

Postindianismo: una re/visión de las fronteras de género y etnicidad en los Estados Unidos

Silvia Martínez Falquina

University of Glasgow

Resumen

Abstract

Palabras Clave: etnicidad, estudios de género, postindianismo.

Key words: ethnicity, gender studies, postindianism.

Las mujeres y los grupos de ascendencia distinta a la anglosajona en los Estados Unidos han sido tradicionalmente silenciados y marginados en una historia que les ha impuesto definiciones del género y la etnicidad basadas en fronteras. En este artículo se propone una nueva definición de la identidad de género y étnica para las personas nativas estadounidenses contemporáneas, al tiempo que se caracteriza el discurso que la articula. La identidad postindia se caracteriza por la deconstrucción de ideas previas en torno al indio y la india, así como por su reconstrucción simultánea, aunándose dichos impulsos fundamentales en el concepto de re/visión. La disociación de conceptos convencionales, como la afirmación de la relacionalidad de toda identidad, se articulan por medio del discurso de trickster, caracterizado por la doble voz, la intertextualidad y la subversión de dicotomías, y que supone el método más productivo para la representación de identidades en igualdad y diálogo.

1. SILENCIOS Y FRONTERAS: LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO Y LA ETNICIDAD.

El silencio y las fronteras son los principales elementos de dominio que han sido impuestos a los grupos minoritarios de los Estados Unidos a lo largo de su historia. El “all Men” que, según la Declaración de Independencia, “are created equal,” igual que el “We the People” que abre la Constitución, son signos lingüísticos contruidos por el poder dominante que esconden patrones persistentes de inclusión y exclusión. En 1776, cuando se escribe la Declaración, se está llevando a cabo un proceso de colonización que implica el desplazamiento, discriminación y eliminación de nativos y mexicanos, en una nación cuya economía se sostiene en gran medida por la esclavitud y el trabajo de inmigrantes de orígenes diversos, y donde aún ha de pasar un siglo y medio antes de que puedan votar las mujeres. “All” no significa “todos,” sino

sólo las personas de origen anglosajón, mientras que “Men” significa precisamente eso, pues se define en pleno contraste con las mujeres. En esta interpretación de la historia estadounidense, arbitraria, injusta, pero en gran medida persistente—y a pesar de las diferencias obvias entre todas las minorías étnicas de los Estados Unidos, y entre éstas y la situación de las mujeres, étnicas o no—todos estos grupos comparten el modo en que el poder dominante los ha nombrado: tanto las mujeres como los grupos étnicos han sido condenados a un silencio derivado de la imposición de definiciones basadas en fronteras, o marcadores retóricos de diferencia opositiva.

Dentro de dicha tendencia colonizadora y patriarcal general, la historia de las culturas nativas de los Estados Unidos se ha construido a partir de dos oposiciones, *blanco/indio* y *hombre/mujer*—en cursiva para marcar su carácter de constructo y la necesidad de su cuestionamiento¹—en torno a las categorías respectivas de etnicidad y género. La etnicidad se define aquí como un término que incluye la raza y la cultura como dos de sus aspectos más característicos, y que se refiere a todos los grupos como étnicos, incluido el dominante (Sollors, *Beyond* 36-39). A pesar de que esto no refleje la concepción popularizada según la cual la cultura occidental no es étnica, es necesario analizar la articulación del *blanco* en los mismos términos en que se hace con el *indio*, destacando además así la interdependencia de los dos signos en sus respectivas articulaciones. En cuanto al estudio de las fronteras de género, se trata también de cuestionar la categoría base que da lugar a los constructos *hombre* y *mujer* y de observar simultáneamente las relaciones entre ambos. Es necesario pues no limitarse a estudiar la diferencia sexual femenina puesto que esto implicaría que *mujer* es el único término marcado por el género mientras que los *hombres* serían neutrales en dicha categoría, lo cual evidentemente no se corresponde con la realidad. En palabras de Joan

Scott, “‘gender’ as a substitute for ‘women’ is also used to suggest that information about women is necessarily information about men, that one implies the study of the other” (1056). Si bien es cierto que, como se refleja en la crítica contemporánea, la resistencia al dominio es teorizada sobre todo por quien carece de poder, es decir, *mujeres y/o personas de color*, deben cuestionarse en conjunto el género, la etnicidad, y los términos respectivos a los que dan lugar, *hombre/mujer y blanco/indio*.

Las mencionadas dicotomías, articuladas en torno a fronteras de género y etnicidad, son el origen de una serie de estereotipos silenciadores y marginadores que han determinado las relaciones entre nativos y occidentales a lo largo de la historia de su contacto. En ambos casos se trata de oposiciones donde el primer término no está marcado y el segundo se considera defectuoso y negativo. Reforzando la identidad de un grupo y exagerando así su diferencia con respecto a otros, este tipo de clasificaciones implica no sólo oposición sino también evaluación y, en consecuencia, exclusión, por lo que cumple la función de establecer y justificar relaciones de poder. El *indio* se fundamenta, como la etnicidad en general, sobre “(mental, cultural, social, moral, aesthetic, and not necessarily territorial) boundary-constructing processes which function as cultural markers between groups” (Sollors, *Beyond* 27), y responde así a lo que Jean Devereux denomina la naturaleza disociativa de la etnicidad, “dividing the *x*’s and *y*’s (and finding the core essence of *x*-ness in ‘not being a *y*’)” (en Sollors, “Invention” xv). Como apunta Fredrik Barth, el foco de la diferenciación étnica recae sobre “the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses” (15), conclusión a la que llega tras observar que las etnias no tienen un contenido cultural constante o unitario que justifique su identificación como grupo autónomo: “the elements of the present culture of that ethnic group have not sprung from the

particular set that constituted the group's culture at a previous time, whereas the group has a continual organizational existence with boundaries (criteria of membership) that despite modifications have marked off a continuing unit" (38). Como resalta el mismo autor, con la interacción de distintos grupos étnicos las fronteras no desaparecen sino que, al contrario, perviven y se fortalecen significativamente, lo cual sugiere que no es el aislamiento lo que determina la diferenciación cultural ni las fronteras que la articulan (9-10). Barth destaca en cambio que éstas se construyen con el contacto, constituyendo un efecto del mismo y no las causas de las clasificaciones establecidas a partir de él. El análisis de las relaciones étnicas como resultado de un proceso natural según el cual una raza, etnia o cultura es un ente autónomo y homogéneo que durante el contacto con otros grupos se organiza con respecto a ellos en oposición regulada por fronteras debe sustituirse por una observación del contacto de dichos grupos como origen de la constitución de las fronteras, a partir de las cuales se resaltan diferencias que dan lugar al establecimiento del contenido unitario y homogéneo de los distintos grupos étnicos. Las fronteras surgen pues de la conceptualización de criterios de pertenencia a un determinado grupo étnico en el momento del contacto con otro y motivan una estructura de interacción que resalta y mantiene las diferencias culturales, estableciendo una pauta binaria de inclusión y exclusión, de unidad y separación. Como apunta Sollors, la conceptualización de la frontera de Barth explica que los grupos étnicos en los Estados Unidos tengan una diferenciación cultural relativamente reducida, y que el contenido de la etnicidad sea en gran medida intercambiable y raramente sostenible en un análisis histórico (*Beyond* 28). Por consiguiente, si las diferencias étnicas no surgen antes del contacto sino a partir de él, entonces *indio* no existe como tal antes de encontrarse con el *blanco*, y el contenido de dichos conceptos

no es tan definitorio como la configuración de diferencias entre los dos a través de fronteras separadoras. Al estudiar la construcción de las fronteras en la conceptualización del *indio* como resultado y no como causa de su diferencia y separación radical con respecto al *blanco*, es posible cuestionar la autonomía del contenido de ambas categorías, ilustrando en cambio su interdependencia.²

Por todo ello, la etnicidad, al igual que conceptos como raza, cultura, tradición o nacionalismo, es una categoría que hoy en día se concibe y analiza como una construcción imaginativa, como una invención o ficción, frente a lo que antes se consideraban entes naturales con una existencia previa en la realidad.³ Como indica Werner Sollors en “The Invention of Ethnicity,” el concepto de invención—que ha cobrado una importancia muy significativa en las teorías textuales de la actualidad—refleja un cambio profundo en los modos de percepción, pues trae consigo el reconocimiento del carácter construido del mundo moderno y subraya la importancia del lenguaje en la articulación social de la realidad (ix-x). No se trata, sin embargo, de una invención o ficción vista como falsedad o como un mero contrario de la verdad, y tampoco se confiere que dichas etiquetas sean menos reales por el hecho de ser construcciones, puesto que se convierten en ficciones verdaderas, teniendo efectos muy palpables para quienes son definidos en torno a ellas. El considerar estas categorías ficciones nos remite a su parcialidad (Clifford 6), así como a su carácter textual, lo que determina la necesidad de analizarlas como haríamos con una narrativa, buscando quién es el autor del texto, a quién se dirige y con qué fin, y qué relaciones de poder se establecen y mantienen a través de él.

La siguiente tabla resume las principales características del discurso en torno al *indio* en una serie de dicotomías que oponen al *blanco* del *indio*: el binarismo principal

del que derivan los demás, caracterizándolo, es civilizado/salvaje, a partir del cual algunos pares atribuidos al *indio* se evalúan positiva o negativamente dependiendo del uso concreto de la retórica en cada momento histórico, mientras que otros responden a uno de los dos estereotipos, el del noble o el cruel salvaje, cuyo uso también fluctúa. En estas dicotomías cada término lleva consigo la semilla del otro y son además metáforas o juegos retóricos, rasgos fundamentales de los que partirá su deconstrucción.

blanco/indio	cruel salvaje: (el <i>indio</i> malo)	noble salvaje: (el <i>indio</i> bueno)
civilizado/salvaje	orden/caos	materialismo/espiritualismo
futuro/pasado	humano/inhumano	corrupción/nobleza
agricultor/cazador	racional/irracional	engaño/honestidad
razón/emoción	religión/superstición	jerarquías/igualdad
pensamiento/acción	Dios/demonio	social/natural
leyes/costumbres	completo/deficiente	individualista/comunal
adulto/niño	elegido/condenado	ruptura/armonía
sedentario/nómada	alma/cuerpo	violento/pacifista

A las anteriores clasificaciones derivadas de la concepción de la etnicidad en un contexto colonial y neocolonial debe añadirse para interpretar las representaciones en torno al *indio* un análisis específico de la categoría de género. Las nativas están significativamente más silenciadas que los *indios* en las representaciones occidentales, aunque también destacan algunas imágenes recurrentes en torno a ellas. Dichas imágenes, como las que regulan las relaciones entre occidentales y nativos en general, se sostienen sobre la alteridad, “a fundamental category of human thought” que determina que “the subject can be posed only by being opposed—he sets himself up as the essential, as opposed to the other, the inessential, the object” (Beauvoir xvii). La

mujer, el otro con respecto al sujeto masculino, el absoluto, recibe los significados con que éste último la define, convirtiéndose en un mero reflejo de los deseos y miedos del *hombre* y funcionando únicamente para afirmar su supremacía. De este modo, la masculinidad se articula como la norma, mientras que la feminidad constituye simplemente su ausencia, la anomalía que confirma la perfección del *hombre*. Esto, que Irigaray denomina lógica de la igualdad, o la existencia de un solo término reforzado con su negativo en lugar de dos categorías diferentes y autónomas (Morris 114 *et ff.*), se aplica tanto al par *hombre/mujer* como al civilizado/salvaje que sostiene el esquema étnico.

Por añadidura, la división entre dichos términos se articula a partir de una marca retórica de diferencia semejante a la existente entre *blanco* e *indio*. La frontera que separa al *hombre* de la *mujer* consiste en la biología entendida como destino, lo cual determina que se considere lo femenino en equivalencia con un cuerpo cuyas principales disposiciones son la sexualidad y la maternidad. El esquema bipolar resultante es una característica primordial del pensamiento patriarcal desde la antigüedad. Partiendo de precursores como Platón o Aristóteles, Hegel articula tal binomio con las siguientes palabras: “El varón representa la objetividad y universalidad del conocimiento, mientras que la mujer encarna la subjetividad y la individualidad, dominada por el sentimiento. Por ello en las relaciones con el mundo exterior, el primero supone la fuerza y la actividad, y la segunda, la debilidad y la pasividad” (en Simal 20, n.9). La pervivencia de dicho esquema dicotómico se refleja en los modelos masculinos de agresividad y competitividad y los femeninos de expresividad y emocionalidad que aún hoy con frecuencia se consideran esencialmente inherentes a cada género (Basow 5-6). Sumamente limitadores y restrictivos, tales modelos han

sido analizados y cuestionados por gran parte de la crítica feminista para recuperar la voz del espacio femenino subordinado y a menudo con el fin de cuestionar de raíz el pensamiento binario que los sostiene.

El paralelismo del esquema *hombre/mujer* con el *blanco/indio* es evidente, lo cual nos remite al hecho de que métodos idénticos son utilizados para justificar las desigualdades étnicas y de género. Como afirmaba Juan Ginés de Sepúlveda en 1547, es perfectamente legítimo dominar a los *indios*, “who, in wisdom, virtue, intelligence and humanitas are as inferior to the Spaniards as infants to adults and women to men” (en Green, *Women in American Indian Society* 31, énfasis añadido). Efectivamente, el indianismo y la feminidad “ocupan la misma “casilla” en el sistema de oposiciones binarias sobre el que se fundamenta nuestro “universo simbólico.” Su posición de inferioridad en nuestros constructos mentales se traducen [sic] en una similar situación de ‘subalternidad’ en la escala social. Mujeres y minorías étnicas son estructuralmente equivalentes” (Simal 15). Tanto las *mujeres* como los grupos de color son clasificados como minorías, comparten situaciones de discriminación y marginación, así como estrategias de resistencia a éstas una vez reapropiadas sus voces. Es por tanto posible y deseable combinar los dos factores, género y etnicidad, emprendiendo una deconstrucción y reconstrucción conjunta que atienda a la interacción de ambos. Sin embargo, es preciso señalar que su equivalencia no es unívoca ni debe ser simplificada, puesto que tal consideración silenciaría sus particularidades. Al tiempo que se elaboran las generalizaciones necesarias para cualquier estudio que pretenda analizar y cambiar realidades, es imprescindible también examinar los efectos concretos de cada una de las dos categorías.

La mencionada semejanza estructural en la construcción de una esencia *india* y femenina se debe al hecho de que tanto la narrativa de civilización y salvajismo de la que surge la frontera entre *blanco* e *indio*, como la división esencial entre el *hombre* y la *mujer*, es decir, los fundamentos respectivos de la ideología colonial y patriarcal, se articulan sobre la dicotomía básica mente/cuerpo. Como sostiene Cranny-Francis, en la dualidad mente/cuerpo en que se basa el pensamiento occidental el primer término es significativamente superior al segundo, el cual se considera el otro, el no-yo, en oposición al que el yo es conceptualizado (1-8). Así, mente/cuerpo caracteriza las relaciones del tipo centro/margen como *hombre/mujer*, *blanco/indio*, y en todos los casos el segundo elemento implica caos, corrupción, decadencia e inferioridad, que definen en contraste el orden y la pureza del primero, el *hombre blanco* que constituye la norma, lo neutro, lo positivo.

El colonizador que viene a América es el renacentista europeo y trae consigo la idea del orden, la creencia en un principio eterno e inmutable que garantiza la inteligibilidad de sus relaciones con los seres humanos y con el mundo: “It was a principle to be expressed in the progress and elevation of civilized men who, striving to imitate their God, would bring order to chaos. America was such a chaos, a new-found chaos. Her natural wealth was there for the taking because it was there for the ordering. So were her natural men” (Pearce 3, énfasis añadido). La dicotomía orden/caos así establecida va a legitimar al colono como artífice de la historia de las relaciones con la tierra americana y con los nativos, términos equivalentes que a menudo se identifican con el desorden que es necesario dominar, “a challenge to order and reason and civilization” (6). El *indio*, como América, recibe pues la función de ser descubierto y clasificado, lo que se refleja en un nombre colectivo que surge de un error de

localización de Cristóbal Colón y que se mantendrá como expresión de una generalización que no alude a la diversidad de tribus y culturas presentes en América, pero que articula una unidad que a su vez da coherencia al *blanco* definido en oposición. Como también se observa en la anterior cita, América es además un caos con cuerpo de *mujer*, “a land of pristine newness and incredible fertility. She was a *tabula rasa* awaiting inscription by the bearers of the true word: a savage yet nubile nymph who longed for the English embrace” (Gillies, en Robertson 556). Según esta narrativa base de la colonización, el supuestamente recién descubierto continente femenino recibe con los brazos abiertos al sujeto occidental masculino, proporcionándole la posibilidad de renacimiento y conversión a través de una retórica de adopción que aparece en numerosos escritos y representaciones y que se ve ejemplificada en las siguientes palabras de Crèvecoeur: “He becomes an American by being received in the broad lap of our great *Alma Mater*. Here, individuals of all nations are melted into a new race of men, whose labors and posterity will one day cause great changes in the world” (en Sollors, *Beyond* 75-76). América, representada en las artes gráficas como una *india* con plumas, arco y flechas, es a menudo una diosa de la fertilidad rodeada de frutos de la tierra cuya única función es recibir pasivamente al inmigrante que será estadounidense para que éste se defina como tal en oposición a los europeos y cumpla su destino manifiesto de traer grandes cambios para el mundo. La función materna de la diosa *india* para el *melting pot* aparece en paralelo a la visión del nuevo continente como una *india* salvaje y misteriosa, una tierra inhóspita que presenta grandes riesgos para su conquista.

La construcción de la *india* cumple la función de poner orden en el caos, lo cual constituye un instrumento significativo de dominio. Su cuerpo, como la tierra, ha de

ser colonizado, y es para ello construido como otro y constreñido en definiciones abarcables para el sistema occidental, de manera que los márgenes a los que pertenece puedan ser clasificados, contenidos y controlados.⁴ Con miras a la efectividad de dicho proceso de autorización de la discriminación, es necesario que se oculte su carácter de construcción, así que el cuerpo de la colonizada se marca deliberadamente con una diferencia natural observable: “[t]he difference of the object of discrimination is at once visible and natural—color as the cultural/political sign of inferiority or degeneracy, skin as its natural ‘identity’” (Bhabha 83). Así, la marca fundamental de la diferencia entre el *blanco* y la *india* será el color de piel, que metonímicamente se refiere al salvajismo de la segunda, y según lo cual el cuerpo *blanco* es el no marcado, el neutro y el normal. A la frontera del color se añaden las imágenes occidentales de las *mujeres* que, como apunta Paula Gunn Allen, tienen connotaciones claramente sexuales: la madonna o virgen, el prototipo cristiano de *mujer* que, pasiva, se limita a dar a luz; y la prostituta o bruja, representante de todo lo negativo y terrible en la feminidad. Se trata de imágenes originadas a partir de la percepción dual de la realidad que refuerzan las creencias culturales sobre *mujeres* en que se basa su discriminación (*Sacred Hoop* 33-34), y que reflejan además los principales miedos y deseos de los *hombres* hacia ellas. Para construir la frontera entre lo que se concibe como dos razas esencialmente distintas incluyendo además las dualidades propias al patriarcado se recurre entonces a la articulación y repetición de una serie de estereotipos divididos entre la noble salvaje y la corrupta. La dualidad del estereotipo en torno a la *india* refleja la ambivalencia de la mente patriarcal y colonizadora, que centrándose en la maternidad y la sexualidad, los dos aspectos que considera esencialmente femeninos y sobre los que necesita ejercer su control, expresa su miedo y su deseo hacia el cuerpo de la *india*,

convirtiéndolo en: “object of surveillance, tabulation, enumeration, and indeed, paranoia and fantasy” (Bhabha 76).⁵ Lógicamente, la *india* no constituye el sujeto de estas definiciones, silenciándose su voz e idiosincrasia nativa y humana de modo que su apropiación retórica a través de los textos refleja la posesión física de la tierra y los cuerpos en la colonización, y supone la superposición del poder patriarcal y colonial en una misma imagen.

En general, como comenta Winsbro, “the maintenance of the way of life desired by the dominant culture depends on the continued silencing of marginalized groups and their internalization of the dominant culture’s beliefs, values, attitudes, opinions, and style” (20). La discriminación racial y sexual resultante de la inscripción del colonialismo y del patriarcado en el cuerpo de la *india* a través de las “gendered metaphors for colonization” (hooks 57) determina el silenciamiento de las nativas, la invisibilidad de su auténtica identidad y la apropiación de su cuerpo para fines ajenos y contrarios a ellas, características del indianismo que también afectan a los nativos. Por otro lado, los valores occidentales que se imponen, y que en última instancia son interiorizados por nativas y nativos, giran en torno a la construcción de fronteras que dan lugar a imágenes duales y estereotipos caracterizados por la oposición y la diferencia. Silencios y fronteras son así las dos estrategias fundamentales que permiten la imposición del lenguaje de los colonizadores sobre *indias* e *indios*, y quienes hoy en día pretenden resistirse a dichas construcciones discriminadoras y revisar la historia de los Estados Unidos y de las relaciones étnicas y de género en general, deben partir para sus fines del reconocimiento de la autoridad de ambos pilares, subvirtiéndolos y reescribiéndolos en la articulación de sus identidades propias.

2. DISCURSO DE *TRICKSTER*: RE/VISIÓN DE FRONTERAS EN LA ARTICULACIÓN DE LA IDENTIDAD POSTINDIA.

Ante la persistencia de las fronteras silenciadoras mencionadas es preciso proporcionar una respuesta a los aún omnipresentes elementos de discriminación étnica y de género que sea firme, positiva y consistente, es decir, que combine las aportaciones más prometedoras de las teorías actuales sin recaer en pautas de oposición que no sean sino una resistencia autorizada, cómplice del poder, y sin crear tampoco nuevas abstracciones que puedan resultar a su vez silenciadoras. Dentro de las reescrituras de la identidad nativa estadounidense destaca el denominado “discurso postindio,” que se refiere a las particularidades de la realidad nativa al tiempo que se articula sobre parámetros aplicables al género y la etnicidad de un modo más amplio. El postindianismo examina fundamentalmente cómo las fronteras étnicas y de género son construidas, transgredidas y revisadas, y signos como *india* e *indio* imaginados, desimaginados y finalmente reimaginados.

El término “postindio” es acuñado por el escritor y crítico anishinabe Gerald Vizenor, quien se propone en su obra subvertir todos los estereotipos en torno al *indio*: la invención del monolito, el victimismo romantizado que fija a los nativos temporal y espacialmente en el pasado, en las reservas, o en los guetos urbanos, así como la versión moderna del salvaje expresada en la asociación del entorno nativo con el alcoholismo.⁶ Vizenor conceptualiza una estrategia de resistencia al *indio* en términos de *survivance*, que supone la combinación de *survival* y *resistance* (*Postindian Conversations* 79), y que consiste en afirmar “a native sense of presence [. . .] and the will to resist dominance. Survivance is not just survival but also resistance, not heroic or tragic, but the tease of tradition, and my sense of survivance outwits dominance and

victimry” (93). La presencia que caracteriza a la *survivance* es el rasgo fundamental de las personas postindias, y las sitúa en contraste con la ausencia que distinguía a las simulaciones del *indio*. Frente a dicha noción, que postindios y postindias se proponen tanto desinventar como reinventar (*Postindian Conversations* 13), ellos son “warriors of simulations [. . .], a new tribal presence in the very ruins of the representations of invented Indians” (*Manifest Manners* 13).⁷ Vizenor reconoce que tanto *indio* como postindio son simulaciones—remiténdose al análisis de éstas que propone Baudrillard—de ahí que no puedan considerarse opuestos estructurales. Sin embargo, la finalidad de uno y otro es significativamente diferente, puesto que *indio* es una simulación del dominio, mientras que las personas postindias simulan la *survivance* con el fin de liberar el signo y reflejar una presencia nativa en toda su diversidad y contradicciones.

La definición del postindianismo de Vizenor, quien no trata explícitamente la situación de las nativas sino que alude únicamente al *indio* genérico, ha de ampliarse considerando la interacción del género con la etnicidad. Igual que el *indio* constituye una invención, *hombre* y *mujer* entendidos como compendios de esquemas de conducta social del tipo intelecto y biología, actividad y pasividad, no tienen una existencia previa a la construcción, por medio del aparato de poder,⁸ de los modelos convencionales con los que se asocian. El género constituye pues una hiperrealidad, una imagen sin un referente real, que es necesario desinventar para a continuación reinventarla de un modo no restrictivo ni discriminatorio, sino abierto a las ambigüedades y contradicciones propias a cualquier aspecto de la identidad.⁹ Desde el postindianismo se desafía la equivalencia de las categorías *hombre* y *mujer* con cualidades masculinas o femeninas respectivamente, llamando la atención sobre su

inadecuación, a la vez que se reconstruyen modelos no subordinados a sus restricciones. Se rechaza así la ausencia patente en la invención de la dicotomía *hombre/mujer*, la cual no permite la expresión de personalidades reales y complejas, para afirmar en cambio la ambigüedad, la transformación y la capacidad de elección de individuos concretos.

Desde el postindianismo se atiende a dos impulsos necesarios, simultáneos e interdependientes: de una parte, se observa y potencia la transgresión de fronteras étnicas y de género, mientras que de otra, se propone una re/visión activa de dichas fronteras en la afirmación de una identidad coherente. El término “re/visión” incluye varias capas de significado en torno a la noción de visión y su reescritura. La concepción moderna del saber en occidente está directamente relacionada con el ojo, órgano de la visión, “[u]n ojo que está dispuesto a reducirlo todo a un punto de vista único” (Adell 25). De esta manera, el conocimiento parte de un sujeto de la visión que no ve más allá de aquello que recibe y cataloga, que no escucha la voz del objeto de su mirada ni vuelve la vista atrás para percibir algo que quede fuera de su campo visual. En la desmembración del poder occidental y patriarcal sostenida por dicho modelo juega un papel fundamental el reconocimiento de la parcialidad de tal tipo de visión, junto con la afirmación de otros sujetos anteriormente silenciados que presentan sus puntos de vista particulares y los añaden a los demás, constituyéndose así un diálogo de visiones:

La idea es que, si no puedo explicarlo todo, si no puedo hablar por el Otro, al menos—si lo que pretendo es dejar un espacio en el cual el Otro pueda por lo menos responder, aun incluyendo mi punto de vista—lograré pasar a una relación no tanto visual, sino más bien, por así

decirlo, “sonora,” basada en el lenguaje, el diálogo, en la cual se habla y algunas veces se llega a comprender y otras no. (26)

Con su asociación directa al proceso y modo de conocer, el término “visión” se refiere también al punto de vista particular sobre un tema, y en el caso que nos ocupa a menudo se hace referencia a la visión nativa u occidental del mundo para designar los elementos distintivos de su percepción y articulación del entorno. Una aplicación específica del concepto en un contexto nativo estadounidense es la visión como experiencia espiritual por la que las personas nativas tradicionales, normalmente durante la adolescencia, adquirirían el conocimiento necesario para la confirmación de su identidad individual y cultural, afianzándose así su participación en la comunidad. El concepto de re/visión, que resalta la marca de la frontera en su representación gráfica, añade a todos los matices anteriores de la voz “visión” el impulso de someter a todos ellos a un proceso de examen o consideración posteriores a su articulación primera, de manera que se establece con ésta un diálogo entre su superación y su reinscripción.

La reconsideración de las relaciones entre *hombre y mujer, blanco e indio* derivada de dicha formulación se fundamenta sobre la concepción de la subjetividad en términos relacionales. Tanto los teóricos de la identidad occidental en las últimas décadas, como los grupos marginados que proponen una alternativa a las convenciones euroamericanas, han definido una subjetividad fundamentalmente relacional partiendo de la base de que vivimos en “a world that is definable only in *relational* terms” (Mohanty 2). Como ilustra Mikhail Bakhtin, “self is dialogic, a relation [, it] can never be a self-sufficient construct” (Holquist 19), y la relación entre yo y el otro no supone una alternativa dialéctica sino “*different degrees each possesses of each other’s otherness*” (51). El hecho de considerar toda identidad como ambigua y variable,¹⁰

además de como resultado de una serie de relaciones, no pretende abogar por una subjetividad completamente inconsistente e inestable, una utopía únicamente relacional que oscurecería el modo en que las *mujeres y hombres* postindios refuerzan su etnicidad y su género individual y colectivamente, y a menudo en oposición directa con respecto a otros grupos. No se trata de borrar diferencias entre tipos de identidades sino de resaltarlas como una cuestión de grado y no de naturaleza esencial, destacando el movimiento constante entre la identificación y la diferenciación en las relaciones humanas, lo que impide mitificaciones o esencializaciones. En este sentido resulta de especial utilidad el concepto de relacionalidad no opositiva propuesto por Wong, quien resalta la disociación de conceptos en la equivalencia *hombre blanco* = individualista/*mujer india* = relacional, generalizada en las clasificaciones occidentales, y los interpreta “as points on a spectrum or points on a circle” (169), sugiriendo así que: “numerous kinds of relational subjectivities are possible, that a subject is not either individual or relational, but may be more or less individual or more or less relational in diverse contexts, and that subjectivity is not determined entirely by either biological or social-cultural discourses” (169).¹¹

La identidad postindia busca el ideal entre “a balance of separation and connectedness, of the capacity for agency and relatedness” (Benjamin 82). Se trata de aunar la definición de un sujeto en relación con su diferencia, lo que conlleva una fluctuación constante de fronteras. La subjetividad que se articula desde el postindianismo es variable para resistirse al estatismo de los estereotipos, favorece así mismo la multiplicidad de voces que reescriban los silencios coloniales y, al tiempo que se resiste a la esencialización, aporta modelos positivos para nativas y nativos, cumpliendo así una función política. El objetivo es recuperar la reciprocidad perdida

en las relaciones desiguales de poder (Beauvoir xvii), presentar identidades caleidoscópicas en que “the colonial self and the colonized other both become elements of multiple, mobile categoric identities” (E. Pérez 7), con el fin de subvertir las imposiciones de las dicotomías *blanco/indio*, *hombre/mujer* y afirmar al mismo tiempo identidades previamente silenciadas.

En la articulación del postindianismo como elemento definitorio de la identidad nativa estadounidense contemporánea es preciso tener en cuenta que el prefijo *post* evoca la frontera y el impulso de atravesarla, y en este sentido apunta hacia “the contemporary compulsion to move beyond; to turn the present into the ‘post’” (Bhabha 18), que se manifiesta en términos como postmodernismo, postcolonialismo, postfeminismo entre otros (1). Sin embargo, el postindianismo incluye al indianismo, englobando precisamente aquello que pretende subvertir, de manera que debe entenderse no como una evolución estricta del indianismo, donde este último ha sido superado o eliminado, sino como un movimiento que establece con el primero una compleja relación de negación y repetición. Las fronteras entre indianismo y postindianismo son esquivas e inestables, se encuentran en constante movimiento, implicando la negociación de uno y otro así como del espacio entre ambos. Ser una persona postindia significa por tanto resistirse a ser *indio* sin dejar de ser *indio*.

Además del diálogo entre *indio* y persona postindia articulado en el postindianismo, es de destacar la negociación activa del espacio donde se sitúa, pues se caracteriza por su continuo movimiento dentro y simultáneamente fuera de los discursos e instituciones hegemónicos y subversivos. Se trata de un espacio semejante al *decolonial imaginary*, que Emma Pérez conceptualiza recurriendo a la definición de intersticio de Homi Bhabha como el lugar entre lo moderno y lo postmoderno, lo

colonial y lo postcolonial (Bhabha 238): “the decolonial imaginary is that time lag between the colonial and the postcolonial, that interstitial space where differential politics and social dilemmas are negotiated” (E. Pérez 6). Según la misma autora, existe un equivalente a dicho imaginario en el feminismo, lo que ella denomina *Third Space Feminism* y para cuya definición recurre a las palabras de Teresa de Lauretis:

the space-off, the elsewhere, of those discourses: those other spaces both discursive and social that exist, since feminist practices have (re)constructed them, in the margins (or ‘between the lines,’ or ‘against the grain’) of hegemonic discourses and in the interstices of institutions, in counter-practices and new forms of community. (en E. Pérez 132)

Igual que el postindianismo implica la renegociación de las fronteras entre los ámbitos *indio* y *postindio*, centro y margen, así como la subversión de las definiciones de ambos términos, también apunta a la reconsideración de la visión tradicional del género y la etnicidad. Lógicamente, el hecho de que la identidad conste de un notable componente relacional, constituyendo una construcción discursiva variable, desestabiliza la dicotomía *hombre/mujer* y permite observar cómo cada uno de sus términos se conceptualiza en dependencia con el otro, imposibilitándose cualquier interpretación autónoma o estable. Por otro lado se observa que las identidades étnicas se constituyen en el momento del contacto, de manera que la alteridad completa no existe y las cualidades que en principio parecen oponer a los dos grupos en el fondo están tan relacionadas que no hacen sino vincularlos:

If Ameridians and Anglos were each other’s radical “others,” the differences would be, in principle, incomprehensible. It is not

surprising, then, that the most “radical” accounts of Amerindian otherness (for example, Indians as singularly anticapitalists or protocapitalists, and/or the definitive individualists or anti-individualists) are, ironically, those that most clearly expose the web that holds together Anglo and Amerindian identities. (Michaelson 225)

Una vez argumentada la conveniencia de revisar las fronteras de etnicidad y género, se reafirma la necesidad de analizar los términos a ambos lados de ellas, y no sólo la parte marginal de cada dicotomía. Al estudiar la etnicidad *blanca* junto a la *india*, “Western society might then be recognised as being equally as specific as ‘other’ cultures, having assumptions and prejudices of its own which only military and economic dominance has enabled it to represent as natural, inevitable, central or correct” (Cranny-Francis 45). Del mismo modo, al analizar la masculinidad junto con la feminidad, reconociendo la construcción de *hombre* y *mujer* en interdependencia, se descarta la concepción del término dominante como neutral con respecto al género y se observa la articulación del esquema completo. Tanto la etnicidad como el género son pues interpretados como categorías de análisis múltiple en el postindianismo.

La subjetividad ambivalente y relacional de la persona postindia se articula a través de una narrativa también ambivalente y situada en el intersticio entre lenguajes hegemónicos y subversivos: el discurso de *trickster*. El discurso de *trickster*, o la articulación crítica y literaria de la subjetividad postindia, constituye un elemento fundamental en la caracterización de la literatura nativa estadounidense contemporánea, al tiempo que ilustra el discurso de las *mujeres* étnicas en la actualidad. Se refiere sobre todo a una concepción concreta del lenguaje como medio de transgresión y re/visión de imágenes restrictivas como *indio* y *blanco*, *hombre* y *mujer*.

Combina elementos característicamente nativos como una concepción ceremonial del lenguaje o la figura del *trickster*, con la incorporación de teorías y prácticas contemporáneas de origen occidental, de manera que todas ellas participan en una productiva relación de crítica y afirmación constante.

En palabras de Gerald Vizenor, que conceptualiza el discurso de *trickster* con detalle, “[t]ricksters are stories, not real people” (*Dead Voices* 106) y participan en un juego lingüístico cuyo significante es la comunalidad entre las voces de autor, narrador, personajes y audiencia, y cuyo significado es el azar (“Trickster Discourse” 188): “[t]he trickster is an encounter in narrative voices, a communal sign and creative encounter in a discourse” (“Postmodern Introduction” 13). Se caracteriza concretamente por la transformación, el dinamismo, los finales abiertos y el juego discursivo, de modo que a través de él se posibilita la liberación textual con respecto al silencio y la separación afines al indianismo, al tiempo que la ambigüedad que lo caracteriza no permite su encasillamiento como simple opuesto del *indio* en lo que sería un sometimiento a las estructuras occidentales convencionales y, en última instancia, una reproducción de las mismas.

Por otro lado, el *trickster* es símbolo de una literatura metaficticia, autorreflexiva, donde junto al texto se incluye la interpretación del mismo, lo que constituye una reconsideración de las fronteras entre crítica y ficción. Dicho aspecto se corresponde con una cualidad del *storytelling* nativo tradicional, en el cual, según Dennis Tedlock,

the teller is not merely repeating memorized words, nor is he or she merely giving a dramatic “oral interpretation” or “concert reading” of a fixed script. We are in the presence of a performing art, all right, but we are getting the criticism at the same time and from the same person. The

interpreter does not merely play the parts, but is the narrator and commentator as well. (en Vizenor, “Trickster Discourse” 199-200)

La metaficción es a su vez una de las características más a menudo destacadas en la escritura postmoderna, donde, en palabras de Patricia Waugh,

[t]he lowest common denominator of metafiction is simultaneously to create a fiction and to make a statement about the creation of that fiction. The two processes are held together in a formal tension which breaks down the distinctions between “creation” and “criticism” and merges them into the concepts of “interpretation” and “deconstruction.” (6)

A través del elemento metaficticio se subraya el hecho de que las narrativas de *trickster*, que constituyen tanto una ficción como un comentario sobre su propio proceso de creación, se concentran en cómo se conoce y aprende más que en conocimientos y aprendizajes fijos, dando prioridad a la actuación por encima del contenido:

[m]etafictional deconstruction has not only provided novelists and their readers with a better understanding of the fundamental structures of narrative; it has also offered extremely accurate models for understanding the contemporary experience of the world as a construction, an artifice, a web of interdependent semiotic systems. (Waugh 9)

El aspecto metaficticio del discurso de *trickster* resalta el carácter de construcción de las narrativas en torno al *indio* y la *india*, aludiendo además a la inadecuación de las

formas literarias convencionales para expresar una realidad nativa no separatista o discriminadora.

En la definición del *trickster discourse*, que Vizenor elabora recurriendo a conceptos del postmodernismo y de la tradición anishinabe, destaca su carácter mediador, traductor, transformador, creador y liberador, todo ello a partir de su ambigüedad, de un dialogismo derivado de su capacidad de armonizar voces y discursos, y muy especialmente, de la imaginación y el humor.¹² Una de las cualidades más productivas del *trickster* recuperada en el discurso postindio consiste en la capacidad de subvertir dicotomías a través del azar y de la contradicción. Según Vizenor, el *trickster* es un mediador, tiene un pie a cada lado de cualquier oposición que se encuentra a su paso, difumina los modelos estructurales y constituye, como afirma tomando prestadas palabras de Roland Barthes, “a liberation from the binary prison [. . .], the only nonimprisoning hope [. . .], many-sided meanings [. . .], the oscillation of value [. . .], metamorphosis” (“Trickster Discourse” 202). Como se observaba al analizar la construcción del *indio*, ésta tiene lugar en el sistema de pensamiento occidental caracterizado por la oposición *either/or*, es decir, por las clasificaciones binarias y las dicotomías según las cuales el universo se percibe como dual, estableciéndose una frontera separadora y una jerarquía en la que se valora un término por encima del otro. Así mismo, la *mujer* ha sido articulada en dicotomías discriminatorias con origen en el patriarcado. El discurso de *trickster*, con su ambigüedad, su dinamismo y su resistencia a cualquier clasificación plana, exige un cuestionamiento profundo de dichos sistemas y su sustitución por la suma *both... and...*, tanto... como..., que expresa las múltiples caras que presenta la realidad, contradictoria y cambiante.¹³ La propuesta metodológica alternativa desde el discurso de *trickster*

consiste en la atención a la negociación o la temporalidad discursiva afín al hibridismo que permite concebir la articulación de elementos antagónicos o contradictorios sin el privilegio de un tercer elemento trascendente (Bhabha 23-24), donde el mito de la totalidad es descartado y sustituido por la reinterpretación y el aplazamiento de significados, lo cual dificulta el establecimiento de nuevas esencializaciones.

Otra característica fundamental del discurso de *trickster* es su doble voz, que se refiere en un primer nivel a los dos antecedentes formales que componen la literatura en que aparece, y en un segundo nivel a la identidad palimpséstica que articula. Bakhtin define el discurso de doble voz como aquél que se dirige simultáneamente a su objeto de referencia y a otro discurso sobre el que reflexiona, al que contesta o que anticipa (“Discourse Typology” 176):

an author may utilize the speech act of another in pursuit of his own aims and in such a way as to impose a new intention on the utterance, which nevertheless retains its own proper referential intention. Under these circumstances and in keeping with the author’s purpose, such an utterance must be recognized as originating from another addresser. Thus, within a single utterance there may occur two intentions, two voices. (180)

La literatura nativa estadounidense consta de dos precursores formales, la tradición nativa y la occidental, configurándose en similitud y diferencia con ambas, lo que da lugar a “repetition and revision, or repetition with a signal difference” (Gates, *Signifying* xxiv). Efectivamente, las autoras y autores nativos contemporáneos se mueven entre dos códigos, combinando una educación en las tradiciones nativas con su

presencia en instituciones occidentales u occidentalizadas, y sus obras surgen de una negociación constante de ambas influencias. Muestran por tanto un carácter marcadamente polifónico con diversos grados de interacción de la lengua inglesa y las nativas, la negociación de rasgos orales y escritos, las referencias al *storytelling* nativo así como a obras canónicas y a técnicas postmodernas, en un pastiche o conjunto de ecos literarios en que se reescriben símbolos y narrativas de ambas tradiciones.

Si bien toda expresión discursiva consta de una dimensión intertextual, ya sea expresada o potencial, de manera que constantemente se hace referencia a otros discursos externos así como a factores extra-literarios, dicho diálogo constituye una cualidad especialmente acentuada en el discurso de *trickster*. Una consecuencia de la intertextualidad presente en la literatura nativa contemporánea es la deconstrucción de la concepción convencional de la obra literaria como una forma cerrada y autónoma. Como destaca Jacques Derrida, la noción tradicional de texto requiere ser extendida debido al hecho de que las fronteras en que ésta se basaba—principio y fin, la unidad de un corpus, el título, los márgenes, la firma, el referente externo al marco—se han sobrepasado con la multiplicación y aplazamiento de significados (“Living On” 83-84). La resistencia a las fronteras fijadas por los límites de los libros se remite, además de a dichas teorías occidentales, a la tradición nativa, donde la creación, en lugar de ser concebida como responsabilidad de un autor individual—quien plasma su inspiración y experiencia particular en una obra que le pertenece—se entiende como resultado de la autoría de toda la comunidad, lo que favorece la aparición de múltiples referencias entre unas narrativas y otras. Por otro lado, las fronteras de la obra concebida como unidad completa son atravesadas y subvertidas, como lo son aquéllas entre lo literario y lo extra-literario cuando se requiere de la persona lectora que participe activamente en

la construcción del significado de las narrativas y en su posterior articulación de la realidad desde la reestructuración de preconcepciones y expectativas a la que se le obliga.¹⁴ En consecuencia, el texto ya no constituye “a finished corpus of writing, some content enclosed in a book or its margins, but a differential network, a fabric of traces referring endlessly to something other than itself, to other differential traces” (Derrida, “Living On” 84).

Como resultado de la intertextualidad, es conveniente ampliar el significado del texto de manera que refleje los contenidos observados en el discurso de *trickster*—naturaleza dialógica, dinamismo, subversión de fronteras. Walter Ong alude a la conexión etimológica entre los términos *texto* y *tejido*, que determina que *texto* sea más compatible con manifestaciones orales que *literatura*, relacionada con las letras (13), y dicha asociación refleja la naturaleza variable y dinámica del discurso de *trickster*. Por añadidura, la relación semántica entre la intertextualidad y la acción de tejer ilustra la interacción de unos textos con otros, así como el hecho de que cada uno no es autónomo ni limitable por fronteras sino que pertenece a una red de discursos y significados, estableciéndose un diálogo entre todos ellos. Vizenor caracteriza el discurso de *trickster* recurriendo precisamente a la imagen de costuras restrictivas que deben ser aflojadas para la liberación de significados:

Clearly, the seams that need to be loosened were sewn too tightly. The irony here, the cultural irony, is that the seams are simulations of dominance. The seams are sewn over and over by social scientists and other inventors of the American Indian. And the invention is a conservative, national allegory of cultural difference and distinction. The seams get even tighter as more studies are conducted to eliminate all

of the loose ends and ambiguities, and to explain every doubt and nuance. The seams are measured right down to the actual words and names in stories about natives. These are the anthroseams, the ironic cultural representations of the other. The great spirit told me to loosen the seams and tease survivance in my name. (*Postindian Conversations* 79)

La intertextualidad que caracteriza al discurso de *trickster* está en estrecha relación con la intersubjetividad articulada por éste, característica fundamental de la identidad postindia: “Every element of the work can be compared to a thread joining human beings. The work as a whole is the set of these threads, that creates a complex, differentiated, social interaction, between the persons who are in contact with it” (Bakhtin, en Todorov 40). Dada la multiplicidad de las influencias literarias que lo componen, así como el contexto híbrido de la sociedad estadounidense contemporánea, el discurso de *trickster* articula una identidad dialógica que inevitablemente presenta una existencia en gran medida compartida por *indios* y *blancos*, con lo que las fronteras establecidas para separar a ambos deben ser reconsideradas. Por otro lado, los signos *indio* e *india* en el postindianismo poseen, al igual que el discurso de *trickster* que los articula, la cualidad de la doble voz. Así, dichos signos son reapropiados y descolonizados por autoras y autores “by inserting a new semantic orientation into a word which already has—and retains—its own orientation” (Gates, *Signifying* 50), es decir, incluyendo comentarios y críticas sobre la construcción anterior. Basándose en la conceptualización de Bakhtin, Gary Saul Morson afirma que

[t]he audience of a double-voiced word is therefore meant to hear both a version of the original utterance as the embodiment of its speaker's point of view (or "semantic position") and the second speaker's evaluation of that utterance from a different point of view. I find it helpful to picture a double-voiced word as a special sort of palimpsest in which the uppermost inscription is a commentary on the one beneath it, which the reader (or audience) can know only by reading through the commentary that obscures in the very process of evaluating. (en Gates, *Signifying* 50)

El palimpsesto que ilustra la duplicidad de los signos *indio* e *india* se compone de la construcción colonial de dichos signos como los segundos términos de una serie de dicotomías, y a otro nivel, de un proceso de deconstrucción y reconstrucción de las primeras imágenes. Tal desplazamiento y aplazamiento de significados, afines al juego lingüístico que caracteriza al discurso de *trickster*, articulan la identidad postindia en repetición y re/visión con respecto a los conceptos coloniales y patriarcales anteriores.

Una expresión específicamente femenina del mencionado palimpsesto es el espacio discursivo que Jennifer Kelly denomina "Landscape of Grandmother, a site of the construction of identity and a process of reclamation—of the histor(y)ies and voice(s) of Native women silenced by imperial and patriarchal discourses" (113). El paisaje de la abuela conforma un espacio intersubjetivo en que se recupera la voz femenina con identidades inestables, múltiples y transicionales que permiten simultáneamente la identificación colectiva y la expresión de la diferencia individual (113). La negociación constante de elementos nativos y no nativos en una relación basada en el cuestionamiento y enriquecimiento mutuos hace de este discurso "a potentially radical writing and reading strategy" (113), puesto que da lugar a un

proceso activo de identificación y desidentificación con los constructos de etnicidad y género en los que han estado contenidas las nativas: “The ‘landscape of grandmother’ then can be seen as an intersubjective textual site in which identity is negotiated, dominant discourses are challenged, and traditional cultural practices are mediated” (119).

Por otro lado, en su estudio de la literatura de mujeres étnicas en Norteamérica, Mary Dearborn analiza la presencia del *trickster* como estrategia a la que recurren las autoras, “purporting to tell one story and project one persona and actually implying another message, setting out to mediate but only pretending to do so” (29). Explorando las posibilidades discursivas de la parodia, las máscaras narrativas, los juegos lingüísticos, el diálogo o el intertexto, las nativas juegan con el lenguaje con el fin de subvertir la autoridad occidental y patriarcal bajo la apariencia del conformismo hacia ella. La re/visión y continuación de la tradición del *trickster* en la escritura de nativas, como la de otros elementos de sus culturas, presenta una cara conservadora en su énfasis en preservar costumbres y tradiciones, a la vez que es radical en su cuestionamiento de dicho pasado y en la mediación de la tradición dentro del contexto y los discursos dominantes. Además de caracterizar la identidad postindia en femenino, la doble voz del discurso de *trickster* ilustra un proceso de escritura y lectura caracterizado por el cambio constante de las posiciones subjetivas, el énfasis simultáneamente comunal e individual, así como el diálogo entre constructos relacionados con *blancos e indios, hombres y mujeres*.

Si toda narrativa constituye un modo de conocer la realidad, que es lo mismo que construirla, aquellas que tratan explícitamente temas de particular incidencia para las relaciones humanas como el género y la etnicidad son en gran medida responsables

de la articulación de dichas relaciones, por lo que merecen especial atención en cualquier intento de mejorarlas a través de la búsqueda de la igualdad. Es por ello necesario articular nuevas posibilidades discursivas que, a la vez que subviertan e invaliden explícitamente a las anteriores, discriminadoras y marginadoras, propongan pautas más adecuadas para la definición de la identidad nativa contemporánea. La articulación de la identidad postindia a través del discurso de *trickster* supone una subversión de fronteras retóricas observables tanto en crítica como en creación literaria. Su análisis implica una inmersión en la misma zona de la frontera, en el espacio en que ésta se constituye, para observar su proceso de construcción y cuestionarla, o en palabras de Mae Henderson, con el fin de “worry the lines” (2). Del mismo modo en que autoridad y transgresión van unidas, sosteniéndose la una a la otra (Egerer 39), también la frontera lleva consigo las semillas de su propia subversión, siendo interdependientes el límite y la superación del mismo (Henderson 3). El efecto fundamental de la problematización de fronteras propuesta es la invalidación de los términos establecidos a cada lado de ellas, que en el caso que nos ocupa son los conceptos en torno a las categorías *hombre* y *mujer*, *blanco* e *indio*, lo cual es extensible también a otras minorías étnicas. Al cuestionar la frontera es necesario interrogar la noción de que existe una identidad o narrativa esencialmente *blanca* o *india*, masculina o femenina, previas a su constitución semántica, con lo que se desautorizan conductas derivadas de las mencionadas dicotomías. Sin embargo, revisar la frontera no implica únicamente su transgresión, sino que es necesario también considerar un proceso de reconstrucción, la búsqueda de nuevas posibilidades narrativas y la recuperación de ciertos valores pertinentes a definiciones apropiadas de la identidad observables en los textos. El proceso de revisar fronteras implica “border

crossing with a difference” (Henderson 26), constituye un acto de subversión y creación, la deconstrucción de los marcos de referencia establecidos y la construcción de nuevas narrativas, interpretaciones y realidades, combinación que se erige como cualidad fundamental del postindianismo, como de cualquier consideración de la feminidad étnica que pretenda liberarse de las restricciones del lenguaje del dominio.

Los impulsos fundamentales e interdependientes de una re/visión postindia de fronteras son pues la disociación de conceptos convencionales y la afirmación de la relacionalidad. Las categorías de género y etnicidad con que se clasifican a las personas no son destinos, no describen a todos los individuos que se incluyen en ellas, y no deben adoptarse de forma prescriptiva o esperando una estabilidad que no caracteriza la naturaleza humana, ya que “fixed identities are unnatural” (Kehoe 269). Al revisarlas desde una perspectiva postindia se realiza una disociación por la que se sustituye además el privilegio de los rasgos heredados—bien por la adscripción de un individuo a una categoría de género concreta o por su nacimiento en una cultura particular—por la elección responsable y consciente de los posibles rasgos humanos: “Identity is never simply a matter of genetic makeup or natural birthright. Perhaps once, long ago, it was both. But not now. For people out on the edge, out on the road, identity is a matter of will, a matter of choice, a face to be shaped in a ceremonial act” (Green, en Reid 83).

Por otra parte, tanto el género como la etnicidad son términos que se articulan a partir de la relación de los elementos que los componen, ya que “[a]bove all, gender and race are *relational* terms: they foreground a relationship (and often a hierarchy) between races and genders” (Mohanty 12). Los marcadores de diferencia estricta entre razas o etnias y géneros responden a una dinámica de exclusión que muestra la

incapacidad para tratar con una realidad compleja; forman parte de un mecanismo defensivo con el que se pretende adquirir una identidad personal y cultural coherente y apropiada, buscando así “a solution to the profound human crisis of interdependence: a strategy for separating without feelings of loss” (Goldner 261). Sin embargo, la visión de la historia estadounidense contemporánea como un esquema compuesto de fronteras separadoras no se corresponde con la realidad ambigua, relacional y cambiante de las personas y grupos de personas a los que pretende nombrar. La manera más productiva y prometedora de reescribir la historia de aquel “We the People” mencionado en la Constitución de modo que incluya a todos los que viven dentro de las fronteras de los Estados Unidos es atendiendo al tapiz cultural constituido por identidades imaginadas, desimaginadas y reimaginadas, que subvierta y construya, transforme y continúe, combinaciones de objetivos a las que se llega revisando las fronteras y que auguran la posibilidad—quizás la única opción—de convivencia. El discurso postindio muestra una posibilidad de este cambio de énfasis necesario y supone un uso ceremonial del lenguaje destinado a curar las rupturas por la separación entre la mente y el cuerpo, el *hombre* y la *mujer*, el *blanco* y el *indio*, el yo y el otro, mediante el privilegio de la integración creativa.

Notas

¹ Gerald Vizenor propone representar el signo *indio* en cursiva para resaltar “linguistic usage and ethnocentric semantic blunders” (*Everlasting Sky* xiv), y busca con ello un efecto semejante a la estrategia derridiana de reproducir conceptos *sous rature*, escribiendo una palabra y su corrección para llamar la atención sobre la necesidad e inadecuación simultáneas de dicha palabra (Derrida, *Of Grammatology* 23). Derrida a su vez adopta el término que propone Heidegger en su exposición del Ser (Sarup 33). Aunque Vizenor no hace referencia explícita a la *mujer india* en su definición, sus ideas sobre la ficcionalidad del signo étnico se corresponden con el carácter construido del género, como se propone en este artículo.

² La construcción de fronteras retóricas a menudo cumple la función de ridiculizar y castigar a los miembros que salgan de su grupo para entrar en otro, y un ejemplo de esta tendencia es la serie de denominaciones como *manzana*, *Oreo*, *plátano*, *coco*, asignados, respectivamente, a personas nativas, afroestadounidenses, asiáticoestadounidenses y chicanas que con su tendencia hacia la asimilación amenazan la estabilidad de las fronteras raciales (Sollors, *Beyond* 28). También es preciso señalar que la

creación de fronteras que marcan la diferencia del grupo propio con los ajenos es una tendencia generalizada en todas las relaciones étnicas; un ejemplo significativo al respecto es la serie de calificativos de las naciones nativas, que originalmente utilizan para denominarse a sí misma términos como “las personas,” o “el pueblo original,” y reservan para sus vecinos nombres menos favorecedores: Apache significa “enemigo” en Zuni, mientras que Mohawk significa “caníbales o cobardes” en las lenguas algonquinas (27). Esto sugiere que, en caso de haber sido las tribus nativas vencedoras en la historia del contacto con occidente, o de haber tenido al menos el poder de representación que se le negó, la interacción posiblemente se habría estructurado también en términos de fronteras. Sin embargo, la relación entre *blancos* e *indios* ha sido claramente descrita desde el punto de vista de los primeros y, aún hoy, en gran medida, con los medios establecidos por ellos, de manera que la historia del *indio*, de la que debe partir su re/visión, se sitúa dentro de la narrativa de la civilización estadounidense.

³ *The Invention of the White Race*, de Theodore W. Allen, *The Invention of Ethnicity*, editado por Werner Sollors, y *The Invention of Culture*, de Roy Wagner, son sólo algunos de los muchos títulos que reflejan esta tendencia.

⁴ Stedman aporta varios ejemplos de la apropiación del cuerpo de la *india* en *Shadows of the Indian*, especialmente en las páginas 17-41.

⁵ Resulta interesante observar los paralelismos entre distintas culturas para ver cómo el estereotipo de la *mujer* de color construido desde un punto de vista occidental funciona del mismo modo en prácticamente todas ellas. Las afroestadounidenses han sido tradicionalmente estereotipadas bien como la Mammy, la sirvienta opulenta gustosa de servir a los *blancos*, o como la Jezabel, la seductora hipersexuada que en la mente occidental toma la iniciativa para justificar cualquier atisbo de deseo por parte del hombre *blanco*. Por su parte, Gloria Anzaldúa habla de la dicotomía virgen/puta, que las *mujeres* chicanas y mestizas deben desaprender (84), mientras que Jyotsna Singh comenta sobre las *mujeres* de la India que “[t]he native woman is most typically caught in a binary opposition: as the sacrificial victim, the *sati* who must immolate herself, or as the *nautch* girl, the prostitute/dancer” (12). Esta tendencia bipolar se extiende también a las *mujeres* de raza mixta, pues como comenta Carol Camper, “we are always either ‘good,’ self-sacrificing creatures [. . .] who have just enough white in us to have nobility; to know when it is time to go back to our places: or we are ‘tragic Mulattos (or Halfbreeds or Eurasians...)’ [. . .]. The other stereotype of mixed race women is that of moral and sexual degeneracy” (xxi).

⁶ Para un resumen de los estereotipos que subvierte en toda su obra, véanse las introducciones a *Shadow Distance* y *Postindian Conversations*.

⁷ El hecho de que subraye la presencia, aunque también hable de simulación—todo ello dentro de la contradicción y ambivalencia inherentes a sus palabras—separa a Vizenor de un análisis puramente deconstructivista y demuestra que aboga en cambio por una reconstrucción de la identidad. Derrida rechaza la existencia de la presencia, mientras que Vizenor propone una reinención responsable con una función social.

⁸ La noción del aparato de poder resulta de gran utilidad pues reconoce los múltiples agentes de construcción de relaciones de dominio, tanto políticas como textuales, y se define como “that familiar complex of management, government administration, professions, and intelligentsia, as well as the textually mediated discourses that coordinate and interpenetrate it. Its special capacity is the organization of particular places, persons, and events into generalized and abstracted modes vested in categorial systems, rules, laws, and conceptual practices. The former thereby become subject to an abstracted and universalized system of ruling mediated by texts” (Smith, en Mohanty 16).

⁹ Es precisamente dicha cualidad lo que separa al género del sexo biológico, que se limita a las diferencias naturales que dotan a uno de los dos sexos de la capacidad de la maternidad, la lactancia y la menstruación.

¹⁰ Efectivamente, toda identidad resulta menos coherente en términos de conducta de lo que generalmente se cree, al respecto de lo cual Susan Basow comenta en *Sex-Role Stereotypes*: “Despite their popularity, trait theories of personality have little empirical validity. People are simply not as consistent in their behavior across a variety of situations as one might like to believe. Rather, human behavior is a function of both the person and the situation. The situation, in many cases, accounts for more of 90% of the variability in a person’s behavior” (9).

¹¹ También Nancy Miller en su estudio de la autobiografía subvierte la equivalencia identidad masculina = individual/identidad femenina = relacional a través de su análisis del sujeto narrativo en primera persona.

¹² Véase la colección de ensayos que edita, *Narrative Chance: Postmodern Discourse in Native American Literatures*. En ella, Vizenor se remite a teorías contemporáneas, en particular aquellas referidas a la representación, la ficcionalidad de la identidad individual, la construcción de la cultura o el dialogismo, y encuentra paralelismos con las epistemologías nativas que, en su opinión, hacen de una aproximación postmoderna a las literaturas y culturas nativas la más conveniente y productiva.

¹³ Rachel Blau Duplessis caracteriza una estética femenina precisamente a partir de su cualidad integradora con forma *both/and*, la cual sustituye los dualismos perniciosos que discriminan a la *mujer*: “A both/and vision that embraces movement, situational (I don’t mean: opportunistic, slidy). Structurally, such a writing might say different things, not settle on one, which is final. This is not a condition of “not choosing,” since choice exists always in what to represent and in the rhythms of representation” (276).

¹⁴ James Ruppert, en *Mediation*, y Catherine Rainwater en *Dreams of Fiery Stars* analizan la literatura nativa estadounidense contemporánea como compuesta de lecciones sobre cómo conocer que la persona lectora debe interpretar y aplicar responsablemente. Rainwater presenta además un estudio ilustrativo de las relaciones que unen a unas obras nativas con otras, y a éstas con las no nativas, en lo que constituye un conjunto donde ciertos temas se reescriben e interactúan con la articulación de ambas culturas, de manera que a la persona lectora le hace falta recurrir a un contexto más amplio que la propia obra (Véase especialmente 131-54).

Bibliografía

Adell, Joan-Elies. “Cielos Comunes, Horizontes Divididos: Entrevista a Ian Chambers.” *Quimera* 174 (Nov. 1998): 23-29.

Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon, 1992.

Allen, Theodore, W. *The Invention of the White Race*. London: Verso, 1994.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

Bakhtin, M. M. “Discourse Typology in Prose.” *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*. Ed. Ladislav Matejka & Krystyna Pomorska. Cambridge: The MIT, 1971. 176-97.

Barth, Fredrik. Introduction. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Ed. Fredrik Barth. Bergen: Universitets Forlaget, 1969. 9-38.

Basow, Susan. *Gender Stereotypes: Traditions and Alternatives*. Monterey: Brooks & Cole, 1986.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. 1952. Trans. H. M. Parsley. New York: Vintage, 1974.

Benjamin, Jessica. “A Desire of One’s Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space.” *Feminist Studies/Critical Studies*. Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana UP, 1986. 78-101.

-
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Camper, C. "Into the Mix." *Miscegenation Blues: Voices of Mixed Race Women*. Ed. C. Camper. Toronto: Sister Vision, 1994. xv-xxiv.
- Clifford, James. "Partial Truths." Introduction. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: U of California P, 1986. 1-26.
- Cranny-Francis, Anne. *The Body in the Text*. Melbourne: Melbourne UP, 1995.
- Dearborn, Mary. *Pocahontas's Daughters: Gender and Ethnicity in American Culture*. New York: Oxford UP, 1986.
- Derrida, Jacques. "Living On/Border Lines." *Deconstruction and Criticism*. Ed. Harold Bloom, et al. New York: The Seabury, 1979. 75-176.
- . *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1997.
- DuPlessis, Rachel Blau. "For the Etruscans." *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory*. Ed. Elaine Showalter. London: Virago, 1995. 271-91.
- Egerer, Claudia. "Worrying the Lines." Introduction. *Fictions of (In)betweenness*. Göteborg, Sweden: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1997. 20-52.
- Gates, Henry Louis, Jr. *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. New York: Oxford UP, 1988.
- Goldner, Virginia. "Toward a Critical Relational Theory of Gender." *Psychoanalytic Dialogues* 1.3 (1991): 249-72.
- Green, Rayna. *Women in American Indian Society*. New York: Chelsea, 1992.
- Henderson, Mae. "Borders, Boundaries, and Frame(work)s." Introduction. *Border, Boundaries and Frames: Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies*. Ed. Mae Henderson. New York: Routledge, 1995. 1-30.
- Holquist, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his World*. London: Routledge, 1990.
- hooks, bell. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End, 1990.
- Kehoe, Alice B. "On the Incommensurability of Gender Categories." *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Ed. Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas & Sabine Lang. Urbana: U of Illinois P, 1997. 265-71.

-
- Kelly, Jennifer. "The Landscape of Grandmother: A Reading of Subjectivit(y)ies in Contemporary North American Native Women's Writing in English." *World Literature in English* 31.2 (Autumn 1991): 112-28.
- Michaelsen, Scott. "Resketching Anglo-Amerindian Identity Politics." *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. Ed. Scott Michaelsen & David E. Johnson. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997. 221-52.
- Miller, Nancy. "Representing Others: Gender and the Subjects of Autobiography." *Voicing Gender*. Tampere: U of Tampere P, 1996. 105-42.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism." *Third World Women and the Politics of Feminism*. Ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo & Lourdes Torres. Bloomington: Indiana UP, 1991. 1-47.
- Morris, Pam. *Literature and Feminism*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge, 1991.
- Pearce, Roy Harvey. *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind*. Baltimore: Johns Hopkins, 1965.
- Pérez, Emma. "Archaeology: Colonialist Historiography Writing the Nation into History." *The Decolonial Imaginary*. Bloomington: Indiana UP, 1999. 3-27.
- Rainwater, Catherine. *Dreams of Fiery Stars: The Transformations of Native American Fiction*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1999.
- Reid, E. Shelley. "The Stories We Tell: Louise Erdrich's Identity Narratives." *MELUS* 25.3-4 (Fall/Winter 2000): 65-86.
- Robertson, Karen. "Pocahontas at the Masque." *Signs* 21.3 (Spring 1996): 551-583.
- Ruppert, James. *Mediation in Contemporary Native American Fiction*. Norman: U of Oklahoma P, 1995.
- Sarup, Madan. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Athens: U of Georgia P, 1993.
- Scott, Joan W. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis." *American Historical Review* 91.5 (Dec. 1986): 1053-75.
- Simal González, Begoña. *Identidad Étnica y Género en la Narrativa de Escritoras Chinoamericanas*. A Coruña: Servicio de Publicaciones de la Universidade da Coruña, 2000.

-
- Singh, Jyotsna G. *Colonial Narratives/Cultural Dialogues: "Discoveries" of India in the Language of Colonialism*. London: Routledge, 1996.
- Sollors, Werner. *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford UP, 1986.
- . "The Invention of Ethnicity". *The Invention of Ethnicity*. Ed. Werner Sollors. New York: Oxford UP, 1989. ix-xx.
- . *The Invention of Ethnicity*. Ed. Werner Sollors. New York: Oxford UP, 1989.
- Stedman, Raymond William. *Shadows of the Indian: Stereotypes in American Culture*. Norman and London: U of Oklahoma P, 1982.
- Todorov, Tzvetan. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1984.
- Vizenor, Gerald. *Dead Voices: Natural Agonies in the New World*. Norman: U of Oklahoma P, 1992.
- . *The Everlasting Sky: New Voices from the People Named the Chippewa*. New York: Crowell-Collier, 1972.
- . *Manifest Manners: Narratives of Postindian Survivance*. Lincoln: U of Nebraska P, 1999.
- , ed. *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Oklahoma: U of Oklahoma P, 1993.
- . "A Postmodern Introduction" *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Ed. Gerald Vizenor. Oklahoma: U of Oklahoma P, 1993. 3-16.
- . *Shadow Distance: A Gerald Vizenor Reader*. Hanover and London: Wesleyan UP, 1994.
- . "Trickster Discourse: Comic Holotropes and Language Games." *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Ed. Gerald Vizenor. Oklahoma: U of Oklahoma P, 1993. 187-211.
- Vizenor, Gerald & A. Robert Lee. *Postindian Conversations*. Lincoln and London: U of Nebraska P, 1999.
- Wagner, Roy. *The Invention of Culture (Revised and Expanded Edition)*. Chicago: U of Chicago P, 1981.

Waugh, Patricia. *Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*. London: Methuen, 1984.

Winsbro, Bonnie. "Belief, Ethnicity and Self-Definition." *Supernatural Forces: Belief, Difference and Power in Contemporary Works by Ethnic Women*. Amherst: U of Massachussetts P, 1993. 3-25.

Wong, Hertha D. "First-Person Plural: Subjectivity and Community in Native American Women's Autobiography." *Women, Autobiography, Theory*. Ed. Sidonie Smith & Julia Watson. U of Wisconsin P, 1998. 168-78.