una presión creciente para abrir más tierras

212 Prucha, *Documents of United States Indian Policy*, p. 179. Véase también Frederick E. Hoxie, *The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1984.

213 Ostler, *The Plains Sioux*, pp. 54-5.

regidas aún por el Tratado de 1868, aprobó la Ley de adjudicación de Dawes, lo que supuso un nuevo ataque a las tierras lakotas y dakotas. El objetivo de Dawes era desintegrar las identidades nativas colectivas y las prácticas de las tierras comunales adjudicando parcelas privadas a familias nativas y dejando millones de acres de tierras «excedentes» disponibles para asentamientos blancos. Las naciones de las Grandes Llanuras comenzaron a organizarse en contra del proyecto de Ley Dawes en cuanto se enteraron de sus nefastas consecuencias, y los lakotas y los dakotas llegaron al acuerdo de que se negarían incondicionalmente a vender la tierra y a aceptar las condiciones de las adjudicaciones. Lograr ese consenso masivo y la aprobación de todas las facciones de los lakotas y dakotas occidentales —bajo la atenta y vigilante mirada de la agencia y los representantes eclesiásticos y en unas condiciones que tenían a la mitad de la población indígena casi muerta de hambre— fue una gran proeza de movilización política y disciplina. En 1888, Pratt dirigió una comisión para convencer a las tribus lakotas de que aceptasen las condiciones del proyecto de Ley Dawes. Aunque Estados Unidos no había seguido el protocolo estipulado en el Tratado de 1868 para aprobar la Ley de las Black Hills, esta vez la Comisión Pratt —como se le llamaba— trató de conseguir el consentimiento de las tres cuartas partes de los varones, que era el porcentaje necesario para fraccionar las tierras que aún quedaban de las reservas y liberar millones de acres para posibles asentamientos.

En una ocasión, la Comisión Pratt vino a la reserva de Standing Rock. Lo único que necesitaban los comisionados eran los votos de «sí» o «no» para aceptar o rechazar las adjudicaciones. Quedaban 22 millones de acres de tierras sujetas al Tratado de 1868. Si se vendía la mitad, Estados Unidos vendería la tierra a 50 centavos el acre, lo que crearía un fondo permanente de un millón de dólares. Con un interés del 5% al año, la mitad se destinaría a educación y agricultura y la otra mitad se usaría para pagar a quienes hubiesen aceptado las adjudicaciones. Bajo la dirección del líder hunkpapa John Grass, toda la reserva de Standing Rock celebró un consejo para debatir las condiciones del proyecto de Ley Dawes. En reuniones que se alargaron toda la noche, el Consejo de Standing Rock calculó el reparto total de dinero, que iba a ascender a la insultante cantidad de un dólar

al año para cada persona de las reservas. En 1877, Grass había firmado la Ley de las Black Hills —en la que se cedían las Black Hills— sin entender las condiciones. Para él, el proyecto de Ley Dawes era, con toda probabilidad, otro elaborado plan para estafarles y quitarles las tierras. Partiendo del completo fraude que había supuesto la ley anterior y de la incapacidad de esa ley para abordar agravios pasados y expolios presentes, Grass encabezó la oposición de Standing Rock en contra de las adjudicaciones. En un discurso en el que anunció su negativa a firmar ningún documento —ni el rojo del «no» ni el negro del «sí»—, Grass observó:

La nación al completo reunida aquí en esta reserva ha llegado a la conclusión de que no firmaremos ese documento negro. También declaramos que no vamos a firmar el documento rojo. Sabéis exactamente cuántos somos. No veo qué otras pruebas podéis querer. Aquí está toda la nación y os decimos: «Nos negamos».²¹⁴

La Comisión Pratt, incapaz de conseguir el consentimiento mínimo necesario para que el proyecto de Ley Dawes llegase siquiera a votarse en Standing Rock, fue a las demás reservas y se encontró con negativas frontales similares. El proyecto fue un completo fracaso y reunió poco más de 120 firmas.

Pero la derrota inicial del proyecto de Ley Dawes no fue más que una victoria pasajera. En 1889, el general George Crook, que llevaba muchos años combatiendo a los indios y fue quien se encargó de persuadir a Caballo Loco para que se entregara, dirigió otra comisión para lograr el «consentimiento». Esta vez Crook mintió sobre el proyecto de ley y aseguró que mitigaría las restricciones impuestas a las danzas y que, en general, mejoraría la vida en las reservas sin afectar a acuerdos alcanzados en tratados anteriores. En un primer momento, cuando las mentiras no funcionaron, las amenazas de violencia y de arrebatarles directamente la tierra, con o sin el consentimiento indígena, presionaron a muchos hasta que firmaron. Cuando aparecieron resistencias, el agente de asuntos indios de Rosebud advirtió a quienes se oponían de que su negativa a firmar pondría en peligro no solo su posición ante Estados Unidos, sino la totalidad de

214 «Letter from the Secretary of the Interior Transmitting [...] In response to Senate resolution of December 13, 1888, report relative to opening part of the Sioux Reservation», 50.º Cong., 2.º ses., Senado, ex. doc. n.º 17, 17 de diciembre de 1888, p. 79.

su legado: «Cuando hayáis muerto y alguien lea [...] los nombres de las personas que firmaron este tratado, creo que deseáis que vuestros nombres se lean en voz alta». ²¹⁵ En la agencia de Pine Ridge, cuando los oglalas, con Nube Roja a la cabeza, se negaron a firmar, un agente de asuntos indios «leyó la Ley sobre revueltas» a Nube Roja y sus seguidores para criminalizar a quienes se negaban a firmar la renuncia a la tierra. ²¹⁶ El líder oglala Wasicu Tasunka («Caballo Americano») había firmado, pero luego se arrepintió de su decisión cuando las raciones de carne de ternera se redujeron drásticamente, empeorando aún más la situación de un pueblo ya muerto de hambre. Los comisionados habían asegurado que el proyecto de ley no iba a afectar al suministro de víveres ni a las anualidades. Los recortes de víveres, sumados a otro montón de quejas que no se estaban abordando, eran, en palabras de Caballo Americano, como «cortarnos la cabeza». ²¹⁷ Entre las promesas incumplidas estaban el hecho de no haber mejorado la mala calidad de las mercancías de las anualidades, como la ropa y el equipamiento agrícola, y las continuas muertes sin explicación de niños en internados fuera de la reserva, como el de Carlisle.

Sin duda, el nuevo orden político impuesto en las reservas había tratado de cortar las cabezas de los oceti sakowin llevándose a sus hijos, usurpando tierras, exterminando las naciones de bisontes y mermando la autoridad política indígena. Tras obtener las firmas necesarias para imponer las adjudicaciones, la «reserva permanente» garantizada en virtud del Tratado de 1868 se abría ahora a los asentamientos blancos. La comisión de Crook había acabado con el esfuerzo conjunto para resistirse a la venta y a que siguieran desintegrándose las tierras de las reservas, y eso había hecho que las facciones occidentales de los oceti sakowin quedasen muy divididas y sumidas en el caos. Ahora se habían llevado las Black Hills y se habían abierto 9 millones de acres de tierra para asentamientos blancos. En lo que acabó conociéndose como el Acuerdo siux de 1889 se fijaron los límites

215 «Message from the President of the United States [...] Transmitting Reports relative to the proposed division of the great Sioux Reservation, and recommending certain legislation», 51.ª Cong., 1.ª ses., Senado, ex. doc. n.º 51, 10 de febrero de 1890, p. 67. En adelante, «informe de Crook».

216 Citado en Ostler, *The Plains Sioux*, p. 236.

217 Informe de Crook, p. 222.

de las seis reservas modernas de Pine Ridge, Rosebud, Cheyenne River, Standing Rock, Lower Brule y Crow Creek.

A finales de la década de 1880, los indios estaban desarmados, hambrientos, sin caballo y reclusos en campos de concentración; habían troceado sus tierras y se las habían arrebatado, les habían quitado sus hijos y casi habían exterminado a los bisontes. Entonces, un nuevo movimiento político que prometía el renacimiento indígena se extendió por el oeste como un reguero de pólvora. Wovoka, un hombre santo de la tribu paiute, tuvo una visión en la que se aseguraba la devolución de los pueblos indígenas al lugar que les correspondía en un mundo que les habían arrebatado. Según él, los parientes muertos y las naciones de bisontes volverían a caminar sobre la tierra. La profecía de la danza de los espíritus anunciaba el final del mundo presente mediante la eliminación de los colonos de la tierra y la vuelta de los parientes humanos y no humanos que habían sido vencidos por el colonialismo. Se predijo que, en algún momento indeterminado del futuro cercano, se produciría un cataclismo —como un terremoto o un tornado— que borraría a Estados Unidos de la faz de la tierra. Una vez que la tierra estuviese limpia, en la vida ya no habría enfermedades ni colonialismo, y se restablecerían las relaciones correctas entre el mundo humano y el no humano. La antropóloga dakota Ella Deloria registró esta descripción de la danza de los espíritus desde el punto de vista de un lakota cuyo nombre se desconoce que participó en la danza en la agencia de Pine Ridge tras escaparse del internado:

Se extendió el rumor: «Los muertos van a volver. Los bisontes van a volver. El pueblo dakota recuperará su propia forma de vivir. Los blancos se marcharán pronto, ¡y eso significa que volverán los tiempos felices para nosotros!». A mí me llamaba la parte de que volviesen los muertos. [...]

Enseguida unos 50 chicos de entre ocho y diez años nos lanzamos campo a través por las colinas y los valles y pasamos la noche corriendo. [...] En Porcupine Creek había un campamento con varios miles de dakotas; todos andaban con mucha prisa de un sitio a otro, muy resueltos. [...] Enseguida nos descubrió una mujer y se acercó a nosotros entre sollozos. «Estos [niños] también tienen que participar», dijo refiriéndose a nosotros. Así que un hombre nos llamó: «A ver, los chicos que os habéis escapado, venid aquí». Nos quitaron las feas ropas que vestíamos y nos mandaron entrar [en una cabaña de purificación]. Cuando ya nos habíamos purificado, nos enviaron al otro lado del campamento y nos pusieron camisas

sagradas. [...] Todo el mundo llevaba en el pelo una pluma de urraca y otra de águila, pero nosotros no teníamos nada a lo que sujetarlas. En la escuela lo habían echado todo a perder cortándonos la melena y afeitándonos hasta que nuestras cabezas lucieron más claras que nuestros rostros.

La gente llevaba camisas y plumas sagradas. Entonces formaron un círculo. [...] Todos caminaban con cautela y sobrecogidos, con la sensación de que sus muertos estaban muy cerca. [...] Los líderes marcaban el compás y cantaban mientras los demás bailaban dando vueltas hacia la izquierda con pasos laterales. Bailaban sin parar, sin descanso; se quedaban sin aliento, pero aun así seguían bailando mientras podían. A veces alguien, completamente exhausto y mareado, caía inconsciente al centro del círculo y se quedaba ahí, «muerto». [...] Al cabo de un rato había muchas personas ahí tiradas en ese estado. Estaban «muertos», viendo a sus seres queridos. Conforme volvían en sí, se sentaban muy despacio y miraban a su alrededor, perplejos, para luego empezar a llorar desconsoladamente. [...]

El principio de las visiones era distinto, pero todas acababan igual: todas describían un gran campamento donde estaban todos los dakotas que habían muerto a lo largo de la historia, adonde los bisontes acudían con presteza para alimentarlos y en el que no había penas, solo alegría; montones de parientes iban corriendo, entre risas, a saludar a la persona recién llegada. ¡Eso era lo mejor de todo!

Quando despertaban y se encontraban con el presente gris y miserable tras una visión tan resplandeciente, no era de extrañar que caminasen como almas en pena a las que la desilusión les hubiera partido el corazón en dos. ¡Pero al menos habían tenido la visión! [...] Preferían eso a descansar, comer o dormir. Y por eso me imagino que las autoridades pensaban que estaban locos, pero no es verdad. Eran terriblemente infelices, nada más.²¹⁸

Las visiones no eran escapistas; formaban parte de la teoría y el movimiento anticolonial en auge. Los participantes se transportaban a un mundo por venir en el que las viejas costumbres y los familiares muertos estaban con vida. Era un sueño utópico que suspendía brevemente la pesadilla del «presente miserable» incorporando lo que se recordaba de la libertad precolonial a un futuro anticolonial. Al despertar, los bailarines se veían obligados a revivir los horrores de su realidad presente. Por encima de todo, las visiones eran un recordatorio de que la vida no tenía por qué ser siempre así y la danza de los espíritus anticipaba nada menos que la destrucción total de la relación co-

218 Citado en Ella Deloria, *Speaking of Indians*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1998, pp. 81-3.

lonial con Estados Unidos. Pero no se trataba de un movimiento de revitalización cultural; o, en todo caso, la danza de los espíritus no tenía su origen en la cultura oceti sakowin. Además, el carácter de la danza de los espíritus era, en esencia, de oposición. Como señala el historiador Jeffrey Ostler, los participantes en la danza de los espíritus «tenían la esperanza de ver la destrucción del mundo presente y el surgimiento de uno nuevo».²¹⁹ No era posible volver a hacer vida indígena dentro de las reservas ni tampoco en un sistema colonial; la única posibilidad era la destrucción total de ambas cosas.

Los antropólogos y los historiadores de los siglos XIX y XX solían minimizar (o malinterpretar) las premisas revolucionarias de la danza de los espíritus. Por ejemplo en *The Ghost-Dance Religion and Wounded Knee*, el texto más extendido sobre este movimiento, escrito en 1896 por el etnógrafo de salón James Mooney, se tergiversa su significado. Mooney, tratando de hacerle el juego a las simpatías del público estadounidense para que la danza de los espíritus resultase más aceptable, recurrió al relativismo cultural para justificar su existencia. En su opinión, dado que quienes participaban en la danza de los espíritus eran seguidores de una figura mesiánica al estilo de Cristo —Wovoka—, el movimiento había adoptado en gran medida elementos del cristianismo y, por lo tanto, se parecía a las religiones judeocristianas modernas. Además, Mooney argumentaba que los bailarines lakotas de la danza de los espíritus no siguieron correctamente el mensaje de no violencia y pacifismo que propugnaba Wovoka y que lo deformaron hasta convertirlo en una «expresión hostil», confirmando así la descripción que luego hizo el Ejército estadounidense de los bailarines lakotas como «combatientes».²²⁰ Pero, en realidad, Wovoka predicaba la paz, pero no mediante la armonía perpetua con los colonos blancos y desde luego no mediante el sometimiento a la moralidad cristiana ni al pacifismo dogmático. Su llamamiento a la paz era más bien pragmático: en las condiciones que había en ese momento, la resistencia indígena armada era inútil. Por lo tanto, el gran atractivo de la danza de los espíritus tenía poco que ver con el cristianismo y estaba más relacionado con mo-

219 Ostler, *The Plains Sioux*, p. 262.

220 Mooney, *The Ghost-Dance Religion*, p. 777.

vimientos panindígenas anteriores inspirados por profetas. De esos movimientos formaron parte, en la década de 1760, el profeta lenni lenape Neolin y su seguidor de la tribu odawa, Pontiac (que lucharon contra la ocupación militar británica en la región de los Grandes Lagos); en la década de 1800, el profeta shawnee Tenskwatawa y su hermano Tecumseh, que combatieron juntos la ocupación estadounidense del valle del río Ohio; en la década de 1860, el profeta wanapum Smohalla y uno de sus seguidores, el jefe de la tribu nez perce, Joseph; y, en la década de 1870, el profeta paiute Wodziwob, predecesor de Wovoka y primera persona que practicó la danza de los espíritus.²²¹ Todos estos profetas sucesivos fueron basándose en los mensajes y las doctrinas de los demás e instaron a la resistencia panindígena —a veces mediante la lucha armada— para rechazar la ocupación colonial. Cada uno recurrió a la experiencia histórica acumulada y a todos les unía el deseo común de la liberación indígena.

El debate público de la época respecto a si los lakotas respetaban el supuesto pacifismo de la danza de los espíritus solo sirvió para dividir al pueblo que luchaba para sobrevivir en dos grupos: los pacifistas no violentos «legítimos» y los militantes violentos «ilegítimos». Desde luego, estas divisiones, más que retratar fielmente las experiencias que vivieron los pueblos indígenas en realidad, se ajustan a las impresiones de la sociedad colonizadora. Las categorías de «indios buenos» e «indios malos» crean deliberadamente elementos criminales en el seno de las naciones y los movimientos indígenas con el objetivo de oscurecer u ocultar el propio proyecto criminal de Estados Unidos. Pero la danza de los espíritus no era para los colonizadores estadounidenses y, quienes participaban en ella, tampoco pretendían que se la reconociera como una religión «legítima» equivalente al cristianismo. Lo que llevó al Ejército a la conclusión de que esa danza era una «expresión hostil» fue la criminalización, por parte del Estado de EE. UU., no solo de quienes participaron en ella, sino también de todo aquello que supusiera un desafío para la misión civilizadora. Cualquier tipo de danza —y de práctica de la vida indígena, en general— era un acto criminal punible con cárcel o con la retención de víveres. A los oficiales de las reservas

221 Ostler, *The Plains Sioux*, p. 250.

les daba igual si quienes participaban eran combativos o no violentos: la danza de los espíritus era por su propia naturaleza un acto de oposición, una acción política.

En la danza de los espíritus participaron casi un tercio de todos los lakotas —entre 4000 y 5000—, así como muchos dakotas, cifra que demuestra su enorme influencia. Como movimiento de resistencia, algunas de sus tácticas eran el abandono total de la vida en reservas; la oposición a las autoridades de las reservas; la creación de campamentos de resistencia en zonas remotas muy alejadas de la influencia de las agencias; el robo en los centros de reparto de las anualidades (y, a veces, del ganado y las cosechas de los colonos blancos); la destrucción de herramientas agrícolas, y la negativa a enviar a sus hijos al colegio, a hablar inglés, a participar en censos y a ir a trabajar, a la iglesia o a las reuniones de la agencia y municipales. También se negaban a vivir en las tierras que les habían asignado, a obedecer a los «jefes de agencia», a cortarse el pelo, a dejar de bailar, a llevar ropa blanca o a utilizar herramientas de metal. En resumen, el movimiento planteaba un desafío integral al orden colonial de las cosas. En un primer momento, se envió a la policía india para acabar con las danzas, que eran ilegales, pero les tembló la mano cuando se toparon con guardias armados dispuestos a defender a quienes participaban en la danza usando la violencia si era necesario. Al encontrarse con una negativa tan rotunda a dejar las danzas, algunos miembros de la policía india prefirieron dimitir que hacer frente a la perspectiva de matar a sus familiares o meterlos en la cárcel.²²²

La popularidad generalizada de la danza de los espíritus como movimiento anticolonial se debió en gran parte a la experiencia histórica de sus principales promotores e interlocutores: estudiantes indígenas educados en internados. Dos de los principales visionarios lakotas, Mato Wanahtake (Oso Pateador) y Tatanka Ptecela (Toro Bajo), aprovecharon los trenes y la escritura para difundir el mensaje de la danza de los espíritus entre los oceti sakowin. Los estudiantes de internado que sabían leer y escribir, por lo general tanto en inglés como en lakota, transcribieron lo que contaban Oso Pateador y Toro Bajo tras viajar

222 *Op. cit.*, pp. 277-8.

en tren para reunirse con Wovoka en Nevada. Las profecías, las oraciones y las canciones de la danza de los espíritus también se transcribieron y se enviaron por correo a las distintas reservas, donde los estudiantes de internado las leían en voz alta a sus compañeros de danza. Sin este medio de difusión, la danza de los espíritus jamás habría llegado a extenderse tanto, como admite Mooney en su etnografía. Las cartas con canciones y doctrinas de la danza de los espíritus llegaban a raudales a las reservas de oceti sakowin desde naciones indígenas de Utah, Wyoming, Montana y Oklahoma.²²³

Cuando los lakotas comenzaron a practicar la danza de los espíritus, en la prensa se trató como una cuestión preocupante e imparable. Para aplastar este movimiento llegó a las Grandes Llanuras el mayor despliegue militar desde la Guerra Civil, y también acudieron unidades de la Guardia Nacional de los estados vecinos como refuerzo para las tropas federales. El primer objetivo fue Toro Sentado, el último líder con poder que nunca había firmado ningún tratado y que aún se resistía a la imposición de la vida en reservas. El agente de asuntos indios de Standing Rock, James McLaughlin, temía que Toro Sentado y sus seguidores, participantes en la danza de los espíritus, abandonasen la reserva. El 15 de diciembre de 1890, la policía india trató de arrestar a Toro Sentado, sujeto a estrecha vigilancia por su relevancia en la difusión de la danza de los espíritus. La policía india lo sacó de la cama esa mañana temprano, se lo llevó a rastras de su cabaña de troncos y le disparó en la cabeza. A continuación tuvo lugar un breve tiroteo en el que los seguidores de Toro Sentado mataron a seis policías indios y la policía india mató a su vez a siete de sus oponentes. Tras el asesinato de Toro Sentado, se emitieron órdenes de arresto militar para otros líderes de la danza de los espíritus, como el jefe mniconjou Hehaka Gleska (Alce Moteado). Los soldados blancos, tratando de rebajar el prestigio de Alce Moteado ante su pueblo, lo llamaban a modo de burla «Si Tanka» o «Pie Grande», porque llevaba unos zapatos proporcionados por el Gobierno estadounidense que le quedaban pequeños. Por temor a más represalias, los seguidores de Toro Sentado se unieron al pueblo de Alce Moteado en la reserva de Cheyenne River.

223 Mooney, *The Ghost-Dance Religion*, pp. 819-20.

Entonces quienes habían participado en la danza de los espíritus huyeron para entregarse en la agencia de Nube Roja en Pine Ridge, y allí los retuvieron en Wounded Knee Creek rodeados de soldados. El Séptimo de Caballería, el antiguo regimiento de Custer, asumió el control del campamento y lo primero que hizo fue exigir al grupo que entregase todas sus armas y se rindiera. Hicieron batidas tipi a tipi y confiscaron cualquier cosa que pudiese considerarse un arma, como hachas y cuchillos.

La mañana del 29 de diciembre de 1890, se convocó a Alce Moteado y a todos los líderes del campamento para que se reunieran con los soldados y entregasen las últimas armas que les quedaban. En las laderas cercanas se habían colocado estratégicamente Hotchkiss (armas de artillería ligera móvil) que apuntaban a los participantes en la danza de los espíritus, que estaban muertos de hambre, rindiéndose y prácticamente desarmados. Estalló una refriega y se oyó un disparo. El Séptimo de Caballería masacró ese día a entre 270 y 300 lakotas, entre ellos a Alce Moteado. Más de dos tercios de los caídos fueron mujeres y niños. Los bailarines contrataron y dejaron bajas entre los soldados; si no hubieran luchado, sin duda habría habido más muertos y otras personas no habrían podido escapar. La caballería pasó varias horas persiguiendo y matando a los lakotas que huían. Cuando los soldados les daban el golpe de gracia, a menudo con una ejecución a bocajarro, se les oía mascullar: «Acuérdate de Custer».²²⁴

El Ejército sigue refiriéndose a esa masacre de personas medio muertas de hambre y en plena rendición como a una batalla contra combatientes armados. El Congreso concedió veinte medallas de honor a los soldados que participaron en la matanza. Como represalia por la masacre no provocada, los seguidores de la danza de los espíritus buscaron venganza. En este sentido, el relato de un joven sicangu graduado en el internado de Carlisle que volvió a la reserva y se unió al movimiento de la danza de los espíritus es muy significativo. A Tasunka (Muchos Caballos) le arrebataron su idioma y su cultura en un momento crucial de su infancia y volvió a su familia y a su comunidad sin nada que ofrecer. «Descubrí que la educación que había recibido —recuer-

224 Ostler, *The Plains Sioux*, p. 351.

da Muchos Caballos— no me servía para nada. No había ninguna posibilidad de conseguir trabajo, nada que pudiera hacer para ganarme mi alojamiento, mi comida y mi ropa, no existía la oportunidad de aprender más y quedarse con los blancos. Me desanimé y volví a vivir como antes de ir a la escuela». ²²⁵

Su experiencia no era una excepción. El experimento civilizatorio fracasó. Muchos Caballos se dejó el pelo largo, se puso su ropa lakota de antes del internado y se unió a la resistencia armada tras la masacre de Wounded Knee. El teniente Edward Casey acudió a una reunión con el campamento de la resistencia que había buscado refugio en las Badlands. Enfadado por lo que había vivido en el internado, por la hambruna con la que se había encontrado al volver a la reserva y por ver cómo habían asesinado a su pueblo impunemente en Wounded Knee, Muchos Caballos se colocó detrás de Casey mientras este se acercaba y le disparó en la cabeza. Los oficiales del Ejército acusaron a Muchos Caballos de asesinato, pero acabó quedando absuelto. El tribunal argumentó que, si le hubieran declarado culpable de asesinato, también habrían sido culpables los soldados que masacraron a su pueblo en Wounded Knee. En el juicio, el tribunal llegó a la conclusión de que había un estado de guerra, aunque no se hubiese declarado formalmente, y que, por lo tanto, Muchos Caballos no era culpable, como tampoco lo eran los soldados implicados en la masacre de Wounded Knee; así quedaba suspendido el delito de asesinato genocida. ²²⁶

Tras la batida del 27 de octubre de 2016 en el campamento del Tratado de 1851 que bloqueaba el paso del oleoducto Dakota Access, un olor rancio impregnaba los campamentos. Los integrantes de la policía y de la seguridad privada habían amontonado lo que quedaba del campamento —objetos ceremoniales, como plumas de águila, pipas, ofrendas medicinales y bastones, junto con tiendas, sacos de dormir, ropa y tipis destrozados— formando una gran pila junto a la entrada del campamento Oceti Sakowin. Los policías y las fuerzas de seguridad privada habían orinado en la montaña de objetos antes de devolverlos.

225 Citado en Robert M. Utley, «The Ordeal of Plenty Horses», *American Heritage* 26:1, 1974, americanheritage.com.

226 Véase Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History*, pp. 156-7 [edición en castellano: *La historia indígena de Estados Unidos*, pp. 208-9].

Una noche, después de que se decidiera hacer un fuego ceremonial con los objetos empapados de orina, una anciana iħanktonwan congregó a los *protectores del agua* más jóvenes alrededor de una hoguera. Llevaba puesta la ropa de gala que vestía el día de la batida. De su vestido de paño azul oscuro colgaban cientos de peniques de cobre atados con lazos rojos. Habló de sus antepasados a los que mataron durante la guerra de 1862 entre EE. UU. y el pueblo dakota. Expulsados de su tierra natal, huyeron a lo que hoy es Standing Rock cruzando el río Misuri no muy lejos de donde se encontraba el campamento Oceti Sakowin, y todo ello después de que la caballería de Estados Unidos masacrara a dakotas y lakotas en el campamento de la cacería de bisontes de Whitestone Hill. Eso ocurrió exactamente 150 años antes de que la seguridad privada del DAPL lanzara a los perros contra *protectores del agua* desarmados en las obras de construcción del oleoducto.

El 26 de diciembre de 1862, los soldados reunieron a 38 hombres y niños dakotas y los encarcelaron en el fuerte Snelling de Mankato (Minnesota). Les confiscaron sus ofrendas medicinales, las amontonaron y, mientras los conducían hacia la horca entre canciones de muerte, las quemaron. ¿Su delito? Defender su nación y su tierra natal. La misma semana que el presidente Abraham Lincoln firmó la Proclamación de Emancipación con la que se liberaba a los esclavos negros, firmó también las sentencias de muerte de los 38 patriotas dakotas. En los peniques de cobre que colgaban de la ropa de gala de la anciana había agujeros en las orejas de Lincoln, atravesados por el lazo rojo. «No escuchó —dijo la anciana hablando del Gran Emancipador—, así que le abrimos los oídos».

Tras la batalla de Greasy Grass de 1876, las mujeres lakotas usaban punzones para abrir agujeros en las orejas de Custer y que oyese mejor en la otra vida. Ahora eran el presidente, Barack Obama, el gobernador de Dakota del Norte, Jack Dalrymple, y el *sheriff* del condado de Morton, Kyle Kirchmeier, quienes se negaban a escuchar. Mientras comenzaba a sonar una canción de oración, la anciana recordó a los más jóvenes que las lágrimas que brotaban de sus ojos eran sus «antepasados hablando a través de ellas» y que no eran lágrimas traumáticas, sino de liberación. «Hemos sobrevivido a un genocidio tras otro».

Entonces se puso a bailar y los peniques se balancearon de un lado a otro ante el fuego parpadeante y las nubes de humo. Tras ella, la policía armada estaba apostada en una colina a poco menos de un kilómetro y sus focos brillantes caían sobre nosotros. Nuestra historia es el futuro.

Lo que sigue sosteniendo a los pueblos indígenas a través de los horrores del colonialismo de asentamiento son los recuerdos recientes de la libertad, las visiones que la recrean y las conspiraciones audaces para recuperarla. La danza de los espíritus no fue un movimiento monolítico; fue más bien una acumulación de experiencias, sentimientos y luchas anticoloniales previas que también configuraron el movimiento #NoDAPL. Cada lucha había adoptado las características esenciales de tradiciones previas de la resistencia indígena, creando al mismo tiempo nuevas tácticas y visiones para abordar la realidad presente y, por lo tanto, la liberación indígena que se proyectaba hacia el futuro. El trauma tuvo un papel muy importante. Pero, si simplificamos en exceso a los pueblos indígenas y los representamos como pueblos siempre heridos, nos resulta totalmente imposible comprender cómo formaban vínculos de parentesco y cómo no dejaban de recrear y mantener intactas familias, comunidades y estructuras de gobierno mientras sobrevivían como fugitivos y prisioneros de un Estado colonizador y como conspiradores contra el Imperio; cómo amaban, lloraban, reían, imaginaban, soñaban y se defendían a sí mismos; o cómo siguen siendo, hasta el día de hoy, los primeros soberanos de esta tierra y su más antigua autoridad política.

4

INUNDACIÓN

Cuando perdemos nuestra tierra, perdemos nuestra forma de vida; nuestras tribus quedan destruidas. Los terrenos de vega que quiere arrebatararnos el Cuerpo de Ingenieros son los mejores de las reservas. Son el corazón de nuestras tierras. Nunca podrán sustituirse. No hay otras tierras parecidas a la venta. Nosotros dependemos de la tierra para sobrevivir, es nuestra fuente de ingresos. Quitarnos nuestra tierra significa quitarnos nuestros hogares y nuestros ingresos, y también una parte de nuestra historia y nuestro patrimonio.

J. W. «Jiggs» Thompson, Senado de EE. UU., Subcomisión de Obras Públicas, Washington D. C., 1959²²⁷

Tras lo sucedido en Wounded Knee, no volvería a verse un combate armado de tal calibre hasta la década de 1970. Pero entre tanto la lucha por la tierra, la vida y la autodeterminación no se detuvo. En los años centrales del siglo XX, Estados Unidos ejerció cada vez con más frecuencia sus competencias de expropiación forzosa para hacerse con terrenos indígenas destinados a grandes proyectos de obras públicas, sobre todo las presas del Cuerpo de Ingenieros del Ejército. Para el pueblo oceti sakowin que vivía en torno al río Misuri, la desposesión derivada de la expropiación forzosa se presentó en forma de inundaciones y presas. El Plan Pick-Sloan era un proyecto de aprovechamiento hídrico diseñado conjuntamente por el Cuerpo de Ingenieros del Ejército y la Oficina de Recuperación de Tierras en 1944 con aportaciones de los estados del río Misuri; en él se planteaba la

227 «Joe Thompson Statements before the Subcommittee of the Committee on Public Works», 16 de febrero de 1959, documentos de M. Q. Sharpe, caja 184, Colección Chilson, Universidad de Dakota del Sur, Vermillion, Dakota del Sur.

construcción de grandes presas de tierra multiusos destinadas al control de inundaciones, la recuperación de tierras y el regadío, cosa que, según los impulsores del proyecto, permitiría que se desarrollasen zonas de pasto que de lo contrario permanecerían áridas. Cuatro de las cinco presas del proyecto Pick-Sloan inundaron siete reservas lakotas y dakotas cercanas al río Misuri: Santee, Yankton, Rosebud, Lower Brule, Crow Creek, Cheyenne River y Standing Rock. Pero, a diferencia de lo ocurrido en el siglo anterior, cuando las tierras indígenas eran un botín codiciado por su abundancia inagotable, en el siglo XX el único afán que impulsaba a los promotores del Plan Pick-Sloan a hacerse con las tierras indígenas era arrasrarlas: cubrirlas de agua. Las generaciones del pueblo indígena, que dependían de su relación con la tierra y con el agua para vivir, tenían que sufrir todos los riesgos que entrañaban la energía hidroeléctrica y el regadío a bajo coste sin recibir ninguno de sus beneficios. Y las crecidas ofrecían una vía material para liquidar a las naciones indígenas y reasentar a su gente —una ruptura violenta de esa relación con la tierra y el agua—, y terminar así con el «problema indio» de una vez por todas.

Las presas del Plan Pick-Sloan fueron el apocalipsis indígena del siglo XX y causaron pérdidas inconmensurables cuyos efectos aún se dejan notar. Cuando el comercio fluvial del siglo XIX hizo que aumentase la violencia, el pueblo oceti sakowin escapó de la invasión siguiendo a los bisontes en su camino hacia las llanuras. Cuando el Ejército de EE. UU. aniquiló a los bisontes, los supervivientes se vieron obligados a quedarse en reservas y allí volvieron a encontrar refugio en la fértil vega del río, donde proliferaban el alimento y la caza, prosperaba la agricultura de subsistencia y abundaba el agua dulce. Cuando se produjo el auge del ganado en las reservas a principios del siglo XX, la vega del río proporcionaba refugio a los animales y excelentes tierras de cría de ganado a las pequeñas empresas ganaderas que fundaron los nativos. Se desarrolló un modelo de economía mixta basado en la caza y la recolección de subsistencia, por un lado, y en los proyectos de agricultura y ganadería a pequeña escala en las reservas, por otro. Casi toda la madera de las reservas, que proporcionaba los materiales necesarios para la construcción de casas y refugios y el combustible para calentarse y cocinar, se

concentraba en la ribera del río. Lo que no se obtenía mediante la venta de ganado se sustituía con la caza de animales salvajes y la recolección de frutos y plantas que florecían a lo largo del río. En invierno, cuando el empleo escaseaba, las personas menos afortunadas eludían el hambre dependiendo absolutamente de «los dones gratuitos de la naturaleza» que proporcionaba el río.

Todo esto quedó destruido por el Plan Pick-Sloan, y así se creó el marco del movimiento #NoDAPL que iba a tener lugar medio siglo después. La facultad discrecional del Cuerpo de Ingenieros para trazar el recorrido del oleoducto Dakota Access en 2014 se sustentaba en el poder que asumió durante la realización del Plan Pick-Sloan; a partir de ese proyecto, el Cuerpo de Ingenieros no había dejado de hacer valer su jurisdicción —jurisdicción que nunca se le había concedido de manera oficial— sobre los tramos del río Misuri que discurrían por las reservas del pueblo oceti sakowin. Esto constituía una violación directa del Tratado del fuerte Laramie de 1868, según el cual el territorio del Tratado abarcaba el cauce completo del río que lo atravesaba, incluida la ribera oriental. De acuerdo con la legislación estadounidense, el Congreso era el único organismo facultado para modificar los límites establecidos en los tratados o para anular la jurisdicción indígena; ninguna de las dos cosas quedaba autorizada en el Plan Pick-Sloan, que se limitaba a permitir al Cuerpo de Ingenieros la construcción de presas en las reservas. Pero la reivindicación de esa jurisdicción por parte del Cuerpo de Ingenieros no se produjo mediante una mera firma. Llegó más bien como un enorme muro de agua consecuencia de las presas, arrasando toda forma de vida y llevándose con ella la jurisdicción indígena. Y, como la vida en las reservas había sometido al pueblo oceti sakowin a unas condiciones extenuantes durante la primera mitad del siglo XX, cuando se construyeron las presas del Plan Pick-Sloan a mitad de siglo resultó muy difícil organizar un movimiento de resistencia significativo contra el Cuerpo de Ingenieros y los organismos federales que se le sumaron. Los resultados fueron ni más ni menos que un genocidio: mediante la destrucción de la tierra —y, con ella, de la flora, la fauna y el agua que albergaba—, las presas acabaron con las naciones y los pueblos que se reproducían en esa tierra. Así, al quitarles la tierra y el agua también les arrebataron la posibilidad de un futuro viable.



Los protectores del agua protestan contra el oleoducto Dakota Access a las puertas de la sede del Cuerpo de Ingenieros del Ejército de EE. UU. en el centro de Chicago.

Septiembre de 2016. Foto de Kristen Simmons.

El Plan Pick-Sloan encajaba además con las políticas federales de terminación y reubicación, que liquidaban naciones indígenas reconocidas por el Gobierno federal y trasladaban a gente desde las reservas a núcleos urbanos lejanos. En 1953, el Congreso aprobó la Resolución 108 concurrente de las dos cámaras, en la que se instaba a la liquidación inmediata de las tribus flathead, klamath, menominee, potawatomi y chippewa de Turtle Mountain, lo que dejaba vía libre a la privatización de millones de acres de terrenos indígenas. El proyecto de ley se regía por una lógica perversa: la destrucción de las naciones indígenas era

la única forma de que las tribus «se [liberasen] de la supervisión y del control federales de todas las incapacidades y limitaciones». ²²⁸ Ese mismo año, la Ley de aplicación general 280 autorizó a los estados a asumir la jurisdicción penal y civil sobre las tierras nativas. Con ambos proyectos de ley se prometía poner fin a los fideicomisos federales y a los pagos avalados por los tratados y acuerdos, acabando así con la escasa autoridad política que aún conservaba el pueblo indígena tras casi un siglo de políticas genocidas. Junto con esta legislación enfocada a la liquidación, la Oficina de Asuntos Indios comenzó a montar a las personas nativas en autobuses y llevárselas a ciudades como San Francisco, Denver, Chicago, Los Angeles y Cleveland en el marco del programa federal de reubicación. Se calcula que en las décadas de 1950 y 1960 se sacó de las reservas a unas 750 000 personas nativas. La liquidación, en palabras de Edward Valandra, «legalizó el derrocamiento de los Gobiernos nativos, el robo de sus tierras y el exterminio de los pueblos y las culturas nativas». ²²⁹

La liquidación constituyó un viraje radical en materia de táctica política con respecto a los triunfos conseguidos durante el *New Deal* indio, que, pese a sus defectos, había marcado el comienzo de una nueva era de autodeterminación tribal con la Indian Reorganization Act (IRA) [Ley de reorganización india] de 1934. Las profundas reformas auspiciadas por esa Ley repararon años de castigo colectivo infligido por la Oficina de Asuntos Indios a naciones enteras, a las que mantenía cautivas en las reservas. El año de la masacre de Wounded Knee, la Oficina del Censo de EE. UU. declaró que la frontera oeste estaba oficialmente «cerrada». Así, los siglos de guerra, hambre, enfermedades y políticas genocidas hicieron que la población india americana viviese su peor momento en la historia del colonialismo de asentamiento de Norteamérica. En 1928, ante las exigencias del movimiento activista indio americano, se llevó a cabo un estudio exhaustivo, *The Problem of Indian Administration* (también llamado el Informe Meriam), en el que se concluyó que la Oficina de Asuntos Indios era un organismo incompetente, corrupto y asesino.

228 Citado en Prucha, Francis Paul, ed., *Documents of United States Indian Policy*, 3.^a ed., Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2000, p. 234.

229 Edward C. Valandra, *Not Without Our Consent: Lakota Resistance to Termination, 1950-59*, Urbana (IL), University of Illinois Press, 2010, p. 48.

Una de sus acciones más atroces fue condenar a pasar hambre a miles de personas en las reservas, porque la poca tierra que quedaba para que la población nativa se ganara la vida se vendió a colonos blancos a precio de saldo. Al amparo de la catastrófica Ley Dawes, las adjudicaciones —y la venta de tierras «excedentes» a los blancos— se comieron 91 millones de acres de terrenos indígenas entre 1887 y 1932, de manera que a las reservas no les quedaron más que 48 millones de acres. Con el objetivo de limitar el número de indios americanos que pudiesen recibir adjudicaciones y convertirse en terratenientes, se creó una «Comisión de Competencia», un organismo federal racista, que expedía patentes en función de la mezcla racial: no autorizaba que los nativos «de pura sangre» fuesen propietarios privados y mantenía sus tierras en fideicomiso. Esa forma de proceder creó un conflicto entre las personas «mestizas» sin tierras y los «pura sangre» que conservaban los terrenos que les habían adjudicado porque no se los consideraba lo suficientemente «competentes» como para que se los vendieran a los blancos. Las más afectadas fueron las tribus de Oklahoma; por ejemplo, el pueblo osage perdió el 70% de las tierras que les habían adjudicado durante el auge del petróleo de los años 20. En cambio, el pueblo oceti sakowin perdió el 30% del total de las tierras que les habían adjudicado, y las reservas más perjudicadas fueron Rosebud y Lower Brule, que perdieron el 40%.²³⁰

La IRA supuso un respiro temporal frente a esa ofensiva, porque trajo consigo tres reformas importantes. Primero, puso fin a la catastrófica política de adjudicaciones. En segundo lugar, acabó con la prohibición draconiana de las danzas, mejoró la libertad de expresión y de culto de los pueblos indígenas y también el sistema de justicia penal de las reservas, y proporcionó fondos para la readquisición de tierras y el desarrollo económico. Por último, impuso una forma de gobierno de estilo occidental por medio de una constitución modelo redactada por la BIA (Oficina de Asuntos Indios): las reservas tenían que adoptar una constitución basada en la Constitución de EE. UU. y debían jurar fidelidad a Estados Unidos. La última medida fue la más polémica. Los

230 Graham D. Taylor, *The New Deal and American Indian Tribalism: The Administration of the Indian Reorganization Act, 1934-45*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1980, pp. 13-14.

pueblos indígenas deseaban tener más autonomía política, pero no querían sustituir su propia forma de gobierno, basada en el consenso y el parentesco, por instituciones coloniales. También temían que el sistema electoral occidental, basado en la competitividad, intensificase el faccionalismo político y crease élites en las reservas cuya lealtad no estuviese del lado de los consejos comunitarios, sino con una autoridad externa —el Gobierno de EE. UU.—; así, si eso ocurría, la BIA y el Departamento del Interior podrían mantener su poder político bajo control.

De hecho, para el principal ideólogo de la IRA, el comisionado de asuntos indios John Collier, la IRA formaba parte de un plan global de administración colonial. Collier se inspiró en el modelo impulsado por lord Lugord a principios del siglo XX en la administración colonial británica, modelo en el que se impedía la independencia nacional mediante su suspensión permanente. En 1947, Collier llegó incluso a comparar la administración colonial de los pueblos indígenas por parte de EE. UU. con su aneación imperialista y su gestión colonial de Filipinas, Puerto Rico, Hawái, Alaska, las islas del Pacífico, el canal de Panamá y las Islas Vírgenes.²³¹ La IRA era un programa del *New Deal*, pero también se enmarcaba en el imperialismo global; la consideración de las cuestiones indias como mera «política interior» no las toma en serio y normaliza el colonialismo, porque reproduce la idea de que los pueblos indígenas son sujetos nacionales de EE. UU. Así, los asuntos indios se sacaron del ámbito de las relaciones internacionales —la diplomacia y la formalización de tratados— para quedar relegados al entorno nacional, territorial, un proceso que debe cuestionarse, no reproducirse.

La independencia nacional de los pueblos colonizados nunca fue el objetivo del proyecto imperialista de EE. UU. Sin embargo, la IRA sacó al pueblo oceti sakowin «de la privación más absoluta para dejarlo solamente en la pobreza; fue la mejor época que vivió la reserva», como señalaba Vine Deloria Jr., académico y activista siux de Standing Rock.²³² Y, pese a todos sus defectos, consagró algunos principios de autogobierno para los pueblos indígenas y les brindó un Gobierno reconocido por los

231 John Collier, *America's Colonial Record*, Londres, Victor Gollancz, 1947, p. 31.

232 Vine Deloria Jr., «This Country Was a Lot Better Off When the Indians Were Running It», *New York Times*, 8 de marzo de 1970.

estamentos federales. No todas las reservas la aceptaron, pero las que lo hicieron gozaron de una clara ventaja en los años posteriores. Por ejemplo, en las reservas de Standing Rock, Cheyenne River, Lower Brule y Crow Creek se crearon consejos tribales regidos por la IRA. En la reserva de Yankton se adoptó, pero nunca llegaron a establecerse formalmente una constitución modelo ni un consejo tribal. Como la reserva no tenía un Gobierno con reconocimiento federal, el Cuerpo de Ingenieros pasó por encima de cualquier consideración o autoridad de la reserva de Yankton y de su fideicomisario, el Secretario de Interior, y se hizo con las propiedades nativas mediante expropiación forzosa para construir la presa del fuerte Randall. Los habitantes de la reserva de Yankton no tenían nada o prácticamente nada a lo que recurrir. A la larga, aunque los Gobiernos regidos por la IRA tenían profundos fallos de base, sin ellos el pueblo oceti sakowin no habría podido negociar daños y perjuicios con el Cuerpo de Ingenieros ni, en última instancia, plantar cara a la liquidación. Pero la Ley planteaba desde el primer momento una falsa elección: asumir plenamente el modelo de los colonizadores, aceptar la «autodeterminación» bajo tutela permanente o desaparecer.

En esta época, los tratados se rompían usando las leyes en lugar de la fuerza bruta. En la cuenca del río Misuri, el Plan Pick-Sloan destruyó más tierras indígenas que ningún otro proyecto de obras públicas de la historia de EE. UU. y afectó a 23 comunidades que vivían en las reservas. El proyecto, según Deloria, «fue, sin duda, la acción más destructiva que jamás ha perpetrado Estados Unidos contra cualquier tribu».²³³ La tierra arrebatada y destruida era la mejor de la reserva: en una zona donde abundaban las llanuras sin árboles, acabaron con la vega de la ribera del río, una zona muy boscosa y llena de flora y fauna, incluidos animales de los que aún dependía la supervivencia de muchos pueblos indígenas. Un tercio de quienes vivían en las reservas de Standing Rock, Cheyenne River, Lower Brule, Crow Creek y Yankton fueron expulsados a terrenos marginales en las praderas abiertas o se vieron obligados a abandonar la reserva; fuera cual fuera el caso, no podían mantener la vida que llevaban en la fértil

233 Vine Deloria Jr., en la introducción de Michael L. Lawson, *Dammed Indians Revisited: The Continuing History of the Pick-Sloan Plan and the Missouri River Sioux*, Pierre (SD), South Dakota Historical Society Press, 2009, p. XV.

vega del río. Estados Unidos se hizo con un total de 1425 km² de tierras indígenas, una superficie equivalente a la mitad del tamaño de Rhode Island.

En el siglo XIX, se utilizó la formalización de tratados para garantizar el título de propiedad de los indios sobre sus tierras y que así luego pudieran cedérselas a Estados Unidos. D'Arcy McNickle, académico de la tribu flathead y empleado de la BIA en la época del Plan Pick-Sloan, sostenía que, aplicando la expropiación forzosa, a las tribus indias pasó a considerárselas terratenientes particulares «a los que el Estado podía demandar». En otras palabras: la identidad de naciones indígenas enteras quedó reducida al símbolo del dólar. «Con el tiempo, el desenlace del proceso —explicaba McNickle— no puede ser otro que la extinción del pueblo indio».²³⁴ A diferencia de los terratenientes y los ganaderos blancos, que podían reproducir su modo de vida y su actividad fácilmente en cualquier otro sitio, los pueblos indígenas y el entorno fluvial favorable del que dependían no tenían reemplazo.

Todo esto constituyó una cruel recompensa para quienes volvían de la II Guerra Mundial. En todas las guerras desde la Primera Guerra Mundial hasta ahora, los índices de población indígena que ha servido en el Ejército y se ha alistado como voluntaria han sido superiores a los de la población estadounidense. Además, el Ejército de EE. UU. ha distorsionado deliberadamente la cultura guerrera indígena en favor de sus propios intereses y muchas veces ha utilizado nombres y temas indígenas, como el helicóptero «Lakota» o el misil de crucero «Tomahawk», en proyectos imperialistas. La población indígena ha servido en el Ejército no tanto como «minorías nacionales», sino más bien como naciones independientes, soberanas. Durante la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, la Confederación Haudenosaunee declaró independientemente la guerra a Alemania en 1917 y decidió enviar a sus soldados a combatir en nombre de su propia nación. En la II Guerra Mundial hicieron lo mismo: declararon la guerra de forma independiente a las potencias del Eje. En un principio, el servicio militar de la población nativa estaba muy

234 D'Arcy McNickle, «Introduction», en *Dams and Other Disasters: A Century of the Army Corps of Engineers in Civil Works*, Arthur E. Morgan, Boston, P. Sargent, 1971.

relacionado con el mantenimiento de la soberanía indígena; los soldados nativos luchaban junto a un Imperio en el que no eran ciudadanos. La ciudadanía estadounidense no se concedería a los indios hasta 1924, pese a la oposición generalizada de las naciones indígenas.

El pueblo oyeti sakowin adoptó una postura similar respecto al servicio militar y acordó con Estados Unidos que su contribución al servicio militar era exclusivamente para proteger sus hogares, nada más. Interpretaban que su servicio no exigiría el despliegue en el exterior contra enemigos designados por el Imperio estadounidense que no supusiesen una amenaza directa para la supervivencia indígena. «Se llegó a un acuerdo entre el Gobierno [de EE. UU.] y el pueblo indio —explicó el hombre santo Engañacuervos en 1978 sobre los soldados voluntarios lakotas de la I Guerra Mundial— según el cual solo combatirían dentro de los límites de su propio país, para defenderse. Los enviaron [a los lakotas] al exterior, cosa que contravenía el acuerdo alcanzado. Para un indio es muy poco habitual combatir en un país extranjero. [...] Cuando vuelven no son los mismos. Beben. Se autodestruyen».

Cuando miles de soldados indios volvieron a casa tras la II Guerra Mundial, el enemigo que acechaba sus tierras era el mismo Ejército por el que habían estado luchando. Un país que había pedido a los nativos que sacrificasen su vida en la guerra ahora les pedía que sacrificasen también sus mejores tierras y a sus Gobiernos. Lo que se avecinaba desde el río era otra desposesión más, otro cercamiento que usaba el recurso más valioso —el agua— como arma para eliminar y destruir naciones y la tierra de la que dichas naciones dependían para vivir. No obstante, la lucha por el control del río al principio no se entabló con el Cuerpo de Ingenieros, sino con estados como Dakota del Sur, cuya élite política fue defensora acérrima de la liquidación. Pero la explotación del río, igual que la liquidación, también se topó con resistencias.

En 1910, el estado de Dakota del Sur, con apenas dos décadas de existencia, estaba al frente del movimiento para explotar las tierras altas del río Misuri. Otros estados como Montana y Dakota del Norte también tenían sus propios planes, pero ninguno podía compararse con los de Dakota del Sur en términos

de escala y organización. Se habían hecho otros intentos previos que no habían conseguido el respaldo federal, sobre todo el del Cuerpo de Ingenieros del Ejército, que tenía la última palabra sobre cualquier proyecto de mejora en el río. En 1924, el estado eligió Big Bend, el lago de mayor tamaño en los meandros del río Misuri, como emplazamiento para una central hidroeléctrica. Según el plan, se construiría una gran presa multiusos que iba a permitir obtener electricidad y riego baratos en beneficio exclusivo de las poblaciones cercanas con mayoría de población blanca: Pierre, Winner, Chamberlain, White River, Mitchell, Huron, Redfield y Murdo. Se ignoró a los pueblos que más iban a sufrir las repercusiones de este proyecto: las reservas de Lower Brule y Crow Creek. Aunque la presa afectaba a sus tierras y suponía una amenaza para sus derechos sobre el agua, no se consultó a ninguna de las dos naciones indígenas y se las ignoró por completo durante las primeras fases de planificación del proyecto. Y, cuando los proyectos de explotación fluvial de Dakota del Sur no consiguieron el respaldo federal necesario, se formó la Asociación por la Explotación del Valle de las Tierras Altas del Río Misuri (en la primavera de 1933) para seguir con esa iniciativa.

La zona de Big Bend está pocos kilómetros al sur del sitio donde los lakotas se toparon por primera vez con la expedición de Lewis y Clark en 1804 mientras trataban de atravesar el territorio indígena sin que los vieran. Lo mismo hicieron los impulsores del proyecto de explotación fluvial para sortear el escrutinio del pueblo oceti sakowin. Y, como ocurrió con la expedición, enseñada se descubrió su plan. El 16 de mayo de 1937, Ruben Estes, presidente de la tribu de Lower Brule, escribió al congresista republicano por Dakota del Sur Francis Case para manifestar su apoyo al proyecto de una central hidroeléctrica en Big Bend que pudiera proporcionar «trabajo y alivio», y también electricidad, a la población de Lower Brule. Pero Estes también expresó su preocupación por que se excluyera al consejo tribal de los planes de explotación de las tierras y el agua de Lower Brule, y apeló a las nuevas competencias que el pueblo de Lower Brule estaba dispuesto a ejercer, en virtud de la IRA, para plantar cara a un proyecto estatal puesto en marcha en tierras tribales sin su consentimiento. En última instancia, ponía en duda que el Estado o el Gobierno federal tuviera derecho a la explotación hídrica den-

tro de los límites de la reserva «sin el consentimiento del pueblo» de Lower Brule y Crow Creek, o de cualquier nación indígena que viviera en el río.²³⁵

En 1935, la tribu sioux de Lower Brule adoptó la IRA y se convirtió en la primera tribu en hacerlo en el seno de los oceti sakowin y la segunda en Estados Unidos.²³⁶ Lo hicieron por motivos pragmáticos: para contrarrestar las tentativas de reclamar y explotar el río Misuri por parte del estado y de los organismos federales.²³⁷ Sin un consejo reconocido por la IRA, el pueblo de Lower Brule tenía poco poder para detener la explotación fluvial, solicitar préstamos federales o recibir asesoramiento legal para defender sus tierras. De primeras, la tribu de Lower Brule no apoyaba la explotación del río sin su consentimiento, pero sí que estaba a favor de planes en los que pudiera definir cómo sería esa explotación y en qué medida brindaría un alivio muy necesario en forma de empleo y electricidad durante la Gran Depresión.

El 1 de junio de 1937, Case respondió a Estes y se mostró de acuerdo en que el emplazamiento en Big Bend «está justo en su reserva y tienen derecho a que se les tenga en cuenta en primer lugar».²³⁸ La tribu de Lower Brule siguió por ese camino y aprobó una resolución en la que se solicitaban préstamos federales a la Oficina de Asuntos Indios (BIA) para construir una pequeña central hidroeléctrica. Los habitantes de la reserva habían planeado un proyecto más pequeño que generaría un beneficio inmediato en su comunidad, pero Case pensaba a mayor escala y las comunidades indígenas no entraban en sus planes o, de hacerlo, tenían un rol menor. Case argumentaba que el emplazamiento de Big Bend «podría ser muy relevante para la defensa nacional, la rehabilitación india y el bienestar general de la región central de Dakota del Sur».²³⁹ De 1937 a 1940, Lower Brule solicitó la autorización para construir la central y el Secretario de Interior, Harold Ickes, apoyó el plan como proyecto impulsado por la

235 Ruben Estes a Francis Case, 16 de mayo de 1937, carpeta 157, documentos de Francis Case, colecciones especiales, Dakota Wesleyan University, Mitchell, Dakota del Sur. Ruben Estes es el bisabuelo del autor.

236 *Chamberlain Register*, 7 de noviembre de 1935; Ernst Schusky, *The Forgotten Sioux: An Ethnohistory of the Lower Brule Reservation*, Chicago (IL), NelsonHall, 1975, p. 191.

237 Schneiders, pp. 158-60.

238 Case a Estes, 1 de junio de 1937, documentos de Case.

239 Case a John Herrick, 12 de junio de 1940, documentos de Case.

BIA para que aumentasen la influencia y el control del Departamento de Interior sobre el río.²⁴⁰ Pero el Cuerpo de Ingenieros rechazó tanto la propuesta de la BIA como la de Lower Brule; basó su decisión en un análisis de coste-beneficio y en el simple hecho de que no querían ceder ninguna autoridad a las tribus ni al Gobierno federal.²⁴¹ A primera vista, podía parecer un conflicto burocrático o mera falta de voluntad política. Pero el estado de Dakota del Sur, el Cuerpo de Ingenieros y la BIA estaban de acuerdo en una cosa: la explotación fluvial del Misuri se iba a producir, con el consentimiento indígena o sin él.

La oposición inicial de la reserva de Lower Brule iba en la línea de otras naciones indígenas que ya habían intentado antes proteger sus derechos sobre el agua. En la sentencia del caso *Winters* de 1908, el Tribunal Supremo de EE. UU. falló a favor de la reivindicación de la reserva de Fort Belknap sobre los derechos sobre el agua frente a un agricultor blanco que quería controlar la corriente del río Milk, un afluente del Misuri en Montana. El Tribunal dictaminó que, aunque la reserva de Fort Belknap hubiera cedido las tierras fértiles que tenía antes a cambio de terrenos áridos —que, según el Tribunal, eran adecuados para «personas nómadas sin civilizar»—, la ocupación de esas tierras por parte de los pueblos indígenas no concordaba con el deseo del Gobierno federal de que «se convirtieran en personas civilizadas y dedicadas al pastoreo».²⁴² En otras palabras: los pueblos indígenas conservaban derechos cuantificables sobre el agua si —y solo si— el agua se usaba de acuerdo con la misión civilizadora del Gobierno federal. La sentencia se conoce como la «doctrina Winters». Según esa doctrina, por mucho que se hubieran reducido los terrenos de las reservas en ese momento, las tribus conservaban derechos reservados, de antigüedad, sobre el agua que circulaba dentro de los límites originales estipulados por tratados, por ley o por orden ejecutiva.²⁴³

Ni la tribu de Lower Brule ni ninguna nación indígena de las que se oponían a la explotación del río Misuri habían esgri-

240 Case a J. W. Jackson, 12 de julio de 1940, documentos de Case.

241 Schneiders, p. 159; Lawson, p. 7.

242 *Winters v. US*, 207 US 564 (1907), p. 576.

243 Véase William H. Veeder, «Winters Doctrine Rights: Keystone of National Programs for Wester Land and Water Conservation and Utilization», *Montana Law Review* 19, 1965, pp. 149-72.

mido nunca la doctrina Winters. Pero tenían la capacidad de hacerlo. El uso previsto de la doctrina pone de manifiesto los límites a los derechos indígenas sobre el agua según la legislación colonizadora; no obstante, la alteración o el trastorno del curso del río por parte de los estados o del Gobierno federal —sea cual fuere el motivo— sin el consentimiento de las tribus, por ejemplo mediante la construcción de presas, viola el espíritu de la doctrina Winters.

La Ley de control de inundaciones de 1944, en la que se autorizó el Plan Pick-Sloan, únicamente permitía al Cuerpo de Ingenieros la construcción de presas, pero no eliminaba la jurisdicción indígena, los derechos consagrados en los tratados ni los derechos sobre el agua. Con un lenguaje muy poco preciso, en el artículo 4 de la Ley se abría el río para «uso público» y «fines recreativos». No despojaba a los pueblos de Crow Creek, Lower Brule, Standing Rock, Cheyenne River, Yankton, Fort Berthold ni de ninguna nación indígena, de hecho, de su autoridad política sobre su río. Pese a todo ello, de la década de los años 50 a la de los 60, el Cuerpo de Ingenieros se apropió de tierras de las reservas mediante expropiación forzosa y el Congreso concedió indemnizaciones a las reservas afectadas. Ni la Ley de control de inundaciones (gracias a la cual se hicieron con las tierras) ni las leyes del Congreso que se ocupaban de los daños y perjuicios (en las que se concedían indemnizaciones por expropiación de las tierras) anulaban de forma explícita la jurisdicción indígena; y en ninguna de esas leyes se autorizaba al Cuerpo de Ingenieros a apropiarse del río Misuri como tal ni se contemplaban indemnizaciones por ello. Se concedieron indemnizaciones por la apropiación de la tierra, pero no por el agua. Desde entonces, el pueblo oceti sakowin ha defendido que nunca se produjo la cesión legal del río Misuri ni de sus riberas. Y, según las leyes, tienen razón: la alteración del curso del río por parte del Cuerpo de Ingenieros mediante la construcción de presas constituye una violación directa tanto de la doctrina Winters como del Tratado del fuerte Laramie de 1868.²⁴⁴ Pero el Cuerpo de Ingenieros siguió

244 Véase Jeffrey Ostler y Nick Estes, «The Supreme Law of the Land': Standing Rock and the Dakota Access Pipeline», *Indian Country Today*, 16 de enero de 2017, indiancountrymedianetwork.com.

adelante con sus planes de todas formas, sin tener en cuenta los derechos consagrados en los tratados ni la legalidad pura y dura.

Según los pueblos dakota y lakota, los derechos sobre el agua se definen en los tratados. Por ejemplo, en el artículo 2 del Tratado del fuerte Laramie de 1868 se indicaba que el límite oriental del «territorio siux» comenzaba en la línea de altura mínima del agua de la orilla este del río Misuri. En las constituciones tribales de las reservas de Cheyenne River, Standing Rock y Lower Brule, sin embargo, los límites de las reservas se definían según el Acuerdo siux de 1889. En ese acuerdo se dividía a las tribus del oeste del río en cinco reservas distintas (Pine Ridge, Rosebud, Cheyenne River, Lower Brule y Standing Rock) y se establecía que la frontera oriental de las tres reservas que limitaban con el río (Standing Rock, Cheyenne River y Lower Brule) comenzaba en «el centro del cauce principal del río Misuri».²⁴⁵ A pesar de la mengua de las tierras de las reservas en el Acuerdo de 1889, todas estas reservas y la nación oceti sakowin, según la doctrina Winters, siguen teniendo competencias sobre el río Misuri de conformidad con los límites originales estipulados en el Tratado de 1868, siempre que el agua se use de forma «civilizada».

Los derechos de la doctrina Winters entran en vigor el día que la autoridad federal crea las reservas y se consideran incuantificables o, según la sentencia del Tribunal, «no circunscritos», cosa que admite el beneficio y el uso a perpetuidad para una patria indígena permanente. Según la académica diné Melanie K. Yazzie, en su análisis del acuerdo de 2012 entre el pueblo navajo y el pueblo hopi sobre el agua del río Little Colorado, en otras sentencias posteriores del Tribunal Supremo se ha interpretado la formulación «no circunscritos» en el sentido de «las necesidades mínimas» requeridas por la reserva. Es decir, las naciones indígenas solo tienen derecho al agua que puedan usar con fines «civilizados». Esos fines se cuantifican; o, dicho de otra manera, la soberanía indígena se cuantifica en función del uso de agua y del grado de uso «civilizado». Cualquier utilización del agua que no entre dentro de esa categoría se considera excedente, no aprovechada o desperdiciada, y esa agua puede medirse y trasversarse para satisfacer las necesidades de los intereses no nativos.

245 *Op. cit.*

Así pues, una vez que cada una de las partes cuantifica sus necesidades, el agua que circula por las tierras de las reservas o las estipuladas en los tratados, en un verdadero alarde de la imaginación, no es «propiedad» absoluta de las naciones indígenas. Como consecuencia de ello, las naciones indígenas no pueden usar más que una cantidad limitada —en algunos casos, una fracción de un porcentaje— del agua que atraviesa su territorio.

Los insaciables intereses agrícolas de los colonizadores en el agua siempre han tenido más peso que la mera supervivencia de los pueblos indígenas. En las llanuras de la cuenca del río Misuri, el riego es necesario para la agricultura, que es un modo de producción que personifica el colonialismo de asentamiento: es sedentario y en su mayor parte permanente, se reproduce a sí mismo y siempre necesita más agua y más tierra. A medida que se extiende, esa forma de agricultura se come territorio indígena, destruye la flora y la fauna y acaba con las economías de subsistencia indígenas. Esto no quiere decir que los pueblos indígenas no fuesen pastores, agricultores o rancheros antes de la colonización y durante ese proceso; antes de la colonización, la mayoría de las sociedades indígenas eran agrícolas, no cazadoras-recolectoras, y se cultivaban plantas domesticadas, como el maíz.²⁴⁶ De hecho, cuando se propuso el Plan Pick-Sloan, las naciones indígenas del río Misuri ya habían puesto en marcha de forma satisfactoria empresas de cría de ganado y proyectos agrícolas a pequeña escala que solían ser reflejo de las prácticas comunales. Estas economías a pequeña escala permitieron a las naciones indígenas resistir y plantar cara a la mengua de las tierras de sus reservas, porque gracias a ellas no se vieron obligadas a malvender esos terrenos para comer.

Lanniko L. Lee, escritora lakota y ciudadana de la reserva de Cheyenne River, recuerda la vega del río antes de las inundaciones. Buceando en los recuerdos de su infancia, rememora cómo era la vida antes de que la presa de Oahe ocupase sus tierras:

Veo una ribera del río con hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, que llevan agua, recolectan frutos silvestres, recogen leña, pescan en la orilla,

246 Véase Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History*, pp. 15-31 [edición en castellano: *La historia indígena de Estados Unidos*, pp. 13-39].

se meten en los cenagales a buscar raíces de espadaña, cogen hierbas de todo tipo, hacen juguetes para los niños con las hojas y las ramas caídas de los árboles, cuentan historias de cómo nos convertimos en un pueblo, fabrican muebles; mujeres que cuentan historias sobre el río a sus nietos y niños que aprenden cuáles son los dones del río. Oigo a hombres cantando; oigo a mujeres, ancianas y jóvenes, que cantan mientras trabajan y viven entre los árboles. También oigo la risa de los niños.²⁴⁷

Los proyectos de enormes presas del Plan Pick-Sloan, por ejemplo, arrebatában literalmente la comida de la boca a los pueblos indígenas. La soberanía indígena se hacía notar en los estómagos vacíos, como les ocurría a los oceti sakowin, a quienes les quitaron sus tierras más productivas. En este sentido, la soberanía indígena puede calcularse en función de sus derechos sobre el agua, que, según Yazzie, se topan con «limitaciones ilimitadas» en los tribunales federales.²⁴⁸ Es decir, la legislación de los colonizadores nunca ha ampliado la base material de la soberanía indígena: la tierra y el agua; se ha limitado a socavarla aplicándole un sinfín de restricciones. En lo que respecta a los derechos sobre el agua, lo que se define no es solo la naturaleza jurídica de los «indios». Los «colonos» se convierten también en sujetos jurídicos con muchos intereses implicados en la apropiación del agua indígena. Dicho de otra forma: en los casos en que los pueblos indígenas tienen derechos sobre el agua de acuerdo con las leyes federales, las órdenes ejecutivas o los tratados, las comunidades de colonos, para satisfacer sus necesidades, dependen de que se reduzcan esos derechos, con o sin el consentimiento indígena. Por lo tanto, los derechos indígenas sobre el agua se calculan, ante todo, en función de las necesidades de los colonos.

El trasfondo del Plan Pick-Sloan también tenía su origen en la centralización de poder del Gobierno federal para concebir y materializar teorías del espacio mediante la política de tierras. Esa práctica se remontaba a 1785 con la Ordenanza de tierras y continuó durante los siglos XIX y XX mientras las autoridades fe-

247 Lanniko L. Lee, «Ways of River Wisdom», en *Shaping Survival: Essays by Four American Indian Tribal Women*, ed. Woodard, Charles L., Lanham (MD), Scarecrow, 2001, p. 25.

248 Melanie K. Yazzie, «Unlimited Limitations: The Navajos' Winters Rights Deemed Worthless in the 2012 Navajo-Hopi Little Colorado River Settlement», *Wicazo Sa Review* 28:1, 2013, pp. 26-37.

derales trabajaban para conocer, trazar los mapas, reorganizar y gestionar el terreno como territorio. La gestión del agua era esencial para estas políticas, porque la expansión hacia el oeste y la apropiación de tierras indígenas se topaban con el problema de crear sistemas de riego que hiciesen posible la vida de los colonos en entornos áridos. Después de expulsar a los pueblos indígenas, la primera tarea era inducir la colonización. Políticas federales como la Ley de asentamientos rurales de 1862 fomentaban los asentamientos agrícolas en tierras secas del oeste, poco apropiadas para las técnicas agrícolas de los colonizadores desarrolladas en el este. Debido a la presión del *lobby* del ferrocarril para que se estimulase el asentamiento y, en consecuencia, la necesidad de vías férreas para transportar productos agrícolas, la Ley de tierras desérticas de 1877 enmendó la Ley de asentamientos rurales y asignó fondos federales para los proyectos de riego en el oeste. El proyecto del corredor ferroviario del Pacífico Norte, por ejemplo, también abrió oficinas de colonización en Alemania, Suecia, Dinamarca, Noruega e Inglaterra para atraer a inmigrantes europeos y conseguir que se asentaran en las Grandes Llanuras, de manera que se crease una demanda de transporte ferroviario.²⁴⁹ La política de conservación de los recursos naturales y los suelos, que recibió la influencia del presidente Theodore Roosevelt en el cambio de siglo, condujo a la creación de la Oficina de Recuperación de Tierras en 1902 para facilitar el riego en las tierras áridas del oeste. La política de tierras era la justificación jurídica de las tropas de asalto —a veces sin la mejor disposición— de la colonización: los colonos europeos blancos. El asentamiento y los colonos de entonces literalmente hicieron que fuese «legal» y operativa la legislación actual sobre el agua que tanto depende del robo del agua indígena.

La idea de las «tierras públicas» por el «bien común» era un proyecto federal con grandes subvenciones en favor de la iniciativa privada, la exclusión racial y la eliminación indígena. Un millón y medio de familias blancas consiguieron el título de propiedad de 246 millones de acres de terrenos indígenas —superficie que se aproxima a la extensión de California y Texas

249 Véase James B. Hedges, «The Colonization Work of the Northern Pacific Railroad», *Mississippi Valley Historical Review* 13:3, 1926, pp. 311-42.

juntas— gracias a Ley de asentamientos rurales, con el valor añadido del sistema de riego subvencionado por los organismos federales. Una cuarta parte de los adultos que viven hoy en Estados Unidos son descendientes directos de quienes se beneficiaron del legado exclusivo y racializado de posesión de bienes y movilidad económica contemplado en la Ley de asentamientos rurales, un legado que excluía categóricamente a las personas negras, indígenas y de otros pueblos no blancos.²⁵⁰ El acceso al agua de las naciones indígenas era crucial para asegurar la posesión de las tierras indígenas y generar riqueza con el paso de las generaciones. Por lo tanto, el legado político y económico que ha dejado esa única política de tierras ha sido profundo y duradero. Da forma a las disparidades del presente, que se reducen a un solo axioma: la tierra es riqueza y el agua es riqueza. El Plan Pick-Sloan es parte integral de esta mastodóntica maquinaria agrícola colonizadora y colonial que se alimenta de agua. Hoy en día, tres cuartas partes del consumo de agua en el oeste de Estados Unidos se dedican a la agricultura.²⁵¹ El agua es la savia que nutre el colonialismo de asentamiento, savia que ha de arrebatarese de continuo a los pueblos indígenas.

Para satisfacer la demanda constante de riego, el Plan Pick-Sloan se presentó como inevitable. Pero no fue una entidad onírica que se materializara de repente en un polvoriento edificio de oficinas federales en Washington D. C. para que se transmitiese a inocentes comunidades agrícolas sin nada que ver en el asunto. Los estados, los Gobiernos locales, el Cuerpo de Ingenieros y otros organismos federales presionaron de diversas formas para conseguir explotar el río Misuri a pesar de las consecuencias que ello tendría para las comunidades indígenas. Aunque en 1944 la mayor parte del poder se concentraba en las autoridades federales, las organizaciones «de base» seguían teniendo peso. En 1941, la Asociación por la Explotación del Valle de las Tierras Altas del Río Misuri ya se había disuelto. En su lugar se constituyó el Comité de Estados del Río Misuri, una organi-

250 Thomas M. Shapiro, *The Hidden Cost of Being African American: How Wealth Perpetuates Inequality*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 190.

251 Char Miller, «Welcome to the Era of Scarcity», en *Water In the 21st-Century West: A High Country Reader*, ed. Miller, Char, Corvallis (OR), Oregon State University Press, 2009, p. 303.

zación formada por gobernadores de los estados de la cuenca del Misuri. Es muy revelador que en los primeros estados que se unieron con entusiasmo al Comité (Dakota del Sur, Dakota del Norte, Montana, Wyoming y Nebraska) hubiera 13 reservas indias por cuyas tierras discurría el río Misuri o que lindaban con él (las reservas de Omaha, Winnebago, Santee, Rosebud, Ponca, Yankton, Lower Brule, Crow Creek, Cheyenne River, Standing Rock, Fort Berthold y Fort Peck). Más tarde también se incorporaron al Comité los estados de Misuri, Kansas y Iowa. Estaban representados desde organismos y funcionarios federales, estatales y municipales hasta empresas y organizaciones comunitarias. La canalización del río beneficiaba sobre todo a los estados situados río abajo, mientras que los estados río arriba soportarían la carga más pesada porque allí estarían la mayoría de las presas y los embalses. Como la mayor parte de la tierra que iba a inundarse era indígena, era una «carga» que los políticos de Dakota del Sur y Dakota del Norte estaban dispuestos a asumir. En 1951, durante una sesión de valoración, la presidenta de Standing Rock, Josephine Kelly, cuestionó este aspecto del Plan Pick-Sloan, y sobre todo la apropiación de terrenos de Standing Rock para la construcción de la presa de Oahe. Alguien preguntó por qué las presas no se construían en los estados que más iban a beneficiarse del control de inundaciones, a lo que la propia Kelly respondió sin rodeos ante el Cuerpo de Ingenieros y las autoridades federales: «Porque ahí abajo no hay indios».²⁵²

El Comité de Estados en ningún momento solicitó la asistencia ni pidió aportaciones de ningún representante indígena de las reservas afectadas. El Comité iba a trabajar codo con codo con la Oficina de Recuperación de Tierras y con el Cuerpo de Ingenieros, en palabras de su presidente M. Q. Sharpe, «en favor de la explotación general [del río Misuri] con los objetivos múltiples del control de inundaciones, la generación de energía, el riego, la navegación, la conservación del suelo y el desarrollo recreativo y de la flora y la fauna». Según siguió explicando, «el Comité de Estados del Río Misuri en realidad se [había] convertido en el Comité general e integral de supervisión, coordinación, dirección y representación para la explotación de la cuenca del río Misuri

252 Citado en Lawson, *Dammed Indians*, p. 102.

(en un plan global para todo el valle) y representa[ba] a todos los estados soberanos de la cuenca en ejercicio de su soberanía y de manera semioficial». ²⁵³ Por lo tanto, los intereses de los estados no estaban depositados únicamente en la explotación fluvial; también planteaban acabar por completo con la autoridad política indígena mediante la liquidación.

La construcción de la presa de Fort Peck en el tramo del río Misuri en Montana en 1933 sentó un precedente para que el Cuerpo de Ingenieros ignorase a las comunidades indígenas, los tratados y los derechos sobre el agua. Tras los daños de las inundaciones de 1927, el Cuerpo de Ingenieros llevó a cabo un exhaustivo estudio hidrológico de cuatro años en el río Misuri. Las conclusiones se publicaron en el llamado Informe 308, que se convirtió en el manual de referencia para todos los proyectos futuros de la cuenca, incluido el Plan Pick-Sloan de 1944. En dicho informe se indicaba que el pueblo de Fort Peck (no ha de confundirse con la reserva india de Fort Peck) era el mejor emplazamiento para un embalse de enormes dimensiones. El plan seguía la línea de los proyectos de obras públicas y fomento del trabajo del *New Deal*, y el presidente Franklin D. Roosevelt enseguida autorizó la presa de Fort Peck en virtud de la Ley nacional de recuperación industrial de 1933. El Cuerpo de Ingenieros construyó la que en ese momento era la presa más grande del mundo, proporcionando un empleo más que necesario a unos 10 000 trabajadores. Los registros históricos regionales celebran la construcción de la presa y se la considera una obra maestra histórica de la ingeniería que fue decisiva para sacar a Montana y su región de la Gran Depresión. Gracias al éxito de la presa de Fort Peck, el Cuerpo de Ingenieros se aseguró el control de la planificación y la construcción de futuras presas multiusos de gran envergadura en la rama principal del Misuri y, según el historiador Michael Lawson, «sus competencias y sus funciones se ampliaron mucho, más allá de sus límites constitucionales». ²⁵⁴

La historia de la presa se ha divulgado mucho y se recuerda muy bien como gran impulso económico y prodigio de la inge-

253 M. Q. Sharpe, «History of the Missouri River States Committee», s. f., documentos de M. Q. Sharpe, carpeta 2, caja 151, Richardson Collection, Universidad de Dakota del Sur, Vermillion, Dakota del Sur.

254 Lawson, *Dammed Indians*, p. 9.

niería, pero fuera de la versión popular ha quedado la historia muy poco conocida y sin documentar de la expulsión de 350 familias nakotas, dakotas y assiniboines de la reserva india de Fort Peck y la inundación de proyectos de riego anteriores de la BIA que habían beneficiado a los agricultores nativos.²⁵⁵ El proyecto de Fort Peck allanó el camino para el Plan Pick-Sloan de 1944 y la Ley de control de inundaciones, caso en el que iba a repetirse un proceso similar: proyectos de empleo y explotación fluvial en una situación de posguerra que se materializarían fundamentalmente a costa del sacrificio de las vidas y tierras indígenas.

En 1944, anticipando la necesidad de empleo en la posguerra, y justo después de una gran inundación, la Oficina de Recuperación de Tierras y el Cuerpo de Ingenieros, con las aportaciones y el asesoramiento de los estados del río Misuri, propuso la construcción de cinco presas de tierra para crear grandes embalses en la rama principal del río. En Dakota del Sur y Dakota del Norte, las presas inundaron 611 642 acres de terreno. Algo más de la mitad de esas tierras —un total de 309 584 acres— pertenecían a las reservas de Yankton, Lower Brule, Crow Creek, Cheyenne River, Standing Rock, Rosebud, Santee y Fort Berthold. La presa de Oahe inundó Cheyenne River y Standing Rock; la de Fort Randall anegó las reservas de Yankton y Rosebud; las de Fort Randall y Big Bend, las reservas de Lower Brule y Crow Creek; la presa de Garrison anegó Fort Berthold, y la de Gavin's Point, la reserva de Santee. En consecuencia, solo en estas cinco reservas hubo más de 900 familias nativas, un tercio del conjunto de su población, que tuvieron que trasladarse. Comunidades enteras quedaron sumergidas para siempre. Las comunidades indígenas estaban perfectamente al tanto de que iban a construir las presas del Plan Pick-Sloan, pero no sabían dónde iban a construirse ni cuánto les afectarían. A algunas comunidades incluso las inundaron dos veces y tuvieron que desplazarse en dos ocasiones, como las de Crow Creek y Lower Brule. Se destruyeron el 75% de la flora y la fauna y el 90% de la madera comercial de las tierras de estas reservas.²⁵⁶ El Plan Pick-Sloan-Sloan era, por su propia naturaleza, un destructor de naciones.

255 Thurston, *River of Promise*, p. 82.

256 John Ferrell, «Developing the Missouri: South Dakota and the Pick-Sloan Plan», *South Dakota History* 19, 1989, pp. 309-315; Lawson, *Dammed Indians*, pp. 41-3.

La presa de Garrison anegó la reserva de Fort Berthold, habitada por las naciones mandan, hidatsa y arikara, y les arrebató 152 360 acres de sus tierras. Se expulsó de sus tierras al 30% de las poblaciones de las comunidades de Lower Brule, Crow Creek, Cheyenne River y Standing Rock. Aunque la presa de Garrison anegó menos superficie que la de Oahe, Fort Berthold perdió una cuarta parte de todo su territorio, incluida su agencia en Elbowoods. Como la reserva era más pequeña y sus residentes estaban más concentrados en el valle del río, alrededor del 80% de su población (325 familias) fue expulsada de sus casas y el 94% de sus tierras de cultivo quedaron destruidas.²⁵⁷ No se actuó con ningún cuidado para minimizar los daños que pudieran sufrir las tierras indígenas. Sin embargo, para proteger a la localidad fronteriza de Williston (Dakota del Norte), de población mayoritariamente blanca, el Cuerpo de Ingenieros modificó la presa de Garrison y evitó que perdieran tierras. Además, la presa se construyó río arriba para que no hubiera ningún peligro de anegar Bismarck, localidad fronteriza con mayoría de población blanca y capital de Dakota del Norte. Esos fueron también los factores que tuvo en cuenta el Cuerpo de Ingenieros durante la planificación del oleoducto Dakota Access: se priorizó la minimización de los años a asentamientos blancos. Al embalse que se encuentra en las tierras de la reserva de Fort Berthold lo llamaron «lago Sakakawea» por la mujer shoshone capturada y vendida por los hidatsas que se ganó cierta fama por los servicios prestados a la expedición de Lewis y Clark y al Imperio de EE. UU.²⁵⁸ Según el historiador Michael Lawson, las presas del Plan Pick-Sloan «destruyeron más tierras indias que ningún otro proyecto de obras públicas en Estados Unidos».²⁵⁹

Lanniko Lee recuerda cómo hombres y mujeres con los ojos llenos de lágrimas, jóvenes y ancianos, se congregaron cerca de las riberas para ver cómo Mni Sose, el río Misuri, iba ensanchándose poco a poco y las aguas de la crecida iban subiendo por las colinas onduladas. «Algunos cantaban antiguas canciones de

257 Departamento del Interior de EE. UU., Oficina de Asuntos Indios, *Damage to Five Reservations from Three Missouri River Reservoirs in North and South Dakota*, Billings (MO), Missouri River Investigation Project, 1954, p. 22a.

258 Lawson, *Dammed Indians*, pp. 52-3.

259 *Op. cit.*, p. 47.

duelo», rememora. «Cantaban sobre la muerte que iba a sobrevenir a la vida del río que habían conocido». Para Lee, en la tierra y el agua habitaba una cuestión existencial sobre la identidad indígena: «¿Podríamos seguir llamándonos mniconjou, los que plantan junto al agua?». ²⁶⁰

Mientras los pueblos indígenas lloraban la pérdida de su río, el presidente estadounidense John F. Kennedy celebraba la construcción de la presa de Oahe. En la ceremonia de inauguración de la presa celebrada el 17 de agosto de 1962 en Pierre, Dakota del Sur, Kennedy habló ante miles de personas, entre las que había empresarios, políticos y miembros de los mismos pueblos indígenas cuyas tierras se habían sacrificado. Transmitió un mensaje de salvación, de triunfo de la luz sobre la oscuridad, de la civilización sobre el salvajismo. «Esta presa y las demás presas de este río, que hace 30 años no traía más que inundaciones y oscuridad, nos brindan ahora riego y luz».

Aunque el Cuerpo de Ingenieros declaró ante el Congreso que iba a negociar con las reservas afectadas, eso nunca sucedió. ²⁶¹ Con los terratenientes blancos se negoció de manera individual, caso por caso; con las tribus del río Misuri, se hizo por reservas separadas. A diferencia de lo ocurrido con los propietarios de tierras blancos, en el caso de las tribus la indemnización la recibió la tribu entera, no cada uno de los miembros de la tribu cuyos terrenos habían sido anegados o sometidos a expropiación forzosa. La creación de reservas separadas ya había debilitado mucho la unidad nacional de los oceti sakowin. La adjudicación de terrenos ahondó en el individualismo, porque quebraba los *tiospayes*, esas unidades familiares estrechamente unidas de parentesco directo y familia extendida, y aislaba a sus miembros en distintas parcelas de la reserva alejadas entre sí. Los *tiospayes* eran la unidad política esencial de la gobernanza oceti sakowin; en su seno, cada familia elegía de forma colectiva a sus propios representantes para los consejos generales. Las personas antes se identificaban por su filiación política (por ejemplo, como *hunkpapas* o *sicangus*), pero ahora se identificaban por reserva (como *Standing Rock* o *Rosebud*). Ahora el Plan Pick-Sloan, al ne-

260 Lee, «Ways of River Wisdom», p. 37.

261 *Op. cit.*, pp. 40-1.

gociar tomando como interlocutor a cada reserva en lugar de a los adjudicatarios a título individual, fomentó aún más la desunión entre reservas, entre los distintos miembros de las tribus y los Gobiernos de las tribus.

Sin embargo, a las naciones indígenas se les concedió más dinero por acre que a sus vecinos blancos; el objetivo era que las tribus estuvieran en mejor posición para poder «sacudirse los grilletes de la supervisión federal», como declaró el congresista por Dakota del Sur E. Y. Berry durante un debate en el asentamiento de Cheyenne River en 1954.²⁶² En otras palabras, Berry quería liquidar las reservas y acabar con las obligaciones contraídas en los tratados, y las presas brindaban la oportunidad perfecta para ello. Las negociaciones iniciales a cambio de la apropiación de tierras y las reubicaciones se materializaron en la asignación de una suma de 34 millones de dólares a Lower Brule, Cheyenne River, Crow Creek, Yankton y Standing Rock. Pero la asignación tenía condiciones: que estas tribus acabasen cediendo su auto-ridad política.

Mientras todavía se estaban calculando los daños y perjuicios iniciales, el 2 de noviembre de 1949 el responsable de la BIA, Frell M. Owl, escribió a los consejos tribales de Lower Brule y Crow Creek para informarles, quizás por primera vez, de la inevitable inundación de sus tierras. No hay duda de que las dos tribus conocían el Plan Pick-Sloan, pero ninguna comprendía el calibre de la catástrofe que traería consigo. Owl les dijo que el Congreso transferiría al Cuerpo de Ingenieros todas las tierras «necesarias» para las presas de Big Bend y Fort Randall. Hizo hincapié en que Lower Brule y Crow Creek no tenían ni voz ni voto en el asunto y les informó por escrito de que la propuesta de apropiarse de sus tierras «se os presenta como documento que habéis de adoptar, pero indica, más o menos, los acontecimientos que están por venir». Owl pasó después a transmitir el intrincado proceso de negociación: el Cuerpo de Ingenieros llevaría a cabo la expropiación forzosa de la tierra y negociaría directamente con los servicios jurídicos de Crow Creek y Lower Brule. Entonces la BIA aprobaría y presentaría estimaciones de

262 E. Y. Berry, «Statements Before Congress», *Congressional Record*, 83.er Cong., 2.ª ses., 1954, p. 13 160.

daños y perjuicios, pero la última palabra sobre la aprobación de todas las negociaciones la tendría el Congreso, que aprobaría la legislación pertinente para conceder las indemnizaciones económicas.²⁶³ Como consecuencia de este largo proceso lleno de idas y venidas, las tribus negociaron con tres instituciones distintas —el Cuerpo de Ingenieros, la BIA y el Congreso—, de manera que hubo tantos retrasos en las audiencias y los procedimientos que para cuando muchas tribus recibieron la indemnización por desplazamiento sus tierras ya estaban anegadas.

En 1946, la BIA financió un proyecto de investigación de dos años llamado Investigación de la Cuenca del Río Misuri (MRBI), para calcular los daños y perjuicios ocasionados a las tribus del río Misuri, y para estimar las indemnizaciones económicas en concepto de desplazamiento, apropiación de tierras y «daños intangibles». Entre tanto, los responsables de la investigación vislumbraron las «posibilidades» que ofrecían la «expulsión», la «reubicación» y la «rehabilitación» indígenas, palabras que eran sinónimas de «liquidación». Ese proceso cortarían los lazos de las personas nativas con la única cosa que les impedía «fundirse con la población general» y evolucionar más allá de su «condición primitiva»: la reserva y la tierra. En resumidas cuentas, las presas acelerarían la liquidación y la reubicación. Según las conclusiones de la investigación de la BIA, a la cultura indígena, una cultura de pobreza «autónoma y de crecimiento interno», le hacían falta la intervención benéfica de los estados y el proyecto civilizador. Con la IRA, las naciones indígenas habían conseguido cierto grado de autonomía, pero solo podrían recibir el «regalo de la democracia» tras la liquidación de la autoridad política indígena y de las responsabilidades de los fideicomisos federales; es decir, solo si quedaban destruidas como naciones.²⁶⁴

La mayoría de las comunidades indígenas que vivían en torno al río, según exponía la MRBI, seguían dependiendo de «los dones gratuitos de la naturaleza» —como la caza, el trampeo y la recolección— de las vegas fértiles en las que muchos lakotas y dakotas montaban desde siempre sus campamentos; la apro-

263 *Op. cit.*

264 Departamento del Interior de EE. UU., Oficina de Asuntos Indios, Investigación de la Cuenca del Río Misuri, *The Indian and the Pick-Sloan Plan*, Billings (MO), Missouri River Investigation Project, 1954, pp. 4-5.

piación de esas tierras «obligaría [a los indios] a buscar ingresos en forma de dinero para compensar ese importante porcentaje de sus ingresos que ahora representa[ba] el uso de los recursos naturales de su entorno», según las conclusiones de la BIA.²⁶⁵ En otras palabras, los pueblos indígenas solo conseguirían la democracia si eran destruidos como naciones.

La BIA lo planteaba de manera que pareciese que inundar las agencias, los centros operativos de la reservas, era la liberación de una forma de gobierno dictatorial. «Nuestras agencias indias son excrescencias salidas de la frontera», se argumentaba en el informe. Se decía que las poblaciones eran «no democráticas» y que el fin de esas poblaciones «podría pasar por transferir la mayoría de los servicios del Gobierno federal a los estados». La transferencia de las obligaciones contraídas en los tratados (servicios federales como la atención sanitaria y la educación) a los estados es liquidación en consonancia con la Ley de aplicación general 280. La «eliminación» de las agencias, según la MRBI, era una «oportunidad singular» que «tal vez conduzca a descubrimientos relevantes que puedan aplicarse de forma generalizada a la manera de manejar los asuntos indios en Estados Unidos». En otras palabras, era un experimento de democracia.²⁶⁶

«A estos indios les arrebató su mismísimo corazón», declaró un congresista hablando con franqueza de la legislación. «Cuando se arrebatan tierras de las reservas, no solo se destruye la tierra arrebatada; se destruye también la vida comunitaria, [la] vida religiosa y civil de las personas. De hecho, se destruyen naciones».

Las agencias eran el corazón de estas naciones. Todos los hospitales, las clínicas, las escuelas y las oficinas de administración —las instituciones necesarias para funcionar como una nación soberana— se encontraban en las agencias. Merece la pena analizar esos daños en profundidad.

La presa de Oahe anegó por completo la agencia de Cheyenne, la comunidad más poblada de la reserva de Cheyenne River. La agencia tuvo que volver a establecerse casi 100 km tierra adentro, en la población de Eagle Butte, aislada en la pradera.

265 *Op. cit.*, p. 9.

266 *Op. cit.*, p. 9.

Más de 180 familias, alrededor del 30% de los habitantes de la agencia, se vieron obligadas a abandonar sus hogares. Fort Yates, la agencia de Standing Rock, quedó por encima de las aguas de inundación de la presa de Oahe, pero las tierras a menor altitud, donde vivía la mayoría de la población de la comunidad, quedaron anegadas. Como consecuencia, Fort Yates se convirtió en una isla que hubo que comunicar con un puente y 170 familias —el 25% de la población de la reservas— tuvieron que trasladarse. En Crow Creek, la presa de Fort Randall inundó Fort Thompson, que era el centro operativo de las agencias de Lower Brule y Crow Creek y la comunidad más poblada, lo que forzó el traslado de 84 familias de Crow Creek, 35 familias de Lower Brule y 25 de Yankton. El centro operativo combinado de las agencias de Crow Creek y Lower Brule se reubicó en Pierre, la pequeña capital de Dakota del Sur situada unos 100 km al norte de ambas reservas. Los servicios de salud indios se trasladaron a Chamberlain, una localidad fronteriza conocida por su racismo, con mayoría de población blanca y situada unos 30 km al sur de las reservas.

Dejando a un lado las agencias, los daños al resto de las reservas no se quedaron atrás. La presa de Oahe, la más destructiva, acabó con 160 889 acres de Standing Rock y Cheyenne River, entre ellos 104 420 acres de tierras de Cheyenne River y 55 994 acres de tierras de Standing Rock. Casi todas las tierras que se quitaron a Cheyenne River eran terrenos de pastoreo; fueron desplazados el 75% y el 60% de los rancheros nativos de Cheyenne River y Standing Rock, respectivamente. La presa de Oahe fue el proyecto más caro y de mayor envergadura del Plan Pick-Sloan; costó 346 millones de dólares, tiene 74 m de altura y genera 595 000 kW de energía hidroeléctrica. El embalse de Oahe (lago Oahe), que se extiende 402 km desde Pierre hasta Bismarck y almacena 28 987 millones de m³, es igual de profundo que el lago Eerie y más largo que el lago Ontario.

La segunda presa más grande, la de Fort Randall, tiene 49 m de altura y destruyó 21 497 acres de tierra indígena. Como consecuencia de la inundación, Crow Creek perdió 9418 acres de tierra y 84 familias tuvieron que desplazarse; Lower Brule perdió 7997 acres y 35 familias tuvieron que desplazarse; Yankton perdió 2851 acres y tuvieron que desplazarse 20 familias, y Rosebud perdió 1231 acres de terreno. La presa de Fort Randall

genera 320 000 kW de energía hidroeléctrica y costó 200 millones de dólares. El embalse al que dio lugar la presa, el lago Francis Case (que recibe su nombre de un congresista de Dakota del Sur, uno de los primeros defensores de la explotación del río), tiene 172 km de longitud y una capacidad de almacenamiento de 7031 millones de m³.

En el marco de un cálculo de ingeniería increíblemente estúpido y cruel, la presa Big Bend, la tercera más grande de las construidas en el Plan Pick-Sloan, anegó y forzó el abandono de las tierras de Crow Creek y Lower Brule, cuyas comunidades ya habían tenido que desplazarse como consecuencia de las inundaciones de Fort Randall. Ambas reservas tuvieron que reubicarse dos veces. La presa Big Bend, de 29 m de altura y con una capacidad de producción de 468 000 kW, se construyó directamente en el emplazamiento de la localidad ahora inundada de Fort Thompson y también directamente en las tierras de Crow Creek y Lower Brule; como consecuencia de ello, se inundaron 20 478 acres y la sede de la agencia de Lower Brule quedó destruida. Lower Brule perdió 14 299 acres y 62 de sus familias —más de la mitad de su población— tuvieron que desplazarse. Big Bend destruyó la mitad de las granjas y los campos que no había anegado el proyecto de Fort Randall. En Crow Creek se perdieron 6179 acres y 27 familias se vieron obligadas a trasladarse. El embalse que se formó tras Big Bend, el lago Sharpe, recibió ese nombre por el abogado que se asignó a Lower Brule y Crow Creek, M. Q. Sharpe, que representó a las dos tribus durante las negociaciones del Plan Pick-Sloan. En agradecimiento a su compromiso de por vida —no con los pueblos indígenas, sino con la apropiación de sus tierras mediante las inundaciones—, Sharpe ha quedado inmortalizado en el agua que cubre las tierras de Lower Brule y Crow Creek.

La presa más pequeña y más meridional, Gavin's Point, anegó 593 acres de tierras de la reserva Santee. Esa presa dio lugar al lago Lewis y Clark, bautizado en honor de los dos exploradores estadounidenses que, como es bien sabido, tacharon a los oceti sakowin de ser «los malhechores más viles de la raza salvaje».

El Cuerpo de Ingenieros ya consideraba el río Misuri un problema técnico que había que gestionar y administrar, pero la

MRBI fue aún más allá y redujo el desplazamiento de los pueblos indígenas y el trauma que acarrea a un conjunto de cuestiones y problemas técnicos que debían ser resueltos por la administración de los servicios federales y estatales. Cada uno de esos problemas tenía una solución, seguida de un pago con dinero. Según se afirmaba, la mayoría de las comunidades indígenas que vivían en torno al río, como exponía la MRBI, seguían dependiendo de «los dones gratuitos de la naturaleza», como la caza, el trampeo y la recolección. Se consideraba que esa relación con la naturaleza impedía que se integrasen completamente en la economía de mercado. La BIA sostenía que apropiarse de la vega del río «obligaría [a los indios] a buscar ingresos en forma de dinero para compensar ese importante porcentaje de sus ingresos que ahora representa[ba] el uso de los recursos naturales de su entorno». Como «ingresos» se computaban no solo los ingresos procedentes del trabajo remunerado, sino también lo que se cosechaba de la tierra para consumo propio, no para obtener beneficios. La valoración de los recursos como «tangibles» e «intangibles» obligaría al pueblo indígena a empezar a pensar en los términos de la economía monetaria en vez de recurrir a bienes que de lo contrario se consideraban «gratuitos» y, si se gestionaban adecuadamente, se reponían de forma natural. «El reemplazo de los productos nativos que destruyan los embalses serán productos comerciales adquiridos con dinero», se argumentaba en la MRBI.²⁶⁷

En 1958, durante una audiencia ante el Congreso sobre la presa de Oahe, Louis Thief, habitante de Standing Rock, comparó el impacto catastrófico de los «daños intangibles» con la explosión retardada de una bomba atómica: los daños se van revelando gradualmente en el tiempo y en el espacio en lugar de en una fracción de segundo, pero la tierra se destruye para siempre y sus consecuencias solo podrán comprenderlas del todo las generaciones futuras. La bomba mató las «pequeñas cosas» que no tenían valor de mercado, como las alubias de ratón, que habían evitado que muchos pueblos indígenas muriesen de hambre en las reservas. Las alubias de ratón, *makatomnica* en lakota,

267 Departamento de Interior de EE. UU., Oficina de Asuntos Indios, *Damage to Five Reservations from Three Missouri River Reservoirs in North and South Dakota*, Billings (MO), Missouri River Investigation Project, 1954, p. 71.

son alubias subterráneas muy valoradas en la cultura indígena. Las mujeres lakotas y dakotas solían cantar canciones especiales con las que pedían permiso a los ratones para llevarse sus alubias y les prometían dejar regalos adecuados a cambio. Esas alubias eran una importante fuente de proteínas para muchas familias y hoy en día están prácticamente extinguidas.²⁶⁸ Thief explicó que el invierno anterior un hombre había desenterrado algunas de esas alubias de ratón y con eso le había «bastado para ir tirando durante dos semanas y [salvar] a su familia de morir de hambre».²⁶⁹

La pérdida de la flora y la fauna y de los huertos también tuvo efectos negativos sobre la salud. Antes de que se construyeran las presas, no había diabetes; después, las tasas de diabetes se dispararon. La comida sana se sustituyó por productos alimentarios del Departamento de Agricultura de Estados Unidos, como carne y verduras en lata, harina blanca y azúcar blanca. La «civilización» del río cambió una dieta saludable a base de vegetales y carne magra por una dieta rica en hidratos de carbono, azúcar y grasa que causó problemas de salud generacionales.²⁷⁰

El testimonio de Thief evocaba la idea de que las comunidades indígenas del Misuri eran también «zonas de sacrificio energético», un término que la Academia Nacional de Ciencias usaba en la época de Nixon para describir las tierras shoshones y paiutes de las que se apropiaron para hacer pruebas nucleares en el emplazamiento de pruebas de Nevada. El Departamento de Energía de EE. UU. creó una «reserva» —nótese la ironía— de 3522 km² en la que se detonaron 928 bombas nucleares, lo que la convierte en la zona con más bombardeos nucleares del mundo. La única diferencia era que, mientras que en el emplazamiento de pruebas de Nevada el objetivo era transformar átomos en energía nuclear, con el Plan Pick-Sloan se pretendía transformar agua en energía hidroeléctrica. Los dos proyectos hacían que el entorno fuera inhabitable. Por mucho que la MRBI tratara de

268 Mary Annette Pember, «Mouse Beans: More than a Reliable Food Source», *Indian Country Today*, 29 de agosto de 2017, indiancountrymedianetwork.com.

269 Congreso de EE. UU., Subcomisión de Asuntos Indios de la Cámara, Comisión de Interior y Asuntos Insulares, *Compensation to Indians of the Standing Rock Sioux Reservation* (audiencia no publicada), 85.º Cong., 2.ª ses., 1958, pp. 239-40.

270 Lisa Jones, «A Dam Brings a Flood of Diabetes to Three Tribes», *Indian Country Today*, 6 de julio de 2011, indiancountrymedianetwork.com.

calcular el coste de los daños, el valor de la tierra nunca podría reemplazarse.

También estaba en juego la materialización futura de las formas de vida que sustentaban las vidas indígenas, que evitaban que las familias murieran de hambre. En este sentido, las presas se proyectaban hacia el futuro para hacerse con la vida humana y no humana y ahogaban, literalmente, su reproducción potencial. Los cálculos no se hacían por los daños y perjuicios inmediatos, sino por los futuros, cosa que ponía de manifiesto la incapacidad de la MRBI para materializar las relaciones con formas de vida no humanas. Para los oceti sakowin no era una novedad que trataran de indemnizarles por arrebatarles su futuro. Durante la anexión ilegal de las Black Hills, un representante federal ofreció a Nube Roja y a su pueblo 6 millones de dólares a cambio de las Black Hills. Cuando Nube Roja rechazó la oferta, el funcionario le preguntó cuánto valían las Black Hills. «Para mí las Black Hills [valen] siete generaciones», respondió Nube Roja.²⁷¹ En otras palabras, no era una cuestión de dinero sino de tener un futuro viable, cosa incuantificable. El problema no se reducía a ceder las tierras propias; implicaba también ceder las relaciones futuras que se fueran a establecer con esa tierra. Como declaró ante el Congreso en 1955 Richard LaRoche Jr., miembro del consejo tribal de Lower Brule,

Dudamos que ningún grupo de personas que no conozcan esta tierra, por mucho que sean tasadores experimentados[,] pueda venir, identificar todos esos valores reales y evaluarlos con exactitud. Creemos que nosotros, que hemos vivido con esta tierra, hemos sido dueños de parte de ella y la hemos trabajado toda nuestra vida, estamos más capacitados para decirles cuál es su auténtico valor.²⁷²

La BIA, al tratar de dar cuenta de la pérdida de elementos «intangibles», como las alubias de ratón, las ciruelas silvestres, las ciruelas de Virginia, las bayas de bisonte, los animales de caza, las plantas medicinales y una abundante provisión de madera,

271 Citado en Edward Lazarus, *Black Hills/White Justice: The Sioux Nation versus the United States, 1775 to the Present*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1999, p. 121.

272 Tribu sioux de Lower Brule, audiencias ante el Congreso, 1955, declaración de Richard LaRoche Jr., ante la Comisión de la Cámara de Representantes. 3544 (s. 953), 23 de junio de 1955, documentos de Sharpe, caja 184.

calculaba el «valor de los productos silvestres» como si fueran equivalentes al «intercambio en una tienda de comestibles para sustituir la pérdida de los productos silvestres».²⁷³ Pero muchos de esos «productos silvestres» que se perdieron también eran fundamentales en ceremonias estacionales. Una de esas prácticas relacionada con el rito de paso a la madurez de las mujeres requería el uso de bayas de bisonte, que ya nunca volvieron a crecer en las tierras de la reserva de Lower Brule después de la inundación, así que se puso fin a esa ceremonia. A LaRoche le indignaba tener que explicarlo y tener que adjudicar un valor económico a la pérdida de ritos ceremoniales: «Bueno, el hombre blanco nunca se ha preocupado por estas cosas; ni siquiera sabía lo que era».²⁷⁴

En una audiencia celebrada en 1958 ante el Congreso sobre la reubicación en la zona de Oahe y el programa de rehabilitación para Standing Rock, Josephine Kelly, que ya había dejado de ser presidenta, manifestó su indignación por que el Gobierno de Estados Unidos y el Cuerpo de Ingenieros hicieran caso omiso de los tratados. Los congresistas, descontentos, le respondieron con condescendencia que el acuerdo proporcionaría préstamos agrícolas y para el desarrollo comunitario. «No queremos préstamos», replicó Kelly. El congresista comparó el préstamo con un regalo de Papá Noel, como si Kelly fuera una niña mimada. «Nosotros los indios siux también hemos sido como Papá Noel. Les hemos entregado nuestras Black Hills y nuestra tierra —le respondió ella— y ahora estamos con lo mínimo, como mendigos, y es muy triste».²⁷⁵

Daba igual. Los seres humanos y la vida animal, según explicaron con aspereza los representantes de la BIA, tendrían que «volver a establecerse en las llanuras abiertas de las tierras altas, donde se impone un clima menos agradable y más riguroso».²⁷⁶ Y era prácticamente imposible compensar la pérdida de tierras a un «precio justo de mercado», porque el súbito incremento en la demanda de tierras acogedoras hizo que subieran los precios inmobiliarios y la competencia en el mercado por tierras de cría de

273 *Damage to Five Reservations*, p. 13.

274 George Estes y Richard Loder, *Kul Wicasa Oyate*, Lower Brule (SD), tribu siux de Lower Brule, 1971, p. 70.

275 *Compensation to Indians of the Standing Rock Sioux Reservation*, pp. 239-40.

276 *Damage to Five Reservations*, p. 8.

ganado de primera calidad.²⁷⁷ En consecuencia, muchas familias tuvieron que subsistir con la indemnización económica, que no les llegó hasta que sus casas ya se habían inundado, «así que [corrían] el riesgo real de terminar sin casa y sin un centavo».²⁷⁸ Y en muchos casos así fue. Michael Lawson describe la situación que se dio en Standing Rock, desgraciadamente muy habitual, y que también se vivió en las reservas de Lower Brule y Crow Creek:

En enero de 1960, cuando el Cuerpo de Ingenieros por fin proporcionó a Standing Rock los fondos estipulados en el acuerdo, también le entregó a la tribu una orden de desalojo inmediato. En pleno invierno implacable de Dakota, con temperaturas por debajo de -30°, las familias tribales que vivían en la zona que iba a ocupar el embalse de Oahe fueron obligadas a recoger sus posesiones y abandonar su tierra. Como el Gobierno federal todavía no había proporcionado fondos ni para construir casas nuevas ni para reubicar las viviendas antiguas, estas personas se amontonaban en tristes caravanas que tenían que mantener de su bolsillo hasta que pudieran prepararse una solución de vivienda permanente.²⁷⁹

Aunque las presas prometían acelerar la muerte de las naciones indígenas destruyendo la tierra, no lo lograron gracias a la capacidad del pueblo oceti sakowin para movilizarse, unirse y derrotar la legislación orientada a la liquidación, y además no una, sino dos veces. No obstante, fue una labor titánica. Al principio de las negociaciones del Plan Pick-Sloan, la mayoría de los políticos que «intercedían» por el pueblo oceti sakowin eran también fervientes defensores de la liquidación y del Plan Pick-Sloan, como los congresistas por Dakota del Sur Karl Mundt, E. Y. Berry y Francis Case; el asesor jurídico de Lower Brule y Crow Creek, M. Q. Sharpe; y el comisionado de asuntos indios, Dillon Myer. Desde el mismo momento en el que Myer asumió el cargo de comisionado de asuntos indios, se mostró resuelto a derribar el legado progresista de su predecesor, John Collier, que presentó la IRA. Myer también era el hombre perfecto para supervisar el derrocamiento de las naciones indígenas. El presidente Franklin Roosevelt lo nombró director de la Autoridad de Reubicación de Guerra, y él justificó su nombramiento encarcelando a más de

277 *Op. cit.*, p. 11.

278 *The Indian and the Pick-Sloan Plan*, p. 7.

279 Lawson, *Dammed Indians*, p. 182.

100 000 japoneses y estadounidenses de origen nipón en campos de concentración durante la II Guerra Mundial.

Para colmo, y por si la situación de Lower Brule y Crow Creek ante la inminencia de la inundación no fuera lo suficientemente funesta, su representante en el proceso de negociación era un entusiasta defensor del Plan Pick-Sloan y partidario de la liquidación. En junio de 1951, las agencias unificadas de Lower Brule y Crow Creek eligieron como representante legal a M. Q. Sharpe porque su bufete estaba cerca de las reservas y tenía contactos políticos en el Congreso y en los organismos federales; y, sobre todo, porque era el abogado más asequible. A eso hay que sumarle que el comisionado de asuntos indios Dillon Myer se había negado a permitir que Crow Creek contratase servicios jurídicos por separado después de que eligieran al abogado lakota Ramon Roubideaux.²⁸⁰ Cuando las dificultades para elegir a un representante legal para las dos reservas retrasaron las negociaciones, Myer intervino y tomó la decisión en su nombre.²⁸¹ En el transcurso de las negociaciones, trató sistemáticamente de dirigir la conversación hacia la liquidación, al igual que los políticos de Dakota del Sur.

Se planteó la cuestión de reubicar el centro operativo de la agencia —la sede del Gobierno de las tribus regido por la IRA— fuera de la reserva, en localidades cercanas de población predominantemente blanca; así se cumpliría el doble propósito de proporcionar un modelo para la liquidación y, al mismo tiempo, poner en marcha el proceso de desplazamiento indígena a las comunidades blancas de los alrededores. Berry y Myer sostenían que las autoridades de la localidad fronteriza y mayoritariamente blanca de Chamberlain ofrecían el pueblo como posible emplazamiento para Lower Brule. Así —le escribía Myer a Berry el 31 de agosto— quizá «se [causasen] ciertas molestias a algunos indios a título individual», pero, a la larga, «es posible que muchos de los indios que ahora trasladan todos sus problemas, de mayor o menor calado, al superintendente de la agencia, se vean obligados, por necesidad, a empezar a ocuparse de algu-

280 Acta de «Joint Meeting of the Lower Brule and Crow Creek Tribal Councils», 22 de junio de 1951, documentos de Sharpe, caja 184.

281 Alice H. Jandreau a Sharpe, 17 de noviembre de 1951, documentos de Sharpe, caja 184.

nas de esas cuestiones por sí mismos». La finalización de la presa de Fort Randall, proseguía Myer, podría «ser el punto de partida» para empujarlos hacia «un mayor grado de asimilación e integración» y alejarlos del «estilo de vida limitado y endogámico» que era «habitual en la vida en la reserva».²⁸²

Los dirigentes blancos locales reaccionaron con virulencia. Como Chamberlain era la sede del Gobierno del condado de Brule, los comisionados del condado tomaron la determinación de frustrar los esfuerzos de la BIA y del Congreso para obligar a los miembros de Lower Brule y Crow Creek a integrarse en la escuela pública y en la comunidad en general, argumentando que «supondría una carga económica intolerable para el condado de Brule, Dakota del Sur».²⁸³ Herschel V. Melcher, alcalde de Chamberlain, en su carta del 30 de marzo de 1954 a Case y Berry adoptó un tono aún más amenazante, recordándoles que cargar con «el peso de la asistencia a los indios» era tarea del Gobierno federal.²⁸⁴ «Aquí no queremos saber nada de los indios. No queremos vivir con ellos, no los queremos en nuestras escuelas», escribió. Impaciente, envió otra carta solo dos semanas después con amenazas de violencia racial. «Cualquier persona que les alquile una propiedad tendrá que cambiar de dirección y desde luego a mí no me gustaría llevar el seguro de su edificio. No creemos que este pueblo tenga que echarse a perder con todo este lío y no pensamos aceptarlo sin plantar cara».²⁸⁵

Crow Creek y Lower Brule también se opusieron a la propuesta de reubicación y adoptaron una resolución que prohibía al comisionado Myer seguir bloqueando las solicitudes de asesoramiento legal de la tribu y también tenía el objetivo de entablar negociaciones con el Congreso y el Cuerpo de Ingenieros.²⁸⁶ Pero Myer se negó a detener la reubicación propuesta, a permitir a la tribu elegir sus propios servicios jurídicos y a iniciar de in-

282 Dillon S. Myer a E. Y. Berry, 31 de agosto de 1951, documentos de E. Y. Berry, Black Hills State University, Spearfish, Dakota del Sur.

283 Moción de los comisionados del condado de Brule, 5 de diciembre de 1951, documentos de Berry.

284 Edward C. Valandra, *Not Without Our Consent: Lakota Resistance to Termination, 1950-59*, Chicago (IL), University of Illinois Press, 2006, p. 79.

285 Melcher a Berry y Case, 14 de abril de 1954, documentos de Berry.

286 Herbert Wounded Knee a E. Y. Berry, tribu siux de Crow Creek, «Resolution Opposing Moving the Agency» y borrador de «Resolution Urging Prompt Opening of Negotiations with the Crow Creek Tribe», 27 de agosto de 1951, documentos de Berry.

mediato las negociaciones en torno a las reclamaciones de Fort Randall. Este desaire puso de relieve un fracaso más amplio de la liquidación y un rasgo constante del «problema indio» que tiene el colonialismo de asentamiento: los colonos blancos quieren las tierras indígenas, pero no quieren a los pueblos indígenas. Una vez que el grueso de la base territorial de las tribus había sido destruido, los organismos federales adoptaron una actitud no intervencionista en la negociación con las tribus; la BIA y el Congreso recomendaron un rumbo a seguir, pero luego se hicieron a un lado y dejaron a las comunidades indígenas, en una situación ya muy complicada, que luchasen por su cuenta contra la poderosa estructura burocrática federal y la hostilidad violenta de los colonos blancos. Fue una táctica de abandono. El Plan Pick-Sloan brindó la oportunidad de experimentar con el desplazamiento forzoso y la integración de la población nativa como forma de renuncia a las responsabilidades federales de tutela. El experimento acabó fracasando, pero la idea de la liquidación seguía sobre la mesa.

En 1957, la Asamblea Legislativa de Dakota del Sur presentó un proyecto de ley para asumir la jurisdicción penal de las tierras dakotas y lakotas, pero el pueblo oceti sakowin se defendió. La mayoría de los lakotas y dakotas cuyas tierras estaban en Dakota del Sur rechazaron con contundencia la jurisdicción estatal en un referéndum celebrado en la reserva en 1958.²⁸⁷ Pero fue una victoria pasajera. En 1963, el estado de Dakota del Sur volvió a presentar proyectos legislativos para intentar derrocar los Gobiernos tribales auspiciado por la Ley de aplicación general 280, que no exigía el consentimiento indígena inmediato, sino que encomendaba a los estados el mandato de asumir todas las cargas financieras derivadas de la asunción de la autoridad indígena. A las pocas semanas, el pueblo oceti sakowin constituyó la Unión de Tribus Siux (UST) y recogió más de 20 000 firmas para que la legislación se sometiese a un referéndum estatal. En 1964, la UST movilizó a comunidades nativas y no nativas gracias a una hábil campaña mediática y publicitaria que apelaba a la «justicia» de la jurisdicción estatal, que se había impuesto sin consentimiento. Aunque muchas personas nativas nunca habían

287 Valandra, *Not Without Our Consent*, pp. 221-30.

tomado parte en la política estatal debido a la historia de hostilidades contra los indios en Dakota del Sur, casi el 90% de los nativos de Dakota del Sur fueron a votar. El referéndum se impuso de forma arrolladora, con casi un 80% de votos a favor (y, por lo tanto, en contra de la liquidación) en todo el estado.²⁸⁸ Dakota del Sur, que era un estado profundamente antiindio, quería hacerse con las tierras de la reserva, pero no contemplaba la posibilidad de hacerse cargo de los pueblos indígenas una vez que quedasen «liberados» del dominio federal, porque la «carga» económica de la liquidación y la jurisdicción estatal era demasiado elevada. Sin embargo, la victoria del plebiscito acabó con el plan estatal en favor de la liquidación y demostró la resiliencia de la nación oceti sakowin.

Y aún así, las presas del Plan Pick-Sloan perduran y siguen siendo estructuras disruptivas en el paisaje fluvial cuyo impacto a largo plazo es difícil de determinar. Rob Nixon sostiene que los estragos medioambientales, como el cambio climático, son difíciles de comprender porque se revelan a lo largo de mucho tiempo. La violencia suele considerarse algo inmediato, explosivo y espectacular, como las Guerras Indias del siglo XIX. Pero para Nixon la degradación medioambiental es una especie de «violencia lenta»: una violencia que no es ni «espectacular ni instantánea».²⁸⁹ Puede que el Plan Pick-Sloan no tuviera el objetivo explícito de derrocar los Gobiernos tribales, pero desde luego perpetuó la «violencia lenta» sobre el pueblo indígena como *naciones soberanas*, no simplemente como culturas. Estas naciones las forman personas que necesitan alimento, cobijo, calor, seguridad y cuidados, elementos sin los cuales las naciones no pueden reproducirse ni vivir como elijan hacerlo. Y esta cuestión va mucho más allá de la supervivencia cultural; la revitalización cultural, por importante que sea, no puede devolver las tierras robadas que antes proporcionaban alimento, abrigo, materiales para fabricar refugio y medicinas. Toda conexión cultural y espiritual con Mni Sose se acompañaba también de una conexión material: el río evitaba que las personas muriesen de hambre o de frío.

288 Charles Wilkinson, *Blood Struggle: The Rise of Modern Indian Nations*, Nueva York, Norton, 2005, pp. 123-5.

289 Rob Nixon, *Slow Violence and Environmentalism of the Poor*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2013, p. 2.

Los pueblos indígenas son algo más que culturas, son naciones soberanas. Pensar en términos puramente culturales como forma de agencia histórica nos lleva a pasar por alto la realidad material de la vida indígena. Si bien el marco propuesto por Nixon que plantea la «violencia cultural» como la acumulación constante —el aumento gradual— de violencias mediante la contaminación medioambiental resulta útil para comprender el impacto duradero del Plan Pick-Sloan, existe también otro tipo de acumulación que no siempre es espectacular ni instantánea, pero que, sin embargo, imposibilita el desenlace de la eliminación: la tradición de la resistencia indígena. Esta acumulación es una conciencia radical y una práctica política muy enraizadas en la historia y en el espacio, y no es posible anularla sin más, ni por decreto colonial ni mediante inundaciones. No se puede acabar con ella. Resiste el juego a largo plazo de la ocupación colonial. Tras el Plan Pick-Sloan y el proyecto de liquidación fallido, una nueva generación de jóvenes, expulsada de su hogar en las reservas y despachada a las ciudades, asumió la responsabilidad del movimiento Red Power que ya habitaba en el espíritu de sus antepasados, y exigió libertad y justicia para plantar cara a esta historia de desposesión.



Los protectores del agua protestan ante la Casa Blanca en la marcha y la concentración por el Alzamiento de las Naciones Nativas. Marzo de 2017 Foto del autor.

5

RED POWER

No pueden detener el viento y no pueden detener la lluvia. No pueden detener el terremoto, ni el volcán ni el tornado. No pueden detener la fuerza.

John Trudell, «We Are Power», *Encuentro por la Supervivencia de las Black Hills, Dakota del Sur, 18 de julio de 1980*²⁹⁰

En la década de 1960, se fusionaron distintas visiones de la libertad indígena y nació el movimiento Red Power. Poco después, en los 70, el Movimiento Indio Americano (AIM) se convirtió para los oceti sakowin en la vanguardia de la lucha en favor de Tratado del fuerte Laramie de 1868 y del estatus de nación de los pueblos indígenas. Las políticas de liquidación y reubicación, la construcción de presas y la inundación del río Misuri habían expulsado a miles de indígenas de las reservas rurales, que se habían dispersado y asentado en centros urbanos remotos. Mucha gente consideraba que existía una relación directa entre el Plan Pick-Sloan, que se apropió de tierras de las reservas en los años 50 y 60, y las políticas de reubicación. «Crecí junto al río Misuri —contaba Madonna Halcón del Trueno a *Indian Country Today*— y vi cómo desaparecía esa tierra mientras se inundaba». La presa de Oahe anegó su casa y su comunidad en la reserva de Cheyenne River. «No he podido llevar a mis hijos ni a mis nietos al lugar donde me crie. Seguramente esa fue una de las cosas que me condujeron hacia el activismo».²⁹¹ Años más tarde se unió

290 John Trudell, «We Are Power», *History Is a Weapon*, historyisaweapon.com/defcon1/trudellwearepower.

291 Citada en Sarah Sunshine Manning, «The Power of Oceti Sakowin Women», *Indian Country Today*, 30 de agosto de 2017, indiancountrymedianetwork.com.

al AIM, tras la toma de Alcatraz de 1969. La ocupación, durante 89 días, de la isla donde se encontraba la prisión federal en la bahía de San Francisco marcó el inicio de un movimiento de protesta combativa. «Fue como si hubiera caído una bomba y nosotros nos desperdigamos en todas direcciones, como metralla», rememora Lakota Harden, activista del AIM e integrante de las tribus lakota y ho-chunk.²⁹² Esa vida nativa disfrazada de metralla, que se convirtió en activismo radical, llegó hasta lugares como Mineápolis, Chicago, San Francisco, Cleveland, Los Angeles, Denver y otras grandes ciudades.

En 1973, Halcón del Trueno fue una de las personas que encabezó la ocupación armada de Wounded Knee por parte de AIM y además prestó servicios médicos. Pero, para ella, el trabajo duro empezó cuando terminó la ocupación. Fue una figura esencial para organizar numerosas instituciones: el Comité Jurídico de Defensa/Ataque de Wounded Knee para luchar contra la represión jurídica tras la ocupación; la Escuela de Supervivencia por Nuestra Memoria para brindar una educación alternativa a los jóvenes de las tribus; el Consejo Internacional de Tratados Indios, que aboga por la defensa ante Naciones Unidas de los derechos indígenas consagrados en los tratados; la organización Mujeres de Todas las Naciones Rojas, que congrega a las indias americanas en torno a cuestiones de salud reproductiva y contra la esterilización ilegal y la contaminación medioambiental de las tierras nativas; y la Alianza de las Black Hills, un organismo integrado por personas nativas y no nativas que se formó para detener la extracción de uranio en las Black Hills. Lakota Harden, igual que su hermana Marcella Gilbert (hija de Halcón del Trueno), se hizo adulta dentro del movimiento. Como estudiante de la Escuela de Supervivencia por Nuestra Memoria, también se convirtió en una lideresa. Todas estas mujeres habían sufrido los efectos de la política genocida en materia de asuntos indios. Expulsadas muy lejos de sus tierras de la reserva, en lugar de disolverse y pasar a formar parte del crisol de la sociedad colonizadora, contribuyeron a organizar el alzamiento indígena más audaz del siglo XX: el Red Power.

292 Citada en Elizabeth A. Castle et al., «'Keeping One Foot in the Community': Intergenerational Indigenous Women's Activism from the Local to the Global (and Back Again)», *American Indian Quarterly* 27:2, 2003, p. 847.

La reubicación, que en un principio se había concebido para dismantelar las comunidades nativas expulsándolas de su tierra e integrándolas en la sociedad urbana dominante, tuvo en realidad el efecto contrario. Los indios no dejaban de ser indios por arte de magia cuando se marchaban de la reserva. La reubicación, pese a su propósito malintencionado, contribuyó a que naciese un movimiento nuevo que surgió tanto de los guetos urbanos sumidos en la pobreza como de las reservas rurales. Las personas nativas desplazadas se encontraron unas a otras en las ciudades y las universidades y formaron organizaciones panindígenas como el Consejo Nacional de la Juventud India, la Unión de Nativos Americanos, el AIM y muchas más. Sin embargo, sus preocupaciones no eran, en lo fundamental, distintas de las de sus familiares en las reservas. Fundieron sus respectivas experiencias rurales y urbanas en una sola y así surgió una conciencia política radical y expresamente anticolonial que se extendió como la pólvora. Consideraban que el sistema federal era una estructura colonial y no una solución. Y, a diferencia de las protestas generacionales de la juventud de esa época, el movimiento Red Power acudía en busca de consejo a las generaciones mayores, los dirigentes tradicionales de las reservas: los ancianos que habían rechazado la administración federal y habían mantenido vivas las «viejas costumbres».

En menos de una década desde que se fundó en 1968, el AIM iba a pasar de sus orígenes como patrulla vecinal en las calles de Mineápolis, donde combatían la violencia policial contra las personas nativas desplazadas, a un escenario de muchísima más envergadura: las Naciones Unidas. Para comprender su trayectoria y cómo llegaron hasta allí, hay que analizar con más detenimiento el contexto histórico del movimiento Red Power.

Hubo otras organizaciones panindígenas poderosas, como el Congreso Nacional de Indios Americanos (NCAI), que precedieron casi dos décadas al Red Power. Aunque en los 50 había encabezado la lucha contra la legislación encaminada a la liquidación —cuyo objetivo era poner fin a las responsabilidades de los fideicomisos federales— y además había ganado esa batalla, el NCAI se mostraba ambivalente con respecto al futuro de la soberanía nativa; consideraba que la soberanía estaba muy vinculada a los Gobiernos formales constituidos en virtud de la IRA

y a las reformas graduales dentro del sistema federal. El NCAI tenía la esperanza de mantener aquello de lo que la generación más joven pretendía deshacerse: la administración colonial. Como ocurrió con sus predecesores, muchas de las soluciones que planteaba el NCAI le hacían el juego al anticomunismo desenfrenado y al patriotismo de la época. Era el punto álgido de la Guerra Fría. Para frenar la influencia soviética en el tercer mundo, donde se estaban produciendo derrocamientos violentos de los regímenes coloniales, Estados Unidos amplió sus campañas de contrainsurgencia encubiertas en Latinoamérica, Oriente Medio y el Sudeste Asiático. Lo justificaba por la escalada de la batalla ideológica y económica entre el comunismo soviético y la descolonización del tercer mundo, por un lado, y el imperialismo y el capitalismo del Atlántico Norte, por otro. La ayuda humanitaria se convirtió en la baza imperial para ganarse el corazón y la razón de todo el mundo, tanto en Estados Unidos como en el extranjero. Los líderes del NCAI se dieron cuenta y alentaron las pugnas nacionales en torno al significado de la libertad y la democracia. Los estadounidenses de raza negra ya habían señalado las desigualdades en materia de derechos civiles e injusticia racial en EE. UU. En 1951, D'Arcy McNickle, uno de los fundadores del NCAI, abogó por «un programa nacional de cuatro puntos para nuestras reservas indias». McNickle estableció paralelismos con el Programa de ayuda internacional de cuatro puntos del presidente Harry Truman, plan que emprendió en los países más pobres del mundo para tratar de impedir la propagación del comunismo.²⁹³ Además, McNickle comprendió que las personas nativas compartían «la forma de experimentar el mundo de otros pueblos nativos sometidos a la dominación colonial».²⁹⁴

¿Cómo podía Estados Unidos defender su pretendida superioridad moral si las personas nativas no eran libres y permanecían en situación de pobreza, excluidas de la riqueza y la abundancia de la nueva superpotencia global? «La reivindicación de una identidad indígena global es uno de los aspectos con más potencial transformador de la lucha por la soberanía tribal duran-

293 Citado en Daniel M. Cobb, *Native Activism in Cold War America: The Struggle for Sovereignty*, Lawrence (KS), University of Kansas Press, 2008, p. 8.

294 D'Arcy McNickle, *They Came Here First: The Epic of the American Indian*, Nueva York, Harper & Row, 1975, p. 284.

te la época de la Guerra Fría (1945-1991)», escribe Daniel Cobb.²⁹⁵ El realineamiento geopolítico del mundo creó una sensación de incertidumbre y urgencia. Como consecuencia de la fragmentación de los antiguos Imperios europeos aparecieron nuevos Estados nación y, además, los pueblos colonizados clamaban por su independencia, así que se vislumbraba aún más división en el horizonte. La población nativa representaba una amenaza similar para Estados Unidos, y el movimiento descolonizador fue una inspiración para el activismo indígena. Durante la Guerra Fría, el movimiento indígena comenzó a dejar de identificarse con las soluciones de política interior y empezó a concebirse como parte de una comunidad política más amplia de pueblos colonizados.

Cuantos más jóvenes nativos seguían a los líderes del NCAI, más se desilusionaban con las limitaciones de su idea del cambio. Como parte de la «guerra contra la pobreza» del presidente Lyndon Johnson, los esfuerzos del NCAI se habían materializado en la obtención de financiación de la nueva Oficina de Oportunidades Económicas para el desarrollo rural y comunitario, los llamados «Programas de acción comunitaria». Cuando las prioridades de Johnson se alejaron de la guerra contra la pobreza para centrarse en la guerra de Vietnam, organizaciones como el Consejo Nacional de la Juventud India (NIYC) adoptaron tácticas más combativas y abogaron por un modelo de autonomía indígena más sólido que no estuviera vinculado a la Oficina de Asuntos Indios. El NIYC se fundó en Gallup (Nuevo México) en 1961, tras las discrepancias que se produjeron en una conferencia del NCAI en Chicago, en la que activistas jóvenes «se hicieron con el micro» para protestar contra el conservadurismo de la generación anterior y exigieron cambios más radicales. Al principio, los militantes jóvenes ganaron terreno apoyando las *fish-ins* —sesiones de pesca ilegal que seguían la filosofía de las sentadas— como parte de la lucha interminable para que se respetasen los derechos de pesca fijados en los tratados con los nativos de la zona noroeste; muchos recibieron palizas y a algunos los mataron

295 Daniel M. Cobb, «Asserting a Global Indigenous Identity: Native Activism Before and After the Cold War», en *Native Diasporas: Indigenous Identities and Settler Colonialism in the Americas*, eds. Smithers, Gregory D., y Newman, Brooke N., Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2014, p. 443.

«justicieros»²⁹⁶ blancos y agentes estatales.²⁹⁷ Esta generación de activistas —entre los que se encontraban Hank Adams, Clyde Warrior, Shirley Hill Witt, Janet McCloud y muchos otros— encabezó una nueva era de protestas indígenas y se denominó a sí misma «Red Power». Usaba técnicas de confrontación que incluían sentadas, ocupaciones y acción directa, y también se movía dentro de los cauces habituales del poder.

Según ha planteado Vine Deloria, la esencia del Red Power era ideológica e iba más allá de la dicotomía simplista de liberalismo contra conservadurismo de la política colonizadora. El Red Power, en la línea del espíritu revolucionario que florecía en todo el mundo, se centraba en la liberación indígena. Deloria tuvo la capacidad de entender cómo respiraba el país indio mejor que otros miembros de su generación. Su agudeza y su apoyo implacable lo convirtieron en el intelectual más prolífico e icónico del pueblo oceti sakowin en el siglo XX. Su clásico de 1969 *El general Custer murió por vuestros pecados* [edición en castellano de 1975] encendió los ánimos de una generación de jóvenes activistas indígenas. Los llamamientos de Deloria a la renovación de la política y la cultura nativas eran un fiel reflejo de las experiencias cotidianas de la población nativa. De hecho, los principales argumentos de *El general Custer murió por vuestros pecados* siguen resultando válidos a día de hoy: los pueblos indígenas son políticos por defecto. Siguen existiendo como naciones aunque se supone que tendrían que haber desaparecido y tienen que pelear no ya por su mera supervivencia, sino también para lograr una representación precisa. Encarnan una verdad inconveniente: Estados Unidos se fundó en el genocidio y en el robo continuado de un continente. Deloria entendía todo esto. Además, procedía de una ilustre familia de académicos y activistas: su tía Ella Deloria fue una importante antropóloga que estudió con Franz Boas; su padre, Vine Deloria Sr., fue un sacerdote episcopaliano muy

296 En inglés, *vigilantes*. Son personas que, sin pertenecer a ninguna institución oficial, se dedican a combatir el crimen o a castigar según sus propios criterios a quienes consideran delincuentes, sobre todo si piensan que los organismos de control, como la policía, no están haciendo bien su trabajo. Suelen actuar en grupos que a veces tienen una estructura paramilitar [N. de la T.].

297 Para más información sobre la historia del NIYC, véase Bradley G. Shreve, *Red Power Rising: The National Indian Youth Council and the Origins of Native Activism*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 2011.

conocido en la reserva, y su hijo Philip Deloria es un destacado historiador nativo.²⁹⁸ Esta genealogía, junto con los años turbulentos que le tocó vivir —en los que, según él, «la revolución india estaba más que en marcha»—, convirtieron a Deloria en el faro intelectual de este movimiento en auge.²⁹⁹

La potente ideología Red Power de Deloria, explicada con detalle en sus numerosos escritos, chocaba por su propia esencia con los valores estadounidenses y occidentales y con sus correspondientes sistemas económicos y políticos. Esta nueva ideología pretendía reivindicar el tribalismo no como un elemento del pasado, sino como identidad política moderna que existía tanto dentro como fuera de las fronteras de Estados Unidos. Desde la época de las reservas, la identidad nacional indígena colectiva se había convertido en objeto de políticas de asimilación y adjudicaciones, y se consideraba que impedía que las personas lograsen «civilizarse». La destrucción del tribalismo conllevaba la erradicación de la idea de nación, proceso que funcionaba conjuntamente con el robo de territorio. En una audiencia ante el Senado en 1964 sobre la legislación encaminada a la liquidación, Deloria, que entonces era el director ejecutivo del NCAI, trazó una nueva senda de cara al futuro. «Consideramos que las tribus no son vestigios del pasado, sino laboratorios del futuro», afirmó. Para Deloria, la diferencia entre los «derechos civiles» y los derechos indígenas era que los colonos «vinieron a título individual» y se ganaron la ciudadanía convirtiendo terrenos indígenas en propiedad privada. Los pueblos indígenas, sin embargo, habían sido incorporados al marco constitucional de EE. UU. como naciones independientes por medio de tratados, no mediante derechos individuales ni derechos civiles. «Estamos aquí como naciones independientes —declaró—, los tratados se alcanzaron con nosotros, y cada una de nuestras naciones tiene sus tradiciones». Las organizaciones panindígenas como el NCAI y el NIYC unificaron a las naciones indígenas no en torno a la uniformidad,

298 Para ver un resumen de la trayectoria profesional y personal de Vine Deloria, véase Frederick E. Hoxie, *This Indian Country: American Indian Activists and the Place They Made*, Penguin, Nueva York, 2012, pp. 337-92. Para ver la historia de la familia Deloria, véase Vine Deloria Jr., *Singing for a Spirit: A Portrait of the Dakota Sioux*, Santa Fe (NM), Clearlight, 1999.

299 Deloria, «This Country Was a Lot Better Off When the Indians Were Running It», *New York Times*, 8 de marzo de 1970.

sino con sus diferencias, con «relaciones independientes entre unas y otras», como «una especie de Naciones Unidas en miniatura». ³⁰⁰ Según su idea, las relaciones internacionales indígenas no existían solamente entre las propias naciones indígenas o dentro de los límites de Estados Unidos; también se daban con naciones de otras partes del mundo.

A Deloria le atrajo especialmente la interpretación del Black Power que hizo Kwame Ture (Stokely Carmichael), un antiguo líder del SNCC (Comité Coordinador Estudiantil No Violento), que había adoptado un nacionalismo negro panafricano y que no veía sentido ni a los derechos civiles ni a un mayor grado de incorporación a un Estado supremacista blanco. Parar Deloria, el Black Power y el Red Power no eran meros movimientos de rechazo a «la explotación de la tierra, la gente y la propia vida» a cargo del capitalismo, el colonialismo y el racismo; eran también afirmaciones del hecho de *constituir un pueblo*. «Ser un pueblo es imposible sin independencia cultural —sostenía Deloria—, cosa que a su vez es imposible sin una base territorial». ³⁰¹ La noción de constituir un pueblo se desviaba del discurso de los derechos civiles que abogaba por la igualdad ante la ley. En cambio, la defensa que hacía Deloria de la condición de pueblo —la idea de un estatus nacional o tribal singular— era un paso hacia la autodeterminación: el pueblo negro y el pueblo indígena haciéndose cargo de su propia vida y su propio destino. Para ello, primero eran necesarias la restitución de la gobernanza y los territorios indígenas —proyecto que llevaba mucho tiempo gestándose— y la abolición del sistema colonial.

Para Deloria, los años 60 y 70 fueron «la tercera revolución ideológica americana». Según su planteamiento, los principales grupos raciales —la población negra, la población mexicana y las naciones nativas— habían sido incorporados al marco constitucional de EE. UU. no a título individual, sino como grupos íntegros de personas y naciones, y esto les hacía más capaces de plantar cara como naciones o pueblos completos (en lugar de como indi-

300 Vine Deloria Jr., «We Were Here as Independent Nations», en *Say We Are Nations: Documents of Politics and Protest in Indigenous America Since 1887*, ed. Cobb, Daniel M., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2015, pp. 134 y 137.

301 Vine Deloria Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 1988, p. 180.

viduos alienados). Por ejemplo, el Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848 puso punto final a la guerra entre EE. UU. y México y supuso la anexión de territorio y ciudadanos mexicanos a Estados Unidos; el fin de la Guerra Civil en 1865 convirtió en ciudadanos a los esclavos negros libertos, y la abolición en 1871 de la formalización de tratados con los pueblos indígenas hizo que las naciones nativas pasasen a ser un «problema» que había de gestionarse a nivel interno.³⁰² En todos esos casos, ninguno de esos grupos tuvo ni voz ni voto sobre la ciudadanía ni sobre la forma en que los incorporarían a Estados Unidos. Se les impuso, a menudo sin su consentimiento. El potencial revolucionario de estos pueblos colonizados estaba relacionado con la incapacidad del Estado colonizador para «absorberlos» con fluidez en la vida política y social preponderante a título individual. Al mismo tiempo, considerar que los motivos de queja de la población nativa eran cuestiones vinculadas únicamente a su situación económica como pueblo pobre pasaba por alto la intersección de la raza y el colonialismo con la clase; además, esa interpretación reproducía la teoría del «crisol» según la cual Estados Unidos es «una nación de inmigrantes». Las naciones nativas y los mexicanos indígenas no habían migrado desde ninguna otra parte. Los esclavos negros habían llegado encadenados. Todas esas personas no eran «inmigrantes». Y, aun en el caso de que pudiera acabarse con la desigualdad económica, sería en territorio robado a los pueblos indígenas. Al fin y al cabo, las naciones del tercer mundo habían librado en esa época su batalla más exitosa y generalizada vinculando la raza, la clase y el colonialismo. ¿Por qué no podía ocurrir lo mismo en Estados Unidos, donde se había incorporado a pueblos enteros a un sistema colonial en contra de su voluntad?

Las preocupaciones indígenas eran, no obstante, socioeconómicas. La pobreza devastadora en la que vivían dentro y fuera de las reservas guardaba una estrecha relación con siglos de robo de tierras y desplazamientos forzosos. Pero la falsa promesa de la «igualdad» también se había garantizado al tratar la cuestión de la liquidación. Para las personas nativas, los «derechos civiles» solían implicar su incorporación a la sociedad colonizadora y su

302 Vine Deloria Jr., *We Talk, You Listen: New Tribes, New Turf*, Lincoln (NE), Bison, 2007, pp. 145-7.

jerga había sido la justificación de la liquidación. «Igualdad ante la ley» fue el lenguaje de la liquidación que usó en 1954 el senador por Utah Arthur V. Watkins, mormón de derechas, cuando se acogió a la Proclamación de emancipación: «Veo estas palabras estampadas en letras de fuego sobre las cabezas de los indios: ¡ESTAS PERSONAS SERÁN LIBRES!».³⁰³ El argumento era que las «restricciones» sobre la propiedad nativa impedían a las personas nativas vender «libremente» sus tierras y sus vidas a los blancos. Las preocupaciones nativas tenían que ver, más concretamente, con la relación colonial que para muchos quedó consagrada en la abolición de la formalización de tratados en 1871. Hasta entonces, Estados Unidos, mediante su ratificación de más de 370 tratados indígenas, había confirmado que los pueblos indígenas eran, de hecho, naciones diferenciadas y autónomas que controlaban sus propios territorios. Estados Unidos negoció un total de más de 500 tratados y acuerdos con naciones indígenas. Como resultado de la formalización de tratados, de muchos otros acuerdos y del sistema de reservas, siguen existiendo más de 567 tribus reconocidas a nivel federal como entidades políticas mayoritariamente autónomas. «El verdadero problema para los indios —la existencia tribal dentro de la reserva en su tierra natal— parece haberse ignorado por completo», observó Deloria en una crítica a la Campaña de los Pobres de Martin Luther King Jr. de 1968, que no gozó de mucho apoyo entre la población nativa.³⁰⁴ La pobreza no era más que un síntoma del problema de base: el colonialismo. Y, según Deloria, la lucha nativa «era una cuestión con relevancia histórica, no un malestar doméstico pasajero». ³⁰⁵ Si los pueblos nativos de verdad eran naciones, entonces tenían que actuar como tales, establecer sus propias relaciones y determinar su propio futuro.

Otro compañero de viaje, Clyde Warrior, apasionado profeta ponca y presidente del NIYC, explicó en 1967, en un discurso ante un comité presidencial dedicado a la pobreza, que lo que

303 Arthur V. Watkins, «Termination of Federal Supervision: The Removal of Restrictions over Indian Property and Person», *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 311, 1957, p. 55.

304 Deloria, *Custer Died for Your Sins*, p. 183.

305 Vine Deloria Jr., *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 3.

impedían la libertad de las personas nativas eran los propios sistemas que se aplicaban para garantizar esa libertad:

No somos libres. No elegimos. Eligen por nosotros; somos los pobres. Para quienes vivimos en reservas, las elecciones y las decisiones son cosa de los administradores federales, los burócratas y los que les dicen que sí a todo (llamarlos «Gobiernos tribales» es un eufemismo). Si hablamos de los que vivimos fuera de las reservas, nuestras vidas las controlan las élites de poder blancas. Las llaman trabajadores sociales, policías, profesores, iglesias, etcétera, y ahora también empleados de la OEO [Oficina de Oportunidades Económicas].³⁰⁶

Según Warrior, las prácticas burocráticas de la BIA, los Gobiernos tribales y las instituciones estatales formaban parte de la misma estructura colonial y, por lo tanto, del mismo problema. Destinar dinero al «problema indio» no haría que desapareciera, sobre todo cuando el Congreso estipulaba la cantidad de dinero (que nunca era suficiente) y unos burócratas que no habían sido elegidos decidían cómo y en qué gastarlo. Para Warrior, «la solución a la pobreza india no son los “programas gubernamentales”». La única solución era la autodeterminación: «Dejar que los pobres decidan, por una vez, qué es mejor para ellos».³⁰⁷ La vida cotidiana de los nativos estaba dictada por siglos de paternalismo. Estaba profundamente arraigado en las mismas instituciones y formas de pensar que en teoría tenían que sacarles de la pobreza; era una fuerza ideológica con poder real y había que contar con ella.

En cambio, el Red Power no era una teoría abstracta ni un mero ejercicio intelectual. Era una práctica cotidiana según la cual las personas nativas se hacían cargo de su vida y de su comunidad. Era un movimiento, una revolución. Había que poner en cuestión, si no anular por completo, la educación, el paternalismo, la violencia policial y los encarcelamientos, así como la falsa promesa de la ciudadanía. El Red Power, cimentado en una tradición secular de resistencia indígena, se puso en marcha tanto en las reservas rurales como en los núcleos urbanos.

306 Clyde Warrior, «We Are Not Free», en *Red Power: The American Indians' Fight for Freedom*, 2.^a ed., eds. Josephy Jr., Alvin M., Nabel, Joane, y Johnson, Troy, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 1999, p. 17.

307 *Op. cit.*, p. 21.

Durante los años siguientes, el Red Power impulsó protestas muy llamativas, como la toma de Alcatraz, o las ocupaciones de la sede de la BIA en Washington D. C., del monte Rushmore y de Wounded Knee. Aunque este tipo de acciones suelen hacer sombra a su origen, en concreto en la década de los 60 y con el NIYC, también señalan un cambio significativo. La ocupación nativa de la isla de Alcatraz —una prisión federal abandonada en la bahía de San Francisco— en 1969 fue la chispa que prendió el fuego, cebado por el malestar creciente de la población nativa. Antes, en 1964, un grupo de lakotas —Russell y Hank Means, Belva Cottier, Richard McKenzie y algunos más— trataron (sin éxito) de reclamar la isla como propiedad federal excedente cuando la prisión cerró sus puertas, de acuerdo con una supuesta disposición contemplada en el Tratado del fuerte Laramie de 1868. En realidad, la isla es territorio indígena perteneciente al pueblo ohlone. Cinco años después, otro grupo ocupó la isla durante 19 meses. La acción fue orquestada por LaNada Means («War Jack»), una estudiante shoshone-bannock que ayudó a organizar las huelgas del Frente de Liberación del Tercer Mundo (en defensa de la creación de programas de estudios étnicos, entre otras cosas, en la Universidad de California, Berkeley) y por el activista mohawk Richard Oakes, asesinado en 1972 por un hombre blanco.³⁰⁸ Los okupas de Alcatraz se hacían llamar «Indios de Todas las Tribus» y llevaban a la práctica la unidad panindígena «con la que nuestro pueblo [llevaba] tanto tiempo soñando». Se consideraban a sí mismos un movimiento «nuevo» pero «antiguo», que no se debía a los fondos gubernamentales sino al pueblo. Sus principios nacían de los deseos y las experiencias de la vida cotidiana de las personas nativas, tanto de las comunidades desplazadas como de las que habían permanecido en las reservas. «Los conceptos nuevos basados en ideas antiguas requieren la aparición de líderes nuevos», rezaba su manifiesto. «Nuestros hijos conocerán la Libertad y la Justicia».³⁰⁹ Desde luego, la reclamación de la isla y los planes de convertirla en una «universidad

308 Véase LaNada Boyer, «Reflections of Alcatraz», en *American Indian Activism: Alcatraz to the Longest Walk*, eds. Johnson, Troy, Nagel, Joane, y Champagne, Duane, Urbana (IL), University of Illinois Press, 1997, pp. 88-103.

309 Indios de Todas las Tribus, «Our Children will know Freedom and Justice», en *Say We Are Nations*, pp. 158-9.

exclusivamente india» fueron un gran acontecimiento histórico y un punto de inflexión. Aunque nunca lograron sus objetivos y la policía los desalojó por orden del Gobierno de Nixon, le dieron un impulso al movimiento para que no se limitase a buscar reformas en los pasillos del poder y pusiera el poder en manos de personas nativas pobres y de clase trabajadora.

La ocupación fue posible gracias a formación de la Unión de Nativos Americanos en la bahía de San Francisco y del Movimiento Indio Americano en Mineápolis. El AIM fue fundado en 1968 por un grupo de ojibwas (Dennis Banks, Clyde y Vernon Bellecourt, Patricia Bellanger y George Mitchell entre ellos) y nació como patrulla comunitaria, inspirada en parte por el Partido de las Panteras Negras en Favor de la Autodefensa, que se había organizado dos años antes en Oakland. Igual que las Panteras Negras, en un principio se centraba en el empoderamiento y los programas de servicio comunitarios, como la creación de escuelas de supervivencia para enseñar historia y cultura indígenas a jóvenes nativos urbanos. Pero el AIM también se enfrentó a las instituciones estatales, como el sistema policial y el sistema educativo. En aquella época, la policía solía hacer barridos por los bares indios para hacer arrestos masivos y discriminar por perfil racial a los nativos urbanos y pobres, muchos de los cuales habían sido desplazados. Gracias a la organización comunitaria y a las patrullas del AIM, que a menudo se veían envueltas en enfrentamientos violentos con la policía que terminaban con la detención de miembros de la organización, consiguieron que esas prácticas casi desapareciesen.

Incluso en sus comienzos, el AIM no era solo un movimiento de protesta. Fundó escuelas de supervivencia —una alternativa para los jóvenes que tenían que hacer frente a la discriminación en la escuela pública— en Mineápolis, Rapid City y Pine Ridge. En los años 70, ya había 16 escuelas de supervivencia del AIM en núcleos urbanos y comunidades de las reservas. Todas las fundadoras de estas escuelas eran mujeres, entre ellas la activista del pueblo mniconjou Madonna Halcón del Trueno y la activista ojibwa Patricia Bellanger. Según la Escuela de Supervivencia por Nuestra Memoria, fundada en Rapid City (Dakota del Sur) en 1974 y que luego se trasladó a la reserva de Pine Ridge, la escuela no aceptaba fondos gubernamentales. «Si tenemos que

aprender la historia real del pueblo lakota desde el comienzo de la colonización y sus resultados, que se llaman genocidio —escribieron docentes y estudiantes en un documento colectivo—, debemos mantener nuestra independencia. Para conocer el verdadero significado de la Soberanía Nativa Americana, hemos de tener control absoluto de lo que se enseña a nuestra juventud». ³¹⁰ El AIM también ofrecía apoyo legal a padres e hijos contra los programas de bienestar estatales que encarcelaban a jóvenes nativos o los sacaban de sus hogares para ponerlos bajo tutela de familias blancas (una práctica que, en cierta medida, se mantiene a día de hoy). ³¹¹

Como en todos los movimientos revolucionarios, el papel de las mujeres en el AIM ha quedado casi olvidado; los hombres atraían todos los focos. El lema feminista «las mujeres sostienen más de la mitad del cielo» era igual de cierto en el caso del AIM y así ha sido en los movimientos indígenas, en general. Cuando el FBI comenzó a poner el foco en los hombres del AIM, las mujeres de la organización ocuparon ese hueco e hicieron que el movimiento continuase en marcha. Igual que en épocas pasadas, los medios y las instituciones estatales no consideraban líderes a las mujeres indígenas y, sin embargo, esa relativa invisibilidad les brindaba una libertad y una seguridad de la que no podían gozar los dirigentes varones. «Entonces las mujeres del AIM nos dimos cuenta de que podíamos hacer casi cualquier cosa delante de las mismísimas narices de los federales y de la prensa, porque éramos invisibles», recuerda Madonna Halcón del Trueno. ³¹² «La estabilidad de nuestro pueblo siempre ha recaído en las mujeres,

310 Escuela de Supervivencia por Nuestra Memoria, panfleto, documentos de Roger A. Finzel, Centro de Investigación del Suroeste, Universidad de Nuevo México, caja 1, carpeta 2.

311 Véanse Julie L. Davis, *Survival Schools: The American Indian Movement and Community Education in the Twin Cities*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2013, pp. 88-91; Brenda J. Child, *Holding Our World Together: Ojibwe Women and the Survival of Community*, Nueva York, Viking, 2012, pp. 156 y 160; Elizabeth A. Castle, «The Original Gangster: The Life and Times of Red Power Activist Madonna Thunder Hawk», en *The Hidden 1970s: Histories of Radicalism*, ed. Berger, Dan, New Brunswick (NJ), Rutgers, 2010, pp. 272-5.

312 Madonna Halcón del Trueno, «Native Organizing Before the Non-Profit Industrial Complex», en *The Revolution Will Not Be Funded: Beyond the Non-Profit Industrial Complex*, ed. INCITE! Women of Color Against Violence, Cambridge (MA), South End, 2007, p. 101.

fuera cual fuera la enfermedad que acaeciese, fuera la religión o la política federal en materia de asuntos indios». ³¹³

Sin embargo, las mujeres indígenas participaron en todas las acciones, ocupaciones y campañas importantes del AIM y ejercieron además roles de liderazgo. En 1977, tras participar en una conferencia internacional sobre el fin del *apartheid* y el colonialismo en la que vieron otros comités de mujeres con otros movimientos revolucionarios, las mujeres del AIM decidieron crear su propio comité. Al año siguiente, con el lema «Las mujeres indias siempre han estado en primera línea para defender nuestras naciones», Halcón del Trueno, Young, Bellanger, Lorelei DeCora Means, Agnes Williams, Lakota Harden y Janet McCloud constituyeron en Rapid City la organización Mujeres de Todas las Naciones Rojas (WARN). ³¹⁴ «Somos indias americanas y mujeres, por ese orden», rezaba su manifiesto, que leyó la activista oglala Lorelei DeCora Means. «Estamos oprimidas, ante todo, como indias americanas, como integrantes de pueblos colonizados por Estados Unidos de América, no como mujeres». Además, lo que caracterizaba las luchas de las mujeres indias americanas era la descolonización —el fin de la destrucción continuada de la vida y la tierra nativas—, que Means describió como «la única agenda que importa». ³¹⁵ En el seno del movimiento, WARN argumentaba que el colonialismo tenía consecuencias diferentes para las mujeres indias que para los hombres. Tanto dentro como fuera de las reservas, las mujeres se enfrentaban a la esterilización forzosa, a la malnutrición infantil y a altos niveles de violencia y abuso domésticos.

Pero, a la larga, el AIM se hizo célebre por la gran publicidad que recibieron sus protestas. Tras la toma de Alcatraz, creció muy rápido: en 1973 ya tenía 79 secciones, ocho de ellas en Canadá. ³¹⁶ Cuando el movimiento se extendió por el territorio oceti sakowin, adoptó un carácter específicamente nacionalista que se centró en el Tratado del fuerte Laramie de 1868 y en el pueblo oceti sakowin. En 1970, el AIM, la Unión de Nativos Americanos

313 Citada en Manning, «The Power of Oceti Sakowin Women».

314 Citado en Castle, «The Original Gangster», p. 275.

315 Citada en Lorelei Means, «Women of All Red Nations», en Josephy et al., *Red Power*, p. 52.

316 Dennis Banks con Richard Erdoes, *Ojibwa Warrior: Dennis Banks and the Rise of the American Indian Movement*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 2004, p. 64.

y activistas lakotas de Dakota del Sur ocuparon el monte Rushmore, en las Black Hills, para llamar la atención sobre el Tratado de 1868 y sobre el hecho de que el lugar en el que se había erigido el monumento era territorio robado. Los activistas señalaron que el propio monumento era una forma de vandalismo, no «un santuario de la democracia» sino «un santuario de la hipocresía». Todos los presidentes que aparecen —Washington, Jefferson, Lincoln y Roosevelt— habían participado en el genocidio indígena y el robo de tierras. La Confederación Haudenosaunee llamaba a Washington «el Destructor de Ciudades» por su papel en la extirpación de sus pueblos. Jefferson había impulsado las políticas de expulsión de indígenas e inició la expansión del Imperio estadounidense al oeste del Misisipi. Lincoln había ordenado que colgasen a 38 patriotas del pueblo dakota tras la guerra de 1862 entre EE. UU. y los dakotas, y en 1864 presencié la Larga Marcha de los navajos en el suroeste. Roosevelt había «nacionalizado» millones de acres de tierra indígena para crear parques nacionales. Si bien eran simbólicas, las tácticas de toma y ocupación eran cada vez más combativas. Las sedes de la BIA de todo el país se volvieron objetivos de las protestas. Una de las muchas preocupaciones de quienes protestaban era el incumplimiento de los tratados. Para los sectores críticos dentro del Gobierno federal, las reivindicaciones de los tratados no eran más que retórica.

Mientras la guerra en Vietnam se recrudecía, en 1972 ya había cristalizado un movimiento potente a favor de los tratados. Ocho organizaciones nativas —entre ellas el AIM, el NIYC y la Hermandad India Nacional de Canadá— encabezaron una expedición de miles nativos de costa a costa que salió de Washington D. C., fue sumando participantes en todas aquellas ciudades y reservas por las que pasó y ocupó la sede central de la BIA del 3 al 9 de noviembre. La ocupación y la atención mediática negativa que atrajo eclipsaron los problemas reales de la caravana. La «Caravana de los tratados quebrantados», como se la conocía, tenía el objetivo de perturbar el desarrollo de las elecciones presidenciales llamando la atención sobre los derechos de los tratados que no se habían respetado. Los organizadores redactaron un documento llamado «Los veinte puntos» cuyo autor principal fue Hank Adams. En el primer punto se exigía el «Restablecimiento de la autoridad constitucional de formali-

zación de tratados: así se obligaría al reconocimiento federal de la soberanía de todas las naciones indias». ³¹⁷ En los puntos más destacados se proponían el restablecimiento y la aplicación del proceso de formalización de tratados. Aunque los responsables federales prometieron estudiar sus demandas, su respuesta no se materializó en nada. Los veinte puntos constituían un documento brillante; en 1977 se presentó ante Naciones Unidas y más tarde fue la base de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007. ³¹⁸

Tras la Caravana de los tratados quebrantados, el AIM se reagrupó y siguió trabajando en favor de los derechos nativos en núcleos urbanos en lo que Paul Chaat Smith y Robert Warrior llamaron su «campana de poblaciones fronterizas». ³¹⁹ En febrero de 1972, en medio de un invierno realmente duro, cuatro hombres blancos —Melvin y Leslie Hare, Bernard Ludder y Robert Bayless— secuestraron al oglala de 51 años Raymond Trueno Amarillo, lo desnudaron, lo golpearon, lo obligaron a bailar como un «indio borracho» para divertimento de los blancos en un local de baile y lo dejaron morir en Gordon, Nebraska. Es un pueblo situado en la frontera sur de la reserva de Pine Ridge. En lenguaje coloquial, a los asentamientos —ciudades y pueblos— con población mayoritariamente blanca que rodean las reservas indias se los llama «poblaciones fronterizas». En esas poblaciones fronterizas, la vida cotidiana de las personas nativas está marcada por patrones constantes de explotación, discriminación, violencia y criminalización antiindias. Gordon era uno de esos lugares. El AIM se ocupó de este caso porque recibió una llamada de la familia de Trueno Amarillo, preocupada por si las autoridades daban carpetazo al asunto considerándolo «un indio muerto más», situación más que habitual cuando se encontraban nativos muertos fuera de las reservas. Gracias a la defensa del AIM, a Leslie y Melvin Hare se los acusó de homicidio sin premeditación y fueron condenados a prisión. Trueno Amarillo quedó inmortalizado en la «Canción de Raymond Trueno Amarillo», que se

317 Véase Josephy et al., *Red Power*, pp. 44-7.

318 Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston, Beacon, 2014, p. 185 [edición en castellano: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid, Capitán Swing, 2019, pp. 252-3].

319 Paul Chaat Smith y Robert Allen Warrior, *Like a Hurricane: The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*, Nueva York, The New Press, 1996, pp. 171-93.

convirtió en el himno del AIM.³²⁰ El éxito de la campaña hizo que el AIM se ganara el respeto de los ancianos y los tradicionalistas oglalas de Pine Ridge, que volvieron a acudir a la organización en 1973 para que se posicionase en Wounded Knee.

A pesar de la horrible naturaleza del crimen, es importante prestar atención a la figura de Stew Magnuson, periodista y detractor del AIM, que ha puesto en duda el asesinato de Trueno Amarillo. Criminaliza el Red Power por casi los mismos motivos por los que Trueno Amarillo se convirtió en el blanco de la violencia de sus asesinos: todos eran indios fuera de la reserva y recibieron su merecido. Por ejemplo, en el libro galardonado de Magnuson, *The Death of Raymond Yellow Thunder* (2008), se cuestiona deliberadamente el uso de la palabra «asesinato» para lo que incluso un jurado formado solo por personas blancas había calificado inequívocamente como tal. Igual que muchas otras generaciones de periodistas antes que él, Magnuson vende el mito de los colonos blancos y los indios simpáticos víctimas de los «guerreros siux» «criminales», «combativos» y «hostiles». En su planteamiento hay «indios buenos» e «indios malos». Los miembros del AIM eran los «indios malos». El relato de Magnuson tiene más que ver con una obsesión con la bravuconería de los hombres del AIM que con la realidad histórica y brutal del colonialismo. En las primeras páginas del libro se describe una protesta de 1999 contra la venta de alcohol en White Clay, una conocida población fronteriza de 12 habitantes situada poco más de 1 km al sur de la reserva. Las licorerías de White Clay vendían millones de latas de cerveza al año, todas ellas a residentes de Pine Ridge, donde el alcohol está prohibido. White Clay y otras poblaciones fronterizas similares eran escenarios habituales de protestas hasta relativamente poco después de que las licorerías cerrasen, porque su especulación con la muerte y el sufrimiento ha consumido y destruido innumerables vidas nativas. «Todo el mundo temía a los jóvenes», escribe Magnuson sobre los manifestantes que llenaban White Clay, con una descripción que evoca el tópico de los colonos rodeados por nativos sin ley.³²¹ Al asignar a los colonos el papel de víctimas —en este caso, los dueños blancos

320 *Op. cit.*, pp. 112-26.

321 Stew Magnuson, *The Death of Raymond Yellow Thunder: And Other True Stories from the Nebraska-Pine Ridge Border Town*, Lubbock, Texas Tech University Press, 2010, p. 4.

de unas cuantas licorerías—, hace que el colonialismo parezca autodefensa. Su descripción también trae a la memoria la aterrador imagen de los guerreros del AIM invadiendo poblaciones fronterizas racistas, como hicieron en Gordon y en otros lugares en los años 70.

Pese a su trasfondo racial, el estereotipo de los «indios furiosos» de Magnuson resulta útil para comprender cuál era el objetivo del AIM y cómo se lo criminalizó por ello. El AIM estaba formado fundamentalmente por nativos «de fuera de la reserva». «De fuera de la reserva» [*off the reservation*] es una expresión en inglés estadounidense que adquirió un significado muy peligroso con la creación de las reservas indias. En el *Oxford English Dictionary* se define como «desviarse de lo que se espera o es habitual».³²² La expresión también es común en entornos militares y políticos para describir a una persona que desacata órdenes, es impredecible y, por lo tanto, ingobernable. En la jerga militar, quienes «salen fuera de la reserva» son lobos solitarios, personas que van por libre; los que «cruzan la alambrada» de las bases militares (llamadas «reservas») o entran en tierra hostil (llamada «territorio comanche»)³²³ Entre la población nativa, «marcharse de la reserva» se refiere a las personas que históricamente han rechazado la vida en reservas o se han negado a respetar sus límites territoriales, dentro de los cuales podían contenerlas y manejarlas. A quienes cruzaban deliberadamente esos límites se los consideraba renegados, forajidos o personas hostiles y por lo general se les daba caza y se les disparaba, ahorcaba o encarcelaba por la vía sumaria. No es ninguna coincidencia que la expresión surgiera de la forma de hablar de las Guerras Indias del siglo XIX y de las consecuencias letales que tuvieron para quienes rechazaron la vida en las reservas. En este sentido, «marcharse de la reserva» es una forma de poner en duda el territorio y la soberanía, y también una práctica política. Si traemos a colación a la académica mohawk kahnawake Audra Simpson, el hecho de que los nativos entren en los dominios de lo que se considera

322 Cita extraída de «reservation, n.», Oxford English Dictionary, septiembre de 2016, *OED Online*, oed.com.

323 Véanse Winona LaDuke y Sean Aaron Cruz, *The Militarization of Indian Country*, East Lansing (MI), Makwa Enewed, 2013; Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History*, 133-61 [edición en castellano: *La historia indígena de Estados Unidos*, pp. 179-214].

territorio «colonizado» pone en tela de juicio la legitimidad de la colonización, porque pone en evidencia que no está colonizado en absoluto.³²⁴ En otras palabras, los nativos de fuera de la reserva son los asuntos pendientes del colonialismo de asentamiento: los que se negaron a desaparecer, se negaron a vender sus tierras y se negaron a dejar de ser indios.

Todos estos sentimientos cobraron fuerza en Rapid City (Dakota del Sur) y la localidad se convirtió en uno de los objetivos de la campaña de poblaciones fronterizas del AIM. La ciudad ocupa el universo moral y político de los oceti sakowin, He Sapa (las Black Hills), y, igual que Gordon y White Clay, se encuentra dentro del territorio regido por el Tratado del fuerte Laramie de 1868. Como habían hecho durante generaciones, la mayoría de los nativos de Rapid City vivían en la miseria en barriadas cerca de Rapid Creek, una zona del centro próxima al distrito del tren, o en Sioux Addition, el «gueto indio» (o «gueto rojo») construido fuera de la ciudad en el remanente de las tierras bajo fideicomiso de la escuela india de Rapid City, un internado situado fuera de la reserva que cerró sus puertas en los años 30.³²⁵ El «problema indio» estaba otra vez sobre la mesa, ahora en forma de «indios urbanos» que abandonaban la reserva.

Para frenar y controlar la migración desde las reservas a poblaciones blancas, en Dakota del Sur se aprobaron en 1939 una serie de leyes «disuasorias» que exigían a las personas «de paso» que rellenaran y firmaran «certificados de no residencia» que las dejaban fuera de los servicios de asistencia a la pobreza y de bienestar público y les impedían votar y establecer allí su residencia permanente. En Rapid City (condado de Pennington), y en Dakota del Sur de manera más general, los destinatarios específicos de las leyes disuasorias eran los nativos de fuera de la reserva; les prohibían residir legalmente en determinadas comunidades o recibir servicios básicos de vivienda, servicios sociales, de bienestar, servicios educativos y sanitarios. Ramon Roubideaux, un abogado sicangu de la reserva de Rosebud, describió

324 Audra Simpson, «Settlement's Secret», *Cultural Anthropology* 26:2, 2011, pp. 205-17.

325 Smith y Warrior, *Like a Hurricane*, p. 179; entrevista a James E. Emery a cargo de Stephen R. Ward, 11 de julio de 1972, SDOHP 0527, transcripción, Proyecto de Historia Oral de Dakota del Sur, Centro de Historia Oral de Dakota del Sur, Universidad de Dakota del Sur, Vermillion, Dakota del Sur, p. 11.

esta práctica en una audiencia dedicada a los derechos civiles en 1962: «En Rapid City siguen ese programa religiosamente. Entregan a los indios que están de paso [...] una notificación de no residente. Así lo llaman. O sea, que, al entregar la notificación a la persona, se le impide conseguir, como dice la ley, una *residencia legal*». ³²⁶ Era habitual que los servicios sociales y los trabajadores sanitarios del condado expidieran certificados de no residente cuando personas nativas solicitaban sus servicios, o simplemente les negaban cualquier servicio. El hecho de que se calificara a las personas nativas fuera de la reserva como personas «de paso» era muy relevante. Normalizaba la práctica del asentamiento — tener una casa en propiedad, la ciudadanía, pagar impuestos, un empleo, etc.— en contraposición al estilo de vida del indio «nómada» o «de paso» como requisito previo para ser persona. Las dudas en torno a la cualidad de persona y la ciudadanía llegaron a su punto crítico en 1972. Todo empezó con una inundación.

El 9 de junio, tras unas lluvias torrenciales, 38 cm de agua obstruían la presa del lago Canyon, que reventó a la mañana siguiente dejando paso a un aluvión en dirección a Rapid Creek. En pocas horas, la inundación se llevó más de 1300 casas, 5000 coches y 238 vidas. Las más afectadas fueron las personas pobres —nativas y blancas— que vivían cerca del arroyo en caravanas y estructuras destartaladas. Aunque los nativos representaban el 5% de la población de Rapid City, fueron el 14% de quienes fallecieron en la inundación y un porcentaje importante de las personas desplazadas. La ciudad recibió 160 millones de dólares para asistencia ante catástrofes y programas de renovación urbanística. ³²⁷ Los fondos de asistencia, sin embargo, se adjudicaron de acuerdo con criterios raciales y de clase. Aunque todas las víctimas de la inundación tenían el mismo derecho a recibir asistencia, el alcalde Don Bartlett, demócrata liberal, señaló que «eso no significa que tuviéramos que dividir el dinero a partes iguales y ya está. Al indio que había perdido una chabola y un par de muebles viejos no le tocó tanto como a una persona que

326 Énfasis añadido por mí. Cita del Congreso de EE. UU., *Constitutional Rights of the American Indian*, p. 603.

327 Congreso de EE. UU., Comité de Obras Públicas del Senado, *To Investigate the Adequacy and Effectiveness of Federal Disaster Relief Legislation*, parte 2, 93.º Cong., 1.ª ses., 30 y 31 de marzo de 1973, pp. 291 y 297.

hubiese perdido una casa de 40 000 \$ con las posesiones que llevaba acumulando 25 años». ³²⁸ Se adjudicaron más medios de asistencia a los dueños de viviendas y de negocios blancos y de clase media. Pero la discriminación no acabó ahí. Muchas personas nativas se marcharon rápidamente a vivir con familiares en otros sitios, por ejemplo a la reserva, de manera que no tenían derecho a recibir fondos de asistencia. A quienes se quedaron les ofrecieron alojamiento temporal, pero también segregado. ³²⁹

Mientras que a los residentes blancos los realojaron en gimnasios e iglesias de la ciudad, a cientos de nativos los concentraron en «Camp Rapid», en la base de la Guardia Nacional, sobre territorio que pertenecía originalmente a la escuela india de Rapid City. Los nativos cobijados en el campamento vivían en condiciones militarizadas, bajo estricto control y vigilancia continua, en lo que venía a ser lo mismo que un campo de concentración al aire libre. «Creemos que la segregación de las caravanas del HUD [Departamento de Vivienda y Desarrollo Urbano] se debió en parte a los prejuicios contra el estereotipo del indio borracho y alborotador», relataba Edgar Lonehill, activista en materia de vivienda. «Nos parece que se hizo de esa manera para que a la policía y al HUD les resultase más sencillo “tenernos vigilados”. Otra prueba de ello es que las zonas de caravanas indias están iluminadas con reflectores por la noche». ³³⁰

La llegada de la asistencia fue lenta, irregular y en muchas ocasiones se usó como castigo colectivo a la comunidad nativa. Se suponía que Camp Rapid iba a ser una solución temporal, pero pasaron meses hasta que todas las familias nativas recibieron viviendas, aunque a muchas familias blancas ya las habían realojado. En Sioux Addition se pusieron a disposición de las familias nativas casas del HUD —que se convirtieron en el proyecto federal de vivienda «Lakota Homes»— fuera de los límites municipales. Sin embargo, el hostigamiento y la vigilancia de la comunidad se intensificaron, porque ahora las personas nativas estaban acordonadas en un barrio concreto; era un arreglo permanente para el eterno «problema indio» de la ciudad. Lo que

328 Citado en Calvin Kentfield, «A Letter from Rapid City», *New York Times*, 15 de abril de 1973.

329 Congreso de EE. UU., *Federal Disaster Relief Legislation*, p. 452.

330 *Op. cit.*

convertía al indio en sospechoso no era salir de la reserva, sino salir del «gueto rojo».³³¹

La inundación consiguió lo que hasta entonces no había sido posible: la ciudad hizo borrón y cuenta nueva, porque el entorno construido que había mantenido a cada uno en su sitio quedó destruido. Para los funcionarios municipales, la inundación había sido un nivelador social que acabó con las desigualdades no solo de vivienda, sino también de clase y de raza. Pero también despejó el camino para reforzar el racismo estructural de formas nuevas. Quitó de en medio (y mató) a las personas indeseables, pobres y nativas concentradas en el centro de la ciudad y las echó literalmente de la ciudad para dejar sitio al programa de «renovación urbanística» de la comunidad empresarial, que reconstruiría el centro. Esa práctica iba en la línea de las políticas federales de vivienda y los programas de desarrollo comunitario, que se centraban en familias de bajos ingresos y en comunidades que carecían de representación. En estos casos, los activistas de la vivienda hablan de «gentrificación»: el proceso, a menudo impulsado por poderosos intereses empresariales, de expulsar a las comunidades urbanas pobres y racializadas con el objetivo de hacer sitio para vecindarios y negocios de clase media y más ricos que eleven el valor de las propiedades inmobiliarias. Los altos precios del alquiler y la compra de viviendas hacen casi imposible que las comunidades pobres vuelvan o que habiten esos barrios «renovados». Por lo general, los activistas y los académicos ven ese tipo de prácticas en grandes ciudades; es más que conocido el caso del Lower East Side de Nueva York en los años 70. Pero la gentrificación no solo se produce en las ciudades, y no es que imite los procesos coloniales: es colonialismo. El colonialismo de asentamiento, se produzca en poblaciones fronterizas, en zonas rurales o en espacios urbanos, es esencial en la historia de expansión de EE. UU., que ha requerido de la expulsión, la desposesión y la eliminación de los pueblos indígenas. Rapid City es territorio robado tres veces: la primera, la apropiación ilegal de las Black Hills; la segunda, el robo del remanente de las tierras bajo fideicomiso de la escuela india de Rapid City; y la tercera, la expulsión de las comunidades nativas y pobres

331 *Op. cit.*, p. 455.

como consecuencia de la inundación y la posterior imposición de políticas de vivienda explotadoras. Pero ahí no terminan los paralelismos coloniales.

En un artículo de 1974 de la publicación periódica del HUD, *Challenge*, se fomentaba la «cesión de terreno urbano a cambio de su desarrollo», inspirado en la Ley de asentamientos rurales de 1862 que adjudicaba gratis un terreno rural a agricultores y ganaderos con la condición de que se trasladasen allí y lo mejorasen. «Igual que en el siglo XIX las personas que recibían una propiedad a cambio de trabajarla necesitaban ayuda gubernamental para ganarse la vida mientras contribuían a la expansión del oeste —se argumentaba en el artículo—, las personas que están dispuestas a afrontar una experiencia complicada y dura en la jungla urbana necesitan una ayuda enfocada a hacer que las comunidades de su entorno sean viables». En otras palabras, el objetivo de la cesión de terreno urbano a cambio de su desarrollo era revitalizar y dar un nuevo propósito a terrenos y viviendas «cuyo mantenimiento no merece la pena porque la enfermedad, la delincuencia y la falta de servicios públicos han hecho que resulten demasiado deprimentes y peligrosos para vivir».³³² Antiguos barrios bajos y vecindarios abandonados se construirían de nuevo. Era un proyecto civilizador. Rapid City utilizó este programa para lidiar con su propia «jungla urbana»: los indios salvajes que se negaban a marcharse y bajaban el precio de las propiedades inmobiliarias porque encarnaban las enfermedades y la delincuencia de lo que Lonehill identificó como el «indio borracho, alborotador» y criminal. Sin embargo, la ciudad se reconstruyó y se convirtió en ejemplo del éxito del HUD. Entre tanto, la gentrificación forzosa y la segregación iban haciendo que se acumulase el resentimiento de la población nativa. En realidad, nunca se trató la «afrenta» de base —que la ciudad se había levantado en terreno robado—, que no hizo más que exacerbarse con la llegada de programas federales que pretendían «mejorar» las vidas nativas proporcionando autodeterminación y autonomía comunitarias mediante viviendas subvencionadas.

332 Mary F. Berry, «Homesteading: New Prescription for Urban Ills», *Challenge*, enero de 1974, p. 2.

Mientras las políticas federales de vivienda consolidaban las fronteras entre nativos y colonos dentro de las poblaciones fronterizas como Rapid City, los «justicieros», la policía y los colonos de a pie se defendían (a menudo con violencia) frente a la amenaza hiperbólica de la invasión nativa. La figura del «indio borracho» se convirtió en una diana específica. La «caza del indio», una práctica mortífera que consistía en buscar a hombres nativos en estado de embriaguez para pegarles una paliza, torturarlos y matarlos, se volvió un pasatiempo y un divertimento de fin de semana para los colonos blancos de las poblaciones fronterizas. En enero de 1973, después de que un hombre blanco apuñalara hasta la muerte a Wesley Toro de Mal Corazón en Buffalo Gap, un pueblo cercano a Custer (Dakota del Sur), 200 miembros del AIM acudieron a Custer para exigir que presentaran cargos de asesinato contra el acusado. No les dejaron entrar al juzgado en el que el asesino de Toro de Mal Corazón estaba compareciendo como acusado de homicidio sin premeditación y, en consecuencia, se produjo un enfrentamiento violento con la policía. Se prendió fuego a varios coches de policía y hubo decenas de detenciones.

La batalla de Custer se extendió a la zona de bares de Rapid City, donde los nativos tenían que hacer frente a la discriminación violenta de los «justicieros» y la policía. La figura del «indio borracho» está grabada a fuego en el imaginario popular de la población colonizadora. Aunque estar «borracho» y «ser indio» no son desde luego cosas ilegales, ni siquiera cuando se dan al mismo tiempo, la construcción de la imagen de los nativos de fuera de la reserva como borrachos, agresivos y violentos es un ejemplo clásico del arte político del control y la vigilancia. Así, la presencia de personas nativas en las poblaciones fronterizas siempre se mezcla con la delincuencia y la anarquía. «No creo que ninguno de nosotros salgamos con el propósito de detener indios por estar borrachos, pero lo más probable es que, si hay un indio solo en la calle, se le arreste, porque lo más seguro es que no tenga ningún sitio al que ir. Un hombre blanco borracho tendrá casa», explicaba un agente de policía de Rapid City en 1973. «Así que claro que nuestro índice de detenciones de indios es bastante alto».³³³

333 Citado en Kentfield, «A Letter from Rapid City».

A modo de réplica, el AIM convocó acciones de protesta en los bares de Rapid City —donde los «justicieros» y la policía habían discriminado a nativos— para «sembrar cizaña». ³³⁴ Según el alcalde Bartlett, la campaña del AIM creaba «una sensación de incertidumbre y miedo». ³³⁵ El 6 de febrero de 1973, pocas semanas antes de la ocupación armada de Wounded Knee, el AIM irrumpió en una sesión del Comité para la Conciliación Racial, organismo creado en parte para resolver la discriminación que existía en materia de vivienda y empleo (exacerbada por la inundación) y para mejorar las «relaciones raciales». Unos 200 nativos abarrotaron la reunión. De nuevo según Bartlett, los allí presentes «no eran personas comprometidas con los derechos civiles». Los representantes del Comité se hundieron en sus butacas mientras los dirigentes del AIM daban discursos enardecidos que llamaban a la revuelta si no se satisfacían sus demandas de vivienda igualitaria, más agentes de policía nativos y la contratación de un abogado municipal nativo. El líder del AIM, Dennis Banks, aseguró que estaban listos «para declarar la guerra a todas las poblaciones de las Black Hills» si no se satisfacían sus demandas. El Comité aceptó mantener una serie de reuniones para analizar esas demandas; algunas de ellas llegaron a celebrarse, pero la mayoría no. ³³⁶

Ante todo ello, Bartlett recordó a la comunidad nativa que, si participaban en actos de desobediencia «incívica» y no seguían la doctrina liberal del diálogo sensato y racional, respondería con violencia. «Si [el AIM] quería que Rapid City fuese tan célebre como Selma, en Alabama, yo podía encargarme de que así fuera en unos 15 minutos», declaró. El AIM no transigió. Rapid City tampoco. Los miembros del AIM se echaron a las calles durante varias noches después de que se rechazase su exigencia de que cerrasen los bares 30 días, mientras durasen sus negociaciones con los funcionarios municipales. Hubo peleas callejeras. Aparecieron los antidisturbios y golpearon, arrestaron y expulsaron de la ciudad a cientos de personas. Bartlett llegó incluso a partici-

334 *Op. cit.*

335 Entrevista a Don V. Bartlett a cargo de E. Hausle, 30 de julio de 1973, SDOHP 0952, transcripción, Proyecto de Historia Oral de Dakota del Sur, Centro de Historia Oral de Dakota del Sur, Universidad de Dakota del Sur, Vermillion, Dakota del Sur, p. 11.

336 *Op. cit.*, pp. 13 y 14.

par de forma directa en la intimidación para que se echase a los miembros del AIM de los moteles locales y del centro.³³⁷ Las élites blancas estaban en alerta máxima mientras se ponía en evidencia el poco fundamento de su derecho a la tierra.

El mismo mes que irrumpió en Rapid City, el AIM ocupó también Wounded Knee. En febrero de 1973, la organización de base llamada Comisión Siux Oglala de Derechos Civiles (OSCRC), junto con un grupo de líderes oglalas tradicionales, apelaron al AIM para que se posicionara. Richard «Dick» Wilson, miembro del consejo tribal elegido de Pine Ridge, se estaba volviendo cada vez más autoritario y atemorizaba a sus adversarios políticos con su brigada paramilitar de nombre «GOON» («Guardianes de la Nación Oglala»). En concreto, la gente de a pie se oponía al Gobierno elegido mediante la Ley de reorganización india y abogaba por el restablecimiento de los consejos regidos por los tratados y las formas de liderazgo tradicionales. En ese momento todavía estaban penalizadas ceremonias como la danza del sol, que se celebraban de manera clandestina. La gente quería que volviesen «las viejas costumbres», las relaciones con Estados Unidos a través de tratados y el fin de la violencia desenfrenada en la reserva. Les parecía que la gran publicidad que generaba el AIM podía ser útil para estimular la revitalización política y cultural del pueblo oceti sakowin. Y, más aún, querían tener medios para su propia autodefensa frente a los miembros de la GOON y al conjunto del régimen de Dick Wilson, que tenía el respaldo de los agentes federales.

El 27 de febrero, en un encuentro nocturno celebrado en Calico, un pequeño pueblo de Pine Ridge, la OSCRC y un consejo formado por jefes tradicionales —Nube Roja, Nube de Hierro, Engañacuervos, Mazorca Mala y Mataenemigos— se reunieron con el AIM y deliberaron sobre lo que había que hacer. Pero fueron las ancianas quienes resultaron decisivas. Mientras los hombres debatían en el foro público, las ancianas oglalas Gladys Bissnette y Ellen Mueve el Campamento hablaron directamente con los guerreros del AIM y les suplicaron que tomasen partido. Las dos recordaron que los principales opositores a Wilson eran ancianos y mujeres que tenían mucha fe en la gobernanza tradicional.

337 *Op. cit.*, pp. 11 y 16-9.

Mueve el Campamento preguntó: «¿Dónde están nuestros hombres? ¿Dónde están quienes nos defienden?»³³⁸ Su vehemente súplica funcionó y Engañacuervos pidió a Russell Means, un líder oglala del AIM, que llevase a sus guerreros al poblado de Wounded Knee, el escenario de la masacre de 1890 a manos del vengativo Séptimo de Caballería. El AIM se posicionaría en favor de la vida y la liberación de todos los pueblos indígenas. El mensaje se oyó en todo el mundo.

Los medios de comunicación fueron siguiendo la pista del AIM y el movimiento Red Power de una acción a otra, y lo mismo hizo el FBI: se infiltraron informantes en la organización y se inició una campaña de desprestigio. El FBI puso en marcha su Programa de Contrainteligencia (COINTELPRO) en 1956 con el objetivo de infiltrarse en el Partido Comunista, crear problemas dentro y destruirlo. En los años 60 y 70, COINTELPRO también centró su actividad en líderes en la lucha por los derechos civiles, movimientos estudiantiles antibélicos, el Partido de las Panteras Negras y el movimiento por la libertad negra en general. De acuerdo con un memorándum interno de 1967 titulado «Programa de contrainteligencia; grupos de odio nacionalistas negros», el objetivo declarado del programa era «desenmascarar, desbaratar, orientar en la dirección equivocada, desacreditar o neutralizar de cualquier otra manera» a los grupos objeto de dicho programa y a «sus dirigentes, portavoces, miembros y partidarios, y hacer frente a su inclinación a la violencia y las alteraciones del orden público».³³⁹ COINTELPRO cesó su actividad de manera oficial en 1971, después de que se filtrasen a la prensa algunos informes sobre la organización. Sin embargo, más tarde se supo que el FBI se había infiltrado en el AIM y había puesto en marcha su propia operación de COINTELPRO para desprestigiar y neutralizar la organización y a sus dirigentes.

Los 71 días de ocupación de Wounded Knee sirvieron para que el AIM y el mundo en general supiesen hasta dónde estaba dispuesto llegar Estados Unidos para acabar con el movimiento indígena. Los integrantes del AIM, armados fundamentalmente con escopetas y rifles de caza, tenían que vérselas con la briga-

338 Citada en Smith y Warrior, *Like a Hurricane*, p. 198.

339 Pasajes recogidos en Brian Glick, *War at Home: Covert Action Against US Activists and What We Can Do About It*, Boston (MA), South End Press, 1989, p. 77.

da paramilitar GOON y con agentes federales que disponían de armas completamente automáticas y furgones blindados. Había tiroteos a diario. En el bando del AIM, las fuerzas del orden mataron a Frank Clearwater y Lawrence «Buddy» Lamont. Pese a las durísimas tácticas policiales, el AIM, la OSCRC y las autoridades tradicionales oglalas declararon la independencia de la nación oglala al amparo de la autoridad del Tratado del fuerte Laramie de 1868, y al hacerlo afirmaron la necesidad de poner fin a la relación colonial entre Estados Unidos y los oceti sakowin y el resto de pueblos indígenas.

Casualmente, durante la ocupación de Wounded Knee en 1973 tuvo lugar el quinto aniversario de la matanza de My Lai. Era difícil pasar por alto las similitudes entre lo ocurrido en Wounded Knee en 1890 y la masacre gratuita del Ejército de EE. UU. en la que mató a cientos de vietnamitas. El historiador militar John Grenier define lo que él llama «la primera forma de guerra» como violencia fronteriza: «Partiendo tanto de la necesidad militar como de la experiencia práctica, sucesivas generaciones de estadounidenses, fueran soldados o civiles, convirtieron el asesinato de hombres, mujeres y niños indios en un rasgo definitorio de su primera tradición militar y, por lo tanto, en parte de una identidad compartida».³⁴⁰ No hay duda de que el enfrentamiento al que D'Arcy McNickle denominó en 1949 «la guerra india que nunca termina» —el conflicto perpetuo entre nativos y usurpadores imperialistas— tuvo consecuencias a escala global.³⁴¹ Se ha dicho que la guerra «se trajo a casa» (a Estados Unidos) en los años 60 y 70, pero siempre había estado «en casa» en los territorios indígenas ocupados. Las guerras contrarrevolucionarias del Imperio de EE. UU. para acabar con la campaña de descolonización, con el Viet Cong en Vietnam y con los activistas del Black Power y del Red Power en Estados Unidos recurrían a tácticas que se habían usado por primera vez en sus «guerras irregulares» contra el pueblo indígena: los enemigos originales del Imperio. Los asesinatos a mano de los «justicieros» que iban por libre y la violencia policial rampante contra personas indígenas en las poblaciones fronterizas no eran más que la cara moderna de la tradición mi-

340 John Grenier, *The First Way of War: American War Making on the Frontier, 1607-1814*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, 2005, p. 12.

341 Véase D'Arcy McNickle, *They Came Here First*.

litar del homicidio en la frontera. El AIM había dedicado mucho esfuerzo a vincular el control, la vigilancia y la criminalización a los que se sometía diariamente a los pueblos indígenas en las poblaciones fronterizas con la lucha anticolonial global y con los derechos de los tratados. La ocupación de Wounded Knee era la continuación de esa lucha.

Durante 71 días, Wounded Knee fue territorio indígena independiente y atrajo la atención y el apoyo de movimientos revolucionarios en todo el mundo. Por primera vez, los indios americanos habían captado la atención y las simpatías del público internacional, cosa que desencadenó una dura respuesta militar y policial. En la temporada que siguió a la toma de Wounded Knee en 1973, el FBI y Dick Wilson emprendieron una guerra sucia contra sus adversarios en Pine Ridge, una época que acabó conociéndose como el «reinado del terror». Hubo decenas de asesinatos. Cientos de encarcelamientos. El 26 de junio de 1975, 99 años después de la muerte de Custer, se produjeron los incidentes del rancho de Toro que Salta. Dos agentes del FBI entraron en la propiedad porque se había denunciado el robo de un par de botas de vaquero. El AIM había acampado en la propiedad para proteger a los Toro que Salta, una pareja de ancianos, frente al hostigamiento de la brigada GOON y del FBI. También habían organizado allí un campamento cultural para la juventud. Se produjo un tiroteo y mataron a los agentes Ronald A. Williams y Jack R. Coler. En la lucha que tuvo lugar a continuación con agentes del FBI y de la BIA, un francotirador mató al joven nativo Joseph Stuntz Killwright. Luego hubo una gran persecución. A Leonard Peltier, líder del AIM, se le acusó después de asesinar a los agentes del FBI y fue condenado a dos cadenas perpetuas. La fiscalía y los agentes federales fabricaron pruebas, ocultaron cosas que demostraban su inocencia, prestaron falso testimonio, ignoraron órdenes judiciales y mintieron al jurado sobre la implicación de Peltier en los asesinatos. Desde que lo encarcelaron, ex agentes del FBI y antiguos fiscales federales (incluido el responsable del equipo de fiscales que lo condenó), así como numerosas organizaciones en favor de los derechos civiles y de los derechos humanos, han encontrado defectos en la forma de manejar el caso Peltier por parte del FBI y han pedido el indulto. El caso de Peltier ha estado cerca de obtener el indulto o la

medida de gracia presidencial en dos ocasiones. Las dos veces, el FBI emprendió una campaña de desprestigio contra el AIM y contra el propio Peltier, lo que demuestra que la Guerra India no remite lo más mínimo. La última vez, el presidente Obama rechazó la solicitud de indulto a Peltier durante la campaña para frenar el oleoducto Dakota Access en Standing Rock, después de haber concedido más indultos presidenciales que los 13 Gobiernos anteriores. No podía renunciar ni a sus compromisos con la industria petrolera y gasística ni a que siguiese encarcelado un luchador por la libertad indígena que era inocente.

Como consecuencia de la pérdida de vidas en Wounded Knee en 1973, se culpó al AIM de la campaña homicida y de las privaciones que sufrieron las comunidades indígenas en el periodo inmediatamente posterior. La guerra sucia que siguió en Pine Ridge dejó 45 homicidios sin resolver de líderes y organizadores del AIM. Uno de los casos más conocidos fue la ejecución de Anna Mae Aquash, una activista mi'kmaq cuyo asesinato se tradujo en la condena, años después, de dos hombres nativos relacionados con el AIM. Mientras siguen circulando rumores sobre Aquash, los otros 45 asesinados, la mayoría lakotas menos conocidos, dejaron familias, parientes e hijos que a día de hoy siguen sin tener respuestas.³⁴² Aunque el Red Power suscitó una intensa respuesta por parte del Estado, el historiador Jordan Camp señala que «quienes se centran en la criminalización de las protestas callejeras casi nunca las relacionan con las prácticas cotidianas y rutinarias de control, vigilancia y criminalización de las personas pobres racializadas».³⁴³ En otras palabras, esas luchas —tanto la del AIM como la de las Panteras Negras— trataban de revertir la violencia estatal que les infligían a diario. La campaña de poblaciones fronterizas del AIM, que plantó cara frontalmente a la violencia desenfundada de la policía y de los «justicieros», es un buen ejemplo de ello.

El sentimiento generalizado contra el AIM aún pervive, sobre todo en lugares como Dakota del Sur, donde los políticos estatales, incluido William Janklow, han construido sus carreras

342 Véase «Pine Ridge Reservation Deaths to Be Reinvestigated», *Weekend Edition*, NPR, 18 de agosto de 2012, npr.org.

343 Jordan T. Camp, *Incarcerating the Crisis: Freedom Struggles and the Rise of the Neoliberal State*, Berkeley (CA), University of California Press, 2016, p. 7.

en torno al arresto y la demonización de activistas indígenas. En 1974, tras ser elegido fiscal general impulsado por una ola de antiindianismo, Janklow observó: «La única forma de solucionar el problema indio en Dakota del Sur [...] es poner una pistola en la cabeza de los líderes del [AIM] y apretar el gatillo».³⁴⁴ Pero, en lugar de matar a los miembros de AIM, Janklow, elegido dos veces gobernador estatal y senador por Dakota del Sur, acabó en 2003 con la vida de un hombre blanco, Randy Scott, con su Cadillac. Después se retiró de la política y cumplió una condena de 100 días en la cárcel por homicidio sin premeditación, y murió en 2012 marcado por su mala reputación.

El sentimiento antiindio también se ha reforzado al amparo del neoliberalismo mediante la reestructuración de la política y de la economía hacia la privatización, incluida la retirada de fondos generalizada en educación pública, transporte, atención sanitaria y empleo público (servicios que, en otras partes del mundo, se consideran derechos humanos fundamentales). Pero el Estado de EE. UU. ha afianzado su papel en la reproducción del sentimiento antiindio desde mediados del siglo XX, entre otras cosas mediante la expansión del Ejército y las prisiones. Por ejemplo, la población penitenciaria aumentó de 200 000 reclusos a finales de los años 60 a 2,4 millones en la década de los 2000; en 2018 hay 6,9 millones de personas adultas encarceladas o en libertad condicional o vigilada. La mayoría son no blancas y pobres. Los índices de encarcelamiento de Dakota del Sur se encuentran entre los más altos de la nación. Pese al descenso generalizado de la delincuencia a nivel nacional y estatal durante las dos últimas décadas, el índice de encarcelamientos de Dakota del Sur es diez veces superior a la media nacional y ha crecido un 500% de 1977 a 2012. Los reclusos nativos constituyen el 30% del total de la población penitenciaria, aunque solo son el 9% de la población estatal.³⁴⁵ El aumento en los índices de encarcelamiento guarda una correlación directa con la intensificación de la actividad política nativa en los años 70. El proceso histórico de

344 Citado en Peter Matthiessen, *In the Spirit of Crazy Horse: The Story of Leonard Peltier and the FBI's War on the American Indian Movement*, Nueva York, Penguin, 1992, p. 107 [edición en castellano: *En el espíritu de Caballo Loco*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2001, p. 77].

345 South Dakota Criminal Justice Initiative Work Group, *South Dakota Criminal Justice Initiative: Final Report 2012*, Pierre (SD), estado de Dakota del Sur, 2012.

eliminación como herramienta de represión política —expulsar a los nativos de la tierra y encarcelarlos— ha adoptado un nuevo aspecto: la encarcelación masiva. Así pues, el «problema indio» no se resolvió mediante la concesión de los derechos estipulados en los tratados —como el acceso al sistema de atención sanitaria, al empleo, a la educación y al bienestar social—, sino recurriendo a la policía y las prisiones.

Actualmente, en Rapid City (Dakota del Sur) —una ciudad situada en el centro cosmológico y político del universo lakota, He Sapa (las Black Hills)—, las personas nativas (lakotas en su mayoría) constituyen el 12% de la población urbana. Aun así, más de la mitad de la población nativa vive por debajo del umbral de la pobreza; es un índice superior al que se da en la mayoría de las reservas.³⁴⁶ Tres cuartas partes de las personas sin hogar de la ciudad son nativas. Los nativos también son la mitad de la población encarcelada de la ciudad y es cinco veces más probable que los arresten o reciban multas de tráfico.³⁴⁷ Estas estadísticas revelan un patrón general de violencia policial contra la población nativa en Estados Unidos. Según «The Counted», una base de datos de *The Guardian* en la que se registran las muertes a manos de la policía, 2016 fue un año especialmente letal para las personas nativas. La policía mató a 24 nativos, más que el año anterior y con un índice superior al de ningún otro grupo. Casi todas las muertes se produjeron a manos de las fuerzas del orden de fuera de la reserva.³⁴⁸ La policía se usa como instrumento para gestionar la crisis política, social y económica que constituye la vida indígena, sobre todo fuera de la reserva. La intensa violencia policial ejercida contra el movimiento #NoDAPL en Standing Rock no era ninguna anomalía: la mayoría de las detenciones —si no todas— de los *protectores del agua* que protestaban contra

346 Oficina del Censo de EE. UU., Departamento de Comercio, *Poverty Rates for Selected Detailed Race and Hispanic Groups by State and Place: 2007-2011*, a cargo de Suzanne Macartney y Kayla Fontenot, publicado en febrero de 2013.

347 Oficina del *sheriff* del condado de Pennington, *Annual Report, 2012*, publicado en 2013; Nick Estes, «Off the Reservation: Lakota Life and Death in Rapid City, South Dakota», *Funambulist* 5, mayo-junio de 2016, thefunambulist.net; Nick Estes, «Racist City, SD: Life is Violent, and Often Deadly in Rapid City», *Indian Country Today*, 5 de septiembre de 2014, indiancountrymedianetwork.com.

348 «The Counted: People Killed by the Police in the US», *The Guardian*, 1 de junio de 2015, theguardian.com.

el oleoducto las llevaron a cabo fuerzas de seguridad no nativas y de fuera de la reserva.

Desde el punto de vista de Estados Unidos, ha resultado más realista aumentar el presupuesto penitenciario y de las fuerzas del orden que mantener los principios básicos de los tratados —acuerdos internacionales— alcanzados con las naciones indígenas. Más allá de la reacción violenta ante su actividad, el AIM y el Red Power fijaron su atención en otra parte (como se ha señalado antes en este mismo capítulo), para que el mundo juzgara el comportamiento criminal de Estados Unidos en Naciones Unidas. Pero a día de hoy el legado del AIM permanece incompleto y sigue sin valorarse en su justa medida. En 1981, la activista nisqually Janet McCloud (Yet-Si-Blue) observó que «el valiente y atrevido esfuerzo del AIM para levantar las vidas de su gente, para desafiar a un poderoso enemigo hostil y para impulsar un orden social mejor para todo el pueblo indio» inspiró no solo a las personas nativas, sino también a los oprimidos de Vietnam del Norte, Irlanda del Norte, los campesinos del sur de Francia y los pueblos aborígenes de Australia y África. Pero «los principales beneficiarios del Movimiento Indio Americano son los líderes de los consejos tribales, que siempre se apresuran a aprovechar las oportunidades generadas por el Movimiento y a llevarse el mérito injustificado de los cambios sociales positivos que se consiguen para el pueblo indio». Aun así, muchas otras personas también disfrutaron de esos cambios: jóvenes nativos con «coches nuevos, más esperanza de vida, mejor salud, mejor educación y trabajos mejor pagados», explicó.³⁴⁹

La formación en 1974 del Consejo Internacional de Tratados Indios —otra consecuencia de lo ocurrido en Wounded Knee y del auge del AIM— también allanó el camino del internacionalismo indígena en Naciones Unidas y sentó las bases para la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007. En 1980, el AIM volvió a las Black Hills y a Rapid City. Esta vez, sin embargo, Mujeres de Todas las Naciones Rojas, un contingente del AIM formado por dirigentes mujeres, formó la Alianza de las Black Hills (BHA), una coalición de rancheros blancos y activistas nativos para detener la ex-

349 Citada en *Oyate Wicaho*, enero de 1981, documentos de Finzel, caja 4.

tracción de uranio y carbón en esas montañas. El movimiento congregó a 11 000 personas de todo el mundo y consiguieron detener por completo las operaciones extractivas. Después de que la Alianza se disolviera, el AIM levantó un campamento temporal en las afueras de Rapid City llamado «Campamento Trueno Amarillo» (YTC) en honor de Raymond Trueno Amarillo. Su objetivo era reclamar la región de las Black Hills de acuerdo con lo estipulado en el Tratado del fuerte Laramie de 1868. A diferencia de campañas anteriores en poblaciones fronterizas, la BHA y el YTC recabaron el apoyo de la población blanca local aludiendo al ecologismo y a los derechos de los tratados. Un sindicato de mineros de oro de las Black Hills, por ejemplo, respaldó las dos campañas haciendo referencia a la inviolabilidad de los derechos del pueblo lakota recogidos en los tratados y a la preocupación respecto a la explotación energética corporativa que ponía en peligro «la salud y el bienestar de la gente trabajadora».³⁵⁰

La alianza con obreros y agricultores blancos —enemigos históricos de los lakotas— resultó ser vital, porque demostró que los colonos de clase trabajadora y los nativos compartían una lucha común contra la explotación corporativa. La lucha en favor del derecho a la tierra y la soberanía de los pueblos nativos también era necesaria para proteger las tierras de las que ambos grupos dependían para prolongar su existencia. Dado que la desposesión era la principal forma de explotación en Rapid City y las Black Hills, la liberación, tanto de la población nativa como de la población colona, requería que se respetase, como mínimo indispensable, el Tratado del fuerte Laramie de 1868. Durante una temporada, el sentir de la población blanca con respecto a las personas nativas en las localidades fronterizas de verdad se volvió más favorable. Incluso uno de los principales detractores del AIM, el alcalde Bartlett, admitió que, tras los levantamientos, «se está haciendo un esfuerzo entre bastidores, sin hacer ruido y sin generar titulares» para mejorar la vida de las personas nativas en Rapid City.³⁵¹

350 Véanse Alianza de las Black Hills, *The Keystone for Survival*; Mineros por la Seguridad, comunicado de prensa del Campamento Trueno Amarillo, 17 de abril de 1981, documentos de Roger A. Finzel, Centro de Investigación del Suroeste, Universidad de Nuevo México, caja 2, carpeta 19.

351 Entrevista a Bartlett, p. 20.



Una señal en el campamento Oceti Sakowin muestra la variedad de movimientos y naciones indígenas con representación en los campamentos, consecuencia de décadas de trabajo internacional.

Noviembre de 2016. Foto del autor.

6

INTERNACIONALISMO

Igual que vinimos con esta pipa, venimos también con el Tratado, el Tratado de 1868. Está cubierto de sangre. Se alcanzó hace más de cien años. Fueron nuestros mayores quienes nos dijeron que era un buen tratado. Pero alguien ha derramado sangre sobre el Tratado. Y nos dijeron: «Vais a presentaros ante el mundo con vuestra pipa y se la ofreceréis al mundo, a la comunidad global, y, si la aceptan, entonces podremos limpiar el Tratado todos juntos».

*Larry Camisa Roja, Palais des Nations, Ginebra, 1977*³⁵²

Al final del verano de 1977, un pequeño grupo de ancianos indígenas de las Seis Naciones de Canadá, de los pueblos oeti sakowin y hopi, de Panamá, Guatemala, la Amazonia, México y Chile encabezaron una delegación de 120 personas a Ginebra, Suiza. La marcha llevaba las marcas de la historia. Tras siglos de genocidio y políticas coloniales punitivas de asimilación y robo de tierras, también llevaban consigo las aspiraciones de cientos de millones de indígenas de todo el mundo que esperaban conseguir un espacio en las Naciones Unidas. En Ginebra y en la ONU no se había visto nunca nada igual, y seguramente tampoco se haya visto nada igual después. La delegación, ataviada con sus trajes tradicionales, cantaba la *Canción de Raymond Trueno Amarillo* (conocida en general como la *Canción del AIM*) para rendir homenaje al oglala brutalmente asesinado por «justicieros» blancos en 1972. La procesión desfiló por la pintoresca ciudad montañosa

352 Larry Camisa Roja, «Concluding Ceremony September 23», Consejo Internacional de Tratados Indios, *The Geneva Conference: International NGO Conference on Discrimination Against Indigenous Peoples*, Palais des Nations, Ginebra, Suiza, 20-23 de septiembre de 1977, p. 32.

hasta llegar al Palais des Nations. A medida que se aproximaba, los guardias de seguridad de la ONU abrieron la gran puerta de dos hojas. El volumen de los cánticos se elevó mientras subían la escalera que conducía a las salas del segundo piso, donde los líderes mundiales se habían reunido para decidir la suerte de los pueblos colonizados y adonde a muchas generaciones de indios americanos se les había negado categóricamente la entrada como naciones. 54 años antes, en ese mismo sitio, el líder cayuga Deskaheh (el general Levi), de la Confederación Haudenosaunee, apeló en vano a la Sociedad de Naciones para defender los derechos y el estatus de nación de los pueblos indígenas, y protestar contra el derrocamiento del Gobierno del pueblo Seis Naciones a cargo de Canadá. Pero esta vez, gracias al apoyo de los países del bloque soviético, de las naciones del tercer mundo que integraban el Movimiento de los Países No Alineados y de movimientos de liberación nacional como la lucha contra el *apartheid* de Sudáfrica y la Organización para la Liberación de Palestina, los pueblos indígenas habían conseguido en gran medida que la influencia de las potencias del Atlántico Norte para dictar sus relaciones diplomáticas «fuera» de la colonia de asentamiento quedase acotada a su nivel más local. Como consecuencia de ello, los medios de comunicación y los diplomáticos de EE. UU. boicotearon en buena parte la conferencia en la que se sentaron las bases del documento que se convirtió en la piedra angular de los derechos indígenas internacionales: la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007, un documento que cuatro Estados colonizadores anglosajones —Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia— se negaron a refrendar en un primer momento.

Aunque la representación indígena se ha convertido en permanente en la ONU, no se conocen muy bien sus orígenes radicales. A la concentración histórica de Ginebra de 1977 le precedió otra reunión, más sencilla pero no menos multitudinaria, en Standing Rock, a orillas del río Misuri. En pleno verano de las Grandes Llanuras, del 8 al 16 de junio de 1974, se dieron cita allí 5000 personas de más de 97 naciones indígenas diferentes. Esa semana se cerró con la fundación del Consejo Internacional de Tratados Indios como sección internacional del Movimiento Indio Americano (AIM), al que se encomendó la tarea de lograr recono-

cimiento internacional en la ONU para los pueblos indígenas del hemisferio occidental. En el documento fundacional del Consejo de Tratados, la «Declaración de Independencia Continua», se ponían en primer plano el estatus de nación y los derechos fijados en los tratados como características fundamentales de una identidad política india americana. «Condenamos a Estados Unidos de América por su violación flagrante del Tratado del fuerte Laramie de 1868 mediante el cercamiento militar, el asesinato y el exilio forzado de los ciudadanos de la nación oglala independiente como consecuencia del hambre», se leía en referencia a la brutal ofensiva contra el AIM tras la ocupación de Wounded Knee en 1973. El Consejo de Tratados invitaba a las «naciones que se guíen por los dictados de la conciencia» a sumarse «a la acusación y al enjuiciamiento de Estados Unidos de América por sus prácticas genocidas contra las naciones nativas soberanas, cuyo máximo exponente reciente ha sido lo vivido en Wounded Knee en 1973 y su negativa continua a firmar el Tratado sobre el Genocidio de Naciones Unidas de 1948».³⁵³ Tras los 71 días de asedio de las fuerzas del orden, los dirigentes del AIM habían sido arrestados y se habían visto sumidos en procedimientos judiciales inacabables. Después llegó la brutal represión del tristemente famoso Programa de Contrainteligencia del FBI (COINTELPRO), que en la práctica casi acabó con los movimientos indígenas, negros y revolucionarios de Estados Unidos. La jugada estratégica de acudir a la legislación internacional en materia de derechos humanos prácticamente salvó al movimiento indígena del desmoronamiento absoluto en un momento de intensa represión estatal.³⁵⁴

El Consejo de Tratados, no obstante, no fue ni la primera ni la única versión de lo que el historiador Daniel Cobb llama una «identidad indígena global».³⁵⁵ Más bien al contrario: forma-

353 Primer Consejo Internacional de Tratados Indios, «Declaration of Continuing Independence», iitc.org/about-iitc/the-declaration-of-continuing-independence-june-1974.

354 Para conocer la historia de internacionalismo del AIM, véase Roxanne Dunbar-Ortiz, «How Indigenous Peoples Wound Up at the United Nations», en *The Hidden 1970s: Histories of Radicalism*, ed. Berger, Dan, New Brunswick (NJ), Rutgers, 2010, pp. 115-34; para conocer la historia del programa COINTEL, véase Ward Churchill y Jim Vander Wall, *Agents of Repression: The FBI's Secret Wars Against the Black Panther Party and the American Indian Movement*, Boston (MA), South End, 1990.

355 Véase Daniel M. Cobb, «Asserting a Global Indigenous Identity: Native Activism

ba parte de una larga tradición de internacionalismo indígena de la que también se alimentó.³⁵⁶ Antes de entrar en contacto con Europa, las naciones indígenas solían entablar entre sí relaciones comerciales, de alianza, de parentesco, de guerra o de paz. Como se ha visto en los capítulos anteriores, en esos acuerdos no participaban únicamente naciones humanas, sino también naciones no humanas, como los bisontes y la tierra. Esos tratados eran —y siguen siendo— la base de la diplomacia y la prueba de un estatus —previo y aún vigente— de nación indígena. Las naciones soberanas no entablan relaciones internacionales ni formalizan tratados con poblaciones internas o «domésticas». Al contrario, el fundamento mismo de la soberanía es el poder para negociar relaciones entre aquellos a quienes se considera diferentes: entre otras potencias soberanas y naciones. Pero los conceptos de «soberanía» y «nación» no significan lo mismo para los pueblos indígenas que para sus homólogos de origen europeo. Y tampoco encajan del todo con las aspiraciones de un Estado nación que acabaron definiendo los movimientos descolonizadores del tercer mundo. Aunque realizan una importante labor defensiva, si su definición se toma al pie de la letra, esos conceptos occidentales y del tercer mundo reflejan las tradiciones de resistencia indígena solo en parte.

La tradición de internacionalismo indígena radical, al margen del proyecto de búsqueda de la igualdad en el seno del Estado colonial, imaginaba un mundo completamente libre de jerarquías coloniales de raza, clase y nación. Esta idea permitía a organizaciones indígenas revolucionarias, como el Consejo de Tratados, establecer relaciones de parentesco, por así decirlo, con aquellos a quienes consideraban diferentes, porque se concebían a sí mismas como parte de las luchas y las ideologías del tercer mundo y renunciaban por completo al imperialismo y el excepcionalismo del primer mundo (aunque vivían en él). *Estaban en el*

Before and After the Cold War», en *Native Diasporas: Indigenous Identities and Settler Colonialism in the Americas*, eds. Smithers, Gregory D., y Newman, Brooke N., Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 2014, pp. 443-72.

356 Véase también Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Mineápolis (MN), University of Minnesota Press, 2017, pp. 55-70. En esta obra, escribe sobre el internacionalismo nishnaabeg con relaciones y naciones humanas, no humanas y distintas de las humanas, y sobre la definición de los territorios indígenas.

primer mundo, pero no *formaban parte* de él; igual que los indios americanos están en Estados Unidos, pero no forman del todo parte de Estados Unidos. Los pueblos indígenas de Norteamérica y de todo el mundo han luchado, muerto y combatido para reivindicar, restablecer y redefinir estas ideas tan potentes. Su objetivo ha sido ocupar el lugar que les corresponde en la familia de las naciones.

El internacionalismo indígena radical, sin embargo, ya existía antes del AIM y del Consejo de Tratados. Los movimientos panindígenas contemporáneos fueron consecuencia de más de una década de organización del Red Power, que se inició a principios de los años 60, casi diez años antes de que se crease el AIM. Antes, en los años 50, el académico y escritor flathead D'Arcy McNickle y el Congreso Nacional de Indios Americanos ya habían explorado un territorio intelectual y político similar de internacionalismo. Y, si nos remontamos aún más atrás, la Sociedad de Indios Americanos quería tener su espacio en la mesa de las conversaciones de paz de París de 1919 y representación en la Sociedad de Naciones. En cada uno de estos casos se planteaba una pregunta similar: si los pueblos indígenas son naciones, ¿por qué no se les concede el derecho a la autodeterminación?

Tras la I Guerra Mundial se impusieron dos corrientes de pensamiento respecto a la autodeterminación en el mundo colonial. En la primera de esas corrientes, el presidente de EE. UU. Woodrow Wilson abogaba por la autodeterminación con un conjunto limitado de derechos que no implicarían una alteración sustancial del orden colonial. Pero ese tipo de internacionalismo liberal suponía una omisión palmaria de los pueblos indígenas, porque esos pueblos se concebían a sí mismos como naciones que ya existían antes de que se formasen los Estados colonizadores. Los principios de Wilson no se aplicaron en casi ningún caso a Norteamérica ni a Estados Unidos; tampoco se pretendió nunca que se extendieran a los pueblos indígenas.

La segunda corriente, más radical, planteada por el comunista revolucionario V. I. Lenin, defendía el derecho de las naciones colonizadas a escindirse y declarar la independencia de sus amos coloniales. El movimiento de descolonización del tercer mundo, como parte de una revolución socialista y comunista global, se hizo eco de esa visión de Lenin, que se ha aplicado con

frecuencia en contextos asiáticos, africanos y sudamericanos. Pero esa idea apenas caló en Norteamérica, salvo en movimientos radicales de liberación nacional indígenas, negros, asiáticos, caribeños y chicanos.

El Consejo de Tratados defendía el estatus de nación indígena como parte de este movimiento anticolonial global y en línea con los movimientos de liberación del tercer mundo. Tras décadas de sufrir la pérdida de tierras y sobrevivir *in extremis*, de intentar trabajar con programas federales, de presentar causas judiciales, de derrotar la legislación abocada a la liquidación y de enfrentarse a desplazamientos masivos, la reivindicación de la soberanía oceti sakowin pasó de ser una ambición a convertirse en prescripción. Quedaban ya pocas vías que explorar más allá de los derechos de los tratados internacionales. Los tratados alcanzados con Estados Unidos eran una prueba del estatus de nación. Pero, ¿qué organismo jurídico defendería esa postura si Estados Unidos se negaba a hacerlo? Si el objetivo era revertir la ocupación injusta de todo un continente, los esfuerzos para mejorar los derechos indígenas, por medio de los mismos sistemas legales y políticos que habían justificado esa ocupación desde un principio, habían demostrado ser bastante infructuosos en algunos casos y completamente vanos en otros. Por lo tanto, el AIM y el Consejo de Tratados tenían que mirar a otra parte para exponer sus argumentos, más allá de los límites del constructo político más potente de la historia mundial: el Estado nación.

Antes de la colonización e incluso durante el proceso, las naciones indígenas se habían organizado de forma autónoma para formar confederaciones, alianzas y Gobiernos. La Nación de los Fuegos de los Siete Consejos (el pueblo oceti sakowin), por ejemplo, es una confederación de siete naciones diferentes de pueblos de habla lakota, dakota y nakota asentados en las Grandes Llanuras y los Grandes Lagos del oeste. Y desde luego no son un caso excepcional; ya solo en Norteamérica existen la Confederación Creek en el sureste, la Confederación Haudenosaunee de las Seis Naciones en el noreste, el Consejo de los Tres Fuegos (formado por ojibwas, odawas y potawatomis) en la zona de los Grandes Lagos, las Naciones Indias Unidas en el valle del río Ohio (bajo el liderazgo shawnee de Tecumseh), el Consejo All Indian Pueblo en el suroeste y la Confederación de Hierro de las Grandes

Llanuras. Y aparecieron muchas otras confederaciones políticas antes, durante y a pesar de la presencia de Estados colonizadores en Norteamérica.³⁵⁷ Y, desde luego, su legado no se limita al pasado primigenio.

El origen del internacionalismo oceti sakowin moderno, por ejemplo, se remonta a principios del siglo XX, época que en general se considera un mal momento para el activismo y la resistencia indígenas. Solo en Norteamérica, la población precolonial de decenas de millones de indígenas había quedado reducida a unas 300 000 personas. Según escribió el historiador flathead D'Arcy McNickle en 1949, el hecho de que la población se hubiera diezmando de esa manera se debía fundamentalmente a dos procesos: la institución de la propiedad privada y la destrucción de la gobernanza indígena que en otra época había ostentado la tenencia común de la tierra. Las naciones indígenas de la época tampoco tenían grandes posesiones ni en materia de propiedad colectiva ni en lo que respecta a poder político, porque el territorio indígena se había reducido drásticamente y el sistema de reservas había derrocado o disuelto casi por completo los Gobiernos tradicionales. Si en su día los pueblos indígenas habían sido el árbol de las Américas, cuyas raíces se hundían profundamente en la tierra, impulsar el «crecimiento a partir del tocón del árbol talado» era, según McNickle, el desafío fundamental de siglo XX.³⁵⁸

El exterminio físico y la represión del poder político indígena sirvieron para comprobar la intención genocida de Estados Unidos, pero no lograron su propósito. Y McNickle llegó a la conclusión de que, aunque por lo demás hiciese reivindicaciones pluralistas de inclusión, Estados Unidos simplemente «no puede tolerar una nación dentro de otra nación». Si se asimilaba a los nativos, se los asimilaría como individuos, no como nación. En el imaginario popular, los nativos desaparecieron en el territorio salvaje de la historia, nunca fueron verdaderas naciones y los había derrotado una civilización superior. Si eran naciones, las eclipsó y las sustituyó la auténtica nación: Estados Unidos. A pesar de sufrir semejante borrado, las tradiciones políticas in-

357 Vésae Cobb, «Asserting a Global Indigenous Identity».

358 D'Arcy McNickle, *They Came Here First: The Epic of the American Indian*, Nueva York, Lippincott, 1949, p. 275.

dígenas persistieron. Para el ojo inexperto todo seguía su curso, pero a partir del tocón comenzó a volver a crecer el árbol de la vida, el árbol de la resistencia que decenios después florecería en forma de revuelta.

Entre los precursores del actual internacionalismo indígena destaca la figura de dos activistas dakotas de principios del siglo XX, aunque desde luego no fueron los únicos. El primero de ellos fue Ohiyesa, o Charles Eastman, un médico mdewakantonwan que nació y se crió entre tipis de piel de bisonce en tierra dakota. Cuando tenía cuatro años, tras la expulsión violenta de los dakotas del territorio de Minesota durante la guerra de 1862 entre EE. UU. y el pueblo dakota, Eastman y su familia huyeron a Canadá. Después fue a una escuela de misioneros cristianos, se graduó en Dartmouth College en 1887 y se tituló en medicina por la Universidad de Boston. El Dr. Eastman fue uno de los primeros indios americanos en ejercer la medicina europea como médico con licencia; fue médico de la BIA y trató a las víctimas de la masacre de Wounded Knee en 1890 en Pine Ridge.³⁵⁹

La otra figura destacada fue Zitkala-Ša, antes llamada Gertrude Simmons, escritora, música y activista que nació el año de la batalla de Greasy Grass en la reserva de Yankton, junto al río Misuri. Unos misioneros cuáqueros arrancaron a Zitkala-Ša de su hogar cuando era niña y la enviaron a una escuela de misioneros cristianos en Indiana. Zitkala-Ša, fruto de la educación de internados gubernamentales religiosos, comenzó a dar clase en la escuela india de Carlisle y fue además una de sus detractoras más acérrimas. Su mordacidad y su estridente nacionalismo indígena impulsaron su carrera literaria y marcaron su dedicación de por vida para conseguir que su nación recuperase el lugar que le correspondía en la historia. Zitkala-Ša defendió la renovación de la cultura indígena y una forma radical de autodeterminación política con más vehemencia incluso que sus coetáneos (Eastman incluido), cosa que, según uno de sus biógrafos, la convierte en «precursora del Red Power».³⁶⁰ No obstante, estos dos perso-

359 Véanse David Martínez, *Dakota Philosopher: Charles Eastman and American Indian Thought*, St. Paul (MN), Minnesota Historical Society Press, 2009; Raymond Wilson, *Ohiyesa: Charles Eastman, Santee Sioux*, Urbana (IL), University of Illinois Press, 1983.

360 Tadeusz Lewandowski, *Red Bird, Red Power: The Life and Legacy of Zitkala-Ša*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 2016, p. 16.

najes fueron productos singulares de su tiempo: formados en internados, pero con un sólido arraigo en la historia, la cultura y la política indígenas. Tanto Eastman como Zitkala-Ša formaron parte de los llamados «Progresistas Rojos», indios americanos con educación formal a cuyas primeras reuniones asistieron.

En 1911, Henry Oso Erguido, miembro del Consejo Oglala de Tratados, se unió a Charles Eastman para formar una organización nacional que tendiera puentes entre las organizaciones de base de los consejos de los tratados y la generación más joven de indios americanos educados en internados. El Día de Colón³⁶¹ nació la Sociedad de Indios Americanos (SAI) con el objetivo de combatir la disolución continua de las tierras oceti sakowin, que habían pasado de ocupar 13 millones de acres a 8 millones de acres en menos de 10 años. Su principal motivo de queja era He Sapa (las Black Hills), que, en palabras de James Pluma de Cuervo, un dirigente de Cheyenne River, se «tomó a punta de pistola» tras la llamada Ley de las Black Hills de 1876.³⁶² Antes de que se conocieran las organizaciones de trabajadores —sóviets— que se formaron en la Rusia revolucionaria de 1905 y se hicieron con el poder en 1917, los dirigentes de base del pueblo oceti sakowin, ya en 1887 (el año de la Ley Dawes de adjudicaciones), crearon en Norteamérica consejos de tratados para oponerse al sistema de reservas controlado por agentes federales de asuntos indios. Zitkala-Ša se unió más tarde en calidad de secretaria de la SAI y directora de su publicación trimestral, *American Indian Magazine*.

En muchos sentidos, los consejos de los tratados —que se formaron fundamentalmente en torno a estructuras de liderazgo históricas basadas en el parentesco— fueron colectivos políticos que sirvieron para transmitir las tradiciones de resistencia indígena de las generaciones que consiguieron y firmaron los tratados a esas otras generaciones que los agentes de asuntos indios denominaban «asimiladas» por el sistema educativo de internados. Como señala su nombre, los tratados alcanzados entre Estados Unidos y las naciones indígenas eran una cuestión esencial en la identidad política de esos consejos. Los tratados, y

361 Denominación del 12 de octubre en Estados Unidos, día festivo para conmemorar la llegada de Cristóbal Colón a las Bahamas en 1492; desde 1971 el festivo se celebra el segundo lunes de octubre [N. de la T.].

362 Lazarus, *Black Hills/White Justice*, p. 128.

en este caso el Tratado del fuerte Laramie de 1868, demostraban el establecimiento de relaciones internacionales y el estatus de nación independiente.

Pese a su corta vida (se disolvió oficialmente en 1923), la SAI se convirtió en la primera organización profesional nacional totalmente gestionada por indios americanos y fue una de las precursoras ideológicas del Congreso Nacional de Indios Americanos, que se fundó en 1944. Se suele comparar a la SAI con otras organizaciones con las que convivió en la Era progresista, como la Asociación Nacional para el Progreso de la Gente de Color (NAACP), dirigida por personas negras y constituida dos años antes, pero ambas organizaciones tenían formas diferentes de concebir la liberación. Los principales objetivos de la SAI eran la abolición de la Oficina de Asuntos Indios, poner fin a las adjudicaciones, que se respetasen los derechos de los tratados y que se concediese la ciudadanía de EE. UU. a los pueblos indígenas. Pero el cumplimiento de las obligaciones de los tratados, por un lado, y la ciudadanía de EE. UU., por otro, no encajaban demasiado bien —y siguen sin hacerlo— en el sistema racial binario de blanco y negro. La primera cuestión tiene que ver con la inclusión racial y la democratización de la colonia de asentamiento, mientras que la segunda se contrapone a la oposición a la ocupación, la invasión y la colonización de la Isla de la Tortuga por parte de EE. UU.

La concesión de la ciudadanía y la igualdad formal ante la ley podían considerarse medidas asimilacionistas, y en muchos casos lo eran. Algunas naciones indígenas, como la Confederación Haudenosaunee, reivindicaron su soberanía rechazando de plano la ciudadanía colonizadora de Estados Unidos y Canadá. Para otras personas, la ciudadanía no suponía la rendición completa ante el Estado nación. Por ejemplo, en su primera reunión anual en 1912, la SAI describió el «problema indio» como sufrir «una doble injusticia» y como una cuestión «enredada en condiciones falsas». Por un lado, el retorno a la «situación anterior» de independencia absoluta era imposible bajo el dominio colonial. Por otro lado, se les había negado la ciudadanía estadounidense. El indio americano no era «ni ciudadano ni extranjero». «A los contratos formalizados con su “nación” se les da la categoría de “tratado” —argumentaba la SAI—, pero el indio no tiene capacidad para ejercer los derechos de una nación ni para hacer que

se cumplan las disposiciones del tratado». ³⁶³ Eastman se burlaba de lo absurdo que era pasar de ser «una nación extranjera independiente» a una «nación interna dependiente». Le parecía más precisa la descripción de «habitante perpetuo con derechos minúsculos», citando las palabras del presidente del Tribunal Supremo John Marshall en el fallo del caso *Johnson contra M'Intosh* (1823). ³⁶⁴

Gracias a Ley Dawes de 1887 pudo conseguirse la ciudadanía estadounidense únicamente para nativos a título individual mediante la privatización de sus tierras, mermando así las tierras colectivas de los tratados. Una vez que cada nativo a título individual demostraba su «competencia» mediante la administración y el trabajo agrícola de la tierra, podía optar a la ciudadanía, que se concedió a los indios americanos en 1924. La adjudicación de tierras terminó formalmente en 1934 con la aprobación de la Ley de reorganización india. Por lo tanto, la ciudadanía fue una forma de eliminación, porque exigía que las personas renunciasen a derechos colectivos, a la propiedad colectiva y a una identidad política definida para poder convertirse en propietarios particulares de tierras y en ciudadanos. No se los consideraba miembros permanentes de naciones con control de su propio territorio ni de su destino. Al contrario, «después de negociar con él los tratados de igual a igual —comentaba Eastman—, por extraño que parezca, [el indio volvía] a nacer y a ser un niño: incompetente, irresponsable e incapaz de pensar por sí mismo». ³⁶⁵ A pesar de que existiese esa relación desigual de tutelado y tutor, afirmaba Eastman, «hemos de poner a prueba la máxima obligación de todas las naciones civilizadas; los tratados; la máxima obligación; la legislación internacional». ³⁶⁶

La paradoja de la ciudadanía colonizadora y la condición colonial perpetua no frenaron el trabajo de la SAI en el marco de las políticas raciales estadounidenses, que recibían el dudoso

363 Citado en Sociedad de Indios Americanos, *Report of the Executive Council on the Proceedings of the First Annual Conference of the Society of American Indians*, Washington D. C., Sociedad de Indios Americanos, 1912, p. 11.

364 Charles A. Eastman, *The Indian Today: The Past and Future of the First American*, Nueva York, Doubleday, 1915, p. 101.

365 Charles A. Eastman, «Justice for the Sioux», *American Indian* 7:2, verano de 1919, p. 79.

366 *Op. cit.*, p. 148.

nombre de «relaciones raciales». Eastman había entablado amistad con el intelectual y activista negro W. E. B. Du Bois, quien sin duda tuvo influencia en Eastman y en los primeros pasos de la trayectoria de la SAI, de la que Du Bois era el único integrante no nativo con derecho a voto.³⁶⁷ En 1911 Eastman publicó *El alma del indio*, cuyo título se inspiraba en el libro de Du Bois *Las almas del pueblo negro* (edición original en 1903). Aunque su enfoque era diferente, ambos libros compartían un compromiso similar con la configuración de un imaginario racial en el que estaban en juego tanto las almas de una nación blanca como las almas que dicha nación excluía. «Entre el otro mundo y yo siempre se alza una pregunta sin formular», reza la famosa cita de Du Bois. «¿Qué se siente cuando se es un problema?» La pregunta abordaba la esencia de la experiencia negra en Estados Unidos durante la época de Jim Crow:³⁶⁸ ser considerado un problema del que había que ocuparse. Esta definición del «problema negro» era espinosa para Du Bois porque estaba disociada de lo que de verdad constituía el racismo: el legado de la esclavitud, las instituciones de la segregación, el linchamiento y el terror racial. Su diagnóstico del «problema negro» era que los negros habían desarrollado una «doble conciencia», «dos almas, dos formas de pensar, dos luchas irreconciliables»: una «americana» y la otra «negra». Este imaginario racial se extendía más allá de Estados Unidos; según la célebre declaración de Du Bois, «[e]l problema del siglo XX es el problema de la barrera de color, es decir, de la relación entre las razas humanas más oscuras y las más claras en Asia y en África, en América y en los diferentes territorios isleños».³⁶⁹

Du Bois volvió la vista hacia el sur para buscar la historia de la barrera de color. En su relato, recorre el «Cinturón Negro»³⁷⁰

367 Sociedad de Indios Americanos, *Proceedings of the First Annual Conference of the Society of American Indians*.

368 Segregación y discriminación racial impuestas por un conjunto de leyes y costumbres dirigidas contra las personas afroamericanas implantadas especialmente en los estados del sur de EE. UU. desde 1877 hasta mediados del s. XX [N. de la T.].

369 W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folks: Essays and Sketches*, Chicago (IL), McClurg, 1903, pp. 1, 3 y 13 [edición en castellano: *Las almas del pueblo negro*, Madrid, Capitán Swing, 2020, pp. 11, 13 y 21].

370 Franja de unos 40 o 50 km de anchura y 480 km de longitud que recorre los estados de Alabama y Misisipi y recibe su nombre por el color oscuro de su suelo arcilloso y muy fértil. Como hasta principios del s. XX se destinó fundamentalmente al cultivo del algodón, la denominación «Cinturón Negro» acabó refiriéndose también a la gran cantidad de esclavos negros que trabajaban en las plantaciones [N. de la T.].

en tren e invita a sus compañeros de viaje a contemplar la historia de Estados Unidos desde un coche ferroviario segregado, «el llamado vagón Jim Crow». El tren atraviesa «la antigua tierra de los cheroquis; ese corajudo pueblo indígena que tanto luchó por su tierra natal, hasta que el destino y el Gobierno de Estados Unidos los empujó al otro lado del Misisipi». Resume la historia del Cinturón Negro con menciones a Hernando de Soto, la trata de esclavos de Georgia, la Confederación Creek, la Revolución haitiana y la presencia y la expulsión de los cheroquis. Según el relato de Du Bois sobre la resistencia indígena en el sureste, «se acalló el grito de guerra y tuvieron que regresar hacia el oeste».³⁷¹ Aunque percibía muy bien la raza en un sistema binario, Du Bois no era capaz de dar sentido a la controvertida historia del colonialismo de asentamiento ni a la existencia continua de naciones indígenas en el sur y en otras zonas.

Relegar la presencia nativa a una cultura pasada o «antigua» es una convención muy popular en la historia y en la política contemporánea. Para contrarrestar esa posición, en *El alma del indio* Eastman aborda la cuestión «desde un punto de vista humano, no técnico». Desestima los estudios etnográficos escritos por «extraños» que reducían los complejos sistemas sociales indígenas a una «materia de curiosidad», y no considera que los pueblos indígenas sean los últimos vestigios de una raza moribunda, muy alejada de su tierra natal y del mundo moderno. En esa época, las reservas indias se llenaban de antropólogos con la firme intención de preservar este «antiguo» pueblo que siempre consideraban al borde de la extinción. Era necesario saber más sobre esta raza que se esfumaba por momentos, y para ello había que conocer sus historias y desenterrar sus restos en un proceso que venía a ser casi lo mismo que el saqueo de tumbas disfrazado de «arqueología». En cambio, la intención de Eastman no era «amontonar más huesos secos, sino revestirlos de carne y de sangre». En pocas palabras, las personas indígenas eran seres humanos con derechos y Eastman quería relacionarse con el mundo en términos de integridad cultural y autodeterminación. Comparaba la religión nativa con el cristianismo y resaltaba la falacia del impulso civilizador de Europa, que no era más que «el

371 *Op. cit.*, pp. 112-14 y 123 [edición en castellano: pp. 111-13 y 120].

ansia de dinero, de poder y de conquista tan característica de la raza anglosajona». Acogiéndose a la autoridad moral «de su Dios», Estados Unidos firmaba tratados con las naciones indígenas que «eran rotos de inmediato y sin vergüenza alguna». La historia indígena no podía simplemente injertarse en la dinámica racial de blancos y negros. Esa visión dejaba fuera lo que Eastman calificaba como «no solo cólera, sino también desprecio» por los primeros crímenes y por el colonialismo imperante.³⁷²

Du Bois no es el único que pasa por alto esta cuestión, y de hecho a día de hoy sigue sucediendo. Pese a los defectos de su planteamiento conceptual, el propio Du Bois era más aliado que antagonista de los derechos de los indios americanos. Como progresistas de la raza, Eastman y Du Bois no limitaban su activismo únicamente al público estadounidense. En 1911, el año de formación de la SAI, Eastman salió elegido para representar a los indios americanos en el Congreso Universal de las Razas celebrado en Londres del 26 al 29 de julio. Fue la única persona indígena invitada del hemisferio occidental. Según las actas de la conferencia, los allí reunidos propusieron que se abordase «el problema del contacto de los europeos con otros tipos desarrollados de civilización». El grueso del debate, no obstante, se centró en el binomio Este-Oeste, como si la colonización y el imperialismo se estuvieran produciendo en cualquier lugar menos en Norteamérica. Los debates se formularon en términos éticos y se prohibió toda presentación de «carácter político» o cualquier «plan específico de reformas».³⁷³

En Londres, Eastman participó en la misma sesión que Du Bois. En su charla, trató de establecer la identidad racial de las personas nativas como forma de que las considerasen una de las minorías del mundo. Pero se apresuró a señalar el «efecto pauperizante» del sistema de reservas, describiéndolo como una «existencia carcelaria miserable». Con ese sistema, el mundo podía ignorar el encarcelamiento de los pueblos indígenas y al mismo tiempo alabar su cultura, convirtiéndolos en «una especie

372 Eastman, *The Soul of the Indian*, pp. XII y 22-3 [edición en castellano: *El alma del indio*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1995, pp. 14 y 23].

373 Spiller, Gustav, ed., *Papers on Inter-Racial Problems, Communicated to the First Universal Races Congress Held at the University of London, July 26-29*, Boston (MA), World's Peace Foundation, 1911, pp. XIII-IX.

de animal salvaje encerrado en un zoológico». ³⁷⁴ Su solución al «problema indio» no consistía en volver al pasado. La ciudadanía estadounidense y la abolición de la Oficina de Asuntos Indios eran lo único que impedía el cumplimiento de los derechos estipulados en los tratados. Pero la obtención de la ciudadanía y la igualdad no conllevaban convertirse en lo mismo que los colonizadores. Más bien, la identidad indígena podía ser al mismo tiempo «americana» e inequívocamente «india». Pero eso fue lo más lejos que llegó Eastman: a la identidad. Su visión se centraba en el despertar espiritual y la reconciliación de la identidad nativa con el mundo moderno. Eastman admitió que se posicionaba «en esta nueva línea de defensa del americano nativo, no tanto de sus derechos en el territorio como de su carácter y religión». ³⁷⁵

Zitkala-Ša y la SAI en su etapa posterior adoptaron un enfoque más firme y más beligerante. Cuando Estados Unidos se metió en la Primera Guerra Mundial en 1917, la SAI comenzó a utilizar el lenguaje del nacionalismo, el internacionalismo y el anticolonialismo. Los nativos se presentaron voluntarios para el servicio militar en índices superiores a los de cualquier otro grupo, incluso aunque a la mayoría de ellos no se los consideraba ciudadanos estadounidenses; eran circunstancias muy parecidas a las de otros pueblos colonizados que sirvieron en la sanguinaria guerra civil de la Europa blanca. El porcentaje de todos los hombres nativos adultos que sirvieron en el Ejército en cualquier función llegó a un sorprendente 25%, frente al 15% de los hombres del conjunto de la población estadounidense. La mayoría de los reclutas salieron de los internados de fuera de las reservas —como la escuela india de Carlisle, en la que había dado clase Zitkala-Ša—, donde se había adoctrinado a los niños con disciplina militar y patriotismo estadounidense. ³⁷⁶

Pero la guerra y el internacionalismo propugnado por Wilson sacaron a la palestra un nuevo territorio para la lucha nativa. Para muchos Progresistas Rojos, los catorce puntos propuestos por Wilson, con los que esbozaba su visión para la paz a largo plazo en Europa, daban sentido a la participación de EE. UU. y

374 *Op. cit.*, p. 374.

375 Eastman, *From the Deep Woods of Civilization*, Nueva York, Dover, 2003 (1916), p. 106.

376 John W. Lerner, «Society of American Indians», en *Native America in the Twentieth Century*, ed. Davis, Mary B., Nueva York, Garland, 1994, p. 604.

de los indios americanos en esa guerra sangrienta. Wilson sostenía que el sacrificio de vidas y recursos y la creación de un organismo internacional evitarían otra gran guerra. La idea principal era el derecho a la autodeterminación y la abolición de los regímenes coloniales. Como consecuencia de su servicio al Ejército, la SAI pensó que Estados Unidos cumpliría los compromisos democráticos adquiridos con los pueblos indígenas y les ayudaría a conseguir representación en un foro mundial junto a otros pueblos colonizados. «No es posible que los rayos de sol de los ideales democráticos lleven nuevas esperanzas y valentía a los pequeños pueblos de la Tierra sin llegar también a los confines más remotos dentro de los límites del propio Estados Unidos», escribió Zitkala-Ša en la publicación trimestral de la SAI *American Indian Magazine*. «Igual que Estados Unidos ha declarado la democracia fuera de sus fronteras, en casa debe ejercerla con la misma coherencia».³⁷⁷ Sin embargo, la postura de Wilson iba en contra del profundo aislacionismo de Estados Unidos y el Congreso acabó rechazando la entrada en la Sociedad de Naciones.

Las loas al internacionalismo de Wilson eclipsan otras historias u otros futuros que podrían haber tenido lugar. Por no hablar de que Wilson, a quien se calificaba de «progresista», también volvió a segregar la administración pública federal y puso en valor al Ku Klux Klan, movimientos que encajan perfectamente con su política exterior, en la que tuvieron cabida las invasiones militares de México, Cuba, Haití y Nicaragua. Sin embargo, la Revolución rusa puso sobre la mesa la visión alternativa de otro mundo: la revolución proletaria y anticolonial. Lo que vino inmediatamente después fue la contrarrevolución imperialista, que luego desencadenó un movimiento de descolonización que derrocó los regímenes coloniales. Para los indios americanos, el nacionalismo anticolonial llegó bajo el manto del Red Power tras la II Guerra Mundial. Pero nada de eso habría sido posible sin la implacable defensa de la renovación política y la autodeterminación de los indios americanos que llevó a cabo Zitkala-Ša a principios del siglo XX.

La guerra —y la consiguiente llamada a filas— también fue un punto de inflexión en la trayectoria política de la SAI. ¿Cómo

377 Zitkala-Ša, «Editorial Comment», *American Indian* 7:3, julio-septiembre de 1918, p. 114.

podía un país reclutar a personas que no consideraba ciudadanos? El médico apache Carlos Montezuma, antiguo miembro de la SAI que dejó la organización cuando sus ideas políticas se volvieron más radicales que las del grupo, sostenía que la llamada a filas de personas nativas era inmoral. Montezuma, que desconfiaba mucho de la Oficina de Asuntos Indios y del Gobierno federal, se opuso de forma notoria al reclutamiento obligatorio. «La Oficina de Asuntos Indios nos impide ejercer nuestros derechos», escribió Montezuma en 1917, el año que se aprobó la Ley de servicio selectivo. «Le dice al país que somos soldados competentes, pero no ciudadanos competentes. [...] No somos otra cosa que personas bajo tutela; no somos ciudadanos y no tenemos país en este mundo. [...] ¡Se llama a filas a los tutelados para que protejan a sus protectores!»³⁷⁸ Su discurso exaltado y su activismo atrajeron la atención de la Oficina de Investigación de EE. UU. (que más tarde se convertiría en el FBI). Ese mismo año, la Ley de espionaje convirtió la actividad antibélica en un delito penal punible con pena de cárcel, y en 1918 la Ley de sedición dispuso el mismo criterio para quienes usasen un «lenguaje desleal, irreverente, difamatorio o insultante» para referirse a instituciones estadounidenses como la Oficina de Asuntos Indios o símbolos nacionales como la bandera. Se deportó o se encarceló a miles de insumisos al reclutamiento. El caso más famoso es el del seis veces candidato socialista a la presidencia Eugene V. Debs, acusado en verano de 1918 y al que enseguida se condenó a pena de cárcel. La SAI, tal vez por miedo a represalias contra sus integrantes, adoptó una postura nacionalista respecto a la guerra. Uno de los miembros de la organización llegó incluso a denunciar la Rebelión del maíz verde de Oklahoma de 1917, un levantamiento armado contra la Ley de servicio selectivo encabezado por nativos y en el que participaron personas blancas pobres, negras, seminolas y muscogees.³⁷⁹

Sin embargo, pese a todos sus esfuerzos, *American Indian Magazine*, bajo la dirección de Zitkala-Ša, acabó siendo atacada

378 Citado en Hoxie, Frederick E., ed., *Talking Back to Civilization: Indian Voices from the Progressive Era*, Boston (MA), Bedford and St. Martin's, 2001, p. 126.

379 «Editorial Comment», *American Indian* 6:1, enero-marzo de 1918, pp. 19-20. Véase también Roxanne Dunbar-Ortiz, *Red Dirt: Growing*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 1997, pp. 14-19.

por su contenido subversivo. Tras la entrada de EE. UU. en la guerra y el mismo mes de la Revolución bolchevique de octubre de 1917, en el editorial de Zitkala-Ša podía leerse «ROMPED YA LOS GRILLETES, LIBERADNOS». En ese polémico número especial, llamado «The Sioux Number» [«El número siux»], se detallaban los horrores que la nación oceti sakowin tuvo que soportar durante las brutales campañas militares tras la guerra de 1862 entre EE. UU. y el pueblo dakota, y en la masacre de Wounded Knee de 1890, y también el legado de las promesas reflejadas en el Tratado del fuerte Laramie de 1868 y quebrantadas por Estados Unidos. Los editores también exigían la abolición de la Oficina de Asuntos Indios, la creación de un programa integral que permitiese a cada nación indígena decidir si quería o no la ciudadanía de EE. UU. y el respeto de los derechos recogidos en los tratados, sobre todo el de 1868. Estados Unidos no podría exhibir su autoridad moral en el mundo hasta que no se hubieran satisfecho esas demandas enérgicas, o eso creían.³⁸⁰

En el número especial también se atacaba la agresividad del Ejército estadounidense. En su poema «The Red Man's America» [«La América del Hombre Rojo»], Zitkala-Ša compuso una reprimenda sarcástica al nacionalismo estadounidense a partir del himno patriótico «My Country, 'Tis of Thee». Cambió los versos *Land where my fathers died / Land of the pilgrims' pride / From ev'ry mountainside / Let freedom ring!* [«La tierra donde mis padres murieron, / la tierra orgullo de los peregrinos, / desde cada ladera de la montaña, / ¡que suene la libertad!»] por «*Land where OUR fathers died / Whose offspring are denied / The Franchise given wide / Hark, while I sing* [«La tierra donde NUESTROS padres murieron, / a cuyos descendientes se les niega / el sufragio que tanto se reparte, / mira cómo canto»].³⁸¹ En otro poema, «A Sioux Woman's Love for Her Grandchild» [«El amor de una mujer siux por su nieta»], describía la valentía de una abuela que se niega a dejar a su nieta mientras los soldados estadounidenses las arrasan y señala la valentía del pueblo oceti sakowin y la tiranía del Ejército.³⁸² Hubo más colaboradores que se unieron a Zitkala-Ša en su condena al

380 Editorial, «Break the Shackles Now, Make Us Free», *American Indian* 5:4, octubre-diciembre de 1917, pp. 213-21.

381 Zitkala-Ša, «Red Man's America», *American Indian* 5:1, octubre-diciembre de 1917, p. 64.

382 Zitkala-Ša, «Red Man's America», p. 230.

militarismo. «¿Por qué hemos de proclamar el carácter sagrado de un tratado o exclamar “¡Vergüenza!” ante la invasión de Bélgica por parte de Alemania?», se preguntaba Eastman atacando la hipocresía de la intervención del Ejército estadounidense en Europa mientras EE. UU. infringía de forma continuada el Tratado de 1868 (entre otros).

Esa sinceridad tan cruda causó «auténtico horror» en aliados y responsables de la elaboración de políticas. Sus detractores acusaron a Zitkala-Ša de haberse convertido en la «bolchevique más fanática», de haber caído en el «apachismo», un término despectivo usado para referirse a bandas criminales. «Si nosotros fuimos duros —recordó Zitkala-Ša a los críticos—, las faltas que presenciamos fueron aún más duras».³⁸³ Aclaró su postura en un editorial de 1919 titulado «The Black Hills Council» [«El Consejo de las Black Hills»]: si «[los siux] valen para pelear y morir por la democracia mundial», entonces también eran «dignos de la plena ciudadanía estadounidense y de la protección de la ley al amparo de nuestra Constitución».³⁸⁴ El afán del Congreso por enviar a la guerra a personas que no eran ciudadanas y al mismo tiempo ignorar sus reivindicaciones legítimas de los derechos de los tratados enfurecía a Zitkala-Ša. Mientras mandaban a sus hijos a luchar y morir al extranjero, los líderes oceti sakowin miembros del Consejo de Tratados —todos ellos ancianos respetados— presentaron su caso ante el Congreso y redactaron proyectos de ley que les permitirían llevar la reclamación de las Black Hills a los tribunales. «Uno tras otro, el Congreso fue dejando caer todos esos proyectos sin aprobarlos —recordaba— mientras el acceso al Tribunal de Reclamaciones era, en comparación, bastante sencillo para cualquier otro estadounidense, sin que fueran una excepción tipos de hombres como los del sindicato de trabajadores industriales IWW o los bolcheviques». En una clara referencia a los ataques a la SAI y a su revista, Zitkala-Ša contó una verdad muy simple: incluso los anarquistas, los socialistas, los comunistas y los insumisos al reclutamiento —considerados todos ellos enemigos del Estado— tenían su hueco en los tribunales, su titular a nivel nacional y cierta protección al amparo de la ley. Pero

383 Editorial, «Editorial Sanctum: The Sioux Number of Our Magazine», *American Indian* 6:1, invierno de 1918, p. 41.

384 Zitkala-Ša, «Editorial Comment», *American Indian* 7:1, primavera de 1919, p. 6.

cualquier mención a los tratados indígenas, a las tierras robadas, al genocidio, a las Black Hills o a la ciudadanía se rechazaba tachándola de traición o simplemente se ignoraba. Estas cuestiones ni siquiera podían tratarse en la sala de un tribunal, porque Estados Unidos se negaba a admitir su propio comportamiento criminal y se negaba a reconocer a los oyeti sakowin como ciudadanos ni tampoco como una nación propia. «No es de extrañar que la Justicia Inmortal tenga que tener los ojos vendados sobre su pedestal de mármol, ¡no vaya a ser que el dilema del Hombre Rojo perturbe su tranquilidad!», observó Zitkala-Ša.³⁸⁵ Pero la SAI ofrecía otras posibilidades más allá de Estados Unidos, porque cuando la Gran Guerra llegó a su fin surgió la promesa de un nuevo orden político.

Mientras la paz se iba acercando, los miembros de la SAI, Eastman, Zitkala-Ša y Montezuma entre ellos, permanecían impertérritos ante la obstinación del Congreso y apelaban a los principios de Wilson para defender los derechos nativos. «El nuevo sol está alumbrando una nueva era. ¡Hay que conceder el derecho de autodeterminación a los pequeños pueblos!», exclamaba Zitkala-Ša en 1919.³⁸⁶ Montezuma se mostró más crítico. «No hay panorama más negro que la historia de nuestra raza. Se puede hablar de los abusos y el maltrato que han recibido belgas, bohemios, polacos, serbios e integrantes de otras naciones del Viejo Continente, pero sus sufrimientos y sus reyes salvajes no son nada en comparación con el trato dispensado a los indios por el Gobierno de Estados Unidos», escribió en un texto de 1918 con el provocador título de «Otro káiser en Estados Unidos».³⁸⁷

Eastman, sin embargo, se hizo eco de la opinión de Zitkala-Ša; sostenía que el sistema punitivo de la tutela era absolutamente antidemocrático, atrofiaba la renovación de la autonomía indígena e iba en contra de los principios de autodeterminación de Wilson. «Todo este sistema me recuerda la leyenda siux de Dos Caras. Robó un niño para alimentarse de su carne tierna y le chupó la sangre cuando aún estaba vivo, y si

385 *Op. cit.*

386 Zitkala-Ša, «Editorial Comment», *American Indian* 6:4, invierno de 1919, p. 161.

387 Carlos Montezuma, «Another Kaiser in America», en *Say We Are Nations: Documents of Politics and Protest in Indigenous America Since 1887*, ed. Cobb, Daniel M., Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 2015, pp. 34-5.

alguien protestaba o, al despertarse con los gritos del bebé, intentaba rescatarlo, Dos Caras le daba a su víctima unas delicadas palmaditas y fingía acariciarlo». Si no se lo impedían, la Oficina de Asuntos Indios, con su afán vampírico, seguiría marchitando la vida y las tierras indígenas. Pero Eastman hizo la siguiente advertencia: «No pedimos la concesión de territorio ni un Gobierno independiente. Lo único que pedimos es disfrutar, junto con los hijos de Europa, de los privilegios plenos de la ciudadanía estadounidense».³⁸⁸

Pese a todos sus esfuerzos, Eastman, Zitkala-Ša y la SAI no pudieron salirse del patrón por el que los habían cortado. Las facciones conservadoras internas de la SAI impidieron que se elevase una petición al presidente Wilson para asistir a la conferencia de paz. Para los partidarios no nativos de la causa, la SAI era la novedad original más que una organización política seria. La organización fue poco a poco cayendo en el olvido y se disolvió oficialmente en 1923, un año antes de que se aprobase la Ley de ciudadanía india, que impuso unilateralmente la ciudadanía a todos los integrantes de los pueblos indígenas sin consentimiento. Sin embargo, las críticas dirigidas contra la Oficina de Asuntos Indios dieron lugar a una investigación de gran envergadura y a un informe sobre sus prácticas. En 1928 se publicó *The Problem of Indian Administration* (también llamado el Informe Meriam), una dura acusación contra las políticas federales de asimilación y adjudicaciones dirigidas a los pueblos indios. Fuera resultado de un propósito deliberado o no —rezaba el informe—, las personas nativas vivían en la indigencia, la pobreza y la miseria, y los servicios de salud y educación a los que tenían acceso eran enormemente deficientes. La Oficina de Asuntos Indios fue objeto de una monumental reforma en virtud del *New Deal* indio, que puso fin a las adjudicaciones y también a la prohibición de algunas ceremonias nativas culturales y religiosas. Las ideas de la SAI, sobre todo las de Zitkala-Ša en torno a la renovación cultural y política, las asumió después John Collier, a quien se le suele atribuir la concepción de la Ley de reorganización india de 1934. Está

388 Charles A. Eastman, «The Indian's Plea for Freedom», *American Indian* 6:4, invierno de 1919, pp. 163-5.

claro que muchos de los elementos de la IRA se inspiraron en la SAI, pero no se reconoció ese mérito a ninguno de sus miembros.

Tras no haber conseguido entrar en las conversaciones de paz de París ni en la Sociedad de Naciones y no haber recabado tampoco apoyos para las reivindicaciones de los tratados (pese a la abrumadora cifra de indios americanos en el servicio militar), Zitkala-Ša escribió una última reprimenda dirigida a Estados Unidos en 1923, el año que la SAI se vino abajo. «Sería mejor dar muerte a este pulpo ávido y convertirlo en una pieza de museo antes de que le chupe toda la sangre a víctimas indias indefensas», escribió en tono cáustico refiriéndose a Oficina de Asuntos Indios en un panfleto inédito llamado «Our Sioux People». «A pesar de todos los esfuerzos para segregar y diferenciar a la familia humana por su color y con un mar de nombres —continuaba—, en el fondo todas las personas son iguales». Había sido el hombre blanco quien, con «su Biblia en una mano y la pólvora en la otra», se había autoexcluido de toda auténtica reivindicación de humanidad. A los siux no los habían derrotado en combate militar, sino que se los había «sometido mediante el hambre», les habían forzado a renunciar a tierras «envueltas en el hedor de los cadáveres putrefactos de manadas de bisontes asesinados sin motivo por tiradores a sueldo, resultado de las promesas incumplidas por el hombre blanco ante siux que lloraban por los pequeños cuerpos fríos y sin vida que tenían en sus brazos ya sin fuerzas, sus criaturas muertas de hambre y de fiebre». Tras la implacable expansión colonial, «llevaron a los siux a reservas más pequeñas, de las que nunca podrían volver a salir sin autorización; nunca más como hombres libres». Con la segregación por reservas, «se ha interrumpido el curso de su evolución, determinada por su propia iniciativa y según su propia filosofía». Y, sin embargo, a quienes se aferraban con más firmeza a sus tradiciones políticas —quienes formaban parte de los consejos de los tratados— se los consideraba «criminales» y «los más atrasados». Pero los consejos de los tratados eran «lo más útil, porque no estaban dispuestos a dejar de lado nuestra cultura nativa». Eso no tenía por qué impedir que los indios americanos formasen parte de la sociedad. Lo que impedía que eso ocurriese era la Oficina de Asuntos Indios, que había dejado un legado «de absoluta tiranía sobre el pueblo aborígen de América y de expolio de su tierra y su cultura

nativa». El delito más serio de «mutilación de los tratados», que había causado enormes guerras en este país, se produjo cuando al pueblo siux, que había conseguido resistir las campañas militares, lo engañaron con «buena fe» y, sin embargo, lo «pisotearon cuando el ansia desatada de oro de los hombres blancos les hizo llegar en estampida a las Black Hills, territorio siux». Con las leyes posteriores se le negó al pueblo siux el derecho a interpretar los documentos en los que se suponía que debía garantizarse su libertad. «¿De quién era América antes de que llegase el hombre blanco?», se preguntaba Zitkala-Ša. «¿Y mediante qué proceso se ha conferido ese derecho de propiedad a Estados Unidos?» Esas preguntas tendrían que ser «pertinentes» para cualquier «nación muy civilizada» que quisiera ser representante de «las leyes universales de la justicia». Por lo tanto, Estados Unidos es la antítesis de la civilización y la justicia. Para Zitkala-Ša, Estados Unidos es la raíz de la guerra.³⁸⁹

Zitkala-Ša, enfadada porque Collier había desestimado su trabajo y su activismo y preocupada porque la IRA no llegaba tan lejos como le habría gustado, organizó su nación, la reserva de Yankton, para que se opusiese a la IRA. Aunque Yankton acabó aceptando la ley, nunca llegaron a adoptar una constitución regida por la IRA. En lugar de eso, Zitkala-Ša configuró un consejo de ancianos ihanktonwan que redactaron una constitución distinta con una visión más amplia de la soberanía: concedía el derecho al voto a miembros de la nación que estuvieran fuera de la reserva y a representantes tribales autoproclamados y le daba al consejo tribal competencias plenas para vetar cualquier decisión federal sobre las tierras, la jurisdicción y los miembros de la tribu. En la práctica, la constitución prácticamente eliminaba toda influencia de la BIA y las interferencias del Gobierno federal en las cuestiones internas de la tribu. Como no podía ser menos, Collier y el Secretario de Interior se opusieron a la nueva constitución, lo que dejó a la reserva de Yankton sin un consejo con reconocimiento formal, y esa decisión tuvo consecuencias funestas cuando el Cuerpo de Ingenieros inundó sus tierras en la década

389 Zitkala-Ša, «Our Sioux People», manuscrito no publicado, caja 1, carpeta 5, colección de Gertrude y Raymond Bonnin, colecciones especiales de L. Tom Perry, Biblioteca Harold B. Lee, Universidad Brigham Young, Provo, Utah.

de 1950.³⁹⁰ Incluso según los parámetros actuales, las ideas de Zitkala-Ša sobre el estatus de nación y sobre la soberanía de los pueblos indígenas son radicales y van más allá de la imaginación y la voluntad de la mayoría de los Gobiernos tribales. A pesar de su enorme contribución a las tradiciones de resistencia indígena, murió exhausta, pobre y sin reconocimiento. En su ignominioso certificado de defunción puede leerse: «Gertrude Bonnin, de Dakota del Sur; ama de casa».³⁹¹

Al final, la SAI nunca llegó a cumplir sus grandes objetivos, pero sí que consiguió transmitir nociones anteriores sobre el estatus de nación y la soberanía indígenas. Con el telón de fondo de los movimientos anticoloniales, su internacionalismo fue, en el mejor de los casos, una aspiración, porque no consiguió llegar a concebirse fuera del concepto de Estado nación. Por un lado, la retórica nacionalista de la SAI fue una cuestión estratégica ante el clima de intensa represión; pero, por el otro, cayó en el patriotismo ciego. No obstante, las visiones políticas de Zitkala-Ša y de Eastman tenían un gran alcance. Los derechos fijados en los tratados, los derechos humanos y la gobernanza siguieron siendo desafíos fundamentales para las naciones indígenas, y en el centro de todas estas cuestiones estaba el hecho de que Estados Unidos no cumplía los acuerdos alcanzados en el Tratado del fuerte Laramie de 1868 para lograr una coexistencia pacífica. Tanto Zitkala-Ša como Eastman concebían una soberanía indígena que existía en paralelo a la soberanía de EE. UU., pero que, al mismo tiempo, podía rechazar el dominio colonial de EE. UU., porque esa soberanía indígena era una forma de gobernanza y autoridad anterior (y, por lo tanto, superior). Sin embargo, esas nociones tan audaces no iban a dar sus frutos para los oceti sakowin en el panorama internacional hasta la década de los 70, cuando se creó el Consejo Internacional de Tratados Indios.

Después de que la SAI no consiguiera sus objetivos de participar en las conversaciones de paz de París en 1919 ni de obtener el reconocimiento de la Sociedad de Naciones, en 1923, el jefe hereditario haudenaunee Deskaheh (el general Levi) trasladó a la Sociedad de Naciones las quejas de su nación con-

390 Lewandowski, *Red Bird, Red Power*, pp. 182-3.

391 Citado en *Op. cit.*, p. 187.

tra los Gobiernos de Estados Unidos y Canadá. Aunque no tuvo éxito, más tarde, el Consejo de Tratados retomó el asunto donde Deskaheh y la SAI lo habían dejado. Los integrantes del Consejo también trataron de ir más allá de la burocracia colonial, reivindicando los derechos de los tratados ante un mundo más amplio, y desplazando así la primera línea de batalla desde los barracones armados hasta los tribunales estadounidenses y, por último, al escenario internacional.

Tras lo sucedido en Wounded Knee en 1973, muchos Gobiernos tribales no querían tener ninguna relación con el Movimiento Indio Americano. El Movimiento casi no podía ir a ninguna parte sin atraer una atención negativa. Sin embargo, el consejo tribal de Standing Rock aprobó por unanimidad una resolución en la que se invitaba al AIM a la reserva para constituir un consejo que llevase la cuestión de los tratados a la Corte Internacional de Justicia y al Comité de Colonialismo de las Naciones Unidas. Standing Rock explicó claramente sus intenciones: «La gran nación siux no quiere compensaciones económicas por daños y perjuicios y está decidida a hacer cumplir el Tratado de 1868 para todo el pueblo siux».³⁹² La reunión sobre los tratados también contaba con el beneplácito del Consejo Oglala de Tratados, el mismo grupo de ancianos tradicionalistas que había invitado al AIM a Wounded Knee. El Consejo Oglala de Tratados exigía «el reconocimiento total del Tratado; nada por debajo de eso», y la retribución por todas las tierras y los recursos que se habían llevado las inundaciones del Plan Pick-Sloan y la extracción de oro en las Black Hills. Según el Consejo, las leyes en nombre de Estados Unidos posteriores al Tratado de 1868 «no disminuyeron nuestro derecho inherente a autogobernarnos como nación soberana»; además, «toda acción realizada por el Gobierno estadounidense en torno al Tratado de 1868 ha sido ilegal y contraria a las prácticas de la legislación internacional y a la relación habitual entre naciones soberanas».³⁹³ También presionaron a Estados Unidos para que firmase y ratificase la Convención contra el Genocidio de 1948. A pesar de la hostilidad que había manifestado en otros

392 Resolución del Consejo de Standing Rock, 26 de marzo de 1974, documentos de Finzel, caja 2, carpeta 21.

393 Resolución del Consejo Oglala de Tratados, marzo de 1974, documentos de Finzel, caja 2, carpeta 21.

momentos hacia los Gobiernos regidos por la IRA, ahora el AIM tenía el apoyo de los tradicionalistas, las bases populares y el consejo tribal de la IRA de Standing Rock.

La unión de fuerzas fue un auténtico hito histórico. Sin embargo, la reunión sobre los tratados celebrada en junio de 1974 apenas atrajo atención mediática, en parte porque el Servicio de Salud Indio diagnosticó equivocadamente un caso de hepatitis entre las personas allí congregadas. La reserva se quedó sin dosis de refuerzo de la vacuna y muchos medios y observadores de la ONU tuvieron que cancelar su participación.³⁹⁴ Pero eso no restó importancia a la reunión para sus 5000 asistentes en representación de 97 naciones indígenas distintas. Para señalar esa ocasión histórica, la anciana hunkpapa Evelyn Gabe —descendiente directa de John Grass, el jefe hunkpapa y líder del consejo de tratados que había encabezado con éxito la resistencia a las adjudicaciones en 1887— dio la bienvenida al AIM y agradeció a sus miembros que hubiesen acudido a Standing Rock. «Hemos acordado adoptar una posición que vaya en la línea de los tratados más válidos, uno de los cuales es el Tratado de 1868», explicó a la multitud allí presente.³⁹⁵ Gracias al apoyo de Standing Rock, el Tratado de 1868 se convirtió en la punta de lanza del trabajo de cara a las Naciones Unidas. Con ese recordatorio de por qué habían acudido allí, plantearon primero estas preguntas: ¿cómo iba a ser juzgada la ley indígena por un tribunal de iguales no indígenas? ¿Quiénes eran los iguales de los guardianes del conocimiento, los legisladores y los ancianos indígenas?

Se decidió que otros pueblos indígenas serían los únicos que podrían determinar quiénes eran sus iguales, y que sus iguales podrían ser otros pueblos colonizados, así como cualquier nación dispuesta a reconocerlos, ya que Estados Unidos no lo hacía. Para conseguir que la ONU trabajase a su favor, Jimmie Durham, que después fue nombrado director ejecutivo del Consejo de Tratados, propuso seguir el ejemplo de Amílcar Cabral, con quien había trabado amistad en Ginebra. Para que su mensaje se entendiera en la ONU y en el mundo europeo, Cabral tuvo

394 Russell Means con Marvin J. Wolf, *Where White Men Fear to Tread: The Autobiography of Russell Means*, Nueva York, St. Martin's, 1995, pp. 324-5.

395 Grupo de Trabajo Internacional sobre los Tratados, 13 de junio de 1974, documentos de Finzel, caja 2, carpeta 21.

que «dar discursos y hacer uso de ideales y pretensiones “blancos”». ³⁹⁶ Parte de esos ideales y pretensiones «blancos» era hablar en términos de soberanía, cultura y estatus de nación. Ante la insistencia de sus servicios jurídicos de que en la ONU iban a necesitar «pruebas concretas de soberanía», John Trudell, santee miembro del AIM, respondió que «nuestras pruebas son los tratados». ³⁹⁷

A ojos de Russell Means, los tratados y la cultura indígenas no eran más que peldaños en el camino hacia un objetivo más amplio. El reconocimiento, tanto cultural como político, no tenía sentido si no traía consigo la destrucción del sistema colonial y, ante todo, la devolución de las tierras de los tratados y el restablecimiento de las formas de gobernanza indígenas. Aunque Means no llegó a conocer a Amílcar Cabral, ambos compartían una visión similar de la descolonización. Las ideas y la visión de la lucha anticolonial de Cabral se citan de vez en cuando en los distintos documentos, notas de reuniones y boletines informativos del Consejo de Tratados. Cabral fundó el Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), un partido marxista revolucionario, y propuso que los africanos colonizados «volvieran al origen». Ese origen era una cultura africana claramente definida, preservada sobre todo por las personas más oprimidas por el colonialismo portugués: no por las élites urbanas, sino por los aldeanos y los miembros de las tribus que vivían en la selva. Su poder residía en su cultura de la resistencia, que había mantenido a raya la dominación absoluta a manos de una cultura ajena. Para Cabral, la revolución no consistía en convertirse en una sociedad europea ni en un Estado al estilo europeo, sino en convertirse en una sociedad que reflejase su cultura y sus valores propios. Sin embargo, lo que estaba en juego no era solo la resistencia cultural. Estas culturas indígenas también eran un ejemplo de horizontalidad,

396 Grupo de Trabajo Internacional sobre los Tratados, 10 de junio de 1974, documentos de Finzel, caja 2, carpeta 21. En esa época, Jimmie Durham aseguraba ser «cheroquí», pero recientemente los responsables y los trabajadores del registro de la Nación Cheroquí lo han rebatido. Véase el editorial invitado «Dear Suspecting Public, Jimmie Durham is a Trickster», *Indian Country Today*, 26 de junio de 2017, indiancountrymedianetwork.com.

397 Reunión del Consejo Internacional de Tratados, 14 de junio de 1974, documentos de Finzel, caja 2, carpeta 21.

porque no tenían jerarquías arbitrarias y en ellas predominaba el autogobierno.³⁹⁸

El último día de la reunión del Consejo de Tratados en Standing Rock, Russell Means se hizo con el micrófono. Llevaba todo el día leyendo distintos comunicados del Ejército Republicano Irlandés (IRA), la Organización para la Unidad Africana y varias naciones árabes en los que mostraban su apoyo al encuentro de Standing Rock. Había cierta tensión con respecto a la dirección que tomaría el Consejo de Tratados. La mayor parte de los dirigentes del AIM seguían maniatados en los procesos judiciales derivados de las detenciones de Wounded Knee, así que ¿cómo podía la organización luchar para conseguir reconocimiento en la ONU? Y más aún, su destino estaba en manos de personas sin experiencia en legislación internacional ni derechos humanos, que no conocían en absoluto los complicados entresijos de los procesos de toma de decisiones de la ONU. El camino que tenían por delante era sobrecogedor y desconocido, y el tono de las reuniones era muy serio. Era sin duda un cambio respecto a las acciones de protesta singulares que se habían hecho en el pasado. Means planteó que el Consejo de Tratados tenía que contemplar todos los aliados potenciales: «las Naciones Unidas, la Organización de los Estados Americanos, la Organización para la Unidad Africana, los países árabes, el bloque comunista y todo lo que sea necesario para conseguir que nuestros tratados lleguen a los tribunales y que en los foros internacionales tengan la oportunidad de escucharnos». Además, Means destacó el carácter histórico de la lucha de los pueblos indios americanos, porque estaba relacionada con el resto del mundo. «Lo que nos interesa es la revolución, darle la vuelta a ese ciclo vital». No se trataba solo de la Isla de la Tortuga, porque «en la historia del mundo, en todas las luchas por la independencia, tanto en las que han tenido éxito como en las que todavía se están librando, la tierra es importante; en todas es importante la tierra: sea en África, Asia, el Sudeste Asiático o el Mediterráneo, en Oriente Medio, Irlanda, y en Estados Unidos o en Canadá, en Sudamérica o Centroamérica, en Micronesia o en Puerto Rico». En el siglo XIX,

398 Véase Amílcar Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches of Amílcar Cabral*, Nueva York, African Information Service, 1973.

los oceti sakowin no tenía ninguna forma de conseguir el apoyo de otros países ni de otras personas de Estados Unidos, pero ahora el Consejo de Tratados contaba con un foro global y aliados en todo el mundo. «Si vamos a luchar por nuestra tierra, no podemos hacerlo solo con palabras, con papeles», declaró Means con solemnidad. «Hemos de luchar con nuestras vidas».³⁹⁹

El resultado de la conferencia fue la «Declaración de Independencia Continua», escrita y formulada en su mayor parte por Phyllis Young, la líder de Standing Rock que decenios más tarde se plantó desafiante ante el oleoducto Dakota Access (véase el capítulo 1). La declaración exigía 1) el reconocimiento de que Estados Unidos había violado los tratados indígenas; 2) el reconocimiento de la «relación internacional inviolable» entre las naciones nativas y Estados Unidos; 3) la devolución de las tierras regidas por los tratados; 4) la renuncia de la violencia, excepto en defensa propia; 5) el rechazo de todas las leyes legislativas y ejecutivas desde 1871; y 6) el establecimiento de relaciones diplomáticas internacionales con Estados Unidos y con Estados coloniales mediante el reconocimiento de la ONU y la pertenencia a dicha organización. En la Declaración de 1974 se citaban sobre todo violaciones debidas a que Estados Unidos y otros Estados coloniales no cumplían las normas internacionales de derechos humanos —que, según la Declaración, todavía no se aplicaban como correspondía a los pueblos indígenas— ni acataban la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio.

Todas estas declaraciones eran muy audaces, pero los dirigentes del AIM seguían atados de pies y manos por los procesos judiciales. Aún había cientos de casos pendientes de resolución. Poco antes de que concluyera la reunión en torno a los tratados en Standing Rock, los jefes tradicionales propusieron esperar a la resolución de esos casos antes de seguir adelante con el trabajo internacional. Y se formuló una petición más: el AIM tenía que intentar una última vez que los tribunales federales reconociesen la soberanía oceti sakowin.

399 Reunión del Consejo Internacional de Tratados, 14 de junio de 1974, documentos finales, caja 2, carpeta 21.

Gracias a sus llamativas protestas de alto riesgo, como el asedio de Wounded Knee en 1973, el AIM se había ganado a la opinión pública, o al menos había logrado captar su atención. Pero pronto el movimiento y sus aspiraciones de libertad se vieron sometidas a juicio en los tribunales de los conquistadores; esa situación era paralizante para una organización que se alimentaba de la acción constante. A finales de 1973, las detenciones de Wounded Knee habían retenido a la mayoría de los dirigentes del AIM en juzgados federales y estatales durante meses, que a veces incluso se convirtieron en años. El caso en contra de Dennis Banks y Russell Means fue uno de los procesos penales más largos de la historia estadounidense hasta ese momento; tras nueve meses de juicio, el juez federal Fred Nichols rechazó todos los cargos contra Means y Banks aduciendo conducta indebida por parte del Gobierno. Cuando los tanques se marcharon de Wounded Knee, ocupó su lugar un equipo de abogados voluntarios que formó el Comité de Defensa y Ataque de Wounded Knee, encabezado por Ken Tilsen, para representar a los más de cien miembros del AIM. Al principio, cinco de los acusados cooperaron con los fiscales federales y se declararon culpables a cambio de que se desestimaran los más de cien casos restantes. Pero el Departamento de Justicia no aceptó y los procesos se prolongaron casi dos años más. Los abogados de EE. UU. fueron con todo. Sin embargo, pese a todos sus esfuerzos, solo dos de los cinco miembros del AIM que aceptaron el acuerdo para declararse culpables acabaron cumpliendo penas de prisión. Gracias al intenso trabajo de la defensa legal y a la endeblez de los cargos, la mayor parte del resto de los casos fueron desestimados.⁴⁰⁰

En otro caso célebre, unos 65 acusados miembros del AIM argumentaron que Estados Unidos no tenía jurisdicción penal en el territorio oceti sakowin protegido por el Tratado del fuerte Laramie de 1868. Como a los acusados se les imputaban presuntos delitos penales en la reserva de Pine Ridge, dentro de los límites estipulados en el Tratado de 1868, su equipo de defensa propuso el sobreseimiento. Los patriotas lakotas y sus aliados que se habían posicionado en Wounded Knee también habían

400 Véase John William Sayer, *Ghost Dancing the Law: The Wounded Knee Trials*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

reivindicado la soberanía basándose en el Tratado de 1868. «Fui a Wounded Knee única y exclusivamente por ese Tratado», declaró Russell Means. «La primera noche que pasamos allí enviamos una copia del Tratado siux de 1868 al FBI y explicamos que ese era el motivo por el que estábamos en Wounded Knee».⁴⁰¹

La vista empezó a conocerse como «la vista del Tratado siux». La defensa en torno al Tratado la urdieron Vine Deloria Jr. y el abogado defensor principal, John Thorne. Deloria citó la exactitud de la tradición oral como base de la manera de entender los tratados para los oceti sakowin. Estos relatos orales eran igual de exactos que los registros estadounidenses de las actas de los tratados y aportaban un punto de vista que solía pasarse por alto. «No se puede dar a entender que los siux mediante la firma de ningún tratado, contemplasen siquiera la posibilidad de que estaban accediendo a un proceso tras el cual, algún día, terminarían en un juzgado federal con innumerables apelaciones que acabarían en el Tribunal Supremo de Estados Unidos», argumentaba Deloria. «No podemos decir que Estados Unidos haya obtenido nunca legalmente la jurisdicción sobre la nación siux de los indios».⁴⁰²

Para la defensa, el Tratado de 1868 era una prueba innegable de la soberanía y el estatus de nación del pueblo oceti sakowin; y no solo porque lo dijeran los nativos, sino porque también lo había dicho el propio Estados Unidos. El artículo 6 de la Constitución de EE. UU. lo deja absolutamente claro; se afirma sin lugar a dudas que «todos los Tratados celebrados o que se celebren bajo la autoridad de los Estados Unidos, serán *la Ley Suprema del país*».⁴⁰³ Si Estados Unidos había abrogado su responsabilidad o cambiado los términos del Tratado —sostenía Deloria—, lo había hecho sin el consentimiento de los oceti sakowin, cosa que iba más allá del propósito original del acuerdo. Además, el hecho de que se firmara el Tratado no implicaba la aquiescencia a un soberano superior; era más bien Estados Unidos quien lo había interpretado de esa manera, pese al cúmulo de evidencias en sentido contrario. A pesar de su solidez, la de-

401 Testimonio de Russell Means, citado en *The Great Sioux Nation*, p. 45.

402 Vine Deloria Jr., «The United States Has No Jurisdiction in Sioux Territory», en *The Great Sioux Nation*, p. 146.

403 Énfasis añadido por mí.

fensa del Tratado era una reivindicación controvertida y audaz con pocas posibilidades de éxito.

Las cuestiones relacionadas con la supervivencia indígena fueron una preocupación acuciante durante los 13 días de la vista. En diciembre de 1974 en un juzgado de Lincoln, Nebraska, el juez federal Warren Urbom escuchó con gran atención el testimonio de ancianos, académicos y activistas lakotas y dakotas. Fue una vista singular y pionera. Entre los 49 «testigos periciales» de la lista de testigos de la defensa se contaban historiadores, antropólogos, activistas y ancianos y tradicionalistas indígenas. En la lista estaba lo más granado no ya del AIM, sino de la totalidad del movimiento indígena, con sus intelectuales de siempre y algunas nuevas incorporaciones: Leonard Cuervo Perro, Vine Deloria Jr., Roxanne Dunbar-Ortiz, Russell Means, Dennis Banks, Edith Toro Oso, Beatrice Medicine, Irma Oso que se Detiene, Severt Oso Joven, Alex Halcón Perseguidor, Evelyn Gabe, Francis Cuervo, Gladys Bissonette, Robert Pájaro Amarillo, Frank Mataenemigos, Ted Means, Nellie Lechuza Roja, Faith Traversie, Matthew King y muchos más. Saltándose la tradición, los testigos podían jurar decir la verdad sobre la chanupa (una pipa ceremonial lakota) en lugar de sobre la Biblia. Como no hacía falta que en la audiencia hubiera jurado, ancianos y tradicionalistas lakotas y dakotas ocuparon la tribuna del jurado, que estaba vacía. Por primera vez en un tribunal estadounidense, sostiene Roxanne Dunbar-Ortiz, «era la gran nación siux la que se sentaba para juzgar a América y no al revés».⁴⁰⁴ Los asuntos expuestos —derechos de los tratados, soberanía, colonialismo y genocidio— eran cuestiones de supervivencia para todos los pueblos indígenas, no solo para los oceti sakowin.

Aunque la opinión pública estadounidense, bastante receptiva, expresó su preocupación por el abuso de los pueblos nativos y de los patriotas heroicos de Wounded Knee en 1973, solía considerar —y, en gran medida, todavía lo hace— que las cuestiones indígenas eran simplemente otro movimiento de derechos civiles. Pero los testimonios ponían en tela de juicio la mismísima legitimidad del control de Estados Unidos sobre el continente y situaba a los oceti sakowin y, por defecto, a todos

404 Dunbar-Ortiz en *The Great Sioux Nation*, p. 13.

los pueblos indígenas en el bando de otros pueblos colonizados y sometidos injustamente al colonialismo de EE. UU. y de Europa.

Era una posibilidad remota. Todo el mundo lo sabía. Al final, el juez Urbom falló en contra de que se desestimara la acusación. Los oceti sakowin, resolvió Urbom, «fueron en su día un pueblo con plena soberanía. Ahora no lo son, hace mucho que no lo son. Que vuelvan o no a ser un pueblo soberano alguna vez depende de las acciones del Congreso y del presidente de Estados Unidos, no de los tribunales».⁴⁰⁵ Aunque no era el resultado deseado, la vista obligó a Urbom a vérselas con la naturaleza inherentemente conservadora de su profesión, sobre todo cuando se trataba de los pueblos indígenas. La legislación estadounidense —y, de hecho, toda la tradición legal occidental— es conservadora, y no en el sentido político binario de liberal o conservador. La legislación occidental de tribunales es conservadora porque, a falta de legislación «buena», suele tirar de manifestaciones rudimentarias y arcaicas de su propio pasado para determinar la «justicia» en el presente, sentando así precedente para casos futuros. La única forma de alejar a la ley de su conservadurismo inherente es por medio de acciones ejecutivas o del Congreso, vías que han demostrado no ser de mucha ayuda para los pueblos indígenas. Si no se recurre a esas vías, como suele suceder con las decisiones judiciales más importantes sobre cuestiones indias, una «mala» decisión se convierte en doctrina. Al seguir sus propias tradiciones jurídicas, la balanza del universo moral occidental nunca se inclina hacia la justicia indígena. En el mejor de los casos la ignora. En el peor, la aniquila.

Para justificar la conquista, la esclavización y el genocidio al amparo de la legislación europea, los pueblos indígenas y las naciones de piel más oscura han sido categóricamente excluidas del reino de la humanidad y ese principio apenas se ha cuestionado desde entonces.⁴⁰⁶ Por ejemplo, en su fallo Urbom ponía en duda y luego reafirmaba los fundamentos de la legislación federal sobre asuntos indios tal y como los definió el presidente del Tribunal Supremo John Marshall a principios del siglo XIX, cuando Estados Unidos era una nación recién nacida. «Todos los

405 Juez Warren Urbom, «Excerpts from the Decision», en *The Great Sioux Nation*, p. 197.

406 Véase Robert A. Williams Jr., *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

tribunales federales de instancias inferiores se rigen» por la aseveración de Marshall en el caso de 1823 de *Johnson contra McIntosh*, argumentaba Urbom. En ese fallo, Marshall sostenía que, según la legislación de EE. UU., no podía considerarse que las naciones indígenas tuvieran soberanía plena, porque, antes de entrar en contacto con la población europea, los pueblos indígenas eran «salvajes violentos dedicados a la guerra y que subsistían principalmente a partir del bosque. Dejarles en posesión de su país significaba dejar que el país se convirtiera en tierra indómita».⁴⁰⁷ Y solo un pueblo «civilizado» puede gozar de soberanía plena. Esa lógica prácticamente encomienda al colonialismo de asentamiento la labor de «civilizar» a los «salvajes violentos» y su «tierra indómita». Sin embargo, se espera que todos los tribunales respeten esa visión; aunque nunca haya sido cierta en lo que respecta a los hechos y aunque el mundo ya no la considere legítima. Urbom se limitaba a mantener la tradición.

Pero no estaba todo perdido. La defensa interpretó el fallo como una victoria parcial e incluso significativa. Aunque desestimó la reivindicación principal respecto a la jurisdicción, Urbom se mostró de acuerdo en que el Tratado de 1868 demostraba una relación internacional entre los oceti sakowin y Estados Unidos, una relación que ningún tribunal estadounidense tenía autoridad para disolver. Esto puede parecerle poco importante a un espectador casual, pero era el motivo por el que los miembros del AIM arriesgaron su vida en Wounded Knee contra el Gobierno de EE. UU. y por el que las personas más pobres de Norteamérica se enfrentaron con la mayor potencia militar que el mundo había conocido nunca. En su vehemente alegato final, el abogado defensor John Thorne comparó la aspiración de los oceti sakowin al reconocimiento internacional con las aspiraciones de otras naciones oprimidas, como la Organización para la Liberación de Palestina, Irlanda del Norte o la Sudáfrica negra sometida al *apartheid*, y, dentro de Estados Unidos, con grupos como el Partido de las Panteras Negras, La Raza y la United Farm Workers [Unión de Campesinos].

«Hablan de opresión, hablan de una vida mejor. Se mueven y actúan. Como respuesta, construimos prisiones mejores

407 Urbom, «Excerpts from the Decision», en *The Great Sioux Nation*, p. 198.

y más grandes, nombramos cada vez más jueces y agentes de policía, hacemos más detenciones», le dijo Thorne al juez Urbom. «Quiero que se rija por la ley moral».

«¿De dónde emana mi autoridad?», le preguntó Urbom.

«¿Para hacer qué?»

«Para hacer cualquier cosa. Soy juez. ¿De dónde he sacado mi autoridad?», replicó Urbom.

«Exactamente del mismo sitio en el que el Tratado [de 1868] entre Estados Unidos y la nación siux alcanzó su categoría de acuerdo solemne», recordó Thorne al tribunal.⁴⁰⁸

«Darse cuenta de que algo estuvo mal no significa que ahora esté bien», argumentó Urbom, como si la realidad colonial fuera cosa del pasado. «El mero hecho de sentir angustia por lo ocurrido en el pasado no basta para encontrar respuestas sensatas de cara al futuro».⁴⁰⁹

Urbom hablaba como si los ancianos indígenas que llevaban dos semanas contando historias ante el juez acabaran de salir de un libro de historia. Pero los procesados habían conseguido lo que habían ido a buscar: el reconocimiento de que los tratados indígenas tenían sus orígenes en la legislación internacional. El siguiente paso era trasladar esa batalla al escenario mundial.

La pretensión indígena de disfrutar del estatus de nación muchas veces se interpreta equivocadamente como un proyecto exclusivo —la única aspiración de exclusivamente los pueblos indígenas— o limitado dentro de las definiciones acotadas del Estado nación. Es parecido a lo que pasa cuando el «problema indio» se trata únicamente como un problema *indio*. Según el Consejo Internacional de Tratados Indios que se reunió por primera vez en la reserva india de Standing Rock en 1974, y redactó la Declaración de Independencia Continua, el problema no eran los pueblos indígenas; el problema era, y siempre lo ha sido, el imperialismo. La aspiración de conseguir el estatus de nación distinguía al Consejo de Tratados de otros movimientos del Red Power que buscaban la libertad asociada a los Estados nación. En lugar de eso, el Consejo miraba al sur global, a las naciones más

408 John Thorne, «Excerpts from the Defense Summary Argument», en *The Great Sioux Nation*, p. 194.

409 Urbom, «Excerpts from the Decision», en *The Great Sioux Nation*, p. 197.

oscuras. Hizo causa común con movimientos del tercer mundo (también de dentro de EE. UU.) para lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas. Como respuesta a más de un decenio de protestas del movimiento Red Power iniciadas en los años 60, el presidente Nixon autorizó en los 70 la autodeterminación india como cuestión de política interior, lo que supuso el fin de la liquidación y la concesión de más competencias a los consejos tribales para que gestionasen sus propios asuntos y se intensificasen las relaciones «de nación a nación». Pero el Consejo de Tratados aspiraba a más.

En sus inicios, el Consejo tuvo que hacer frente a varios obstáculos. El primero de ellos fue la falta de publicidad en los medios de comunicación estadounidenses. Mantenían relaciones muy sólidas con comunidades de base (sus bases) y con algunos consejos tribales, pero el público más general casi no conocía su importante labor. En segundo lugar, según su Declaración, el Consejo de Tratados era una organización de liberación nacional que aspiraba a la representación plena en la ONU, pero las naciones indígenas representadas por el Consejo no estaban reconocidas como Estados soberanos independientes por la comunidad internacional —requisito previo para entrar en la ONU—. Aun así, el Consejo de Tratados presentó una solicitud para acogerse a la categoría de organización no gubernamental (ONG) en el Consejo Económico y Social y obtuvo el estatus consultivo en 1977. Para algunas personas, canalizar toda esa energía hacia una ONG —que sin duda podía considerarse una entidad no revolucionaria y no soberana— parecía contradecir los objetivos del proyecto a mayor escala.⁴¹⁰ En un comunicado de 1977 con el título «Descolonización, liberación y la comunidad internacional» el Consejo de Tratados ofrecía su explicación de la estrategia de operar como ONG: «La descolonización, o, si usamos un término más acertado, la liberación, es un proceso lento y meticuloso. No se puede superar con facilidad todo lo conseguido por el colonialismo en los últimos cuatro siglos».⁴¹¹

410 Véase Alyosha Goldstein, «Thresholds of Opposition: Liberty, Liberation, and the Horizon of Incrimination», en *Poverty in Common: The Politics of Community Action During the American Century*, Durham (NC), Duke University Press, 2012, pp. 199-243.

411 Consejo Internacional de Tratados Indios, «Decolonization, Liberation and the International Community», *Treaty Council News*, 3 de diciembre de 1977, documentos de Finzel, caja 4.

El Consejo de Tratados también tuvo que hacer frente a dos obstáculos en su búsqueda del reconocimiento internacional. Primero, Estados Unidos sencillamente no podía tolerar los derechos indígenas, y mucho menos aún la existencia de naciones indígenas soberanas, e hizo todo lo que estaba en su mano para frustrar los esfuerzos en esa dirección. En segundo lugar, los propios mecanismos internos de la ONU impedían que se consiguiese una soberanía indígena plena equivalente a la de los Estados. El proceso formal de descolonización, esbozado en los estatutos de descolonización de la ONU, no contemplaba ni reconocía a los pueblos indígenas como naciones potenciales. Por lo general, las naciones colonizadas conseguían la independencia mediante una mezcla de lucha armada y reconocimiento internacional. Tras lo ocurrido en Wounded Knee, el AIM había dejado de lado la lucha en favor de la búsqueda de reconocimiento, pero a la larga los marcos legales internacionales se revelaron inadecuados. Era necesario buscar y mantener alianzas en otras partes del mundo. La única forma de conseguir el reconocimiento internacional era ganarse la opinión del mundo.

Justo después de la reunión del Consejo de Tratados de 1974, se abrieron dos oficinas: una en San Francisco y la otra enfrente de la sede de la ONU en Nueva York. Se puso en marcha el lento proceso de obtener reconocimiento internacional. Una delegación del Consejo de Tratados asistió a la Conferencia Internacional de Solidaridad con la Independencia de Puerto Rico en La Habana invitada por el Gobierno cubano; allí se reconoció al Consejo de Tratados y a otras 76 naciones y 14 movimientos de liberación de todo el mundo. Así se inició una estrecha colaboración con los movimientos por la independencia del tercer mundo y con los países socialistas. Poco después varias delegaciones del Consejo de Tratados visitaron el bloque del Este y naciones del sur global en el norte de África, Sudamérica y Oriente Medio con el objetivo de recabar apoyos. En su segunda reunión en la reserva de Yankton en junio de 1976, el Consejo de Tratados redactó un «Documento rojo» en el que condenaba a Estados Unidos por sus continuas prácticas de genocidio e intervención imperialista en todo el mundo. El Consejo de Tratados encomendó a sus delegaciones internacionales que estableciesen relaciones amistosas

con otros países y que les pidiesen que reconocieran el Tratado del fuerte Laramie de 1868.⁴¹²

Las delegaciones recibieron una cálida acogida de sus anfitriones, sobre todo en la Unión Soviética y en los países del bloque del Este, que estaban deseando no solo apoyar las causas indígenas, sino también señalar la hipocresía de las intervenciones «humanitarias» de EE. UU. en el exterior mientras le negaba la libertad a su propio pueblo. Durante una visita en 1977 a la Unión Soviética, Mongolia y la República Federal de Alemania, los representantes del Consejo de Tratados —Allene Goddard, Bill Means, Greg Zephier y Bill Wahpepah— se reunieron con delegaciones de Iraq, Argelia y Namibia. «Creo que, como hemos llegado a conocer mejor a nuestros hermanos del sur en estas giras, entendemos mejor que antes que somos un pueblo», observó Wahpepah.⁴¹³ Para Sherry Means, la hija de 15 años de Russell Means, la gira por los países del bloque del Este fue reveladora. A diferencia del trato que Estados Unidos dispensaba a los pueblos indígenas, «en estos países creen firmemente en los derechos humanos», señaló.⁴¹⁴ El cálido recibimiento de los países del bloque del Este de Europa se debía en parte a la prolífica afición a la cultura india. En regímenes socialistas como la República Democrática Alemana (Alemania Oriental), los clubs en favor de la cultura india recibían financiación estatal y contribuían de forma significativa a la solidaridad transnacional con las causas de los indios americanos. Como pasó en los regímenes socialistas europeos que apoyaron a revolucionarios negros como Angela Davis —encarcelada y luego puesta en libertad por el estado de California—, los países del bloque del Este manifestaron auténtica solidaridad transnacional con las luchas de los indios americanos.⁴¹⁵ Es más, en los casos en que los pueblos indígenas se topaban con una reacción

412 Consejo Internacional de Tratados Indios, «Red Paper», documentos de Finzel, caja 2, carpeta 21.

413 «Indian Delegation Visits Soviet Union», *Treaty Council News*, 3 de noviembre de 1977, documentos de Finzel, caja 4.

414 Sherry Means, «These Countries Believe Strongly in Human Rights», *Treaty Council News*, 4 de noviembre de 1977.

415 György Ferenc Tóth, *From Wounded Knee to Checkpoint Charlie: The Alliance for Sovereignty between American Indians and Central Europeans in the Late Cold War*, Albany (NY), State University of New York Press, 2016, pp. 117-40.

hostil del pueblo norteamericano, tenían una buena acogida en el extranjero, sobre todo por parte de naciones socialistas y de otros pueblos colonizados. Las «naciones rojas» de Europa y Asia se habían convertido en una plataforma de apoyo para las naciones rojas de Norteamérica.

Las delegaciones del Consejo de Tratados eran habituales y forjaban relaciones duraderas y profundas. Por ejemplo, en 1979, cuando estalló la Revolución iraní, los estudiantes revolucionarios tomaron como rehenes a 52 diplomáticos y ciudadanos de EE. UU. y los retuvieron en la embajada de EE. UU. durante más de un año. Con rehenes estadounidenses, los estudiantes revolucionarios tenían la esperanza de evitar que el sah Mohammad Reza Pahlavi, dictador respaldado por EE. UU., volviese al poder. Sin embargo, ha quedado prácticamente en el olvido la actuación del Consejo de Tratados, que contribuyó a que la situación se resolviera de manera pacífica y llevó a cabo un programa de intercambio de correo para los rehenes estadounidenses. Según Russell Means, tras la conferencia de Ginebra de 1977, los lazos del AIM con la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) le reportaron al Consejo de Tratados «cierta credibilidad en esa parte del mundo». Dado que Means tenía prohibido abandonar Estados Unidos como parte del trato de su libertad condicional, John Thomas, miembro dakota del AIM y segundo de a bordo de Means —«un tipo ingenioso y encantador que se lleva bien con todo el mundo»— actuó como «embajador itinerante» en el Líbano, Irán y Egipto. Cuando los Guardianes de la Revolución ocuparon la embajada de EE. UU., el Consejo de Tratados envió a Thomas a Teherán «para ver qué podía hacer». Al final, los estudiantes permitieron únicamente la entrega de paquetes y correo en persona por medio de un miembro del AIM.⁴¹⁶

En una ocasión, Thomas llegó a la embajada con un saco de 150 cartas. Los estudiantes iraníes lo recibieron y le permitieron ver a uno de los rehenes, el sargento del Ejército Joseph Subic Jr. «Cuentan ustedes con nuestra más profunda solidaridad. Nuestro pueblo [los indios americanos] lleva 150 años sometido por el Gobierno de EE. UU.», le dijo Thomas al sargento.

416 Means, *Where White Men Fear to Tread*, p. 399.

«Lo sé. Gracias por venir», respondió Subic.⁴¹⁷ A cambio de sus esfuerzos, Bill Means, John Thomas y el Consejo de Tratados recibieron una nota formal de agradecimiento del secretario general de las Naciones Unidas en la que se elogiaba el sistema de intercambio de correo por su contribución a «la negociación de una solución pacífica».⁴¹⁸ Aunque no se habló mucho del intercambio de correo, la misión diplomática humanitaria demostró que los indios americanos estaban enfrentados con el Gobierno de EE. UU. y sus políticas coloniales, pero no con la ciudadanía estadounidense en general. El hecho de que tuviera autorización para llevar a cabo una misión humanitaria singular de tal calibre también revelaba el nivel de confianza que el Consejo de Tratados había conseguido en la ONU, en regímenes del tercer mundo y entre organizaciones de liberación nacional.

Al mismo tiempo que el Consejo de Tratados llevaba la lucha de la Isla de la Tortuga al resto del mundo, el mundo a su vez también venía a la Isla de la Tortuga. Las naciones indígenas solían recibir en Estados Unidos a delegaciones internacionales invitadas, y era particularmente sólida y visible la solidaridad entre el pueblo palestino y los pueblos indígenas. Tanto los palestinos como los indios americanos eran naciones no reconocidas, pueblos sin Estado que combatían los regímenes coloniales de asentamiento que ocupaban sus tierras. Asistían representantes de Palestina a casi todos los grandes eventos del Consejo de Tratados. Y no eran solo reuniones políticas. Elizabeth Cook-Lynn recuerda su presencia en *powwows* en los años 70 y 80. «Llegaban grupos de 30, 40 o 50 palestinos con sus armas y sus uniformes tras las oraciones matinales, por la entrada principal y por las traseras, y cuando la gente podía irse a desayunar y estaban tomándose un café y organizándose, los palestinos estaban fuera en la superficie asfaltada, haciendo maniobras militares», recuerda. «Los invitaban nuestras tribus».⁴¹⁹

Los indios americanos a veces se referían a sí mismos como los palestinos de Norteamérica, en el sentido de que ha-

417 Citado en John K. Cooley, «American Indians Bring Message: 'No Shah, No Hostages'», *Christian Science Monitor*, 21 de enero de 1980.

418 «Final Notes on the Treaty Council's Participation in the Hostage Mail Exchange», *Oyate Wicaho*, febrero-marzo de 1981, 7, documentos de Finzel, caja 4.

419 Cita de Elizabeth Cook-Lynn, «'There Are No Two Sides to This Story'», p. 42.

bían sido invadidos y los estaba reemplazando una potencia de ocupación extranjera, pero no todos los palestinos se veían a sí mismos como indios americanos. Para algunos, los indios americanos eran un hecho consumado: una lección que enseñaba a los palestinos que, si no revertían la ocupación, podían acabar sin Estado, sin reconocimiento, en el exilio y confinados en reservas para siempre. En los años 80, cuando le preguntaron qué opinaba de la comparación entre ambos pueblos, el presidente de la OLP, Yasser Arafat, respondió: «Esa es una parte de nuestra lucha: asegurarnos de no sufrir el mismo destino que los indios americanos a manos de los yanquis».⁴²⁰ Lo que está implícito en sus palabras no era que los indios americanos estuviesen por debajo de los palestinos. Pero Palestina y la Isla de la Tortuga tienen historias diferentes y se encuentran en etapas distintas del colonialismo de asentamiento. Entre 1516 y 1918, Palestina formó parte del Imperio otomano. En 1920 pasó a estar sometido a la autoridad británica como parte del sistema de mandatos de la Sociedad de Naciones, que permitía que los Estados (fundamentalmente europeos) administrasen territorio en el exterior. En 1948, Israel se convirtió en una «patria judía» y expulsó de sus hogares a más de 700 000 palestinos (alrededor del 85% de la población árabe) en un proceso conocido como «la Nakba» («la catástrofe»). Israel enseguida atacó a los Estados árabes vecinos, lo que causó tres importantes guerras en 1956, 1967 y 1973 que culminaron en la ocupación israelí de Jerusalén Este, Cisjordania, la Franja de Gaza y los Altos del Golán. Es decir, la población palestina todavía estaba enzarzada en combate directo con los colonos israelíes en esa época, una situación muy parecida a la que había vivido la nación oceti sakowin cuando luchaba para rechazar la invasión colonizadora un siglo antes. Igual que los cientos de miles de oceti sakowin desplazados por la ocupación militar, las inundaciones y el desarrollo industrial, a día de hoy hay unos 6 millones de refugiados palestinos que no tienen derecho a volver a su tierra.

Palestina, con una base territorial del tamaño de Nueva Jersey —más pequeña que algunas reservas indias— era como

420 Yasser Arafat, «A Discussion with Yasser Arafat», *Journal of Palestine Studies* 11:2, 1982, p. 14.

un microcosmos del colonialismo de asentamiento del siglo XIX en Norteamérica. Así que, en algunos aspectos, Arafat tenía razón: los pueblos indígenas de Norteamérica eran el testimonio de las fases avanzadas del colonialismo de asentamiento; hoy en día constituyen menos del 1% de la población total y poseen menos del 3% de su territorio original. Pero el pueblo palestino contaba con algo que los indios americanos no tenían en el siglo XIX: acceso a la ONU, un organismo internacional fundado en 1945 —en parte para acabar con el colonialismo— en el que podían tratar de cambiar la opinión internacional. En plena expulsión y eliminación física de su pueblo, los indios americanos no tenían ninguna institución internacional ante la que exponer sus quejas. Ni siquiera podían recabar el apoyo de los ciudadanos de EE. UU., que se beneficiaban de su eliminación y participaron activamente en ella.

No todo el activismo indio americano estaba de acuerdo en mantener una relación tan estrecha con Palestina. Una forma habitual de explicar la existencia de pueblos indígenas en las Américas —ya que en la Biblia no se los mencionaba— era asegurar que eran una tribu perdida de Israel. Muchos indios americanos, aleccionados por el cristianismo, aceptaban la legitimidad del Estado de Israel como «patria judía» como una cuestión de doctrina bíblica, igual que Estados Unidos suele autodenominarse una «nación cristiana». En esa época destaca la figura de Vine Deloria Jr. como partidario de esa visión del sionismo, una ideología equiparable a la doctrina del destino manifiesto que pide el restablecimiento y la protección de una nación judía: Israel. En su libro *Behind the Trail of Broken Treaties* (1974), Deloria predecía el auge del movimiento indígena internacional, pero sostenía que la soberanía y la autonomía indígenas plenas no supondrían una amenaza radical a la soberanía política y territorial de Estados Unidos. Israel y el sionismo —afirmaba Deloria— eran excelentes ejemplos de cómo podían volverse legítimas las reivindicaciones tradicionales e históricas de un territorio específico como patrimonio soberano de un pueblo concreto. «Si EE. UU. es capaz de reconocer los derechos judíos a territorio soberano en Israel, tiene que ser capaz de reconocer un derecho similar a los indios

americanos en Estados Unidos».⁴²¹ Pero sucedía todo lo contrario; las ideas de Deloria no estaban para nada en sintonía con el internacionalismo indígena radical de la época. El académico palestino-estadounidense Steven Salaita sostiene que el proyecto sionista israelí no se desviaba de la doctrina del destino manifiesto estadounidense, sino que era una extensión de esa idea. Es el perro (EE. UU.) quien menea el rabo (Israel), no al revés. Ambos proyectos eran versiones diferentes de lo que él llama una «Tierra Santa en tránsito»: el uso de referencias bíblicas e ideologías imperialistas para trazar el mapa del «viejo mundo» europeo sobre el territorio del «nuevo mundo» nativo de la Isla de la Tortuga y Palestina, y para borrar la historia y la presencia de los dos pueblos nativos.⁴²²

Es muy revelador que Israel (igual que EE. UU. en esa época) se posicionara del lado del régimen supremacista blanco del *apartheid* de Sudáfrica mientras el resto del mundo lo condenaba. Además, Israel adoptó tácticas de colonialismo de asentamiento parecidas a las de Estados Unidos para expulsar, contener y a la larga eliminar al pueblo palestino; Estados Unidos, a su vez, ha respaldado política, económica y culturalmente la ocupación de Palestina, de manera que, en la práctica, ha convertido el proyecto colonizador en una extensión de la política interior y exterior estadounidense y en una intervención en Oriente Medio. Por lo tanto, ambas luchas estaban vinculadas entre sí. Y los pueblos indios americanos no eran los únicos que lo veían de esa manera. El académico Alex Lubin, por ejemplo, describe la interconexión de las distintas luchas globales como «geografías de la liberación». El concepto de «intercomunalismo» usado por el Partido de las Panteras Negras, que se parecía al internacionalismo indígena radical de la época, también se alejaba del enfoque que trataba de lograr la igualdad en el marco del Estado nación. De esta manera, según Lubin, todas estas luchas dispares intentaban imaginar un mundo que fuera esencialmente distinto: sin jerarquías de clase, de raza, nacionales ni coloniales.⁴²³

421 Vine Deloria Jr., *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*, Austin, University of Texas Press, 2000, pp. 183 y 185.

422 Véase Steven Salaita, *The Holy Land in Transit: Colonialism and the Quest for Canaan*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 2006.

423 Alex Lubin, *Geographies of Liberation: The Making of the Afro-Arab Political Imaginary*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 2014, pp. 7-9.

En su publicación *Oyate Wicaho* («la voz del pueblo»), el AIM dakota solía publicar entrevistas, historias breves, poesía y crónicas de palestinos que resistían a la ocupación israelí, refiriéndose a ellos incluso como «parientes». El internacionalismo indígena, como detalló Means en su discurso de 1974 en la primera reunión del Consejo de Tratados, estaba unido a las luchas de quienes combatían por la emancipación de su tierra. Y al final esas alianzas con el sur global y las organizaciones de liberación nacional demostraron ser la vía más productiva para el Consejo de Tratados. Cuando el mundo le dio la espalda al AIM tras los sucesos de Wounded Knee, los colonizados del mundo le tendieron la mano y contribuyeron a catapultar los derechos de los pueblos indígenas a la escena internacional. La mera idea de que el Consejo de Tratados se reuniera con regímenes socialistas y del tercer mundo ofendía incluso a algunos de sus aliados indígenas y no indígenas, sobre todo a los implicados en las campañas de la ONU. Otras organizaciones, como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y el Centro de Recursos Jurídicos para los Pueblos Indios, decidieron aliarse con los Estados del Atlántico Norte (las potencias imperialistas tradicionales) y aceptar dinero de sus propios Gobiernos coloniales, estrategias a las que tanto el AIM como el Consejo de Tratados se opusieron con vehemencia. Pero las alianzas tenían sentido tanto pragmática como ideológicamente. Y también estaba la cuestión de la financiación: para evitar endeudarse con donantes particulares y para actuar con autonomía respecto a los Estados colonizadores, el Consejo de Tratados dependía sobre todo de las donaciones de grupos eclesiásticos.

Además, el Consejo de Tratados tuvo que hacer frente a un reto aún mayor: en la legislación internacional no existían definiciones operativas adecuadas de los pueblos indígenas. Hasta entonces, la ONU catalogaba a los pueblos indígenas como «poblaciones» interiores. A instancias del movimiento activista indígena, el concepto «pueblos indígenas» se incluyó como categoría en el primer Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial de la ONU, que comenzó en 1974. En la resolución de la ONU que acompañó la puesta en marcha del Decenio también se censuraban el *apartheid* de Sudáfrica y el

sionismo israelí, considerándolos formas de racismo.⁴²⁴ Por eso, distintos presidentes de EE. UU., desde Jimmy Carter a George W. Bush, boicotearon los dos primeros Decenios que organizó la ONU de 1974 a 1993.

El acontecimiento determinante, sin embargo, fue la Conferencia Internacional de ONGs sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas celebrada en la sede de la ONU en Ginebra (Suiza) del 20 al 23 de septiembre de 1977. El Consejo de Tratados puso en marcha la conferencia y la Subcomisión de Racismo, Discriminación Racial, *Apartheid* y Colonialismo la organizó. Asistieron más de cien representantes indígenas de todo el hemisferio, invitados por el Consejo de Tratados; hubo delegados indígenas de Argentina, Bolivia, Canadá, Chile, Costa Rica, Guatemala, Ecuador, México, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, Venezuela y Estados Unidos. También se unieron representantes de Australia, Cuba, Francia, Iraq, Mongolia, Siria y Yemen, entre otros lugares. Y asistieron asimismo ONGs y organizaciones internacionales destacadas como Amnistía Internacional, la Alianza Mundial de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA) y la Liga Musulmana Mundial.⁴²⁵

La conferencia fue un logro monumental y tuvo una gran cobertura de la prensa internacional; para sorpresa de nadie, Estados Unidos boicoteó todo el evento. En sesiones nocturnas ininterrumpidas, los dirigentes indígenas redactaron, tras intensas negociaciones, un documento colectivo llamado «Proyecto de declaración de principios para la defensa de las naciones y los pueblos indígenas del hemisferio occidental». Recogía 13 principios que definían los parámetros del estatus de nación indígena en virtud de la legislación internacional, el derecho a la independencia y la autonomía indígenas, el respeto a los tratados y otros acuerdos formalizados con naciones colonizadoras, la jurisdicción penal y territorial indígena sobre sus tierras y sus miembros (un procedimiento para resolver conflictos con Estados colonizadores), derechos de protección medioambiental y

424 Dunbar-Ortiz, «How Indigenous Peoples Wound Up at the United Nations», p. 123, 132n14. Como parte de los Acuerdos de Oslo de 1993, el sionismo se sacó de la lista de formas de racismo.

425 Véase Consejo Internacional de Tratados Indios, *The Geneva Conference: International NGO Conference on Discrimination Against Indigenous Peoples*.

los derechos para definir la pertenencia a la comunidad indígena. El primer principio recalca que «debe concedérseles a los pueblos indígenas el reconocimiento como naciones» si tienen los requisitos necesarios para pertenecer a la categoría de nación en virtud de la legislación internacional, que son los siguientes: una población permanente, un territorio definido, un Gobierno y la capacidad para entablar relaciones con otros Estados. Para entonces, hacía mucho que el pueblo oceti sakowin cumplía todas las condiciones para acceder al estatus de nación.⁴²⁶ Todos estos puntos se basaban en los veinte puntos de la Caravana de los tratados quebrantados de 1972 que exigían que se retomasen las relaciones mediante tratados —es decir, las relaciones internacionales— entre el pueblo indígena y Estados Unidos. El movimiento indígena cerró el círculo. Roxanne Dunbar-Ortiz sostiene que el Proyecto de declaración tal vez sea «el documento político esencial del movimiento indígena internacional».⁴²⁷ Pero la ONU no adoptó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas hasta cuatro décadas después, en 2007.⁴²⁸

En 1987, bajo mandato de la ONU, el Relator Especial cubano Miguel Alfonso Martínez dirigió una investigación de 10 años sobre el estatus de los tratados y los acuerdos. Llegó a la conclusión de que las potencias coloniales como Estados Unidos, gracias a tratados como el de 1868, han reivindicado injustamente su autoridad sobre las naciones y las tierras indígenas. En este proceso al que Martínez llama «domesticación», las naciones indígenas «se sacan de la esfera del derecho internacional y se ponen directamente bajo la competencia exclusiva de la jurisdicción interna» de los Estados colonizadores.⁴²⁹ Pese al ataque continuo de EE. UU. a las naciones indígenas, Martínez sostiene que los derechos de los tratados siguen estando en vigor según

426 Consejo Internacional de Tratados Indios, *The Geneva Conference: International NGO Conference on Discrimination Against Indigenous Peoples*, pp. 25-6.

427 Dunbar-Ortiz, «How Indigenous Peoples Wound Up at the United Nations», p. 126.

428 Desde entonces, todas estas naciones han dado marcha atrás en su oposición matizando que su decisión de respaldar la declaración es un mero acuerdo «no vinculante».

429 Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, *Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas*, informe final presentado por el Sr. Miguel Alfonso Martínez, Relator Especial, Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, julio de 1997, p. 35.

tanto el derecho nacional como el internacional. Como demostración de esta afirmación, algunas resoluciones judiciales, de hecho, se han fallado en favor del pueblo oceti sakowin.

En 1980, el Tribunal Supremo de EE. UU. confirmó la reivindicación oceti sakowin de que las Black Hills habían sido robadas. «Con toda probabilidad, jamás se encontrará un ejemplo más acre y maloliente de negociaciones deshonorosas en toda nuestra historia», se afirmaba en el fallo.⁴³⁰ En consecuencia, el tribunal concedió el pago de 106 millones de dólares. El pueblo oceti sakowin respondió de manera casi unánime con un popular eslogan: «¡Las Black Hills no se venden!». Siguiendo el espíritu del argumento original de Standing Rock y del Consejo de Tratados de 1974, consideraban que la única solución justa era la devolución integral de las tierras que se habían tomado ilegalmente. Y aquí está el quid de la cuestión. La lucha de los oceti sakowin por su tierra no busca indemnizaciones, disculpas ni reconciliación. Busca justicia y poner fin al sistema colonial de asentamiento. Aun así, muchos colonos no conciben la devolución de las tierras, ni, de hecho, un futuro de coexistencia pacífica de las más de 500 naciones indígenas que existen. Muchos estarán de acuerdo en que el colonialismo está mal, pero no pueden imaginar un futuro sin él.

En una sesión de la Comisión de Derechos Civiles de Rapid City (Dakota del Sur) en 1999, la célebre ecologista lakota Charmaine Rostro Blanco expresó sus reflexiones sobre el hecho de que, cuando el Tribunal Supremo de EE. UU. emitió su fallo sobre el Tratado de 1868, muchas personas «no indias» de Dakota del Sur tuvieron miedo de perder su tierra. «¿Se acuerdan de cómo muchos de sus antepasados obligaron a los lakotas a perder sus hogares y su sustento y creen que les va a pasar lo mismo o es que les da miedo que el Gobierno federal también vaya a por ellos, igual que ha ido a por el pueblo lakota?», se preguntó.⁴³¹

Rostro Blanco identificaba el reconocimiento implícito por parte de las personas no nativas de que, en efecto, esa tierra se robó por la fuerza y mediante coacciones. Eso también implica

430 *United States v. Sioux Nation of Indians*, 448 US 371, 1980.

431 Cita de la Comisión Estadounidense de Derechos Civiles, Comité Asesor de Dakota del Sur, *Native Americans and the Administration of Justice in South Dakota*, transcripción de un foro comunitario celebrado el 6 de diciembre de 1999, pp. 86-7.

que existe un límite al proyecto de justicia de los colonizadores, que puede llegar a conseguir que se admita una mala acción pero no puede reordenar el mundo y redistribuir la riqueza —sobre todo la tierra— y devolvérsela a sus legítimos dueños. Las personas no nativas creen que, de algún modo, los pueblos indígenas les harán a los colonos lo mismo que les hicieron a ellos. Todo lo contrario. El ejemplo de la Alianza de las Black Hills citada en el capítulo anterior demuestra que, cuando indígenas y colonos pobres se organizan manteniendo como referencia los derechos de los tratados, tienen capacidad para vencer a multinacionales energéticas y tomar las riendas de su vida. Lo mismo sucedió en 2013 con las protestas para detener el oleoducto Keystone XL y en la campaña de 2016 en Standing Rock para derrotar al oleoducto Dakota Access. Aunque esos dos proyectos continúan activos, diversas fuerzas, desde grupos ecologistas hasta sindicatos, pasando por agricultores y rancheros —lo que Zoltán Grossman denomina «alianzas improbables»— han levantado importantes obstáculos en su camino.⁴³²

El célebre jurista pawnee Walter Eco-Halcón considera que las naciones nativas contemporáneas «se limitan a dejarse llevar por la política de autodeterminación india puesta en marcha por el presidente Nixon en 1970», dando a entender que «llevan más de 35 años» sin abordar adecuadamente «las condiciones, los problemas o los derechos indígenas».⁴³³ Pero la muy alabada consecución de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (UNDRIP) de 2007 da fe del compromiso del internacionalismo indígena con la búsqueda de la autodeterminación más allá de las soluciones del modelo de Estado nación. El Movimiento de los Países No Alineados, el bloque del Este y la Unión Soviética pusieron freno a la ofensiva occidental. El declive de estas fuerzas dificultó la labor del movimiento internacionalista indígena radical, porque perdieron aliados en la ONU. Allá donde las visiones de la libertad indígena habían eclipsado los confines del Estado nación imperial, ahora

432 Zoltán Grossman, *Unlikely Alliances: Native Nations and White Communities Join to Defend Rural Lands*, Seattle, University of Washington Press, 2017.

433 Walter Eco-Halcón, *In the Light of Justice: The Rise of Human Rights in Native America and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Golden (CO), Fulcrum, 2013, p. 16.

volvían a verse obligados a pedir reconocimiento y derechos a la potencia colonizadora. Aunque Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia votaron en contra de la aprobación de la UNDRIP, los tres Estados han revocado su decisión, cosa posible por el carácter «no vinculante» de las declaraciones de la ONU. Más preocupante fue, no obstante, lo que acompañó a la decisión de Estados Unidos de cambiar su voto en contra de la UNDRIP en 2010: una disculpa oficial insertada en la Ley de asignación presupuestaria del Departamento de Defensa.

En 2009, el Congreso aprobó el proyecto de Ley de asignación presupuestaria de defensa más extenso y elevado de toda la historia. Los gastos en defensa ascendían a un total de 683 700 millones de dólares para el año fiscal 2010. La exorbitante cifra se ha usado como referencia para seguir justificando la «guerra contra el terror» liderada por EE. UU., que ha prolongado las acciones militares encubiertas en el extranjero y ha aumentado los programas de seguridad nacional y vigilancia en territorio nacional. Sepultada en la Ley de asignación presupuestaria del Departamento de Defensa que Obama firmó en 2010 hay una «Disculpa oficial a los pueblos nativos de Estados Unidos»⁴³⁴ que ha dado en llamarse «la disculpa más silenciosa del mundo».⁴³⁵ Y, más importante aún, en la «disculpa» se establecía que «Nada en el presente artículo 1) autoriza ni respalda ninguna reclamación contra Estados Unidos; ni 2) sirve como satisfacción de ninguna reclamación contra Estados Unidos».⁴³⁶ En un mismo proyecto de ley se destinaban miles de millones de dólares a imponer control en el mundo, pero ni un solo centavo a mantener los tratados originales, las promesas originales, que se formularon a las primeras naciones de Norteamérica.

En un informe de 2012 titulado *La situación de los pueblos indígenas en los Estados Unidos de América*, el Relator Especial de la ONU sobre pueblos indígenas, James Anaya, analiza la poca conciencia de la situación general de la que da muestras la «disculpa» de 2010. Además, Anaya relaciona la falta de acciones concretas respecto a las reclamaciones de tierra indígenas aún

434 Ley de asignación presupuestaria del Departamento de Defensa de 2010, título 8, art. 8113, pp. 45-7.

435 Eco-Halcón, *In the Light of Justice*, p. 276.

436 Ley de asignación presupuestaria del Departamento de Defensa de 2010, pp. 45-6.

pendientes con realidades sociales devastadoras como la pobreza, la violencia doméstica e intrafamiliar, el suicidio juvenil y las deficiencias en el sistema educativo y de atención sanitaria. La más importante de las reclamaciones de tierra aún pendientes de los oceti sakowin es la de las Black Hills, asunto en el que el Tratado del fuerte Laramie de 1868 es el «recordatorio emblemático» y «visible de su pérdida».⁴³⁷

El robo de territorio indígena y el sometimiento de las naciones indígenas son una parte esencial del imperialismo global. Teniendo este extremo en cuenta, el movimiento indígena internacional continúa hoy en día con su labor (aunque a menudo sin hacer mucho ruido). Es necesario seguir trabajando porque las Guerras Indias en realidad nunca terminaron. El Consejo de Tratados consideraba que era su obligación sagrada poner fin al imperialismo en el extranjero acabando con el imperialismo que tenían en casa y, en los acontecimientos de Standing Rock de 2016, ese espíritu internacionalista volvió a ser visible cuando una comitiva de naciones indígenas de todo el mundo se presentó allí como muestra de solidaridad.

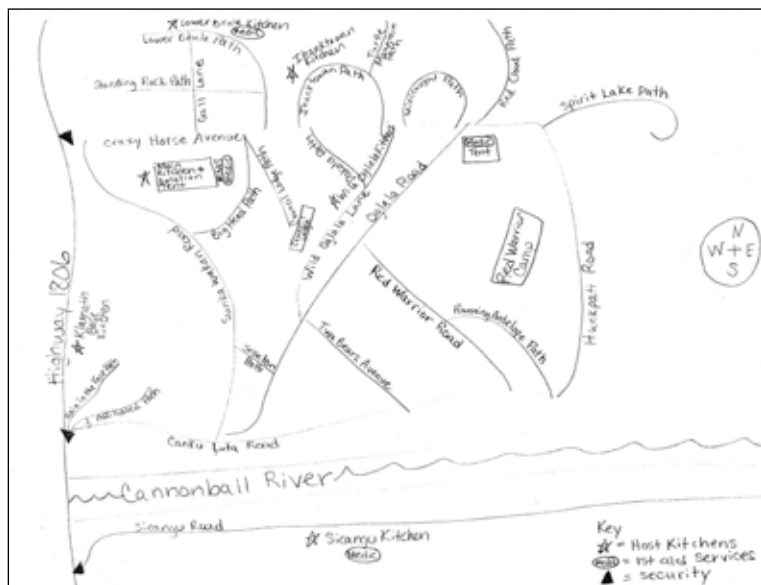
437 Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, *La situación de los pueblos indígenas en los Estados Unidos de América*, presentado por James Anaya, Relator Especial, Asamblea General de las Naciones Unidas, 21.er periodo de sesiones., n.º A/HRC/21/47/Add. 1, agosto de 2012, p. 11.

7

LIBERACIÓN

El 25 de junio de 1876, en la batalla de Greasy Grass, cheyenes y arapahos le aguaron la fiesta a Estados Unidos una semana antes de que celebrara sus 100 años de «libertad». Esa alianza indígena en las Grandes Llanuras acabó con Custer y 268 de sus hombres. Custer había lanzado un ataque sorpresa contra el gran campamento para matar a los indios y obligarlos a volver a las reservas; era una manifestación perfecta de la cultura de la muerte del Estado colonizador. El campamento indígena, en cambio, era una muestra de la cultura de la vida: estaban celebrando la renovación anual de la vida con una danza del sol, una sencilla ceremonia en la que quienes bailaban sometían a sus cuerpos al sacrificio de abstenerse de tomar alimentos y agua durante cuatro días para que su nación y el mundo vivieran. Indígenas de las reservas se habían escabullido para unirse a sus familiares en el campamento y disfrutar de una pizca de libertad. En los libros de historia estadounidenses y en la cultura popular, esta contienda suele describirse como «la última batalla de Custer». «Parecía que los indios salían de la mismísima tierra —contó más tarde el coronel Marcus Reno—; enjambres de indios venían corriendo hacia mí desde todas direcciones». En otras palabras, estaban rodeados.

En su libro *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, Fred Moten y Stefano Harney acuden al estudio antiimperialista que hace Michael Parenti de las películas de Hollywood, en las que la colonización siempre se presenta «al revés»: la invasión parece autodefensa y los colonizadores, escondidos en sus fuertes militarizados, son las «verdaderas» víctimas del ata-



Mapa del campamento Ojete Sakowin dibujado a mano que se entregaba a las personas que llegaban al campamento. Hecho por el autor.

que nativo que los rodea. Esa inversión de papeles en la que el agresor se convierte en víctima es un relato nacional de fantasía que empezó a circular la primera vez que los colonos invadieron tierras indígenas en Norteamérica y que se repite siempre que Estados Unidos invade o bombardea otro país en su proyecto imperialista exterior. Y, sin embargo, Moten y Harney sostienen que, al mismo tiempo, es muy cierto que el colono se encuentra, en cierta manera, cercado y superado en número.⁴³⁸ Aunque los pueblos indígenas se han convertido por la fuerza en una minoría estadística en sus propias tierras, el poder de la forma de vida y la resistencia indígenas siempre ha rodeado a los colonos en Norteamérica y a sus pretensiones poco fundadas respecto a la propiedad de la tierra. La amenaza perpetua que suponen las naciones indígenas radica en que son un recordatorio del poco

438 Fred Moten y Stefano Harney, *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, Nueva York, Minor Compositions, 2013, p. 17.

fundamento de las pretensiones de los propios colonos sobre la tierra y la pertenencia.

Los ancestros de la resistencia indígena no luchaban solo *contra* el colonialismo de asentamiento; luchaban *por* la vida indígena y las relaciones justas con sus parientes humanos y no humanos y con la tierra. Cuando Custer y sus hombres se lanzaron contra la danza del sol en Greasy Grass, los antepasados estaban bailando, como lo han hecho desde tiempos inmemoriales, para hacer que floreciera el árbol de la vida de la visión de Alce Negro y para garantizar el renacimiento de su pueblo y de la tierra. En 2016, cuando comenzó la construcción de la serpiente negra —el oleoducto Dakota Access—, volvieron a bailar, esta vez en las riberas de los campamentos Oceti Sakowin y Piedra Sagrada, para proteger a Mni Sose (el río Misuri) y Unci Maka (la Abuela Tierra). La resistencia indígena no es ninguna excepción. Formula de continuo esta pregunta: ¿qué prolifera ante la ausencia del Imperio? Así, define la libertad no como la ausencia de colonialismo de asentamiento, sino como el aumento de la presencia de la vida indígena y de las relaciones justas con sus parientes humanos y no humanos y con la tierra. Según la académica mohawk kahnawake Audra Simpson, el hecho de negarse a aceptar la condición imposible del destierro y la desaparición de las tierras propias y la desposesión total y absoluta es lo que estructura la práctica política indígena de devolución, restablecimiento y reclamación de la pertenencia y el lugar.⁴³⁹

Nuestros antepasados también bailaron durante la etapa de planificación de las presas del Plan Pick-Sloan en el río Misuri antes de que anegasen los terrenos en los que se practicaba la danza del sol. Las reservas indias y la vida indígena no tenían absolutamente ninguna presencia en los mapas y los planes originales del Cuerpo de Ingenieros. Cuando este inundó nuestras tierras y el centro operativo de la agencia en dos ocasiones, nuestra nación, la tribu siux de Lower Brule, se vio obligada a imaginar cómo reconstruirse a sí misma tras la inundación y el desplazamiento, y cómo hacerlo de una forma que reflejase nuestros valores. Esbozamos una y otra vez el diseño de nuestra

439 Audra Simpson, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham (NC), Duke University Press, 2014.

comunidad. Era necesario planificar y construir carreteras y conducciones de agua nuevas. Había que desenterrar cementerios enteros —nuestros antepasados muertos— y trasladarlos junto a nuestros antepasados vivos a tierras más altas. Las personas encargadas de la planificación acabaron decidiéndose por una estructura en forma de media luna, un gesto simbólico para con la disposición de los campamentos tradicionales, con un centro comunitario abierto rodeado de tipis cuya entrada daba al este, a la salida del sol. En el centro de la nueva planificación de la comunidad de Lower Brule había una escuela, cosa que recalca la importancia que se le daba a la educación. Desde ahí, abriéndose en abanico, había edificios municipales y administrativos, iglesias, un centro de detención de menores y varias hileras externas de viviendas. Aunque la prisión y el cristianismo eran instituciones ajenas a las sociedades oceti sakowin tradicionales, la comunidad moderna y reubicada imaginó un espacio para el encarcelamiento juvenil y las iglesias y les hizo hueco.

Igual que el Cuerpo de Ingenieros (y a menudo trabajando codo con codo), los diseñadores del oleoducto Dakota Access (DAPL) concibieron la construcción de un oleoducto en un mundo en el que las personas nativas no existían. Tenían que imaginarse que no existíamos para justificar la entrada sin permiso en territorio indígena y en tierras protegidas por tratados. Cuando existió el riesgo de que el oleoducto afectase a zonas residenciales blancas de Bismarck (Dakota del Norte), se cambió su trazado de manera que el peligro de contaminar el agua se externalizara a la nación nativa de Standing Rock, río abajo. Cuando el DAPL intentó proteger su propiedad privada y sus inversiones —las servidumbres de paso por el terreno—, la policía y la seguridad privada intervinieron en su favor, categorizando a los pueblos indígenas como amenaza. Eran los colonos de nuestro tiempo rodeados por el levantamiento indígena. El hecho de que el DAPL atravesara sin autorización un territorio que no se había cedido en los tratados y la ofensiva militarizada contra los *protectores del agua* se presentaron como si fueran autodefensa: los colonos en el fuerte cercados por nativos hostiles.

La policía, el Ejército y la seguridad privada establecieron sus centros de operaciones y planificaron su propio escenario para librar una guerra de baja intensidad contra los campamentos de

oración. En correos electrónicos publicados por la web *MuckRock*, dedicada a la transparencia, Toby Schweitzer, contratista de helicópteros de la Bakken Western —empresa de respuesta rápida dedicada a la limpieza de vertidos de petróleo y medioambientales que tiene su base de operaciones en Mandan, Dakota del Norte—, envió un mensaje el 14 de septiembre de 2016 con el asunto «Método israelí de control de masas» a los agentes de la condicional de Dakota del Norte que estaban de servicio en las protestas del movimiento #NoDAPL. «También control de masas. ¡Pasad un buen día!», escribió Schweitzer a los agentes de policía. En el correo, enviado antes de que se produjeran los ataques y las batidas policiales que luego coparían titulares en las noticias nacionales, aconsejaba a los policías encargados de controlar las protestas contra el oleoducto que invirtiesen en «agua de mofeta»: un arma química israelí inventada para degradar y humillar a la población palestina rociándola con un hedor nauseabundo de origen biosanitario que tarda días en desaparecer. «Olvidaos del muro», escribió. «Poned rociadores con sensores a lo largo de la frontera sur y ya está. Así podrían haberse salvado muchos escaparates en Baltimore y Ferguson. EE. UU. tiene que agenciarse un poco de esto para los saqueadores en cualquier manifestación fuera de control. Método de control de masas israelí. AHORA SÍ QUE NOS ENTENDEMOS. GENIAL. ¡Agua de mofeta!»⁴⁴⁰ Este tipo de comentarios añaden un mayor agravio a los daños sufridos por las personas palestinas que defendían sus hogares frente a la demolición o protestaban por el asesinato de sus seres queridos.

En otros correos, los agentes se enviaban un manual de «Operaciones de las fuerzas del orden sobre el terreno» de la Agencia Federal para la Gestión de Emergencias en el que se orientaba a la policía respecto a los métodos adecuados de «control de masas», técnicas para «conseguir obediencia por medio del dolor» y el uso de «material antidisturbios», incluidos armas químicas y proyectiles como balas de goma y munición de tipo *bean bag*. Estas armas no letales se usaron contra manifestantes desarmados con una brutalidad ritual; dejaron sin visión a dos personas, le destrozaron el brazo a una mujer, e hirieron

440 Christopher Schano, «North Dakota Department of Corrections and Rehabilitation emails re: protests, September 7-18 2016», *MuckRock*, 19 de septiembre de 2016, muckrock.com.

y traumatizaron a mucha más gente. La relación estaba clara: las fuerzas del orden locales y la seguridad privada se veían a sí mismas inmersas en una campaña de contrainsurgencia global contra poblaciones civiles que iban de Palestina a Baltimore, de Ferguson a la frontera entre EE. UU. y México, y ahora le tocaba a Standing Rock. La guerra se libraba contra la vida negra, la vida palestina, la vida migrante y la vida nativa.

Las tácticas empleadas por TigerSwan, la turbia empresa mercenaria de seguridad privada contratada por el DAPL, eran otra prueba más de que se trataba de una guerra global. La empresa contratista de seguridad se había fogueado en la interminable «guerra contra el terror» de Estados Unidos, en el marco de la cual se encargó de operaciones de contrainsurgencia contra civiles en Iraq y Afganistán. Ahora TigerSwan aplicaba esas mismas técnicas contra los *protectores del agua*. En *The Intercept* se cuenta que el personal de seguridad solía referirse a los *protectores del agua* como «terroristas», a los actos planificados de oración como «ataques» y a los campamentos como el «campo de batalla». También rastrearon la presencia de *protectores del agua* de ascendencia de Oriente Medio y señalaron de manera específica la presencia de personas palestinas en los campamentos. TigerSwan llegó incluso a describir el levantamiento indígena como una «insurgencia yihadista». Cuando TigerSwan daba parte de las actividades de los campamentos a los cuerpos de seguridad locales, solían hacer referencia a las fotografías aéreas, que usaban para controlar el crecimiento y el movimiento de los campamentos. En un informe de situación, aparece un gorila superpuesto en la imagen del campamento. Era Harambe, el gorila del zoo de Cincinnati al que se dio muerte cuando un niño negro cayó en su recinto. En primer lugar, el movimiento supremacista blanco ha usado la muerte de Harambe para burlarse del pueblo negro en Internet, aduciendo que habían tenido que matar al gorila por la negligencia de los padres negros. Además, la comparación de las personas negras con monos y gorilas es un tópico racista muy consolidado. TigerSwan estaba evocando toda esta historia antinegra para racializar a los *protectores del agua*, burlarse de ellos y degradarlos con tópicos primitivistas. Para el DAPL y las fuerzas del orden, los campamentos eran un lugar

de muerte, un lugar que había que destruir, que amenazaba con poner en evidencia la ilegitimidad de la colonización.

En el folleto de bienvenida para las personas recién llegadas al campamento del #NoDAPL había un mapa del lugar dibujado a mano. Se habían bautizado las carreteras con los nombres de héroes revolucionarios indígenas, como Nube Roja y la Sociedad de los Guerreros Rojos. Las distintas naciones indígenas habían levantado sus propios campamentos en la zona y también aparecían en el mapa. Se indicaba dónde encontrar la seguridad del campamento, a la que le correspondía, entre otras cosas, encargarse de que no se introdujeran drogas ni alcohol; también se mostraba dónde había comida, atención médica y material de acampada. Era un reflejo de los valores de la nueva comunidad: los pueblos indígenas no se limitan a sobrevivir, prosperan. El movimiento #NoDAPL ofreció una breve visión de cómo sería un futuro basado en la justicia indígena. Pese a todos sus defectos, hay algo que aprender de los campamentos de los tratados que se establecieron en la confluencia de los ríos Misuri y Cannonball. Todo el mundo tenía garantizadas comida gratis, educación gratis, atención sanitaria gratis, asistencia legal gratis y un gran sentido de comunidad, protección y seguridad. La mayoría de las reservas de Estados Unidos no tienen acceso a esos servicios, como tampoco la tienen la mayor parte de las personas pobres. Sin embargo, a falta de un imperio, las personas se unieron para ayudarse entre sí y ocuparse unas de otras. Los campamentos del #NoDAPL se diseñaron en función de necesidades, no de la obtención de beneficio. No había prisiones ni organismos estatales armados. Eso es lo que los distinguía del universo de policías, colonos y empresas petroleras que los rodeaba. El capitalismo no es solo un sistema económico, es también un sistema social. Y aquí quedó más que claro que los sistemas sociales indígenas ofrecían una forma radicalmente distinta de relacionarse con otras personas y con el mundo.

Si recurrimos a la tradición radical negra, Ruth Wilson Gilmore considera que la creación de este tipo de mundo es una forma de «geografía de la abolición» que «parte de la acogedora premisa de que la libertad es un lugar».⁴⁴¹ La libertad indígena

441 Ruth Wilson Gilmore, «Abolition Geography and the Problem of Innocence», en *Futures*

sin duda era, y sigue siendo, un lugar; y durante un instante se materializó en los campamentos del movimiento #NoDAPL. Los campamentos del #NoDAPL no se limitaban a imaginar un futuro sin colonialismo de asentamiento y sin la institución opresiva del Estado, sino que además creaban ese futuro en ese mismo momento y lugar. Eran una forma de geografía que resurgía y volvía a conectar a los pueblos indígenas con la tierra. A diferencia del mundo cínico y exclusivo de los colonos, que habían expulsado, confinado, borrado y desposeído a los pueblos indígenas, este lugar tenía capacidad de sobra para dar la bienvenida a todas las personas excluidas y, al mismo tiempo, se centraba en la esencia del mundo de la vida indígena: la relacionalidad. El punto de confluencia de todo ello era el renacimiento y la reunificación de los oceti sakowin. Igual que en la Primera Intifada palestina, la resistencia anticolonial se inició desvinculando a la comunidad del Estado colonizador. De 1987 a 1993, la población palestina construyó economías alternativas, modelos de educación popular, servicios de atención sanitaria y comités de mujeres. Las mujeres palestinas también aprovecharon la revolución en marcha para cuestionar el heteropatriarcado, que era anatema para la liberación palestina respecto de la ocupación israelí.⁴⁴² En los campamentos del #NoDAPL, mujeres y activistas LGBTQ y dos espíritus desafiaron el colonialismo de asentamiento y lo hicieron según sus propias costumbres, interpellando a los hombres cis indígenas para que reconocieran que el heteropatriarcado era igual de insostenible que la ocupación estadounidense o que la destrucción de la tierra y del agua.

Más allá del oleoducto Dakota Access, hay un movimiento internacional en auge que lucha contra la expansión de la red de oleoductos por Norteamérica. Los oleoductos de Kinder Morgan, Keystone XL, Enbridge Line 9, Bayou Bridge y TransCanada Energy East, entre muchos otros, conectan a las naciones indígenas con las comunidades que están en primera línea. Cada nuevo chispazo de lucha indica el desarrollo de una resistencia anticolonial encabezada por los pueblos indígenas contra el colonialismo de

of *Black Radicalism*, eds. Johnson, Gaye Theresa, y Lubin, Alex, Nueva York, Verso Books, 2017.

442 Véase Linda Tabar y Chandni Desai, «Decolonization is a Global Project: From Palestine to the Americas», *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 6:1, p. X.

asentamiento y el capitalismo extractivista. Nuevos oleoductos se extienden sigilosamente por el continente como una tela de araña a una velocidad de vértigo, pero, de paso, también sirven para conectar y llamar a la acción a distintas comunidades de personas explotadas y desposeídas. Cada uno de los oleoductos existe en relación con otros oleoductos; aunque el DAPL técnicamente solo va de Dakota del Norte a Illinois es, en esencia, un proyecto transnacional que se entrelaza con otros oleoductos y otras infraestructuras para enviar petróleo al mercado global cruzando los límites de los Estados colonizadores y atravesando sin permiso territorio indígena.⁴⁴³

La lucha del #NoDAPL contó con el respaldo de gran cantidad de redes de solidaridad. El movimiento Black Lives Matter, organizaciones palestinas en favor de la justicia, grupos religiosos, veteranos del Ejército y muchos más integrantes de otros entornos y movimientos sociales hicieron que el apoyo a la resistencia encabezada por los pueblos indígenas desbordara los límites geográficos físicos de la reserva india de Standing Rock. El movimiento #NoDAPL recordaba a otras luchas aliadas que también han alimentado las batallas indígenas en otros momentos, como el Consejo Internacional de Tratados Indios y los movimientos indígenas internacionalistas del siglo XX. En contraposición a la propia infraestructura física del colonialismo de asentamiento —rutas comerciales, vías férreas, presas y oleoductos— se encuentra la infraestructura de la resistencia indígena, sus ideas y sus prácticas de solidaridad. Puede que los campamentos de resistencia hayan sido algo temporal, pero la lucha por la liberación nativa sigue y el fuerte está sucumbiendo.

La frontera occidental de la expansión de EE. UU. se cerró en 1890 (las Guerras Indias del siglo XIX se libraron y se ganaron), la concesión de la ciudadanía india se impuso en 1924, se formuló una disculpa formal en 2010, la «época de la autodeterminación» la inauguró Nixon en 1970, los agravios del pasado se «repararon» con la demanda reciente del caso *Cobell*, y durante el mandato de Obama proliferaron la retórica y las políticas «de nación a nación» (así como la presencia de líderes indígenas en

443 Véase Katie Mazer, *Mapping a Many Headed Hydra: The Struggle Over the Dakota Access Pipeline*, Infrastructure Otherwise Report n.º 1, octubre de 2017, disponible en <infrastructureotherwise.org/DAPL_Report_20170921_FINAL.pdf>.

cargos clave de su administración). Siendo así, ¿por qué era necesario crear un nuevo movimiento?

Una forma de responder esta pregunta es fijarse en el movimiento que enarbola la bandera del Black Lives Matter. ¿Por qué surgió durante el mandato de Obama? La violencia policial contra la población negra no creció de manera significativa durante la presidencia de Obama, pero tampoco descendió drásticamente. Sin embargo, la presidencia de Obama puso de relieve los límites de la inclusión racial bajo el dominio del liberalismo y del capitalismo. Analicemos el asesinato de Freddie Gray a manos de la policía en Baltimore en 2015. Lo mataron policías negros y ni un fiscal de distrito negro, ni un alcalde negro ni un presidente negro pudieron salvarle la vida. Da igual quién esté al mando, señala Keenga-Yamahtta Taylor: el sistema político actual no puede salvar vidas negras.⁴⁴⁴ Lo mismo puede decirse de los pueblos indígenas y del calentamiento global. El «nuevo plan de seguridad energética» de Obama de 2010 —que recibió un gran impulso durante la administración de Trump en 2017— incentivaba y aumentaba de manera significativa la producción nacional de petróleo y gas, y abría terrenos federales protegidos hasta entonces gestionados por el Departamento del Interior. Bajo el capitalismo, ni demócratas ni republicanos pueden salvar las tierras indígenas ni las vidas negras e indígenas. La política de terror racial autorizada por el Estado contra personas negras y nativas, desde la violencia policial hasta la explotación energética, y que se continúa independientemente de qué administración esté en el poder, demuestra que el cambio radical encarnado en la descolonización, en la repatriación de tierras y vidas robadas, es lo único que puede revertir siglos de colonialismo de asentamiento.

El legado continuado de las presas del Plan Pick-Sloan también frustra la posibilidad de un futuro habitable para el pueblo oceti sakowin y para los millones de personas que dependen del río Misuri para vivir. Las presas son la representación del colonialismo de asentamiento; el hormigón y la tierra que las conforman estaban dotados de la voluntad de trastocar, inundar,

444 Véase Keeanga-Yamahtta Taylor, *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*, Chicago (IL), Haymarket, 2016 [edición en castellano: *Un destello de libertad: de #blacklivesmatter a la liberación negra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017].

desposeer, expulsar y, en última instancia, eliminar a la sociedad nativa. El oleoducto Dakota Access repitió ese mismo proceso. Los estamentos del Estado colonizador en pleno —políticos, policía, seguridad privada, bancos y empresas privadas— cumplieron la voluntad de Energy Transfer Partners, la empresa que iba a construir el oleoducto de 3700 millones de dólares que abriría dos túneles por debajo del río Misuri, otro bajo el río Misisipi, y que cruzaría cuatro estados (Dakota del Sur, Dakota del Norte, Iowa e Illinois). Ahora usan herramientas más sofisticadas: rifles de asalto, órdenes de detención, cárceles rurales del condado, delitos graves, delitos menores, chalecos antibalas, drones armados, gas lacrimógeno, gas CN, vehículos militares Humvee blindados, la Guardia Nacional, las patrullas estatales, helicópteros Black Hawk, excavadoras Caterpillar y la censura mediática. Pero los *protectores del agua* se apoyan en la historia de otros *protectores del agua* de épocas pasadas que lucharon para proteger a ese mismo pariente, Mni Sose. Así como las empresas adquieren personalidad jurídica de acuerdo con la legislación estadounidense actual, los *protectores del agua* personifican el agua y representan el parentesco con el agua, con el río, haciendo valer un orden jurídico propio. Si el agua, que es una pariente, no está protegida, entonces el río no es libre y tampoco lo es su pueblo.

Mni wiconi, aunque tenga sus raíces en el pasado, es un proyecto orientado al futuro. Obliga a algunas personas a hacer frente a su propia falta de pertenencia a la tierra y al río. ¿Cómo puede la sociedad colonizadora, que no posee ninguna relación ética de base con la tierra ni con su pueblo original, imaginar un futuro basado en la justicia? No hay una respuesta sencilla. Pero, sea cual sea la respuesta, los pueblos indígenas deben marcar el camino. Nuestra historia y nuestras longevas tradiciones de resistencia indígena brindan futuros posibles fundados en la justicia. Al fin y al cabo, es el rechazo de nuestros ancestros a caer en el olvido la que impulsa la resistencia indígena, y es nuestro firme rechazo a olvidar a nuestros ancestros y nuestra historia lo que impulsa nuestras visiones de liberación. Son revolucionarios indígenas los ancestros de los ancestros, los que vinieron antes de ellos y los que están por venir.

Puede que las respuestas se encuentren en las relaciones de parentesco entre indígenas y no indígenas y las tierras

que ambos habitan. El parentesco indígena es un concepto de gran amplitud que va más allá de lo humano y que difiere fundamentalmente de la familia heteronuclear o de la familia biológica. «Crear parentesco es convertir a la gente en familiares para tener relación», escribe la académica dakota Kim Oso Alto. «Parece algo esencialmente distinto a negociar relaciones entre aquellos a quienes se considera diferentes —entre “soberanos” o “naciones”—, sobre todo si una de esas naciones es un Imperio militarizado y supremacista blanco».⁴⁴⁵

Los *protectores del agua* también nos hacemos preguntas: ¿qué quiere el agua de nosotros?, ¿qué quiere la tierra de nosotros? *Mni wiconi* —el agua es vida— existe fuera de la lógica del capitalismo. Si las luchas revolucionarias del pasado tenían como objetivo emancipar el trabajo del capital, a nosotros se nos plantea el reto no solo de imaginar, sino de exigir que la tierra se emancipe del capital. Para que la tierra viva, el capitalismo debe morir.

Hecetu welo!

445 Kim Oso Alto, «The US-Dakota War and Failed Settler Kinship», *Anthropology News*, noviembre de 2016, sfaa.net.



AGRADECIMIENTOS

Todo conocimiento se produce a través de relaciones. Este libro cuenta nuestra historia en pasado, presente y futuro tal y como me la relataron muchas personas. No me pertenece únicamente a mí. Tampoco soy responsable en exclusiva de los errores que puedan contener sus páginas. Eso es puro individualismo burgués. La responsabilidad necesaria para contar una historia de esta magnitud es siempre un proceso colectivo. En lo que respecta a sus defectos, soy el primero en admitir que otras personas pueden contar esta historia mejor que yo. Al fin y al cabo, nuestra tradición de contar historias es un proceso colectivo e intergeneracional. En nuestra historia como pueblo oceti sakowin tienen cabida muchas verdades y muchos mundos. Estoy deseando que este relato, u otros parecidos, se cuente una y otra vez durante generaciones.

La inspiración para escribir este libro con su formato actual nació de una conversación durante el desayuno en Park City, Utah, en enero de 2017. Bobbi Jean Tres Piernas, Melanie Yazzie, LaDonna Bravebull Allard, Miles Allard y yo alquilamos un coche para asistir a la proyección de una película de nuestra amiga Michelle Latimer sobre el movimiento de Standing Rock en la que se hacía un seguimiento de la vida de Bobbi y LaDonna. Con el café en la mano, hablamos de historia y del profundo significado que había adquirido durante la lucha del movimiento #NoDAPL. Escribí este libro para personas jóvenes como Bobbi. Lo escribí para mi yo de 16 años, que necesitaba la teoría como arma y la historia como guía mientras crecía en un pueblo fronterizo supremacista blanco como Chamberlain, en Dakota del Sur. Es un

relato de la Séptima Generación que se había profetizado. Han prendido el fuego de la resistencia y sus llamas no pueden extinguirse. Espero que esta historia ayude a nuestro pueblo a tener la confianza necesaria y, a los aliados de nuestra causa, a hacer retroceder a las fuerzas de la destrucción.

Escribí el grueso de este libro en cuatro semanas, sentado en un sofá. Mi tía Mary Alice y mi tío Dave tuvieron la amabilidad de abrirme las puertas de su casa, situada junto a nuestro río, Mni Sose, el río Misuri, en Chamberlain; eran dos lugares en los que tenía que estar física y mentalmente para terminar de escribir. La mayor parte de la historia de nuestro pueblo, los kul wicasas, procede de mi padre, Ben. Su padre, Andrew, y su abuelo, Ruben, se la confiaron a él y él me la confió a mí. La historia más general de nuestro pueblo viene de conversaciones con Lewis Grassrope y LaDonna, a quienes admiro por su profundo conocimiento histórico (a modo de nota metodológica, he evitado compartir cualquier tipo de conocimiento ceremonial o cultural que no se hubiera publicado ya, y tampoco he compartido lo que no me correspondiera a mí compartir). Durante un año, Melanie tuvo la paciencia de escucharme despotricar y leer pasajes. También me apoyó en momentos de enorme peligro y de profundidad radical. Por ello le estoy profundamente agradecido como compañero y como camarada. Sería un fracaso absoluto citar una lista completa de interlocutores para los relatos orales. Así que quiero dar las gracias a todos nuestros guardianes de conocimiento que transmiten desinteresadamente nuestras historias y tradiciones a los jóvenes. «Recuerda las historias», me ha dicho más de un anciano. «Tu vida no te pertenece. Solo estás aquí para garantizar la próxima generación», también me han dicho. Me tomo muy en serio esas humildes instrucciones.

En octubre de 2016, mis queridos amigos Jordan Camp y Christina Heatherton me dieron la confianza necesaria para escribir este libro. Me presentaron a Andrew Hsiao y a los maravillosos compañeros de Verso. Mi amigo y mentor Alex Lubin, que en esa época era jefe de nuestro departamento, me animó a suspender mi proyecto de tesis de ese momento y a acabar el libro. Eso hice. Algunas partes de la tesis que dejé acabaron integrándose en este libro y otras se quedan para otra ocasión. Jennifer Denetdale, directora de mi tesis y fuente de inspiración perpetua

como historiadora, mentora y luchadora por la libertad indígena por derecho propio, se negó a aceptar cualquier cosa que no fuera un original sólido con una prosa sólida. Siempre estaré en deuda con ella. Alyosha Goldstein y David Correia, que también formaron parte de mi consejo asesor de doctorado, tuvieron la paciencia de ayudarme a enfocar mi análisis y mi escritura. Y Christina intervino y me ayudó a terminar. Jordan, Christina y Manu Karuka trabajaron con el texto original en el Proyecto de Nueva Orientación en Estudios Americanos de Barnard College. Jaskiran Dhillon, Roxanne Dunbar-Ortiz y K-Sue Park tuvieron la generosidad de leer el original. Audrea Lim me hizo los comentarios finales y le dio los últimos retoques. Todos son compañeros extraordinarios. Sin ellos, no podría leerse este libro.

Walter Johnson me ofreció la beca de investigación Democracia Americana (2017-2018) de la Universidad de Harvard en el Centro Charles Warren Center de Estudios de Historia Americana. En ese periodo termine las correcciones del libro y gracias a Walter aprendí mucho de historia y de camisetas. Durante mi estancia en Cambridge, Massachusetts, aprecié aún más el valor de nuestros parientes wampanoag en la llamada «Nueva Inglaterra» y la verdadera historia de Acción de Gracias, un día de luto nacional para los pueblos indígenas. Nunca lo olvidaré. También quiero reconocer y agradecer el trabajo del personal de archivo y los investigadores del Centro de Historia Oral de Dakota del Sur (Universidad de Dakota del Sur), de los archiveros del Centro de Investigación del Suroeste (Universidad de Nuevo México) y del personal y los archiveros de la Biblioteca Newberry de Chicago. Desde que este proyecto inició su andadura en 2016, he dormido en un montón de sofás y en muchos suelos, en un coche y en demasiadas tiendas de campaña. A cualquiera que me haya abierto las puertas de su casa, me haya alimentado o cuidado, gracias por ser un buen pariente. *Pilamayaye*, Stacy, Delane y Tyrell, por abrir la puerta. Los camaradas de la Nación Roja —Jennifer, Hope, Demetrius, Andrew, Kyon, Melissa, Kiley, Brandon, Radmilla, Majerle, Ua y Cheyenne— me brindaron el tiempo y la valentía necesarios para terminar este proyecto. Gracias por suplirme y por ser buenas personas en este mundo. Nunca sabréis la gran inspiración que sois todos para mí.

Un par de semanas antes de nuestro primer viaje a Standing Rock en agosto de 2016, estábamos llorando la pérdida de Loreal Tsingine, asesinada por la policía. Recuerdo ese día cálido en Winslow, Arizona, sin una sola nube en el cielo. Se puso a llover. El primo de Loreal dijo que era una lluvia femenina, que caía fresca y con suavidad, una bendición. La misma lluvia caía el día de septiembre que nos echamos a las calles de Chicago para protestar contra el Cuerpo de Ingenieros del Ejército después de que Dakota Access nos lanzara a los perros en el aniversario de la masacre de Whitestone Hill. Cuando me enteré de que Miles había fallecido, en Toronto caía una nieve ligera y lloré su pérdida junto a otros parientes. *Mni Wiconi!* Recordamos a todas las personas que hemos perdido en el camino hacia la justicia y la libertad. Mi madre Angela y mis abuelos Joyce y Andrew no llegaron a presenciar la gloria de nuestro pueblo en esas horas, esos días y semanas de tanta belleza. Pero nuestros ancestros siguen viviendo a través de nosotros y en las historias que contamos. Nunca estamos solos del todo y ellos nunca se marchan del todo. Como escribió una vez la estudiosa dakota Ella Deloria, «No tengo miedo; tengo parientes».

Por último, quiero dar las gracias a los *protectores del agua*, presentes y pasados, porque podemos vivir gracias a vuestro sacrificio. Sabíais cuál era vuestro deber y el precio que tendríais que pagar por ello. *Pilamayaye ota!* No pueden quitarnos el sueño de belleza que nos dio Caballo Loco. Como él, viviremos para siempre. *Mitakuyapi Bliheiciyapo!*

