

## La Mirada endorecida: Capitalismo, infección y colonialismo temprano

### The Gilded Gaze: Capitalism, Infection and early Colonialism

Candice Hopkins<sup>1</sup>  
Forge Project en Taghkanic - Nueva York  
[candicebhopkins@gmail.com](mailto:candicebhopkins@gmail.com)

#### Resumen

En las intersecciones entre el deseo capitalista, la colonización extractiva y las epidemias culturales y físicas que afectaron a los pueblos indígenas durante la fiebre del oro del Klondike (1896-1899), analizo a través de relatos históricos y cosmologías indígenas, cómo el oro se convirtió en símbolo de avaricia y dominación, transformando economías y ecologías locales en tierras, seres y personas explotadas. La narrativa destaca la resistencia activa (o *survivance*) de los pueblos Tlingit y Tagish, quienes, mediante ceremonias como el *potlatch*, desafiaron las estructuras colonialistas y restauraron el equilibrio comunitario. Exploro el colonialismo extractivo como un sistema que mercantiliza tierras, recursos y personas, mientras los relatos indígenas ofrecen vías de sanación y recuperación cultural. Invito a reimaginar las relaciones humanas y no humanas en el contexto de una economía capitalista voraz, abogando por la descolonización como un acto de justicia y restauración.

**Palabras clave:** Colonialismo; fiebre del oro; extractivismo; resistencias indígenas; capitalismo

---

<sup>1</sup> Trad. Pablo Julián Méndez, texto originalmente publicado en el “catálogo” realizado para la *documenta 14* (en la que la autora participó como curadora), aparecido bajo el título de “The Gilded Gaze: Colonialism Infection and early Colonialism”, Mackert, Monika, and Paul B. Preciado, eds. 2017. *Documenta 14: The Reader*. Munich: Prestel. El texto ha sido adecuado a las normas que exige la revista Heterotopías para esta publicación.

### **Abstract**

At the intersections of capitalist desire, extractive colonization, and the cultural and physical epidemics that impacted Indigenous peoples during the Klondike Gold Rush (1896–1899), I analyze how gold became a symbol of greed and domination, transforming local economies and ecologies into exploited lands, beings, and communities. Through historical accounts and Indigenous cosmologies, the narrative highlights the active resistance (or survivance) of the Tlingit and Tagish peoples, who, through ceremonies like the potlatch, challenged colonial structures and restored communal balance. I explore extractive colonialism as a system that commodifies lands, resources, and people, while Indigenous accounts offer pathways for cultural healing and recovery. I invite a reimagining of human and non-human relationships within the context of a voracious capitalist economy, advocating for decolonization as an act of justice and restoration.

**Keywords:** Colonialism; Gold Rush; extractivism; Indigenous resistance; capitalism

*Voces atrapadas,  
congeladas,  
bajo el hielo marino del inglés,  
quiebre,  
surgiendo para ser escuchadas.*

*Decimos  
“Escucha los sonidos,  
son tan importantes  
como las voces.”  
Escucha.  
Escucha.  
Escucha,  
Escucha.*

(Nora Marks Dauenhauer, 1988, 28)

Esta es una historia que se basa en recuperar fragmentos de habla, de sonido; en sintonizar nuestros oídos con las voces que se ahogan bajo el estrépito colonial. Las historias indígenas y coloniales son, a la vez, conocidas y desconocidas, merodean en el umbral de lo audible (Vimalassery, Hu Pegues, Goldstein, 2016).

En 1898, la Fiebre del Oro del Klondike arrasó con Lingít Aaní, la tierra de los pueblos Tlingit y Tagish, en el Territorio de Yukon en el subártico canadiense. La codicia y deseo capitalista transformaron todo y a todos en su camino. En el transcurso de pocos cortos meses, casi cuarenta mil buscadores de oro recién llegados bajaron por las escaleras de hielo y llegaron a estas tierras, sedientos por lo mismo: el oro.

Liberar las voces atascadas bajo la historia dominante puede rectificar algo de la violencia que redujo a los pueblos indígenas – a las vidas indígenas – a “números, cifras, y fragmentos de discurso” (Vimalassery, Hu Pegues, Goldstein, 2016). Al residir en estos fragmentos, al pasar tiempo en la incomodidad de lo incompleto y escuchar las astillas que hacen a la historia, es posible afinar nuestros oídos para oír algo de estas voces ahogadas. Las políticas de los enredos coloniales ofrecen la posibilidad no sólo de oír, sino de escuchar sus silencios también.

-----

Comenzó con un sueño, un sueño que se devino una profecía.

Primero escuchó el sonido, un chirrido alto y desesperado que se volvía más fuerte y persistente mientras avanzaba a través del bosque, cada vez más cerca. Atrapado bajo las ramas de un abeto caído yacía un sapo. Era resplandeciente: no del típico verde musgoso, sino iridiscente, con lados manchados que brillaban como el cobre. En lugar de ojos, tenía largos discos de oro pulido. Cuando lo recogió, estaba en trance; mientras la luz parpadeaba hacia atrás y adelante, brillaba pasando de un negro profundo a un blanco enceguecedor. Lo depositó cuidadosamente cerca del agua y lo rodeó con collares de perlas de vidrio teñido y plumón de ganso como pago por su visita. A pesar de lo extraño del encuentro, soñar con un sapo es un buen sueño. Para el pueblo Tlingit, el sapo significa abundancia; sus crestas adornan las insignias ceremoniales tanto ahora como en el pasado. Así, Keish supo que la prosperidad vendría pronto. No obstante, no pudo deshacerse de un sentimiento de inquietud. Cuando el sapo volteó para mirarlo, Keish se sintió sobrecogido por un gran vacío: en ese instante vio el mundo humano enteramente atravesado por su mirada endorecida.

Poco después de este sueño, empezaron a llegar. Al principio, sólo llegaron unos pocos: los más robustos, acompañados de manadas de perros y con provisiones suficientes para atravesar los duros inviernos. Llegaron por encima y por debajo del sendero Chilkoot y el pasaje Blanco, con guías nativos. Se unieron aquellos que, como el hermanastro de Keish, George Carmack, ya conocían las tierras, las costumbres y los idiomas locales. Algunos habían vivido en la región por más de una década antes del gran hallazgo. Todos estaban buscando lo mismo: las pepitas elusivas que resplandecían en el arroyo y en los lechos de los ríos, aferradas a las venas de mineral en las rocas madre. Tan desesperada era su búsqueda que a veces prescindían del sueño y olvidaban cazar o pescar, prefiriendo en cambio llenar sus bolsas con polvo de oro. Pero, como Keish bien lo sabía, cuando el nudo del hambre se tiesa en el fondo de tu estómago, no puedes comer oro.

Algunos meses antes de la llegada de la estampida de buscadores de oro, Keish (Skookum Jim Mason) compartía un campamento con su hermana Shaaw Tláa (conocida en inglés como Kate Carmack), su marido George Carmack y el sobrino de su hermano, Káa Goox (Dawson Charlie). Acampaban cerca del borde del río Tha-tat-dik. Keish y Káa Goox, habían crecido acostumbrados a acompañar a Carmack en sus inagotables aventuras a lo largo de ríos y sus afluentes en busca de oro y habían tenido cierto éxito. Shaaw Tláa pasaba sus días cortando y secando pescado en la primavera y verano y, carne de alce y reno, en otoño. Recogía arándanos y jaboncillos hasta la primera helada, secándolos y colgándolos junto con la carne y la grasosa manteca de cerdo para hacer pemmican<sup>2</sup>, buena comida para viajes de invierno, dado que no es pesado y no se echa a perder. En el invierno, cocía espesos mocasines tradicionales para todos ellos a partir de las pieles curtidas y ahumadas de alce.

Era una mañana normal a mediados de agosto. Shaaw Tláa se levantó antes que el sol. Hirvió una infusión de cola de caballo en el fuego. Ahora que llegó el alba, estaba abajo en el río lavando la ropa con la luz del sol filtrándose a través de las escuetas plantaciones de abeto del norte. George ya estaba sentado en un tronco junto al fuego, bebiendo a sorbos, absorto en el vaivén de las llamas bajas. Káa Goox tardaba más en amanecer, pero se podía oír el crujir de su tienda. Keish murmuraba saludos en Tagish antes de bajar al río para lavarse la cara en el agua helada. Tras enfocar sus ojos, los vio: tres pepitas, cada

---

<sup>2</sup> N del T: El pemmican es un alimento tradicional de varios pueblos indígenas de América del Norte, conocido por ser altamente energético y duradero, ideal para los largos inviernos o viajes extensos. El término proviene de la palabra "pimîhkân" en lengua cri, que se relaciona con el término "pimî" que significa grasa.

una del tamaño de una moneda de 10 centavos. Las reunió en su sombrero y las trajo al campamento. George estaba electrizado. Gritó y agitó sus brazos y piernas en un baile peculiar, asustando a los cuervos de sus aposentos.

A partir de ese momento, todo se transformó. Se establecieron límites en el suelo, los senderos del agua fueron renombrados y todo se convirtió en mercancía: la tierra, el agua, los árboles, los animales y las personas. Esto era la prosperidad del sapo con su costado encobrecido. Esta fortuna no era comunal, como aquella realizada a través del sistema de potlatch<sup>3</sup>, sino una individualista. En vez de contribuir a una sociedad saludable, se la predicaba en enfermedad.

A QUIEN CORRESPONDA: Yo, en este día, localizo y reclamo, por derecho de descubrimiento, ciento cincuenta metros, siguiendo el río como se indica en este aviso. Localizado este día, 17 de agosto de 1896. G. W. Carmack.

Otro cartel cercano, este más bien garabateado rápidamente en un pedazo de corteza de abedul: "Nombro este río Bonanza. GC." De esta manera, Tha-tat-dik pasó a llamarse río Bonanza, un nombre que pronto estuvo en boca de todos. En tan solo dos semanas, cada metro de tierra estaba marcado con estacas, incluso en sus afluentes, uno de ellos bautizado como El Dorado. Al plantar un cartel, la estructura de poder era transformada. Los pueblos indígenas, anfitriones, se convirtieron ahora en huéspedes en su propia tierra. Era una forma de colonialismo puesta en marcha -no una de asentamiento, a esta altura, la mayoría de los recién llegados no tenía intenciones de quedarse, sino una de colonialismo *extractivo*, centrado en la adquisición de recursos.<sup>4</sup>

Tras esto, "el gran descubrimiento" en el río Bonanza salió a la luz; el lento chorrillo de aquellos buscadores de oro iniciales se volvió una ola. En el lapso de un año, los hombres se presentaban hablando idiomas que Keish no había oído antes – no sólo ruso e inglés sino también japonés y alemán. A pesar de no compartir un idioma, todos hablaban una lengua común, febrilmente repitiendo la misma palabra *ad nauseum*: oro, oro, oro, ¡ORO! Todos estos nuevos hombres tenían la misma mirada vacía que al principio

---

<sup>3</sup> N del T: El potlatch es una ceremonia tradicional originaria de los pueblos indígenas del noroeste de América del Norte, como los Tlingit, Haida, Kwakwaka'wakw y Tsimshian, entre otros. Su función principal es la redistribución de recursos y la afirmación de estatus social dentro de las comunidades. La palabra proviene del idioma Chinook Jargon y significa "dar" o "regalo"

<sup>4</sup> El colonialismo que implica el asentamiento llegó mucho más tarde a Yukón que a otras partes de Canadá, logrando una presencia real sólo en la década de 1940 con la construcción de la Carretera de Alaska, que conecta el territorio con Columbia Británica y Alaska.

atestiguaba lo reflejado en los ojos del sapo: estaban atravesados por el potencial de “volverse ricos de golpe”. Ya no habría regreso a los viejos tiempos.

-----

En Klondike, el oro era el mediador entre el Este y el Oeste, entre Indígenas y colonos, entre un bien local y mercados distantes. Fue a través del metal que los mineros pusieron en marcha nuevas fuerzas económicas y sociales, que usurparon por completo las economías, ideologías y formas de justicia locales.

Cualquier determinación de valor requiere un consenso: frecuentemente, el valor es atribuido a aquellas cosas que son a la vez relativamente raras y con liquidez. El oro tenía la doble virtud de ser ambos: algo que podrías cambiar por dinero y ser una moneda en sí misma. Durante los momentos más álgidos de la Era Dorada – desde la década de 1870 hasta principios del 1900 – el oro se consideraba un bien *natural*; su valor, habitualmente, se expresaba más bien como inherente, que socialmente producido (Véase Morse, 1993). Este valor natural se basaba a la vez en su relativa escasez (la cantidad de oro en el mundo estaba determinada por la naturaleza misma), y en el bajo costo del trabajo humano requerido para su extracción (trabajo dentro, valor fuera). Esta valuación reflejó una división social más amplia en ese momento, sobre la cuestión de si la economía debía ser gobernada por las leyes de la naturaleza o, en su lugar, por la sociedad, para escapar del turbulento ciclo de oferta y demanda (Véase Morse, 1993)

El oro también era considerado un bien “inocente”, como lo declaró un discurso de un representante de los Estados Unidos en 1893:

[El oro] es tan preciso como medida del esfuerzo humano que, cuando se utiliza exclusivamente como dinero, enseña el mismísimo hábito de la honestidad. No tiene que hacer con, ni tolerar, las falsas pretensiones. No puede mentir, mantiene sus promesas tanto a los ricos como a los pobres por igual (Walker, 1983, 317-318)

En este contexto, los buscadores de oro caracterizaban su búsqueda tan natural como cualquier otra cosa. Sentían que tenían un derecho inherente a estas riquezas intactas. Para algunos, era un regreso al trabajo premoderno, una forma de escape de las enfermedades de la industrialización, con un trabajo “honesto” nuevamente igualado a un “honesto” dólar. Estos trabajadores eran críticos de la alienación del trabajo que ocurría mientras la mecanización reemplazaba rápidamente lo físico: “la industrialización ofendió la certeza de que el trabajo duro traería éxito económico” (Rodgers, 2014, 28). Para ellos,

minar representaba lo opuesto, la promesa de los ricos ganada exclusivamente a través del trabajo duro y utilizando sus propias dos manos. Siguiendo con esta naturalización, las fiebres del oro eran retratadas como un fenómeno “ahistórico”, como si ocurrieran “fuera de la historia y a una distancia de la civilización” (Morse, 1993).

Pero, por supuesto, el hallazgo de Klondike de 1896 estaba lejos de ser ahistórico; ocurrió como parte de una matriz de circunstancias altamente específicas, incluyendo el éxito de los hallazgos previos (como el de California en 1848, que lo llevó al desarrollo del Estado). Los eventos de 1890 comenzaron a girar en torno a una crisis económica en Estados Unidos: percibieron que la escasez de oro casi doblegaba al país, llevándolo a ponerse de rodillas. El país había cambiado recientemente de un estándar fiscal bimetálico, que utilizaba tanto a la plata como al oro como garantía del papel moneda, al estándar monometálico del oro. La tasa de extracción de oro no logró mantenerse a pie de la demanda, lo que incluía no sólo la nueva urgente necesidad del Tesoro de los Estados Unidos sino también aquellas de los gobiernos europeos que habían recientemente adoptado el estándar del oro también. Este énfasis excesivo sobre el oro tuvo otro efecto: los billetes (la moneda de papel) recientemente introducidos comenzaron a enfrentar dificultades. Así, en el punto más bajo de la depresión, una moneda de oro valía casi el doble que un dólar en billetes. Los individuos retenían oro y monedas de oro, sacándolos de circulación y casi llevando al Tesoro a la bancarrota en este proceso, lo que a su vez preocupaba a Europa por el riesgo de que Estados Unidos no pudiera cumplir con sus préstamos. En 1893, la depresión se transformó en un pánico directo. Los precios del trigo colapsaron, ocultando los altos precios de los bienes que siempre habían estado en los mercados; se sobre construyeron vías férreas bajo finanzas tambaleantes; la gente extrajo sus ahorros de los bancos tan rápidamente que un estimado de quinientos bancos cerraron en pronta sucesión. Un estimado de quince mil negocios cerraron y el desempleo alcanzó dos dígitos en todo el país, llegando al 43% en el estado de Michigan. Era el período económico más sombrío que los Estados Unidos habían atestiguado, uno que dejó en claro el vínculo entre la economía y la creencia (y la falta de ella). Las noticias de los hallazgos de oro en Klondike, cuatro años más tarde, transformaron de nuevo la sociedad, esta vez en concordancia con la ciega creencia en la prosperidad.

Aquellos que llegaron a Yukon durante los años previos al hallazgo venían en busca de un bien cuyo valor crecía desde una distancia, a medida que se alejaba de las fuentes locales y se embarcaban hacia los mercados extranjeros. Cuando el descubrimiento llegó,

los buscadores de oro no eran los únicos en capitalizarse. Las poblaciones locales ya habían estado intercambiando con rusos, españoles y británicos desde hacía casi cien años. Reconocieron la situación como una oportunidad económica. Los buscadores de oro que podían costearlo se apoyaron en los altamentepreciados servicios de los pueblos Tagish y Tlingit, hombres y mujeres capaces de cargar sus pesados suministros a través de los pasajes. Ofrecieron sus servicios a los más altos postores. En la economía local del subártico, el valor del oro a veces disminuía debido a las extremas condiciones de vida y sociedad. Cuando la gente abandonaba Circle City aparentemente de la noche a la mañana para ir a Dawson City, manadas de perros y trineos se convertían en los bienes más valiosos: en el verano, cuando alimentar a los perros era una carga, se los podía comprar por entre diez y veinticinco dólares, pero en el invierno, cuando podían ser puestos a trabajar acarreado provisiones, sus precios se disparaban a los cientos (Morse, 1993, 77). En otros momentos, lo más costoso eran las cosas consideradas como lujos en Klondike: huevos frescos y, más tarde, una vez establecida Dawson City, una noche en un burdel.

Aunque las reclamaciones en Bonanza Creek resultaron exitosas, las que se hicieron en el pequeño afluente llamado El Dorado fueron las más fructíferas. La fuente de su nombre, 'El Dorado', es significativa. Deriva del término español 'aquel endorecido' y tiene sus orígenes en una ceremonia practicada por el pueblo Muisca, en lo que hoy es conocido como Colombia. La ceremonia consistía en que los Muisca cubrían a su líder enteramente de oro en polvo. Una vez endorecido, era llevado al centro del lago Guatavita, donde comenzaban a arrojar todo tipo de riquezas al agua – esmeraldas, otras piedras preciosas y casi todo el oro. Una vez que el bote quedaba vacío de esta riqueza, él también saltaba, temporalmente volviendo la superficie del agua dorada. Cuando los españoles pensaron que habían localizado el infame lago, hicieron varios intentos de drenarlo para recuperar las riquezas. Bajo su dominio, El Dorado pasó de ser un ritual indígena a convertirse en una mítica ciudad de oro, y luego en un igualmente ficticio imperio, pasando de rito a mito y finalmente a metáfora. La fábula de El Dorado y la búsqueda de sus riquezas dieron el impulso inicial para que los españoles cartografiaran y conquistaran vastas regiones en el Amazonas. Como metáfora, se aplicó a tierras en California durante la fiebre del oro de 1848-1855, y luego al norte de Klondike. Cada reclamación original en el río El dorado producía más de un millón de dólares. Cincuenta otras proclamaciones<sup>5</sup> dieron

---

<sup>5</sup> N del T: El término *claim* también se utiliza en marcos legales internacionales para designar procesos de disputa entre estados o actores no estatales, como ocurre en la delimitación de fronteras



como resultado medio millón de dólares o más. Mientras la mayor parte del oro provenía de las fiebres en California y en Sudáfrica, la región de Yukon produjo la concentración geográfica del hallazgo más grande (Morse, 1993, 73).

Cerca de un año después del golpe, en julio de 1897, la llegada de barcos de *Portland* y el *Excelsior* en los puertos de Seattle y San Francisco, respectivamente, cada uno cargando más de una tonelada de oro, se volvió el signo de la prosperidad que la nación necesitaba desesperadamente. Sus imágenes circulaban ampliamente en los nuevos periódicos sindicales, electrificando a los lectores e incitando a miles de personas a unirse a las multitudes de potenciales buscadores de oro, emprendedores y aventureros a que se dirijan hacia el norte. Las noticias crearon una epidemia en la emergente metrópoli de Seattle, debilitando industrias enteras, ya que los trabajadores abandonaban sus trabajos. Pronto, incluso el alcalde, William D. Wood, dejó su puesto para sumarse a la estampida.

Había grandes cordilleras de montañas entre los buscadores de oro y los campos ricos en oro en el interior de Yukon. Las montañas marcan la frontera entre la costa y el interior, y sus pasajes, la única manera de llegar a los campos de oro desde Alaska, estaban fuertemente custodiados. En las décadas previas al gran hallazgo, cuando el tránsito no estaba prohibido directamente, los pueblos indígenas locales cobraban altas tarifas a los buscadores de oro. Pierre Berton, en su libro *Klondike: The Last Great Gold Rush 1896-1899*, [*Klondike: la última gran fiebre de oro, 1896-1899*] habla despectivamente de los protectores del pasado, los Chilkat (Jilkáat Kwáan), por el escaso número de buscadores de oro que dejaban pasar (La caracterización es común al colonialismo, mediante el cual los nuevos arribados eran considerados no como agresores, sino como inocentes viajeros, proveyendo a cualquier crimen colonial la coartada de la defensa propia). Los pasajes entre montañas eran largos y empinados; lo más difícil era encontrar una forma de transportar las provisiones necesarias para sobrevivir un año tierra adentro. A diferencia de otras fiebres del oro, la de Klondike fue relativamente ordenada y legislada. Impulsó la expansión de la Policía Montada del Noroeste (NWMP<sup>6</sup>) en Canadá. Posicionada en cada lado de los pasajes y otros puntos de entrada, la NWMP recolectaba impuestos, monitoreaba las

---

marítimas o en zonas estratégicas como el Ártico. En contextos coloniales, esta noción fue clave para justificar apropiaciones, a menudo respaldadas por teorías como la *doctrina del descubrimiento*. Decido traducirlo como Proclamación.

<sup>6</sup> N del T: Por sus siglas en inglés.

provisiones y mantenían el orden. A diferencia de otras fiebres de oro, durante el Klondike, formas vernaculares de justicia no eran toleradas.

Miles hicieron el extenuante recorrido por los pases. Si bien el recorrido Chilkoot era escalador, era más corto y estaba mejor mantenido. La otra opción sobre el rango de la montaña era el pase Blanco, que era más largo, estrecho y lleno de rocas filosas. La mayoría lo describía como casi impasable. Cada buscador de oro necesitaba una tonelada de provisiones, que incluían cosas como harina, tocino, panceta, picos, goma, botas, pantalones de lana, una tienda, un arma y municiones. Los más ricos de entre ellos contrataban a los nativos como transportadores. Para mover una carga entera de suplementos una milla llevaba entre dieciséis y dieciocho viajes de pequeñas cargas. En el invierno, cuando evitabas el barro profundo y las pantanosas turberas, el único camino para alcanzar el pico de la ruta Chilkoot era escalando más de mil pasos esculpidos en el hielo. Un estimado de cien mil personas intentaron este recorrido, pero sólo cuarenta mil lograron llegar a los campos de oro. Para el momento en que la vía férrea del paso Blanco se había construido -en 1898, vinculando Skagway, Alaska, directamente con Carcross, Yukon- ya se habían distribuido todas las tierras rentables.

No eran sólo humanos quienes sufrieron el territorio. Estaba el Sendero del Caballo Muerto, el giro afilado cerca del pico del pasaje Blanco, donde los caballos transportaban sus pesadas cargas arriba del lado de la montaña que abruptamente se detenía por completo. Con las piernas temblorosas y el vapor saliendo de sus abrigo, se negaban a seguir subiendo. Los que los manejaban les gritaban y los azotaban. Las pesadas correas de cuero marcaban sus pieles empapadas en sudor. Uno a uno se duplicaron y saltaron desde el borde, sus cuerpos girando lentamente en el aire, con patas y cuellos quebrándose contra las rocas afiladas abajo, mientras el contenido de sus cargas se esparcía sobre sus restos retorcidos. Se estima que unos tres mil caballos murieron en el camino. Los empacadores recuerdan tener que trepar sobre los cadáveres abandonados de caballos en su camino, dándose cuenta solo después de pasar sobre ellos de que los animales aún estaban vivos.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Testimonio del Comisionado del Yukón, James Morrow Walsh, a Clifford Sifton, Ministro del Interior: "Tal escena de estragos y destrucción... apenas puede imaginarse. Miles de caballos de carga yacen muertos a lo largo del camino, a veces en montones bajo los acantilados, con monturas y cargas donde han caído desde las rocas de arriba, a veces en masas enredadas llenando los lodazales y brindando el único apoyo para nuestros pobres animales de carga en la marcha; a menudo, lamento decir, agotados pero aún vivos, un hecho del que no nos percatamos hasta que los miserables se retuercen bajo los cascos de nuestra cabalgata. Las cuencas oculares vacías de los animales de

La estampida fue breve. Comenzó en 1896 y en tres cortos años ya había terminado.

-----

### **Doble aflicción: el mundo del blanco y el oro**

Tras atestiguar los eventos en el pase Blanco y el sendero de Chilkoot, Keish supo que esta hambre no sería saciada, que la enfermedad del capitalismo no tenía una cura convencional. La fiebre del oro era como una adicción: su sabor solo producía un deseo insaciable de más. Los buscadores de oro no se preocupaban por la mentira, el robo, ni el asesinato para adquirirlo. No había lugar para la moralidad en sus almas vaciadas: “Era una época de millonarios, pero también la era de los vagabundos...Para decirlo rápidamente, fue una era ocupada con dinero y preocupada por la falta del mismo” (Berton, 2001, 93)<sup>8</sup> En el momento en que los buscadores de oro y especuladores habían logrado trazar su ruta sobre los pasajes helados de la montaña, todos estaban infectados y las manifestaciones fueron físicas. Keish logró reconocer los síntomas. La mirada vacía en sus ojos, el ritmo frenético en el cual hacían todo. Un nuevo tipo de deseo los condujo. Y esta fiebre del oro no era anónima, como aquellas que afligieron San Francisco, Deadwood, las Colinas Negras, Barkerville, y otros sitios en las décadas precedentes. Esta fiebre ganó su propio nombre: “Klondiatis”.

Los recién llegados no fueron los únicos afligidos; una transformación también comenzó a desarrollarse en la población nativa. Como la mayor parte de las cosas, fue anticipado en una historia:

Y dijo, “están viniendo ahora”

Él canta algún tipo de canción...

Él les decía: “Voy a ser el hombre blanco”

Nadie conoce K’och’èn esa vez. El chico los llamó K’och’èn....

Dijo, “K’och’èn tu, K’och’èn aquel”

Giró hacia un lado, giró al lado opuesto

Todo aquel campamento

“Ustedes compañeros van a ser blancos”, eso es lo que dijo

No saben qué es lo que él quiere decir...

“Van a ser de esa forma y van a volverse hombres blancos”

---

carga en todas partes dan cuenta de las miradas de cuervos a lo largo del camino.” (Berton, 2001, 143)

<sup>8</sup> Ibid., p. 93.

¿Qué hombre blanco?

En aquel entonces nadie sabía (Smith, K. en Cruikshank, 1988, 125-127).

Las noticias se extendieron inicialmente a través de susurros, conjurados en visiones y sueños. Él les decía: "Voy a ser el hombre blanco." Los llamaron K'och'èn, "Pueblo Nieve". Concordando con los íxt', estos hombres hablaban apresuradamente en lenguas extrañas, con palabras que salían como agua de sus bocas. Y su mundo se convirtió en un mundo sin colores. Fue un lugar donde todo – las plantas, los animales, e incluso los pescados- era blanco.

Este "Mundo de Invierno" perturbó profundamente a los íxt'. Sus cuantiosas reuniones consideraron las implicancias de sus visiones, la aparición pendiente de estos nuevos arribados, y su blancura filtrándose sobre las tierras. "Pronto, tras la aparición del primer K'och'èn, vieron el color comenzar a drenar de sus caras también. ¡Nuestro mundo también comenzaba a volverse blanco! No sólo las apariencias eran extrañas, los comportamientos se volvieron raros. Comenzamos a olvidar cosas, al inicio sólo algunas palabras, luego partes de historias, de canciones enteras. Cuando las canciones desaparecieron, no recordamos más las danzas. Uno a uno, comenzamos a olvidar nuestros idiomas. La riqueza ya no se compartía comunalmente, sino que se guardaba celosamente. La profecía sobre la llegada de los nuevos arribados a Yukon predijo el carácter infeccioso de este nuevo mundo. En él, la religión reemplazó la espiritualidad, la avaricia suplantó la reciprocidad, y la economía sustituyó al trueque. Sus concomitantes síntomas eran tanto físicos como culturales.

La *blanquitud* (y la fiebre del oro) no fue la única enfermedad que afligió al pueblo de Yukon en ese momento; también padecieron enfermedades más distintamente biológicas. Recurrentes olas de influenza, viruela, y tuberculosis participaron del quiebre de los sistemas y las costumbres del clan Tlingit. Las enfermedades llegaron, primero, con los trocadores de pieles que llegaron a la costa del noroeste y el ártico en la década de 1740.<sup>9</sup> Los barcos británicos vinieron con su desprecio, con nuevas enfermedades que acompañaban nuevos bienes. Al principio, se enseñaba que las plagas pasarían, pero atacaban una y otra vez. Familias enteras fueron diezmadas; luego, pueblos enteros. Para

---

<sup>9</sup> En el área conocida como Sitka, Alaska, se estima que la mitad del pueblo Tlingit murió debido a enfermedades introducidas en el periodo de 1836-1840.

su tardío siglo XIX y el comienzo de las erupciones o sarpullidos, las familias ya eran pequeñas y dispersas.

La pérdida de vidas sumió a los *íxt'* en un estado de crisis. Comenzaron a realizar ceremonias hasta el agotamiento, dándose cuenta tarde de que sus medicinas no podían curar las nuevas enfermedades. Todo su sistema de creencias fue arrojado a la desesperación. Comenzaron a tener nuevas visiones; vieron la tierra desnudada, destripada y abandonada hacia la putrefacción. Fueron testigos de hombres, como hormigas, arrastrándose hacia grietas abiertas y llevándose todo lo que había dentro. Escucharon los sonidos acechantes del bosque siendo talados, árbol por árbol; cuando cada golpe de hacha resonaba fuerte en lo salvaje, era respondido por el sonido de otra hacha, seguido del retumbante estruendo de los árboles masivos cayendo al suelo (La fiebre del oro, a menudo, se expresa en narrativas de heroísmo individual y mito. El impacto ambiental de cerca de cuarenta mil hombres destruyendo activamente el ecosistema nórdico, particularmente las cuencas hidrográficas, fue agudamente sentido por los locales, pero apenas fue examinado en la academia recientemente) (Véase Morse, 1993, para un relato más detallado)

Cuando los nuevos arribados de la fiebre de Klondike se materializaron al otro lado de la cordillera montañosa, listos para comenzar sus reclamaciones, los *íxt'* fueron testigos de otras señales de su aflicción. Cuando uno de ellos debía moverse lentamente a través del bosque, eran ruidosos, asustando a los alces y perdices árticas con cada paso. Cuando construían sus casas, preferían derribar una multitud de árboles, dejando los restos para que se pudrieran en pilas desordenadas, y luego construían sus cabañas improvisadas en un lodazal expuesto al viento, la lluvia y la nieve. Su constante taladrar y cortar transformaron el agua cristalina en un marrón turbio. No pensaron ni un poco en los peces, las nutrias y los castores que vivían y se alimentaban en esas aguas. Si esto era producto de su propia naturaleza o de la fiebre de oro, era difícil de determinar; pero casi todos eran reservados, desconfiados y tendían hacia la avaricia.

Las profecías, oscuras como eran, también ofrecían los medios para navegar este nuevo mundo y, por tanto, ofrecían la capacidad de sobrevivir al cambio sin precedentes. Para el académico Anishinaabe Gerald Vizenor, la presencia continua de pueblos indígenas en las Américas no es mera supervivencia, es "survivance". Para Vizenor, "survivance" denota una resistencia activa; es "el repudio a la dominación, los temas invasivos de tragedia, nihilismo y victimización" (Vizenor, 2008, 11). La resistencia continua (y la mucha

existencia) de los pueblos indígenas trabaja contra la máquina del imperio, el dispositivo que primero desea territorio, luego explota sus recursos y, eventualmente, convierte todo, incluso a la gente, en mercancías. La figura del *survivant*, opuesta al mero sobreviviente, puede ofrecer "una manera de pensar, en una forma desestabilizante, desfamiliarizante, esto es, queer, en los modos indígenas de contemplar y habitar" (Vimalassery, Hu Pegues, Goldstein, 2016) La artista y narradora Kitty Smith (Tagish/Tlingit) cuenta en un relato sobre un joven niño que caminó entre el viejo mundo y el nuevo. Cuando regresó de su viaje, retomó algunas de las costumbres extranjeras y predijo la transformación pendiente en su propia comunidad:

Él entra en la dimensión desconocida del caminar bajo un arcoíris y recibe instrucciones sobre qué comer, una bolsa de comida especial (del hombre blanco), y una canción especial, todas las cuales pudo traer de regreso con él. Regresó para enseñar al pueblo los hábitos de esos extraños antes de que los hombres blancos llegaran físicamente. Predijo que eventualmente 'todos se volverían hombres blancos (Smith en Cruikshank, 1988, 124)

La historia del joven niño también es una historia de un *survivant*, una figura que convoca la forma en que la *blanquitud* empezará a infectar a la población, ya que no solo está consumida por ellos, sino también actuada por ellos. A pesar de identificar estos primeros síntomas de asimilación, no sucumbía a ellos, no jugaba a ser la víctima, sino que buscaba una forma de contrarrestar su propagación.

Como los *íxt'* estaban advertidos, la *blanquitud* era más que una metáfora de la asimilación; los actos colonialistas actuaban como contagio con el capitalismo, infectando tanto a los nativos como a los nuevos arribados. Una fiebre de oro, con su retórica asociada de enfermedad ligada al deseo capitalista, es un síntoma del colonialismo. Keish se dio cuenta de que estos recién llegados venían impulsados por un tipo diferente de hambre, un tipo que parecía emanar del mismo centro de su ser. ¿Es en esa escasa vida que la fiebre se afianzó? Era curioso cómo no tenían ceremonias, ni costumbres compartidas; apenas algunos sanadores. Se vio un presagio de la fiebre durante el trueque de pieles: primero atraparon todas las nutrias marinas, luego al visón y los castores en la costa; y su hambre por más pieles los llevó tierra adentro. Pronto, el balance en el mundo animal se alteró. Sin los castores para controlar los ríos, los pájaros acuáticos empezaron a asentarse en otros lugares, los alces se desplazaron más tierra adentro y los ríos comenzaron a separarse de sus orillas. Y aun así, la fiebre del oro era otro alimento más en su búsqueda. Mientras que el trueque de pieles obligaba a las personas a trabajar en conjunto; en los campos de oro,

cada quien se valía por su cuenta. Lo más perturbador era cómo algunos de ellos no lamentaban a los muertos. Si el suelo era blando, el muerto era rápidamente enterrado para que los vivos pudieran continuar con su búsqueda de oro, a menudo muy tarde. Para el pueblo Tlingit, la muerte es la mismísima razón del *koo.éex*<sup>10</sup>, ceremonia que para ellos se asemejaba de manera más cercana al potlatch. Las acciones realizadas como parte de esta traen balance entre el mundo espiritual y el humano, asegurando el bienestar de la comunidad y las distribuciones comunales de riqueza, entendido no en su sentido monetario, sino material y cultural. Los *koo.éex* se llevaron a cabo en el pico de la fiebre de oro y, después, los *koo.éex* continuaron durante el intercambio de pieles, como una ceremonia transformada. En algunos casos, se volvió desunida, donde, dada la legislación prohibitiva del potlatch entre 1885 y 1951, la donación de bienes comenzó a ocurrir separadamente de las danzas y cantos ceremoniales para no alertar a las autoridades. Los eventos se volvieron más pequeños, con diferentes ceremonias a veces fusionadas en una sola. Esta desestabilización y cambio de carácter, similar al del *survivant*, es lo que permitió que la ceremonia continuara y no cayera como víctima de la asimilación.

La fiebre es un momento en que la verdadera naturaleza del capitalismo queda al descubierto, cuando el trauma psicológico del genocidio cultural se vuelve inseparable del insaciable deseo capitalista. ¿Cuáles, entonces, son los antídotos para estas dos enfermedades que nos han infectado a todos? ¿Y cuánto le tomará al "Occidente" querer curarse de los crímenes del imperialismo, la expansión colonial, el extractivismo de recursos y el genocidio cultural? ¿Qué se necesita para entrar en este corazón oscuro y comenzar a exponer algunos de sus horrores, para desinfectar sus heridas?

-----

James Baldwin insistía en 1962 que la violencia hacia las vidas negras en la frontera colonial no podía permitirse adoptar un aspecto inocente: “[Ellos] han destruido y están destruyendo centenares de miles de vidas y no lo saben, y no lo quieren saber... Pero no es aceptable que los autores de la devastación también sean inocentes. Es la inocencia lo que constituye el crimen” (Baldwin, 1963, 5-6).<sup>11</sup> Lo mismo ocurre con la continua violencia

---

<sup>10</sup> N del T: La principal diferencia entre del *koo.éex* y potlatch radica en el origen cultural y la terminología específica, aunque ambos términos se refieren a prácticas ceremoniales de redistribución de bienes en comunidades indígenas del noroeste de América del Norte.

<sup>11</sup> Este sentido de inocencia se trata, en cierta medida, en Canadá a través de admisiones de culpa en el contexto de las recientes comisiones de la Comisión de Verdad y Reconciliación sobre el genocidio cultural perpetrado mediante prácticas de asimilación forzada por el gobierno canadiense,

contra las vidas indígenas. Ann Laura Stoler tiene un término para el olvido activo expresado de esa manera: "afasia colonial". El sentido de inocencia del que Baldwin habla es uno de los elementos de la afasia colonial, pero la definición de Stoler va más allá. La afasia colonial implica una desasociación tan profunda que la historia colonial se vuelve impronunciable" (Stoler, 2011, 121-156 en Vimalassery et.al. 2016). La afasia produce un quiebre en la comunicación, dada la incapacidad de reunir el lenguaje (escrito, hablado o leído) con el pensamiento, a pesar de que los sentidos y otras facultades estén intactas. La afasia colonial implica un quiebre tan profundo que los horrores del pasado no solo se vuelven impronunciados sino que permanecen incomprensibles también, incluso cuando sus efectos se sienten claramente en el presente.

Esta desasociación radical también operaba en la fiebre del oro. En la mayoría de los textos del período, los pueblos nativos figuran principalmente en los márgenes, o ni siquiera figuran. Son notas a pie o referencias pasajeras, y en otros momentos, su presencia solo se siente por su ausencia. Esto también se refleja en la forma en que los autores se representan a sí mismos: no como colonizadores, y ciertamente no como parte de la máquina imperial, sino más bien como héroes individuales, trabajadores y, a veces, víctimas, navegando y finalmente dominando tierras áridas en busca de una riqueza elusiva. Los diarios de los buscadores de oro detallan los días que pasarían sin haber visto siquiera a una persona nativa, horas remando río abajo, avanzando con dificultad en los bosques, cruzando montañas, anticipando pero nunca encontrando a nadie más. Sin embargo, esto no significa que no estuvieran siendo observados activamente. Como señalan las notas de Julie Cruikshank, "las historias orales... proveen una amplia evidencia de que los pueblos indígenas observaban a los extraños" (Cruikshank, 1988, 9). Una historia común relata cómo, cuando los Tlingit vieron por primera vez a los rusos, lo hicieron desde una distancia, a través de ojos escudados:

Cuando los Tlingit cerca de Sitka vieron por primera vez un barco europeo, creyeron que la nave era un Cuervo. Y, para poder observar al Cuervo sin convertirse en piedra, pensaron que era necesario mirar a través de hojas de eléboro enrolladas. En esencia, las hojas de eléboro se convirtieron en los binoculares a través de los cuales podían ver con seguridad la llegada del Cuervo (Russell, 2004, 33)

---

incluidas las escuelas residenciales en una época en que cada niño nativo era un pupilo legal del Estado.



Los Tlingit, entonces, con sus sentidos totalmente intactos, sintieron la necesidad de proteger sus ojos de lo que estaba por tocar tierra.

A los ojos de los colonizadores, la percibida falta de habitantes solo los llevó más tarde a la creencia de que la tierra estaba para que ellos la tomaran y de que podrían haber marcado sus proclamaciones de territorialidad donde les placiera. Habrían marcado sus acciones como los cursos naturales de las cosas, más que como una invasión del territorio de otro pueblo. La tierra que estaban "explorando" era pura y estaba preparada para el "descubrimiento". Incluso hoy, la fiebre de oro no se enmarca como la invasión territorial que fue. Está caracterizada principalmente desde una sola perspectiva, cuya narrativa de heroísmo individual se convierte en mito y deseo. Así, la exploración de las Américas desde los siglos XVI al XIX puede entenderse también como "un ejercicio de colección y clasificación"; en otras palabras, la adquisición de cosas de valor (animadas e inanimadas) y su control (Cruikshank, 1988, 4)

En los 1800, en otro gesto de *escudamiento*, un pequeño número de Tlingit comenzó a moverse tierra adentro para encontrarse con el pueblo Tagish. Significativamente, este movimiento fortaleció las relaciones de trueque entre Tlingit y Tagish, permitiendo a los Tlingit mantener un control sobre los recursos y sus relaciones con los rusos. También marcó el inicio de un período de transición en el que el pueblo Tagish comenzó a adoptar los sistemas del clan Tlingit más dominante, así como los nombres del clan, lenguas, ceremonias, jerarquías y tradiciones. Los rusos ya habían debilitado las poblaciones de animales costeros que les proveían las pieles más valiosas: la nutria, el visón, el zorro y los castores, y estaban desplazándose, aún más, tierra adentro en busca de más presas. Los Tlingit que se mudaron tierra adentro, por lo tanto, se distanciaron de los nuevos arribados, con su creciente legislación estricta sobre el uso de la tierra, sus prácticas de caza y pesca avariciosas, la organización de la religión, la segregación y un creciente racismo. Un cartel común en los establecimientos de Alaska declaraba: "Ni indios ni perros permitidos". Estos carteles se mantuvieron hasta los 1900. Tal tipo de pronunciamiento "marca una línea, o un conjunto de líneas, donde Europa intenta trazar una clara frontera entre sí misma y su exterior", en una fallida producción de diferencia absoluta (Bracken, 1997, 6) Más que producir una diferencia absoluta, estas declaraciones reflejan una ansiedad respecto a la identidad de los colonos: "Era como si, desde el momento en que esa sociedad se encontró reflejada nuevamente en las Primeras Naciones locales, ya no pudieran reivindicar su propia identidad, como si los colonos blancos hubieran llegado a Columbia Británica sólo

para descubrir que eran un tanto desiguales a sí mismos" (Bracken, 1997, 3): Este desasosiego dirigió la producción activa de una división y diferencia, un proceso que continúa hasta el día de hoy.

Pero la diferencia debe definirse antes de que pueda ser gestionada (Mamdani, 2012, 44). Los recién llegados colonizadores hicieron grandes esfuerzos para definir a los pueblos Tlingit, Tagish y Tsimshian – los pueblos originarios de la costa norte – como salvajes e incivilizados. El manejo de la diferencia entre sujetos conlleva su reconfiguración activa y la llegada de la *blanquitud* preanuncia la reconstrucción identitaria en un momento de pérdida espiritual y cultural. Los gobiernos de Canadá y los Estados Unidos tenían una meta afirmada tras la fiebre de oro que era “matar al indio... y salvar al hombre”, una frase que evolucionó a un tipo de mantra en las políticas educativas asimilativas oficiales: “Matar al indio para salvar al niño”<sup>12</sup>. Este impulso oscuro fue realizado a través del desarrollo de escuelas residenciales, que transformaron a cada niño nativo en guardia legal del estado. Los padres de los niños que no asistían eran amenazados con multas y encarcelamiento. Las escuelas eran sistemas altamente efectivos sistemas de genocidio cultural a nivel nacional. Sus asquerosos abusos de poder – que demasiado seguido incluían uno físico, sexual y psicológico – se volvieron un trauma generacional<sup>13</sup>.

Gestionar la diferencia requiere del rehacer activo, físico no sólo de las subjetividades, sino del territorio también (Mamdani, 2012, 44). Los asentadores definieron la tierra a su propia imagen; lo que una vez había sido tierras cambiantes con fronteras consensuadas se volvió propiedad, algo que ha de ser fijado y poseído. Los territorios indígenas, transformados en propiedad colonial, primero requerían ser "domesticados", para luego imponer la productividad. Tomar recursos hasta que no quede nada que pueda seguir dando, como ocurrió con las pieles, el trabajo y las vidas indígenas, el oro, y hoy en día, el petróleo, son parte del ciclo del imperialismo. La acumulación de recursos solo engendra la necesidad de más recursos. Esta red que vincula la tierra a la producción, el

---

<sup>12</sup> El capitán Richard Henry Pratt, al convertirse en director de la Escuela India Carlisle de Pensilvania en 1892, declaró sobre sus alumnos: “Todo el indio que hay en la raza debería estar muerto. Mata al indio en él y salva al hombre” (1973, 261) Esta frase, luego, se repitió hasta que en Canadá se transformó en “Mata al indio para salvar al niño”.

<sup>13</sup> Véase *The Survivors Speak: A Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada* [Los Sobrevivientes Hablan: Un Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Canadá], p. 215. En línea: [www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Survivors\\_Speak\\_2015\\_05\\_30\\_web\\_o.pdf](http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Survivors_Speak_2015_05_30_web_o.pdf) (accedido el 22 de diciembre de 2016).

imperio a la colonia, y los recursos locales a mercados distantes, ha sido el giro desde el Renacimiento. Una vez que los colonos aprendieron a vivir en las tierras e hicieron uso del conocimiento y trabajo de los pueblos indígenas para explotar sus recursos, los mismísimos pueblos indígenas se volvieron prescindibles. Cuando no eran asesinados directamente, su deshumanización era rápidamente estructurada a través de procesos administrativos: escuelas residenciales, políticas como las Indian Act<sup>14</sup> y la desposesión estructural que persiste hasta el presente.

Lo que los primeros colonos no sabían que, para los pueblos indígenas, las conexiones con el lugar son tan profundas que estas conexiones se movilizan a través de la descolonización. De hecho, la lucha y las acciones políticas más afines conciernen la tierra. La tierra no es simplemente tierra para los pueblos indígenas; es la base del lenguaje, las ceremonias y la vida. Para la académica Nishnaabeg, Leanne Simpson, la tierra es pedagogía, es tanto contexto como proceso. Ella escribe:

Un resurgimiento de las culturas políticas, gobernanzas y creaciones de naciones indígenas requiere generaciones de pueblos indígenas creciendo íntimamente y fuertemente conectados con sus tierras madre, inmersos en nuestros lenguajes y espiritualidades, y encarnando nuestras tradiciones de agencia, liderazgo, toma de decisiones y diplomacia. Esto requiere un corte radical con los sistemas de educación del estado – sistemas que están principalmente diseñados para producir comunidades de individuos que quieren sostener el colonialismo asentador (Betasamosake Simpson, 2014).

Esta sensibilidad es compartida en diferentes territorios indígenas, en la medida en que la tierra misma se convierta en la base de la subjetividad y, a su vez, en la resistencia. “Mis raíces crecen en las raíces del pino de Banks,” declara la señora Tagish Kitty Smith (en Cruikshank, 1988, 1) La tierra, en otras palabras, es la misma base de nuestro ser. La misma idea de la *survivance* es simplemente imposible sin ella.

-----

---

<sup>14</sup> N del T: El *Indian Act* (Ley India) es una ley federal de Canadá promulgada en 1876, que regula diversos aspectos de la vida de los pueblos indígenas reconocidos como "Indians" según la definición del gobierno canadiense. Esta legislación aborda temas como la gobernanza, la tierra, la educación y otros asuntos relacionados con las comunidades indígenas. Ha sido objeto de amplias críticas por su carácter paternalista y por las restricciones que impone a la autodeterminación de las comunidades indígenas, perpetuando desigualdades y daños culturales. Aunque ha sufrido numerosas enmiendas a lo largo del tiempo, el *Indian Act* sigue siendo una ley controvertida por su impacto en los derechos y la soberanía de los pueblos indígenas.

*Bien, dicen que el dinero tiene un espíritu. Puedes ofenderlo si no lo respetas.*

(Jennie Thlunaut, de un discurso *koo.éex*, Haines, Alaska, 1985 en N. M Dauenhauer y R. Dauenhauer, 1990, 203)

Una tarde, antes de su encuentro con el sapo, Keish escuchó un llanto en el bosque. El llanto era suave al principio y lejano en la distancia. Curioso, comenzó a seguirlo. Los venados a veces llaman cuando están heridos y sus voces son sorprendentemente humanas. Aun así, mientras más se alejaba, más se parecía al llanto de un infante. Mientras se acercaba, el llanto se volvía inconsolable. Empezó a moverse más rápido a través de los arbustos, pero justo cuando pensó que había localizado la fuente de los sonidos, estos desaparecieron. Nuevamente, el bosque volvió a la normalidad. Escuchó las hojas secas crujiendo en la brisa, el confortable crujido de los troncos de los pinos de Banks meciéndose en el viento y los cuervos llamándose los unos a los otros en sus intrincados graznidos desde la cima de los árboles.

Más tarde, Keish transmitió esta historia a su sobrino y su primo. Estaba claro que lo que escuchó en el bosque ese día eran los llantos del niño de *tl'anaxteddkw*. *Tl'anaxteddkw* es conocida como "Mujer riqueza" o "Mujer suerte". Un ser espíritu que se dio este nombre después de enceguecer a todos sus compañeros al cortarles los ojos y quemarlos en un fogón. Desde ese momento, quienquiera que escuchara el sonido de un bebé llorando en el bosque debía seguirlo e intentar rescatar al niño de *Tl'anaxteddkw*. Aquellos que tomaban al niño quedaban marcados por dos o tres profundos rasguños de sus uñas doradas. Las cicatrices servían como evidencia de su encuentro y como marca de una suerte futura.

La figura femenina como dadora de riqueza es central en las sociedades Tlingit. La *at.óow*<sup>15</sup>, el objeto más venerado, las prendas ceremoniales y otros elementos, también conocidos como "los desposeídos de cosas", eran pasados de generación en generación a

---

<sup>15</sup> N del T: En la lengua Tlingit, la palabra *at.óow* tiene un significado profundamente cultural. Se podría traducir aproximadamente como "un bien heredado" o "un objeto preciado", pero su significado va mucho más allá de lo material. *At.óow* se refiere a posesiones tangibles o intangibles que tienen un valor cultural y espiritual significativo. Un *at.óow* no solo pertenece a una persona o familia, sino que también lleva una carga de responsabilidad: debe ser cuidado, protegido y utilizado con respeto, asegurando que su significado cultural se mantenga vivo para futuras generaciones

través de los matriarcados, heredados y mantenidos por las mujeres. La primera canción del koo.éex' está también dirigida a una mujer; “L S'aatí Sháa Gaaxi'” significa “canción para la mujer sin líder”.

Una mujer Tlingit es el vínculo entre dos mitades, [y] mantenían un rol clave en la mayoría de las ceremonias y en los procesos políticos. Ellas contribuían con una parte de la riqueza a los potlatches, actuando como intermediarias entre los arreglos maritales entre tribus y [siendo] responsables de criar a los niños en la sociedad matrilineal. Las mujeres mayores tenían y aún mantienen respeto hacia las generaciones más jóvenes, dado que impartían lazos con los tiempos antiguos y los cambios que habían ocurrido (Lauth, 2011, 18)

El balance y la reciprocidad son centrales en la sociedad Tlingit, constantemente reiterados a través de canciones y danzas. Con la fiebre del oro, los mundos Tlingit y Tagish perdieron el equilibrio, incluyendo las relaciones entre hombres y mujeres. Keish hizo lo que pudo para restaurar este balance, intentando enfatizar el entendimiento básico de que la riqueza no es monetaria. Más bien, está manifestada en el bienestar de la comunidad.

Con esta urgencia en mente, Keish desarrolló uno de los últimos potlatches en Carcross en 1912, para marcar su regreso a casa de su viaje y búsqueda en el norte. Siempre conocido como una persona generosa, invitó a los vecinos de todas las comunidades. La gente viajó por semanas para llegar al pueblo y las festividades empezaron incluso antes de que llegaran a destino. Estas son historias de armas siendo disparadas en el aire para designar la llegada de los invitados y Keish los recibió al estilo, portando una prenda decorada que había hecho especialmente para esta ocasión. No era un potlatch ordinario. Marcaba el regreso no de cómo eran las cosas antes, sino a los principios básicos de la sociedad Tlingit, fundados en relaciones de reciprocidad con la tierra, la comunidad y la riqueza. Las festividades duraron dos semanas enteras y habrían incluido festines, bailes, narrar historias y el borramiento del dolor. Fue el encuentro más largo desde hacía décadas. La gente tenía muchas cosas que duelar y mucho para celebrar para restaurar algún tipo de semblanza de sociedad, tras los cambios radicales traídos por la fiebre del oro.

El potlatch de Keish fue realizado en honor a la muerte reciente de su sobrino Káa Goox. La razón de ser de la mayor parte de los koo.éex' realizados es ofrecer sanación, tras el pasar [a otro plano de existencia] de un ser amado. El tamaño y la duración de este koo.éex' sugería, en cambio, que podría, muy bien, haber significado ofrecer medios para una sanación mayor, para curar la enfermedad traída primero por el tráfico de pieles y luego

por la fiebre del oro; para duelar colectivamente las cuantiosas vidas perdidas en este proceso y celebrar la supervivencia de la comunidad. El potlatch de Keish fue un reclamo de tradición. Era una forma de hacerle frente al contagio del colonialismo para que las ceremonias, los sonidos y las canciones que estuvieron congeladas bajo el hielo del inglés pudieran ser liberadas. La ceremonia impulsó el proceso de sanación al restaurar la riqueza de la comunidad a través del compartir, no sólo de bienes, sino de historias costumbristas de sabiduría y supervivencia de tiempos antiguos. Keish había aprovechado enormemente durante la fiebre. Esta era una forma de devolver parte de sus ganancias.

Estas palabras dichas a un koo.éex' son para remover el duelo. También para ofrecer una manera de continuar, no solo tras la pérdida de una persona, sino de algo más: el lenguaje y la cultura.

Resignamos la esperanza de mirar  
Lo que nos dijeron que miremos  
Esta es la razón  
Por la que lo desenrollamos...  
Ya hemos intentado, veras...  
La cultura,  
El lenguaje  
De las madres de nuestros abuelos, de las madres de nuestros tíos maternos.  
Hemos renunciado a ellos  
Por nosotros mismos...  
Lo hemos desplegado para nosotros.  
Es por eso que abriremos nuevamente  
Este contenedor de sabiduría  
Dejado a nuestro cuidado

(George Davis, citado en Dauenhauer y Dauenhauer, 1990, 313-315).

Estas palabras sanadoras, atrapadas en el abrazo de los desposeídos de cosas – los objetos más valuados en la sociedad Tlingit – continúan su ciclo fuera del reino de los bienes. Conciérne a la transformación de la sabiduría en bienes para que la sabiduría – la cultura y el lenguaje- pueda ser nuevamente compartida. Marcan un final ordenado a este capítulo colonial y medios para curar la ceguera temporaria traída por la mirada endorecida (Davis en Dauenhauer y Dauenhauer, 1990).

Estas palabras son también un recuerdo de que es hora de reclamar algo de lo salvaje que tanto amenazaba a los recién llegados, *incivilizar* para liberar el potencial en otros sistemas económicos, en los contratos sociales indígenas, el entendimiento nativo de la deuda, la riqueza, la reciprocidad y el curar. Este ímpetu no es sólo sobre el reclamo de las tierras; reclama el lenguaje y reclama la cultura (aunque estas son, ciertamente, partes de lo mismo); es también sobre *aumentar* todas las cosas que los nuevos afincados encontraron tan amenazante en nosotros, un reclamo que es admitidamente extenso con entrelazamientos coloniales. Mientras no sea posible desenmarañar cada nudo que nos vincula ahora, es posible separarlo de algunas amenazas para comenzar a traer nuevas narrativas de las experiencias indígenas del imperio y del capitalismo temprano. Tal acto es tanto descolonial como desimperial. Como observa el académico Christopher Green, antes de que el descolonialismo pueda ser puesto en práctica, el desimperialismo tiene que haber comenzado (Davis en Dauenhauer y Dauenhauer, 1990, 117).

### **Bibliografía**

Baldwin, J. (1963) *The Fire Next Time*. Nueva York: Vintage.

Berton, P. (2001) *Klondike: The Last Great Gold Rush, 1896-1899*. Toronto: Anchor Canadá.

Betasamosake Simpson, L. (2014) "Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation" en *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 3, no. 3 pp. 1-25. En línea: <http://decolonization.org/index.php/des/article/view/22170/17985> (accedido el 29 de noviembre de 2016).

Bracken, C. (1997) *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago: University of Chicago Press.

Cruikshank, J. (1988). *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory* Vancouver: UBC Press.


Dauenhauer, N. M (1988) "Listening for Native Voices (Native Writers' Workshop, Nome, Alaska)" en *The Droning Shaman*, Haines, AK: Black Current Press, 1988.

- Dauenhauer, N. M; Dauenhauer, R. (1990) *Haa Tuwunáagu Yís, for Healing Our Spirit: Tlingit Oratory*. Seattle: University of Washington Press; Juneau: Sealaska Heritage Foundation.
- Lena M. L. (2011) "Tlingit Women in Leadership: One Culture, Two Worlds". Tesis de Maestría, Regis University. En línea: <http://epublication.regis.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1673&context=theses> (accedido el 22 de diciembre de 2016).
- Mamdani, M. (2012) *Define and Rule: Native as Political Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morse, K. (1993) *The Nature of Gold: An Environmental History of the Klondike Gold Rush*. Seattle: University of Washington Press.
- Pratt, R. H (1973) "The Advantages of Mingling Indians with Whites" en *Americanizing the American Indians: Writings by the 'Friends of the Indian' 1880-1900*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rodgers, D. (2014). *The Work Ethic in Industrial America 1850-1920*. Chicago: University of Chicago Press.
- Russell, C. (2004). "Tools to Self Definition: Nora Marks Dauenhauer's 'How to Make a Good Baked Salmon'" en *Studies in American Indian Literatures*, serie 2, vol. 16, no. 3.
- Stoler, A. L. (2011) "Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France" *Public Culture* 23, no. 1, pp. 121-156.
- Vizenor, G. (2008) "Aesthetics of Survivance" en *Survivance: Narratives of Native Presence* editado por Vizenor, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Walker, Hon. J. H (miércoles 23 de agosto de 1893) Comentarios de Massachusetts en la Cámara de Representantes en *Republican Campaign Textbook* (1896).
- Vimalassery, M; Hu Pegues, J; Goldstein, A (2016) "Introduction: On Colonial Unknowing", *Theory and Event* 19, no. 4, Octubre. En línea: <http://muse.jhu.edu/article/633293>



Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 20 de octubre de 2024

Licencia  Atribución  
- No Comercial - Compartir Igual  
(by-nc-sa): No se permite un uso  
comercial de la obra original ni de  
las posibles obras derivadas, la  
distribución de las cuales se debe  
hacer con una licencia igual a la  
que regula la obra original. Esta  
licencia no es una licencia libre.

