

Usurpación y Contrato. Concesión de ciudadanía y gobernanza racial en contextos de Colonialismo de Asentamiento

Contract and Usurpation. Enfranchisement and Racial Governance in Settler-Colonial Contexts

Robert Nichols*

Traductora: Daniela Lemus Muñiz**
Universidad Nacional Autónoma de México

dlemus@politicas.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-2880-2940>

<https://doi.org/10.36105/stx.2026n16.14>

La lucha por cerrar la brecha entre el ideal del contrato social y la realidad del Contrato Racial ha sido la historia política no reconocida de los últimos cien años.

Charles Mills, *The Racial Contract*

Enfrentar la estructura hegemónica denunciando la brecha o contradicción entre sus valores oficiales y su práctica real —con mayor o menor éxito— es la manera más eficaz de hacer valer su universalidad.

Étienne Balibar, *Ambiguous Universality*

* La traducción de esta obra se publica bajo la autorización expresa de la editorial y el autor. Originalmente publicado como: Nichols, Robert (2014). CHAPTER FOUR Contract and Usurpation: Enfranchisement and Racial Governance in Settler-Colonial Contexts. In A. Smith (Ed.), *Theorizing Native Studies* (pp. 99-121). Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822376613-006>

** Nota de la Traductora. En el documento original el concepto de *settler contract* es crucial en la propuesta del autor para desarrollar su crítica a la teoría contractualista. Sin embargo, por la dificultad que el término *settler* tiene para su traducción al español y, con el fin de mantener la coherencia de la propuesta en el marco de las teorías críticas al contractualismo, se tomó la decisión de traducir esto como “contrato colonial”. No obstante, es importante notar que no se busca con ello obviar las diferencias entre el colonialismo que se vivió en el mundo angloamericano, con el que se experimentó en el hispanoamericano y el resto del mundo.

CÓMO CITAR: Lemus Muñiz, D. (2026). Usurpación y Contrato. Concesión de ciudadanía y gobernanza racial en contextos de Colonialismo de Asentamiento. *Sintaxis*, año 9, núm. 16, DOI: <https://doi.org/10.36105/stx.2026n16.14>



Esta obra está protegida bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional.

Este texto es una contribución a un proyecto más amplio que consiste en interrogar la implicación de la teoría política en el colonialismo de asentamiento (*settler-colonialism*). Con él, aspiro a hacer dos contribuciones a la reciente proliferación de literatura sobre filosofía política e historia del pensamiento político sobre cuestiones de imperio e imperialismo.

Contrario a la preocupación abrumadora de las teorías políticas del imperio global que toman como paradigmática la experiencia histórica del imperialismo británico en la India o del imperialismo francés en el norte de África, el foco de mi atención es la especificidad histórica del colonialismo de asentamiento en el mundo angloamericano (por ejemplo, Australia, Canadá, Nueva Zelanda y los Estados Unidos) hasta el presente.¹

En segundo lugar, no me interesa simplemente la teoría política del colonialismo de asentamiento, una teoría que toma como dominio de sus objetos de investigación las prácticas y configuraciones específicas del asentamiento como herramienta de construcción del imperio. Más bien, busco destacar las formas en la producción de conocimiento organizada, en torno a los conceptos supuestamente clave de la filosofía política (como soberanía, contrato y consentimiento), que han servido y sirven como un importante aparato legitimador en las prácticas reales del colonialismo de asentamiento, y cómo esas prácticas históricas han afectado el desarrollo histórico de la teoría política actual.

Por ello, cuando propongo pensar en la teoría política del colonialismo de asentamiento, tengo en mente una crítica más comprehensiva de las características constitutivas de la teoría política contemporánea, más allá de un modelo que solo sugiere ejemplos históricos y transculturales al campo de posibles datos empíricos analizables por una disciplina de pensamiento no cuestionada. En cambio, trato de preguntar ¿qué pasaría si la teoría política tuviera como punto de partida las experiencias históricas de las sociedades coloniales de angloamérica como constitutivas? Y, ¿qué pasaría si incluyera un análisis de por qué este papel constituyente ha permanecido poco examinado u omitido?

Anteriormente, he abordado esta cuestión examinando la función de ciertas tradiciones del pensamiento político europeo en contextos coloniales, especialmente de la teoría del contrato social (véase Nichols 2005 y 2013). Ésta refiere a una amplia y diversa tradición de argumentación en la filosofía occidental que imagina una situación original en la que los individuos

¹ Por ejemplo, ninguno de los siguientes trabajos sobre el imperio y la historia del pensamiento político presta atención significativa al colonialismo de asentamiento en las Américas (a pesar del hecho de que todos estos pensadores viven en América del Norte): Karuna Mantena, *Alibis of Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010); Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999); Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003); y Jennifer Pitts, *A Turn to Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

se encuentran unos a otros en un estado de naturaleza presocial y prepolítico, y acuerdan entre sí para formar la base de una colectividad. Algunos teóricos de esta tradición han sugerido que tal estado de naturaleza existió alguna vez en un tiempo histórico real, mientras otros sostienen que es simplemente un útil “dispositivo de representación” (en el lenguaje de John Rawls), o un dispositivo heurístico, para generar los principios rectores con los que todos estarían de acuerdo en condiciones de ignorancia respecto de sus ubicaciones sociales reales.

Además de diferir en el estado de naturaleza, los autores difieren en el entendimiento de las normas morales, algunos son convencionalistas, es decir, las comprenden como el producto de una negociación real entre agentes con intereses propios; otros las piensan como preceptos derivados de un conjunto de reglas objetivas, cuasi trascendentales y, por lo tanto, el contrato simplemente ayuda a poner de relieve cuáles son esas reglas.² Versiones de estos razonamientos se encuentran en las obras de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, así como, en el siglo XX, en Rawls, Robert Nozick y Charles Mills (por dar sólo algunos ejemplos destacados).

Para referirme a la función de la teoría del contrato social en relación con el colonialismo de asentamiento, he optado por hablar del *contrato colonial*, haciendo deliberadamente uso de trabajos previos de filósofos y teóricos políticos que se han preocupado por mostrar la función histórica y el desarrollo de la teoría contractualista en relación con ejes específicos de opresión y dominación. Dos de las más importantes de esta literatura son *The Sexual Contract* de Carole Pateman y *The Racial Contract* de Mills. En su obra de 1988, Pateman relee el canon de la teoría occidental del contrato social en un intento de demostrar que los relatos presuntamente neutrales e ideales de los orígenes de la sociedad civil, tal como se presentan en las obras de Hobbes, Locke y Rousseau, fueron de hecho siempre (implícita o explícitamente) narrativas patriarcales que legitimaban la subordinación de las mujeres (Pateman, 1988). En 1995, Mills siguió el camino de Pateman para desenmascarar la naturaleza racial (más precisamente, supremacista blanca) del contrato. En su texto, Mills define el contrato racial como:

el conjunto de acuerdos formales o informales o meta acuerdos (...) entre los miembros de un subconjunto de humanos, de aquí en adelante designados por criterios “raciales” (fenotípicos/genealógicos/culturales) c1, c2, c3 [...] como “blancos”, y coextensivos (haciendo la debida concesión a la diferenciación de género) con la clase de personas completas, para categorizar al subconjunto restante de humanos como “no blancos” y de un estatus moral diferente e inferior, subpersonas, de modo que tengan una posición civil subordinada en las políticas blancas o gobernadas por blancos que los blancos ya habitan o establecen o en transacciones que se alinean con estas políticas, y las reglas morales y jurídicas que

² El primero de ellos suele denominarse “contractarianismo”, mientras que el segundo se conoce como “contractualismo”. Para una recopilación editada sobre esta distinción, véase Stephen Darwall (2003).

normalmente regulan el comportamiento de los blancos en sus tratos entre sí o bien no se aplican en absoluto en los tratos con los no blancos o se aplican solo en una forma calificada (Mills, 1997, p. 11).

Aunque dichos autores no utilizaron el término específico de contrato colonial, desde hace tiempo varios pensadores han intentado contribuir a una expansión de estos temas al demostrar las formas en que la teoría del contrato social ha servido como un dispositivo primario para justificar el establecimiento de la opresión y dominación: un contrato de expropiación y usurpación por el cual la constitución de la sociedad civil ideal se basa en el exterminio de los pueblos indígenas y el desplazamiento de sus territorios. De hecho, el término contrato colonial deriva originalmente del uso que Pateman hace de la frase en un capítulo de un libro publicado recientemente, en coautoría con Charles Mills (Pateman y Mills, 2007).

Si bien, me siento en deuda con este trabajo, hay ciertas modificaciones que me gustaría hacer a la frase que usa Pateman para mis propios fines. En primer lugar, Pateman utiliza el término para referirse a la noción de que, al fundar nuevas entidades políticas, los colonizadores implícita o explícitamente negaron la existencia de pueblos indígenas. Si bien, esto puede ser así en algunos casos específicos, como afirmación empírica me parece exagerado, no todos los colonizadores —ni siquiera la mayoría de ellos— negaron la existencia de sociedades anteriores. De hecho, los colonos reconocieron frecuentemente el título indígena, en contraste con las imágenes teóricas que se daban de los pueblos indígenas en las teorías predominantes de la época.³

En términos estrictos, el término contrato colonial hace referencia al uso estratégico de la ficción de una sociedad como producto de un contrato entre sus miembros fundadores solo en la medida en que se emplea históricamente para desplazar la cuestión de la formación real de esa sociedad en actos de conquista, genocidio y apropiación de tierras. La reactivación del término se utiliza para cambiar el registro de la argumentación a un nivel altamente abstracto y contrafáctico, aliviando la carga de la prueba de los estados coloniales, no para negar el contenido de las reivindicaciones de pueblos indígenas específicos.

El contrato colonial se refiere entonces a la doble función legitimadora del dispositivo filosófico e histórico-narrativo del contrato como origen del orden social: primero, al presuponer que no hubo sociedades indígenas anteriores y, segundo, al legitimar la violencia requerida para convertir esta ficción en realidad. La pregunta que me gustaría plantear ahora es: ¿cuál es la relación entre el análisis de otros ejes de opresión y dominación —en particular la crítica

³ Por ejemplo, un trabajo reciente de Vicki Hsueh (2010) documenta con gran detalle cómo el grado en que los colonos de Maryland, Carolina y Pensilvania en la época colonial reconocían la soberanía indígena anterior, la cual, variaba considerablemente a lo largo del tiempo y el espacio.

antirracista— y el contrato de colonos? En concreto, me interesa mostrar que la función política del discurso antirracista cambia cuando se sitúa en un contexto colonial de asentamiento. Esto, a su vez, ayudará a demostrar el punto general: que las teorías abstractas o ideales deben analizarse en términos de su función en coyunturas históricas y políticas específicas, y no meramente en términos de su estructura interna de argumentación. Con ello, deseo interrogar la intuición de que, aunque los discursos antirracistas pueden cumplir una función crítica y destabilizadora en ciertos contextos, en otros (específicamente los de las colonias de asentamiento), ese mismo discurso puede cumplir una función totalizadora y hegemónica.

Esto es particularmente cierto cuando el problema del racismo se aborda (como lo han hecho los principales teóricos del contrato racial) como un fracaso en la universalización adecuada de la categoría de lo “humano” (o de la “personalidad”), lo que introduce formas de dominación a través de la exclusión política y social. Esta posición está mejor representada por el análisis de Mills, quien en *The Racial Contract*, buscó desracializar la tradición del contrato social y, al mismo tiempo, emplear sus métodos como un medio para generar una teoría antirracista crítica. Con ello, Mills (1997) quiso demostrar que la realidad de un orden político y social que opera sobre el principio de la supremacía blanca (que ha existido globalmente durante unos 500 años) no puede defenderse mediante la aplicación real de la teoría del contrato social al pensamiento sobre la justicia (p. 20). Así, éste caracteriza su obra como parte de la larga lucha por “cerrar la brecha entre el ideal del contrato social y la realidad del contrato racial” (p. 132).

Entendida de esta manera, la crítica antirracista puede reproducir inadvertidamente la narrativa oficial del Estado sobre la colonia de asentamiento, en la que el Estado (colonial) es la mejor aproximación al contrato social ideal y la *indigenidad* se entiende como una derivación o desviación de este ideal, que necesita una justificación normativa adicional (derivada, de una reivindicación del reconocimiento de una distinción cultural o de reivindicaciones de ocupación primera o anterior). De hecho, el colonialismo de asentamiento operó frecuentemente mediante la eliminación de las llamadas barreras raciales a la integración y posterior encierro e incorporación de entidades políticas indígenas anteriormente autónomas. Por lo tanto, es necesario distinguir entre una política anti-discriminatoria y una política anti-usurpación. En la medida en que una determinada forma de crítica antirracista oculta y propaga fundamentalmente esta lógica, forma parte de lo que llamo el contrato colonial.

Antes de volver al argumento teórico y con el fin de proporcionar un contexto histórico a esta discusión por medio de un caso ejemplar que revele las limitaciones de los enfoques contractualistas al antirracismo y su función estratégica dentro del contrato colonial, permítanme recurrir a un breve estudio de caso: el de la obtención de la ciudadanía por parte de las naciones indígenas en Canadá.

CONCESIÓN DE CIUDADANÍA Y LA CIVILIZACIÓN GRADUAL DE LA NACIÓN MICHEL

Entre 1876 y 1879, numerosas naciones indígenas de las llanuras del noroeste de lo que hoy es Canadá, en particular en las actuales provincias de Alberta y Saskatchewan, firmaron acuerdos con la Corona británica en lo que se conoció como el Tratado 6.⁴ Una de las naciones firmantes de este acuerdo fue la nación Michel, una comunidad de personas de ascendencia cree, mohawk y métis que se establecieron en el noroeste de Alberta. Dicho tratado tenía por objeto garantizar los principios para una relación justa entre las naciones indígenas y la Corona británica en Canadá a perpetuidad. Sin embargo, tuvo el efecto de restringir a comunidades como la nación Michel a espacios geográficamente delimitados según lo determinado por la Corona: el sistema de reservas. Aunado a lo anterior, en los treinta años posteriores a la firma, la nación Michel se vio sometida a una presión considerable para desprenderse de la mayoría de sus territorios restantes, incluida una sección de 8 mil 200 acres (33,184km²) en una serie de transacciones, por las cuales los miembros rara vez recibieron la compensación prometida.⁵

Lamentablemente, el lento cercamiento de la nación Michel y el consiguiente robo de sus tierras no es algo único. Es la regla más que la excepción en la colonización de las llanuras del noroeste. De hecho, el gobierno canadiense ya ni siquiera reconoce a la nación Michel como entidad corporativa (o grupo indígena) de modo que la nación pueda obtener la capacidad legal para luchar por la devolución de sus tierras. Sin embargo, el no reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades legales y políticas tampoco es exclusivo de esta comunidad. Lo que es exclusivo de la situación de sus miembros es la forma en que se produjo la eliminación de la nación Michel. En 1958, toda la nación fue sometida a una “ciudadanía obligatoria”.⁶

Así, todos los miembros de la comunidad perdieron su condición como indígenas y se convirtieron en ciudadanos canadienses con igualdad legal formal como individuos ante la ley, pero sin membresía en la entidad corporativa previamente reconocida como la nación

⁴ Aunque las principales firmas tuvieron lugar durante este período, hubo otros acuerdos, a menudo llamados “firmas de adhesión”, en la primera mitad del siglo XX.

⁵ Para más información, véase el *Informe de la Comisión Real sobre Pueblos Aborígenes* (Ottawa: Ministerio de Abas- tecimiento y Servicios, 1996), vol. 2, parte II.4; Elizabeth Macpherson, *The Sun Traveller: The Story of the Cal- lihoos in Alberta* (Edmonton, Canadá: Ingénieuse Productions, 1998); Bennett McCardle, *The Michel Band: A Short History* (Edmonton: Indian Association of Alberta, 1981); y Tyler and Wright Research Consultants Limited, *The Alienation of Indian Reserve Lands During the Administration of Sir Wilfred Laurier, 1896–1911: Michel Reserve #132* (Regina: Federation of Saskatchewan Indians, 1978). Estoy particularmente en deuda con Jodi Stonehouse por los materiales y la conversación sobre los Michel para esta parte del capítulo.

⁶ Una parte de la nación Michel ya había sido sometida al derecho al voto obligatorio en 1920.

Michel. En 1985, algunos de los descendientes individuales recuperaron su condición indígena en virtud de la controvertida Ley C-31. No obstante, la propia nación nunca volvió a ser reconocida, en su lugar, se expresa a través de la Sociedad de Amigos de Michel, una entidad incorporada y sin fines de lucro.⁷ La nación continúa luchando por su reconocimiento y la devolución de sus tierras.⁸

En Canadá, la política de concesión de ciudadanía obligatoria tuvo su primera expresión legislativa en la *Ley para fomentar la civilización gradual de las tribus indias de esta provincia y modificar las leyes relativas*, aprobada en 1857. Esta ley preveía la posibilidad de emancipación de los indios como súbditos británicos, pero esta emancipación era en gran medida voluntaria, selectiva y ordenada de manera diferencial según criterios racistas y sexistas. Como se afirma en el Informe de 1996 de la Comisión Real sobre los Pueblos Aborígenes, la Ley de Civilización Gradual se basaba en la idea de que, al eliminar todas las distinciones legales entre indígenas y no indígenas a través del proceso de concesión de ciudadanía, eventualmente sería posible absorber a los pueblos indígenas en la sociedad colonial.

La concesión de ciudadanía, que significaba la liberación del estatus protegido asociado con ser indígena, era vista como un privilegio. Por lo tanto, existía una pena de seis meses de prisión para cualquier indígena que se representara falsamente como poseedor de ésta. Solo los hombres indígenas podían solicitar dicha concesión, debían tener más de 21 años, saber leer y escribir en inglés o francés, estar razonablemente bien educados, no tener deudas y demostrar un buen carácter moral según lo determinado por una comisión de examinadores no indígenas (Dussault y Erasmus, 1996).

La concesión de ciudadanía, como una tecnología política de asimilación en el colonialismo de asentamiento, al menos en este caso, comenzó como una estrategia de selección y ordenamiento diferencial de sujetos a través de lentes de género y racistas. El objetivo no era una incorporación total de todos los pueblos indígenas; más bien, era un proceso cuidadoso y

⁷ Se puede encontrar más información sobre esta comunidad en el sitio web de la nación Michel, <http://www.michelfirstnation.net/index.html> (consultado el 4 de octubre de 2011).

⁸ Véase “Enfranchised Band Demands Redress”, *Windspeaker* 14, no. 9 (enero de 1997): 32. “En 1985, los Amigos de la Sociedad Michel pidieron a la Comisión de Reclamaciones Indígenas que determinara si los descendientes de la nación Michel debían ser reconocidos como tal en el sentido de la *Ley Indígena y la Política de Reclamaciones Específicas*. Esta demanda sostiene que el derecho al voto obligatorio de muchas personas Michel en 1928 y en 1958 fue inválido, y que Canadá violó sus deberes estatutarios y fiduciarios en relación con varias cesiones de tierras de reserva obtenidas por la Nación a principios del siglo XX. “La Comisión consideró que la Sociedad no tenía derecho a ser reconocida como Nación en virtud de la Ley sobre los Indios y que, por lo tanto, no tenía derecho a presentar una demanda específica. En mayo de 1997, las partes negociadoras acordaron que la Comisión consideraría únicamente la cuestión de si Canadá tenía la obligación legal de reconstituir la comunidad Michel. La Comisión determinó que Canadá tenía la obligación de reconstruirla y que la Sociedad no tenía legitimidad para presentar la demanda en virtud de la Política de Reclamaciones Específicas”.

selectivo en el que solo aquellos que se aproximaran más al sujeto ideal británico (hombre, bien educado, con propiedades y buen carácter moral) serían considerados para la incorporación al cuerpo político. Como afirma la Comisión Real de Pueblos Aborígenes (RCAP por sus siglas en inglés), la ciudadanía era un “privilegio”.

Estas estrategias naturalmente produjeron consecuencias no deseadas y problemas inesperados, lo que luego requirió modificaciones en el sistema general de gobernanza. En los primeros veinte años después de la promulgación del Acta de Civilización Gradual, solo un indígena, Elias Hill, aprovechó la oportunidad de convertirse voluntariamente en un ciudadano de la Corona Británica en Canadá (Dussault y Erasmus, 1996, p. 271). Por lo tanto, con la promulgación de la primera Ley Indígena en 1876, la tecnología política de la concesión de ciudadanía experimentó modificaciones significativas. De hecho, la Ley Indígena reflejó una reorientación radical en la comprensión ideológica subyacente de la concesión, tal como lo representaban las disposiciones de la ley que permitían la concesión de ciudadanía obligatoria para los pueblos indígenas. Esto, inicialmente, seguía siendo un proceso selectivo, basado en las jerarquías normativas usuales de clasificación de los pueblos indígenas según líneas racistas, sexistas y de clase. Por ejemplo, una de las primeras disposiciones para la concesión de ciudadanía obligatoria fue la sección 86, que estipulaba que cualquier indígena que se convirtiera en médico, abogado, clérigo o que obtuviera un título universitario, podría ser despojado de su estatus indígena, para ser incorporado a la ciudadanía canadiense. Además, la concesión de ciudadanía obligatoria podía ocurrir en el (ahora infame) caso de que una mujer indígena se casara con un no indígena⁹. Reflejando otro desarrollo importante, la sección 93 de la Ley Indígena estipulaba que una nación completa podía recibir la ciudadanía al mismo tiempo.

En resumen, durante este período se puede observar una reorganización conceptual importante de la naturaleza misma de la concesión de ciudadanía. Pasó de ser un acto voluntario e individual a una herramienta colectiva y atributiva de asimilación total. El cambio en la política continuó a lo largo del siglo XX. En 1920, el Acta de Civilización Gradual fue enmendada nuevamente para permitir la concesión obligatoria a cualquier indígena o grupo de indígenas (incluyendo naciones enteras) que fueran considerados aptos por una junta de examinadores designada por el superintendente general de asuntos indígenas.¹⁰ Fue bajo estas disposiciones que la nación Michel fue finalmente despojada de sus derechos en su totalidad.

⁹ Esto se instituyó inicialmente como parte de una enmienda de 1869 a la Ley de Civilización Gradual y garantizó que los hijos de dicho matrimonio también tendrían derecho al voto, independientemente de los deseos de los padres.

¹⁰ El Acta Indígena (modificada en 1920), R.S.C., 1951, c. I-5, prohibió el liderazgo hereditario de los jefes de banda y permitió la inclusión involuntaria (y pérdida de derechos de tratado) de cualquier indio con estatus considerado apto para la inclusión por el Departamento de Asuntos Indios. Aunque fue derogada dos años después, fue

En estos dos momentos de concesión de ciudadanía en el contexto del colonialismo de asentamiento, se pueden observar dos lógicas diferentes en funcionamiento. En la primera —representada mejor por la ley original de 1857— la concesión de ciudadanía opera como un proceso de evaluación jerárquicamente ordenado y cargado de normas, con una función tanto pedagógica correctiva (para las naciones indígenas) como protectora (para las sociedades coloniales blancas y “civilizadas”). Tal como lo indica el título de la ley, la política estaba destinada a alentar a los pueblos indígenas a alinearse gradualmente con las naciones civilizadas, al mismo tiempo funcionaba como una pantalla protectora para resguardar a los civilizados contra la intrusión de los salvajes y bárbaros. De esta manera, la concesión de ciudadanía sirvió como una tecnología política, no muy diferente de las pruebas de inmigración (que entonces y ahora seleccionan cuidadosamente a los “mejores” ciudadanos conforme con el ejercicio de construcción nacional).

Para 1876, ya se podía notar un cambio, que alcanzó su máxima expresión con las enmiendas de la década de 1920.¹¹ Según la lógica de las disposiciones de concesión de ciudadanía obligatoria, corregir el carácter racial-biológico y moral de los pueblos indígenas era menos importante que su incorporación total al cuerpo político colonial de asentamiento. Por ejemplo, en el caso de la concesión de ciudadanía obligatoria derivada del “casarse fuera” (es decir, con una persona no indígena), no era posible determinar que los hijos de dicha unión serían “aptos” para la sociedad civilizada. En pocas palabras, parece que el aspecto pedagógico-correctivo de la política quedó relegado por la cuestión más urgente de cómo absorber la *indigenidad* por completo y hacerla desaparecer en unas pocas generaciones.¹² Y si la función pedagógico-correctiva requería una tipología y diferenciación cuidadosa de la ciudadanía calibrada según líneas de raza, clase, género, sexualidad y carácter moral, la segunda lógica requería la eliminación total de tales diferencias, al menos en el ámbito legal. En otras palabras, en el primer despliegue de la tecnología política de concesión de ciudadanía, las particularidades funcionaban como una herramienta para marcar diferencias y ordenarlas; en el segundo momento, fue precisamente la

reintroducida en 1933 con una forma modificada. Una enmienda de 1951 también formalizó la inclusión obligatoria de mujeres indígenas casadas con personas no indígenas. Para más detalles, véase Dussault y Erasmus (1996), Volumen 1, Parte II.9.5–7.

¹¹ Este proceso había comenzado con la Comisión Pennefather de 1858 en el Canadá colonial. La comisión recomendó, por ejemplo, discontinuar la política de recluir a los pueblos indígenas en reservas de propiedad comunal y reemplazarla por una política de asignación directa de tierras a los individuos indígenas. véase Dussault y Erasmus (1996), Volumen 1, Parte II.9.4.

¹² Este cambio puede deberse a un cambio demográfico: mientras los pueblos indígenas constituían una población lo suficientemente grande como para que su incorporación total al sistema colonial hubiera sido demasiado desestabilizadora, la inclusión seguía siendo relativamente selectiva y mayormente voluntaria. Una vez que este equilibrio cambió, las herramientas de inclusión fueron modificadas para seguir esta tendencia.

ausencia de marcadores de tales particularidades lo que permitió que la concesión de ciudadanía continuara funcionando al servicio del estado colonial de asentamiento. O, quizás más precisamente, la gobernanza colonial de asentamiento operaba de manera más efectiva cuando podía mantener una tensión y oscilación dinámica entre las estrategias de ordenar y taxonomizar la particularidad, y de universalizar sin considerar las diferencias.

Con ello, se observan dos modos de gobernanza colonial de asentamiento. Aunque estos dos modos siempre han operado en conjunto (se pueden notar cambios en el énfasis en lugares y tiempos particulares), la preocupación central de este capítulo es que el segundo modo ha sido en gran medida excluido del análisis crítico, incluso, o quizás especialmente, por aquellos que buscan corregir las injusticias del primero.

Un lugar donde podríamos esperar tal ausencia de análisis crítico es en las narrativas oficiales de los estados coloniales de asentamiento. El gobierno de Canadá ha reconocido recientemente que las políticas relacionadas con la concesión de ciudadanía a los pueblos indígenas se basaron en premisas racistas. Sin embargo, los documentos estatales entienden y localizan el racismo de estas políticas en términos de la desigualdad jerárquica y diferenciada —ya sea de jure o de facto— de los indígenas en relación con sus compatriotas no indígenas cuando se trataba de derechos de ciudadanía. En otras palabras, el gobierno canadiense suele interpretar su racismo pasado como un fracaso para integrar por completo y equitativamente a los pueblos indígenas en la ciudadanía, debido a la distribución desigual de los derechos derivados de la política de concesión de ciudadanía obligatoria.

El (supuesto) problema era que, aunque los pueblos indígenas tenían derecho a la ciudadanía, a menudo se les impedía ejercer este derecho de manera efectiva debido a las prohibiciones formales que impedían a los indígenas votar, o por disposiciones (como los requisitos de propiedad) que excluían de facto a la gran mayoría de los pueblos indígenas de la participación política:

La concesión de ciudadanía simplemente eliminó todas las distinciones entre los derechos legales y las responsabilidades de los indígenas y los de otros súbditos británicos. No otorgaba, por sí mismo, el derecho a votar. Sin embargo, el derecho al voto requería el abandono de los derechos sobre las reservas y el derecho a vivir con la familia y la cultura propia. Además, dependía de la demostración de alfabetización, educación, moralidad y solvencia. En consecuencia, los requisitos para la ciudadanía constituían condiciones discriminatorias impuestas a los indígenas, impidiéndoles calificar para obtener el derecho al voto.

Al reconocer estas deficiencias, el gobierno canadiense también se apresura a señalar que se ha logrado un progreso significativo para superar este pasado racista y discriminatorio. Se reconoce al “advenimiento de la legislación sobre derechos humanos después de la Segunda

Guerra Mundial” como el factor que inició los cambios legislativos que finalmente corrigieron las acciones discriminatorias de los gobiernos federales y provinciales, de modo que las leyes eventualmente “se ajustaran a la filosofía de los derechos humanos” (Moss y Gardner-O’Toole, 1991 [1987]).

Lo que no reconoce esta narrativa estatal es, por supuesto, que la lógica colonial no se captura (o al menos no se agota) con una ciudadanía racialmente diferenciada e inequitativa. Más bien, lo que está en juego aquí es la incorporación de las naciones indígenas, como los Michel, al propio estado colonizador. Además, en tales casos, una forma de ciudadanía más fluida y no diferenciada no sería suficiente para rectificar un pasado colonial; esto sería una continuación de la segunda lógica de la gobernanza del estado colonizador. Si las taxonomías racializadas y sus correspondientes paquetes jerárquicamente ordenados de derechos económicos y políticos fueran la única forma que tomaba la gobernanza colonial, entonces estaríamos en lo correcto al sugerir que un medio para corregir este legado sería una aplicación más universal e igualitaria de la ciudadanía. De hecho, esto es precisamente lo que sugirió el Estado canadiense en su infame Libro Blanco de 1969, en el que el gobierno propuso la abolición de la Ley India porque tal legislación “basada en la raza” era injusta, y “las bases legislativas y constitucionales de la discriminación deben ser eliminadas” (Citado en Cardinal 1999: 119). Como explica el documento en detalle:

El gobierno cree que sus políticas deben conducir a la participación plena, libre y no discriminatoria del pueblo indígena en la sociedad canadiense... Las políticas propuestas reconocen la simple realidad de que el estatus legal separado de los indígenas y las políticas que han surgido de él han mantenido al pueblo indígena apartado y rezagado con respecto a otros canadienses. El pueblo indígena no ha sido ciudadano pleno de las comunidades y provincias en las que vive y no ha disfrutado de la igualdad y los beneficios que tal participación ofrece. El trato resultante de su estatus diferente ha sido, a menudo, peor, a veces igual y, en ocasiones, mejor que el otorgado a sus conciudadanos. *Lo que importa es que ha sido diferente.* (Gobierno de Canadá, 1969, cursivas propias)

En resumen, el recurso a una forma de ciudadanía “sin distinciones jerárquicas” y “ciega ante las diferencias” no solo no aborda los problemas de la gobernanza colonial, sino que es una táctica explícita del colonialismo de asentamiento.

Un lugar donde podríamos esperar una comprensión más matizada de la tecnología política de la universalidad como gobernanza sería en el análisis de la universalidad y el antirracismo provenientes de diversas tradiciones de la teoría política crítica. Sin embargo, debido a la falta de atención a la especificidad del colonialismo de asentamiento como un conjunto único de formaciones históricas de gobernanza y producción ideológica, encontramos muy poca

comprensión de esta dinámica. Tal trabajo tiende a hacer eco de la narrativa oficial de los estados coloniales de asentamiento, como Canadá. Por lo tanto, ahora regresaré a la discusión sobre la aplicación de la teoría del contrato social a la crítica antirracista como un medio para demostrar las limitaciones de este enfoque para comprender el problema presentado por el caso de la nación Michel.

GOBERNANZA, TOTALIDAD Y HEGEMONÍA EN EL CONTRATO COLONIAL

¿Cómo es que el caso de la concesión de ciudadanía obligatoria y universal como táctica del colonialismo de asentamiento trastorna las mismas concepciones de universalidad y ciudadanía con las que los filósofos políticos han estado trabajando? ¿Cómo las comprensiones prevalentes del racismo como una brecha entre un contrato social universal o ideal y la realidad de sociedades racial y jerárquicamente ordenadas reflejan y reproducen elementos clave del contrato colonial? ¿Qué ocurre cuando damos protagonismo a la colonización a través de la incorporación adscriptiva? ¿Qué hace este protagonismo a la autocomprensión de las teorías contractuales, incluso cuando se aplican específicamente al problema del racismo? Para explorar estas preguntas, volvamos al ejemplo más prominente de dicho trabajo: el de Charles Mills (1997).

En *The Racial Contract* (El contrato racial), después de desacreditar la mitología supracista blanca que apoya y justifica la tradición de la soberanía del contrato social, así como de trazar un conjunto de efectos prácticos en áreas políticas específicas (como la acción afirmativa), el filósofo Charles Mills (1997) plantea una perspectiva aún más preocupante. Él escribe: “El contrato racial continúa, con una ironía verdaderamente espantosa, manifestándose incluso en la condena de las consecuencias del contrato racial”. Como ejemplo de esto, Mills señala el caso en el que el Holocausto perpetrado por la Alemania nazi es “falsamente designado como el Holocausto”, un caso en el que “el asesinato masivo racial de europeos se coloca en un plano moral diferente al asesinato masivo racial de no europeos” (p. 104). El punto de Mills aquí es que la experiencia histórica específica de la Alemania nazi, cuando se generaliza y se convierte en el estándar para pensar sobre todas las formas de racismo institucionalizadas y patrocinadas por el Estado, no solo oscurece las dinámicas de la gobernanza racializada en otras partes del mundo en otros tiempos, sino que también puede ser una forma de racismo (en este caso, un privilegio de la vida europea sobre la no europea).

Al destacar el caso de la nación Michel, espero sacar a la luz otra ironía, inquietantemente similar a la observada por Mills. La forma predominante en que la problematización de la raza y el racismo ha sido abordada desde las lenguas dominantes de la filosofía política occidental

—incluyendo su condena por parte de personas como Mills— sigue reproduciendo las características coloniales e imperiales de esta tradición al borrar la conexión histórica entre racismo y colonialismo. Como consecuencia, esto configura la solución normativamente favorecida al problema del racismo como una redefinición más expansiva y universalista de la noción de persona o humanidad, realizada a través de una integración más profunda de los sujetos racializados bajo la protección legal de una soberanía colonial (no cuestionada).

Una afirmación más general, que sólo puedo señalar tangencialmente aquí, es que la filosofía ideal y analítica del contrato no logra diagnosticar adecuadamente las problemáticas entrelazadas del racismo y el colonialismo, y, por ende, tampoco su solución. Además, esta filosofía no logra revelar la implicación histórica y continua de este modo de teorizar con la misma problemática. De esta manera, la teoría del contrato ideal sirve para reafirmarse como una característica clave del colonialismo racista precisamente en el momento en que lo critica. En consecuencia, una de las formas en que el contrato colonial sigue funcionando hoy en día es a través de la reproducción hegemónica de su universalidad mediante el discurso antirracista. El análisis del contrato racial, en la medida en que comprende el problema del dominio supremacista blanco como una universalidad fallida, funciona para reproducir performativamente características clave del contrato colonial.

Aunque Mills ve la materialización histórica de la teoría del contrato implicada en la supremacía blanca, argumenta que la forma o modelo de razonamiento que representa puede ser “modificado y utilizado con fines emancipatorios” (Pateman y Mills, 2007: 4). Mills sostiene que el lenguaje de un contrato ideal que constituye la sociedad “cumple un propósito heurístico útil —es una forma de dramatizar la idea original del contrato social, en la que los seres humanos eligen los principios que regularían una sociedad justa” (Pateman y Mills, 2007: 16). Por esta razón, Mills (1997) describe su trabajo como una contribución a esa lucha por “cerrar la brecha entre el ideal del contrato social y la realidad del Contrato Racial” (p. 132).

Lo clave a destacar aquí es que, al partir de la tradición del contrato social —en la cual un contrato ideal y contrafactual entre sujetos individuales se utiliza como un dispositivo de representación para generar una teoría normativa de la justicia— Mills entiende el racismo del contrato real entre ciudadanos como problemático porque relega a una cierta categoría de personas (no blancas) de tal manera que éstas “tienen un estatus civil subordinado en las políticas blancas o gobernadas por blancos” (Mills, 1997: 6). En otras palabras, el problema del “estatus civil subordinado” no puede resistir la aplicación de una “prueba de universalidad” inherente al dispositivo de un contrato ideal.

Ahora bien, incluso si aceptamos el punto de Mills como válido con respecto a un aspecto del racismo y el contrato racial (el estatus civil subordinado de los no blancos en las políticas gobernadas por blancos), aún tendríamos que reconocer no solo la diferencia analítica entre

este contrato racial y su variante colonizadora, sino también la función del primero como parte de la gubernamentalidad del colonialismo de asentamiento. Como en el ejemplo de la nación Michel (por tomar sólo un caso), no es (solo) el “estatus subordinado” o la “ciudadanía diferenciada y jerárquicamente ordenada” dentro de las comunidades políticas gobernadas por blancos contra lo que los pueblos indígenas se enfrentan, sino ante el propio proceso mediante el cual fueron despojados de sus tierras por, y luego incorporados a, una política gobernada por blancos a través de una ciudadanía universal obligatoria. En resumen, el remedio para el contrato racial de Mills parece ser una política menos segregada racialmente y más universalmente integradora, mientras que el remedio para el contrato colonial problematiza la mayor incorporación de los pueblos indígenas al estado colonial de asentamiento en sí (independientemente de su estatus de ciudadanía dentro de éste).

Para comprender adecuadamente este aspecto del contrato colonial, necesitamos teorizar las reivindicaciones de universalidad subyacentes a las formas de gubernamentalidad. A partir del ejemplo de la nación Michel, sugiero que hablar de universales no solo implica hacer una reivindicación ideal, sino también invitar a una determinada relación de gobierno sobre aquellos a quienes va dirigida. Aquí encuentro útil recuperar a Michel Foucault, ya que él postuló de manera especialmente efectiva la idea de que podríamos analizar las reivindicaciones de verdades universales no sólo en términos de su contenido de verdad relativo a un conjunto de pruebas acordadas para su verificación, sino estudiarlas como formas de gubernamentalidad.¹³ De hecho, Foucault (2004) sugirió que incluso podríamos tomar esto como una “decisión teórica y metodológica” básica. Cuando abordamos el estudio del colonialismo de asentamiento desde este punto de partida, no aceptamos la existencia a priori de cosas como el Estado, el espacio público y un conjunto de sujetos que requieren sufragio o emancipación. En su lugar, observamos las prácticas reales llevadas a cabo (en este caso, la concesión de ciudadanía) y sus efectos en la producción de aquello en lo que, retrospectivamente, parece que estos sujetos han sido incorporados (en este caso, el Estado colonial de asentamiento).

¹³ Esto contrasta con aquellos enfoques —implícitos en Mills y explícitos en otros— que ven la universalidad únicamente como una estructura de formulación de demandas, y una que es necesariamente emancipadora. Por ejemplo, las recientes intervenciones de Thomas McCarthy (2009) sobre el racismo y el imperio desde la perspectiva de la teoría crítica neokantiana depositan la esperanza de una modernidad post imperial y post racializada en el hecho de que, en las llamadas sociedades modernas y occidentales (explícitamente diferenciadas de las “esferas culturales tradicionales”), “se han institucionalizado modos de discurso reflexivo y se han cumplido las condiciones culturales y motivacionales necesarias para ellos”. Esta “reflexividad crítica intensificada” de las sociedades modernas se atribuye precisamente a “nuestra” capacidad de articular reivindicaciones morales en términos universales: “Precisamente la universalidad reivindicada de ese discurso [de la modernización] lo deja semántica y pragmáticamente abierto a la disensión y la crítica de otros subordinados y excluidos. Por esta razón, la modernidad no necesita —de hecho, no puede— ser abandonada por alguna supuesta posmodernidad; pero puede transformarse continuamente desde dentro”. (p. 222)

En otras palabras, adoptar una sospecha foucaultiana hacia tales universales —“*supposons que les universaux n'existent pas*” (supongamos que los universales no existen) (Foucault, 2004)— nos permite escapar de la exigencia de leer el caso Michel como un ejemplo de inclusión (o exclusión) de naciones indígenas en la colonia de asentamiento, a favor de interpretarlo como una práctica que produce esta colonia y, al mismo tiempo, establece su universalidad.

Considerar cómo esta forma de gubernamentalidad opera a través de ciertas formas de antirracismo requiere complementar este análisis con dos herramientas teóricas adicionales. Primero, debemos tener en cuenta que la universalidad también puede referirse al proceso mediante el cual un modo de vida específico (con su configuración de elementos económicos, culturales, políticos y filosóficos) se vuelve universal, no en el sentido de aproximarse a un ideal, sino al totalizar un campo de posibilidades. No basta con sugerir que pensemos en las reivindicaciones universalizantes como formas de gubernamentalidad; también debemos especificar qué tipo de gubernamentalidad convocan, en contexto. Como ejemplo de universalidad como totalidad, basta con considerar la caracterización de Marx (1967) del capitalismo burgués como una fuerza que “derriba todos los muros,” “obliga a todas las naciones” y “crea un mundo a su propia imagen” (p. 84). Al atender a la función asimiladora de las reivindicaciones de inclusión universal, también podemos comprender mejor las técnicas de una gama de alternativas o los medios mediante los cuales éstas son clausuradas. En concreto, al centrarnos en la experiencia histórica del colonialismo de asentamiento, no podemos evitar destacar el hecho de que puede haber formas de vida o modos de gobernanza que son universalizantes en el sentido de que literalmente colonizan y absorben alternativas. Crean el mundo a su propia imagen.

Al introducir el dispositivo de un contrato original en un estado de naturaleza en el contexto de la ocupación y asentamiento de tierras indígenas, los pensadores de esta tradición a menudo entendían explícitamente que sus argumentos servían a una especie de función colonial performativa. Las tierras indígenas fueron declaradas *terra nullius* y analogadas con los comienzos del mundo —el precepto lockeano de que “al principio todo el mundo era América” es el ejemplo más claro y frecuentemente citado de esto (Locke, 1980). La inexistencia de pueblos previos es la presuposición para pensar en las colonias como comunidades políticas de un “nuevo mundo”, pero esta presuposición también es un proyecto. Por ejemplo, a principios de 1800, la política estadounidense reflejaba la noción de que el desplazamiento de los pueblos indígenas de sus tierras era aceptable, no porque éstos hubieran cometido algún crimen o acto de violencia contra los Estados Unidos, sino porque la soberanía indígena nunca había existido verdaderamente. El mito de una tierra original, pura y vacía fue utilizado como justificación para impulsar políticas que convertirían el mito en realidad: exterminando a los pueblos indígenas y estableciendo así una verdadera *terra nullius* (véase Nichols, 2005).

Esta es la verdadera brecha entre el ideal y la realidad que la teoría del contrato social ha luchado por cerrar. Aspirar a aproximarse al ideal del contrato social en el contexto del colonialismo de asentamiento significa aspirar a fundar una sociedad justa *ex nihilo*. La fundación de la sociedad justa se logra, por tanto, universalizando la sociedad colonial solo en el sentido de erradicar todo lo que constituye un recordatorio permanente de su no universalidad (por ejemplo, la indigeneidad), lo que Patrick Wolfe (2006) llama la “lógica de eliminación” del colonialismo de asentamiento. Para comprender el impulso totalizador de la colonia de asentamiento, necesitamos captar este bucle performativo: la proyección y la posterior producción de un estado de naturaleza vacío.

Para introducir un tercer término y llevar el argumento un paso más allá, sugeriría que el análisis de la gobernanza racial en términos de la brecha entre el ideal del contrato social y la realidad de una sociedad ordenada racialmente, en el contexto del colonialismo de asentamiento, desempeña una función que es, en un sentido clásico, *hegemónica*. En la medida en que esta forma de crítica antirracista permite que la soberanía colonial de asentamiento estructure los términos de su propia contestación, es clásicamente hegemónica o, en un lenguaje ligeramente diferente, una forma de lo que Étienne Balibar analiza como “universalidad ficticia o total”. Balibar (2002) advierte que “confrontar la estructura hegemónica denunciando la brecha o contradicción entre sus valores oficiales y su práctica real—con mayor o menor éxito— es la forma más efectiva de imponer su universalidad” (p. 162). En este caso, el ideal del contrato social demuestra efectivamente su universalidad solo “porque lleva a los grupos dominados a luchar contra la discriminación o la desigualdad en nombre de los valores superiores de la comunidad: los valores legales y éticos del propio estado (notablemente: la justicia).” (p. 161).

Con la introducción de este punto de referencia final (la hegemonía) y su conexión con los indicadores anteriores (en relación con la gubernamentalidad), surge una imagen más completa de la estructura del contrato colonial. En resumen: el colonialismo de asentamiento despliega la universalidad como una forma totalizadora de gubernamentalidad a través de la reproducción hegemónica de su propia impugnación. En este caso, la política antirracista busca cerrar la brecha entre el ideal (representado por la ley del propio estado colonial de asentamiento) y lo real (las prácticas discriminatorias de ciudadanía diferencial y jerárquicamente ordenada).

En la medida en que la teoría y praxis antirracista no logren comprender las reivindicaciones de la universalidad ideal del estado colonial de asentamiento como una forma de gubernamentalidad (una que totaliza horizontes alternativos), no reconocerán que la integración más profunda (incluso los derechos de ciudadanía completamente indiferenciados) dentro de este estado (colonial) es, en sí misma, lo que está siendo impugnado por el anticolonialismo. Tal crítica antirracista, por lo tanto, no verá el llamado y la necesidad de una pluralización de

soberanías más allá de una ciudadanía sin distinciones racializadas. De este modo, funcionará como un aspecto del propio contrato colonial, es decir, una función hegemónica.

El punto clave aquí es que, al centrarse en la legislación de un contrato ideal (en el modelo de una constitución fundacional) que pueda guiar la adjudicación de prácticas existentes, las teorías del contrato social —incluso aquellas que trabajan en proyectos críticos antirracistas— pasan por alto fundamentalmente una dimensión de la dominación colonial. Lo que resalta una atención a la experiencia histórica del colonialismo de asentamiento es que, además de la discriminación y exclusión racial (y sexual), la dominación colonial también ha operado, y sigue operando, a través de una lógica de asimilación y usurpación. Como nos recuerda James Tully (2005), la asimilación es una cara de la dominación (la otra es la exclusión), por lo cual...

los sujetos tienen permitido, y a menudo se les anima, a participar en prácticas democráticas de deliberación, pero están restringidos a deliberar de una manera particular, en un tipo particular de institución [en este caso, el estado colonial de asentamiento que originalmente ocupó tierras indígenas], y sobre un rango particular de temas, de modo que sus acuerdos y desacuerdos sirven para reforzar, en lugar de cuestionar, el statu quo. A través de la participación en estas prácticas asimilativas, gradualmente llegan a renunciar a sus costumbres y modos disonantes y adquieren formas de subjetividad consonantes. Aunque son gobernados hasta cierto punto a través de su libertad, deliberan dentro de las reglas, en lugar de sobre las reglas, como lo exige el principio de la democracia. (pp. 213-214)

Si la asimilación puede considerarse propiamente una herramienta del colonialismo de asentamiento (y creo que el caso de la nación Michel, entre innumerables otros, demuestra que esto es así), entonces el estado de no-libertad que introduce la asimilación debe entenderse propiamente como uno de usurpación. Como argumenta Patchen Markell (2008), las teorías predominantes de dominación y libertad —ya sean liberales o republicanas— a menudo no logran distinguir adecuadamente las formas de no-libertad. Siguiendo su planteamiento, debemos distinguir entre la *interferencia* (en el sentido previsto por el liberalismo clásico, como intervención directa en el ejercicio de la acción por parte de otro), la *dominación* (en el sentido republicano de gobierno arbitrario) y la *usurpación*. Como nos recuerda Markell (2008), además de las situaciones en las que una relación dada somete “a un agente al capricho de otro” o “lo priva de involucrarse en asuntos que le afectan”, existe otra situación en la que “los mecanismos que protegen contra la arbitrariedad y someten las decisiones a control también pueden desplazar la participación, dejando a las personas sujetas a formas de poder relativamente predecibles y tal vez incluso beneficiosas, que no obstante ‘anulan’ y ‘ridiculizan’. Quejarse de tal desplazamiento no es quejarse de dominación, sino de... *usurpación*” (p.12, cursivas propias).

En consecuencia, podemos decir que el colonialismo de asentamiento no se cuestiona (solo) porque somete a algunas personas a interferencia indebida o a un gobierno arbitrario.

El colonialismo de asentamiento puede ser una forma de gobierno explícitamente ordenada, rutinaria y no discriminatoria y, sin embargo, también puede desplazar indebidamente el lugar del ejercicio político al canalizar o encauzar las prácticas y subjetividades políticas a través de ciertas instituciones, costumbres y prácticas; en este caso, las de un estado colonial de asentamiento (es decir, mediante una política de inclusión involuntaria en un sistema político extranjero). Si bien ciertas críticas antirracistas pueden ser eficaces al señalar la injusticia de la interferencia y la dominación, a menudo no logran abordar este problema adicional y, como he estado argumentando, incluso ocasionalmente contribuyen a él. Para ser claro, planteo esta advertencia no como una crítica de la teoría y práctica antirracista, sino más bien como una incitación hacia un antirracismo más matizado, uno que pueda proporcionar un conjunto de argumentos que respalden un *antirracismo descolonizador* y coalicional, construido sobre el reconocimiento de las diferentes experiencias históricas que el imperialismo ha impuesto a las poblaciones subyugadas.

TEORIZANDO LOS ESTUDIOS INDÍGENAS Y EL COLONIALISMO DE ASENTAMIENTO

Permítanme concluir con algunas reflexiones sobre cómo veo que esta intervención encaja en un volumen dedicado a teorizar los estudios indígenas. Si estoy en lo correcto al sugerir que el contrato colonial se entiende mejor como la introducción de una relación de usurpación mediante prácticas de asimilación universal, entonces espero, como mínimo, haber contribuido a enriquecer el vocabulario teórico disponible para los estudios indígenas. Sin embargo, podríamos aspirar a algo más que esto. La tarea aquí es demostrar la implicación de nuestros modelos para teorizar el colonialismo de asentamiento, no meramente desarrollar herramientas de análisis más sofisticadas que puedan aplicarse a los estudios indígenas como datos.

Al situar el caso de la concesión de ciudadanía obligatoria a la Primera Nación Michel junto a las teorías predominantes de la crítica antirracista en el modelo contractualista, espero haber demostrado la utilidad de un enfoque contextualista para la teorización. Los ejemplos demuestran que, para evaluar un modelo teórico de análisis crítico (como el presentado en *The Racial Contract*), debemos prestar atención a su función estratégica dentro de un contexto político específico. Esto no es algo que pueda aclararse investigando únicamente la estructura interna de la argumentación; en cambio, los efectos prácticos del modelo también deben ser interrogados. Incluso, estos efectos prácticos no se reducen a la intención del autor. Más bien, son el resultado de la interacción de los conceptos con los modos de gobernanza que invocan, justifican y ocultan.

La invocación más aparentemente benigna de un modelo ideal de respeto igualitario, universal y relaciones no jerárquicas de ciudadanía puede (por diseño o efecto) replicar las mismas formas de dominación —o, en este caso, usurpación— que afirma socavar. En cuanto a cómo podríamos proceder a teorizar los estudios indígenas, creo que esto nos aleja de los modelos deductivos de investigación que parten de preguntas aparentemente abstractas e ingenuas, pero cargadas ideológicamente, como “¿qué es la indigeneidad?” y “¿cuál es su particularidad?” —bajo el impulso de buscar una resolución política mediante la reducción de la indigeneidad a un contenido determinado de diferencia social y cultural (véase Povinelli, 2011). En contraposición a esto, el enfoque aquí propuesto aconseja prestar atención a la función estratégica de estos modelos ideales y preguntas ingenuas, así como a sus momentos de activación y efectos prácticos. En resumen, el enfoque exige comprender los modelos de abstracción e interrogación como formas de gubernamentalidad.

De manera más sustantiva, la yuxtaposición que planteé también demuestra que el fracaso sistémico de una estructura de gobernanza para comprender de manera adecuada o auténtica el objeto bajo descripción (en este caso, la indigenidad) puede ser una parte integral de ese mismo sistema. En los últimos años, trabajos muy sofisticados en estudios indígenas han cuestionado la adecuación de las representaciones de la indigenidad situadas dentro de los enfoques predominantes de varias disciplinas académicas, tradicionalmente organizadas. Entre ellos, Dale Turner (2006) ha demostrado meticulosamente cómo los teóricos políticos liberales, como Will Kymlicka y Charles Taylor, distorsionan y limitan fundamentalmente el potencial radical de lo que él llama “filosofías críticas indígenas”. De manera similar, los teóricos legales Patrick Macklem (2001) y Robert Williams Jr. (1990, 1999 y 2005), entre otros, han trabajado incansablemente para exponer el racismo incrustado en la historia legal de los estados coloniales de asentamiento, como Canadá y Estados Unidos.

El enfoque modelado aquí puede añadir a esta mirada crítica sobre la función hegemónica de los fracasos sistémicos expuestos por Turner, Williams y Macklem (y, en este caso, también por Charles Mills). Lo que he intentado revelar aquí es cómo los sistemas de gobernanza pueden canalizar o estructurar los términos de su propia oposición. Y, a menos que comprendamos la función hegemónica de esta usurpación de nuestra agencia política, no lograremos socavar el sistema, y nuestra crítica servirá para reforzar su universalidad. Para comprender esto, necesitamos entender cómo el colonialismo de asentamiento tanto ataca a la indigenidad como la requiere. Al respecto, Patrick Wolfe (2006) argumenta:

Por un lado, la sociedad de colonos requería la eliminación práctica de los nativos para establecerse en su territorio. Sin embargo, a nivel simbólico, la sociedad de colonos buscó posteriormente recuperar la indigenidad para expresar su diferencia y, en consecuencia, su independencia de la metrópoli. [...] En su aspecto positivo, por lo tanto, el colonialismo de

asentamiento no simplemente reemplaza por completo a la sociedad nativa. Más bien, el proceso de reemplazo mantiene la impronta refractaria de la contra reivindicación nativa. (p. 389)

Si bien los enfoques que intentan exponer las contradicciones internas de los modelos teóricos del colonialismo de asentamiento (Turner) o del razonamiento legal (Williams) son, sin duda, herramientas valiosas, también pueden ser complementados y ampliados por un enfoque que examine cómo la huella refractaria contradictoria, engañosa y distorsionada de la indigenidad no es un fracaso de la gubernamentalidad colonial, sino una característica integral de ella.

He mostrado aquí solo un pequeño ejemplo de cómo esto puede funcionar al evidenciar que algunas formas de crítica antirracista refuerzan la estructura del racismo colonial precisamente a través de sus prácticas críticas. Comprender esto de manera más completa —es decir, descubrir la función hegemónica de la representación engañosa en el contexto del colonialismo de asentamiento¹⁴— significa ir más allá de una política que busca reducir la brecha entre lo real y lo ideal, hacia una política insurgente que lucha por ejercer y alcanzar la libertad detrás y por debajo del propio campo hegemónico.

REFERENCIAS

- Balibar, Étienne (2002). *Ambiguous universality*. En *Politics and the other scene*. New York: Verso.
- Cardinal, Harold (1999). *The Unjust Society* (2^a ed.). Seattle: University of Washington Press.
- Coulthard, Glen (2007). Subjects of empire: Indigenous peoples and the 'politics of recognition' in Canada. *Contemporary Political Theory*, 6, 437–460. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300324>
- Darwall, Stephen (2003) (ed.). *Contractarianism/Contractualism*. Malden, MA: Blackwell.
- Dussault, René y Erasmus, Georges (1996). *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples: Volume 1: Looking forward, looking back (Z1-1991/1-IE-PDF)*. Canada Communication Group - Publishing. <https://publications.gc.ca/site/eng/9.819007/publication.html>
- Foucault, Michel (2004). "Leçon du 10 janvier 1979". *Naissance de la biopolitique*. Gallimard.
- Gobierno de Canadá (1969). Statement of the Government of Canada on Indian Policy (El Libro Blanco). Ottawa: Queen's Printer, cat. no. R32–2469.
- Hsueh, Vicki (2010). *Hybrid Constitutions*. Durham, NC: Duke University Press.

¹⁴ Esto es algo que Glen Coulthard (2007) ha hecho específicamente con respecto al estado canadiense.

- Locke, John (1980). *Second treatise of government*. Indianapolis: Hackett.
- Macklem, Patrick (2001). *Indigenous difference and the constitution of Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Markell, Patchen (2008). "The insufficiency of non-domination". *Political Theory*, 36(1), 9–36. <https://doi.org/10.1177/0090591707310090>
- McCarthy, Thomas (2009). *Race, empire, and the idea of human development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mills, Charles (1997). *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Moss, Wendy y Gardner-O'Toole, Elaine (1987, noviembre; revisada en 1991). *Aboriginal people: History of discriminatory laws (bp-175e)*. Law and Government Division, Government of Canada.
- Nichols, Robert (2005) "Realizing the Social Contract: The Case of Indigenous Peoples and Colonialism". *Contemporary Political Theory*, 4(1), 42-62. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300227>
- Nichols, Robert (2013) "Indigeneity and the Priority of the Settler Contract Today". *Philosophy and Social Criticism*, 39(9), 165-186.
- Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Pateman, Carole y Mills, Charles (2007). *Contract and Domination*. Malden, MA: Polity Press.
- Povinelli, E. (2011). "The governance of the prior". *Interventions*, 13(1), 1–18. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2011.545575>
- Tully, James (2005). "Exclusion and assimilation: Two forms of domination in relation to freedom". En Williams & Macedo (Eds.), *Political exclusion and domination: Nomos XLVI*. New York University Press.
- Turner, Dale (2006). *This is not a peace pipe: Towards a critical Indigenous philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.
- Williams, Robert Jr. (1990). *The American Indian in Western legal thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Robert Jr. (1999). *Linking arms together*. New York: Routledge.
- Williams, Robert Jr. (2005). *Like a loaded weapon*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolfe, Patrick (2006). "Settler colonialism and the elimination of the native". *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387–409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>

Esta obra está bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

