

PATRONES DE RELACIONAMIENTO Y LA CUESTIÓN DE LA INDIGENIZACIÓN: PERSONAJES EURO-ESTADOUNIDENSES EN *GHOST SINGER* Y *GARDEN IN THE DUNES*

<https://doi.org/10.25058/20112742.189>

BAYU KRISTIANTO¹

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3340-8200

*Universidad de Indonesia*²

baladewabayu@gmail.com

Recibido: 15 de noviembre de 2016

Aceptado: 15 de marzo de 2017

Resumen:

El presente artículo analiza los diferentes patrones de relacionamiento que mantienen personajes euroestadounidenses con el pueblo y la cultura indígenas, en dos novelas de las autoras nativas americanas Anna Lee Walters (*Ghost Singer*) y Leslie Marmon Silko (*Gardens in the Dunes*). Se emplea el análisis literario, centrado en la caracterización en ambas novelas, con el fin de analizar en detalle y corroborar las diferentes formas como los personajes principales euroestadounidenses en las novelas, perciben y entienden el pueblo y la cultura indígenas, y el comportamiento que deriva de dicha percepción y comprensión. Se sostiene que no hay un relacionamiento provechoso de estos personajes, porque estos emplean modos de relacionamiento dualistas y dialécticos en lugar del dialógico, lo que realza la necesidad de que la sociedad colonizadora que vive en el mundo colonizado adopte un patrón de relacionamiento dialógico fundado en la igualdad, el respeto y la relacionalidad. Demuestra el éxito del modo de relaciones dialógicas que representan personajes indígenas de la novela al enfrentar y verse obligados a vivir en medio de las presiones y desafíos a su integridad cultural y espiritual en medio de la sociedad dominante. La idea de la indigenización

¹ Ph.D. en Estudios Indígenas del Departamento de Estudios Indígenas de la Universidad de California, Davis. Recibió su título de maestría en Estudios Culturales de la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo. Su cátedra y su investigación se centran en la historia, la cultura, la religión y la filosofía de los nativos estadounidenses y la cultura estadounidense, y en temas de Estudios Culturales, especialmente género y sexualidad. Este artículo se escribió como parte de su investigación sobre literatura escrita por mujeres nativas contemporáneas en Estados Unidos, centrándose principalmente en la descolonización y la indigenización llevadas a cabo por medio de la producción literaria. La investigación se realizó en la Universidad de California Davis, con respaldo del Departamento de Estudios Indígenas, bajo la tutoría y supervisión de la profesora Inés Hernández-Ávila (Nez Perce/Tejana).

² Profesor del Departamento de Literatura, Facultad de Humanidades.



Tel Aviv - 2017
Johanna Orduz

es un concepto crucial que debe alentar a las comunidades de colonos a hallar el modo más viable de vivir en tierras indígenas.

Palabras clave: sociedad de colonos, euroestadounidenses, pueblo indígena, indigenización, dialéctica, dialógica, 4relacionalidad.

Engagement Patterns and the Question of Indigenization: Euro-American Characters in *Ghost Singer* and *Garden in the Dunes*

Abstract:

This paper examines the different patterns of engagement that Euro American characters conduct with Indigenous people and culture in the two novels by Native American authors Anna Lee Walters (*Ghost Singer*) and Leslie Marmon Silko (*Gardens in the Dunes*). It utilizes literary analysis focusing on characterization in the two novels in order to dissect and corroborate the different ways that the primary Euro American characters in the novels perceive and understand Indigenous people and culture and the behavior that results from such perception and understanding. It argues that fruitful engagement by these characters does not transpire because they employ dualistic and dialectic modes of engagement instead of the dialogic one, highlighting the need for settler society living in the colonized world to embrace a dialogic pattern of engagement founded upon equality, respect, and relationality. It demonstrates the success of the dialogic mode of engagement performed by Indigenous characters in the novel as they cope with and have to live amidst pressures and challenges to their cultural and spiritual integrity in the midst of the dominant society. The idea of indigenization is a crucial concept that should encourage the settler communities to find the most viable mode of living on Indigenous lands.

Keywords: Settler society, Euro American, Indigenous people, indigenization, dialectic, dialogic, relationality

Padrões de relacionamento e a questão da indigenização: personagens euramericanos em *Ghost Singer* e *Garden in the Dunes*

Resumo:

O presente ensaio analisa os diferentes padrões de relacionamento que mantêm personagens euroamericanas com o povo e a cultura indígena em dois romances das autoras nativas, Anna Lee Walters (*Ghost Singer*) e Leslie Marmon Silko (*Gardens in the Dunes*). Emprega-se a análise literária, centrada na caracterização de ambos os romances, com o objetivo de analisar com detalhe e corroborar as diferentes formas como os personagens euramericanos principais percebem e compreendem o povo e a cultura indígenas e o comportamento que decorre dessa percepção e compreensão. Salienta-se que não existe um relacionamento proveitoso desses personagens porque eles empregam modos de relacionamento dualistas e dialéticos em vez de dialógicos, o que realça a necessidade de que a sociedade colonizadora que vive no mundo colonizado adote um padrão de relacionamento dialógico, fundado na igualdade, no respeito e na relacionalidade. Demonstra o sucesso de relações dialógicas que representam os personagens indígenas

no romance ao enfrentar e ser obrigados a viver no meio de pressões e desafios a sua integridade cultural e espiritual numa sociedade dominante. A ideia da indigenização é um conceito crucial que deve animar as comunidades de colonos para achar um modo de vida mais viável em terras indígenas.

Palavras-chave: sociedade de colonos, euramericanos, povo indígena, indigenização, dialética, dialógica, relacionalidade.

Los análisis críticos de la última novela de Leslie Marmon Silko, *Gardens in the Dunes*, escritos luego de su publicación en 1999, se centran en su mayor parte en los personajes nativos, pero se hace menos énfasis en los personajes euro-estadounidenses de la novela. La novela de Anna Lee Walters, *Ghost Singer*, publicada en 1994, ha generado mínimas discusiones, pese a la importancia del problema que contiene. La mayoría de las obras críticas se concentran en el papel del fantasma en defensa de los restos humanos nativo-estadounidenses y las maneras como los personajes nativos hacen todo lo posible por resolverlo. Se presta mínima atención a los personajes euro-estadounidenses del relato. Es importante, en mi opinión, a la par que aumentar la cantidad de obras críticas ampliar la discusión sobre la caracterización en las dos novelas.

Así, este ensayo busca analizar el rol de los personajes euro-estadounidenses no nativos en las novelas *Ghost Singer*, de Anna Lee Walters, y *Garden in the Dunes*, de Leslie Marmon Silko, centrándonos en las causas de la imposibilidad de estos personajes para relacionarse con la cultura indígena en Estados Unidos. Argumento que los personajes euro-estadounidenses en ambas novelas representan la imposibilidad de relacionamiento de la sociedad dominante con la cultura indígena, como lo manifiestan en su negación a establecer una relación *dialógica* entre las visiones del mundo europea e indígena estadounidense y en la insistencia en mantener una actitud *dualista* o *dialéctica* en el encuentro cultural. Además, aunque otros personajes nativos y no nativos presentan la disposición a actuar de manera dialógica y participar en el intercambio cultural, y aunque elementos de la cultura euro-estadounidense tienden a integrarse a la cultura indígena, estos personajes euro-estadounidenses son inflexibles en negar la importancia de la indigenización que sucedió y debió suceder en Estados Unidos en relación con la tierra, en el tratamiento de los restos humanos y en las relaciones entre indígenas y blancos.

Marco conceptual

Los euro-estadounidenses han participado activamente en la búsqueda de la autenticidad indígena desde que se iniciara el primer contacto; sin embargo, este proyecto parecía difícil, pues las más de las veces estaban más interesados en ver

la proyección de sus propios yo es en el Otro exótico, es decir, el pueblo indígena del continente. Crearon imágenes de lo indígena que satisficieron sus necesidades en una época específica de la historia. Gerald Vizenor, citado por Aigner-Alvarez (1996), propuso que el concepto «indígena» se entiende ahora en «credos terminales», que es el concepto en juego en el mundo no indígena «para inventar lo Indígena» (p. 54). Este llamado indígena «terminal» o «inventado» no se refiere a la experiencia real de personas reales ni tiene «sustancia crítica». Lo indígena es como la imagen grabada en una moneda, pegada y estática, e incluso algunos indígenas interiorizan esa imagen y se relacionan con la cultura dominante con base en la imagen que han construido sobre ellos los colonizadores. El concepto de lo indígena «inventado» se fosilizó y creó un sistema binario en el cual se relega lo indígena al pasado, mientras que lo blanco representa el futuro (Aigner-Alvarez, 1996, p. 54).

La persistencia de lo indígena «terminal» refleja «la imposición continua de categorías imperiales», mediante las cuales la ausencia de lo nativo se retiene y «perpetúa» desconectando a los pueblos indígenas vivos de la vida «auténtica» del pueblo tribal en el pasado (Tillet, 2005, p. 92). La imagen de lo indígena que ha tenido el público en general es la proyección de su imaginación de lo primitivo, lo virgen y lo salvaje en los pueblos indígenas de América. La rigidez y la fosilización de esta imagen es muy persistente a lo largo de la historia, y lo que observamos son las imágenes en continuo cambio de lo indígena, olvidando el hecho de que el pueblo indígena no está detenido en el tiempo y el lugar, sino que continua en constante transformación.

En la discusión sobre *Almanac of the Dead* (1992), de Silko, Huffstetler (2002) señalaba que hay intentos de los personajes de las novelas de fusionar elementos culturales y valores europeos y nativo-estadounidenses, pero esos intentos tienden a fallar como resultado de la «falta de espiritualidad» de los europeos «y su incapacidad de reconocer lo sagrado», es decir, la noción de lo sagrado adscrito al territorio o la tierra (p. 10). Silko incluso profetizó sobre el proceso de eliminación europea en su obra *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit*, que ya está en progreso y es imparable (según se cita en Huffstetler, 2002, p. 10). Silko afirmaba que los ancestros y ancianos creen que los europeos sufren de una enfermedad de «ceguera al mundo», que Huffstetler describe así: «No pueden reconocer diferencias en rocas ordinarias, diferencias en formaciones terrestres, diferencias en los mismos indígenas», lo que lleva a «la ceguera espiritual», pues para los nativos esas cosas son sagradas (p. 11). El personaje del abuelo de Menardo en *Almanac* llama a los europeos «los huérfanos» por ser gente olvidada por dios, creada por dios, pero alejada de su lugar de origen, y que ha perdido la capacidad de considerar la tierra algo sagrado, como su Madre. Los europeos, según afirma Silko en *Almanac*, «vagaban sin rumbo», porque su dios había «enloquecido» y

luego los había «abandonado» (como se cita en Huffstetler, 2002, p. 11). Los europeos no tenían dios desde que pusieron su pie en el continente, y fueron despojados de la capacidad de «escuchar las almas de sus muertos», lo que según Silko es «la raíz de todos los problemas para los europeos (*Almanac*, citado en Huffstetler, 2002, p. 11).

Moore (1994) analizó textos nativo-estadounidenses usando los conceptos de James Clifford en su obra seminal *The Predicament of Culture* (El predicamento de la cultura), señalando que Clifford trajo a colación el concepto de dos modos de interacción cultural en contraste, es decir, el dualista y el dialógico. El modo de interacción dualista dará lugar a una «resistencia» o «absorción», mientras que el dialógico llevará a «multiplicidades» o «un nexo de intercambio» (Moore, 1994, p. 9). Moore lleva aún más lejos esta diferencia al afirmar que la primera categoría es cerrada, mientras que la segunda es abierta. La categoría cerrada en realidad puede expandirse en dos divisiones, a saber, la dualista y la dialéctica. La primera lleva a la resistencia, la dialéctica a la absorción, mientras que la dialógica genera un nexo de intercambio (Moore, 1994, p. 9).

El modo de relacionamiento dualista considera que la cultura está en un constante —y consistente— conflicto con la otra, es decir, el indígena es siempre el salvaje y el blanco es permanentemente el portador de la civilización, o en el otro sentido: el indígena es la víctima y el blanco es el malo. El modo dialéctico destaca la fusión de la cultura, que resulta, sin embargo, en la incorporación de la cultura más débil a la más fuerte y dominante. El concepto del crisol y la asimilación ilustra bien esta idea: lo indígena debía asimilarse a la cultura blanca estadounidense. Sobre la dinámica del modo de relacionamiento dualista, dialéctico y dialógico, Moore (1994) argumentó:

Quando sus enemigos no nativos no funcionan como tales en un sistema de intercambio [es decir, un nexo de intercambio], sino que en lugar de eso asumen o bien que son absorbidos o bien que resisten ante la cultura enemiga, y cuando los enemigos están ciegos de este modo a la participación de ellos y la suya en el intercambio, entonces sobreviene un tipo distinto de guerra, y se instala un tipo distinto de tragedia. Pero el intercambio dialógico cultural ocurre aun en medio de las guerras de la cultura dialéctica. Pasar más allá de esa historia dialéctica requiere precisamente el reconocimiento del intercambio dialógico histórico mutuo e inexorable (p. 12).

Sobre la lectura que hace Moore de Clifford, Huffstetler (2002) sostenía que Moore logra considerar la literatura indígena estadounidense como el punto de encuentro donde ocurre la interacción dialógica, es decir, hay una dinámica de intercambio entre las culturas europea e indígena estadounidense. El argumento de Moore está marcado por un énfasis apropiado puesto en «relaciones permanentes y cambiantes más que en una definición y una síntesis rígida» (Huffstetler, 2002, p. 4). Huffstetler propuso que los actos literarios de los

autores nativos estadounidenses trascendieran la resistencia y la absorción, pero se centraran en la «tercera vía», con la cual «usan la dinámica de intercambio para definirse y en última instancia garantizar su supervivencia cultural» (p. 4). Sostengo que los personajes nativos que aparecen en textos literarios indígenas estadounidenses muchas veces demuestran la capacidad de relacionarse con la tercera vía, aprovechando la dinámica del intercambio cultural para garantizar la continuidad y la supervivencia de su pueblo y su cultura.

Adamson (2001) afirmaba que en *Almanac* Silko ve la ciencia como un espacio donde agentes científicos, el estado o corporaciones multinacionales participan en lo que la antropóloga Shive Visvanathan denomina «el triaje social» (p. 170). Citando a Vishvanathan, Adamson define el triaje como «el periodo de silencio que medió entre las ideas aún influyentes de Francis Bacon, René Descartes y Thomas Hobbes» (p. 170). Francis Bacon imaginó la creación de «entornos totalmente artificiales» por parte de los seres humanos para su bienestar, en los que quienes toman las decisiones importantes son los científicos, que merecen absoluta credibilidad, dado que los «secretos de la naturaleza» están en sus manos con el objeto de usarlos para el mayor beneficio de la humanidad. Rene Descartes destaca la necesidad de la «completa objetividad e indiferencia» como parte de la actitud del científico. Un problema debe analizarse en forma separada de su contexto, ya que el contexto no hace más que «complicar» el problema. Debe diseccionarse en tantas partes como sea posible para hallar su solución, que Descartes aplicó en la disección de animales. Obtuvo más gozo de la vivisección de animales que de la lectura de libros (Adamson, 2001, p. 170).

Con la vivisección, justificó la disección de los animales y la negación de su dolor por el bien del avance científico. La vivisección de Descartes básicamente plantea que la negación del dolor es permisible, puesto que los animales tienen un estatus inferior que los seres humanos. En la base de la práctica está la «indiferencia», que se encuentra estrechamente ligada a la idea del progreso; de hecho, fue por la práctica de la indiferencia, esto es, de la indiferencia a la destrucción del pueblo indígena y del medio ambiente, que el progreso pudo continuar (Adamson, 2001, pp. 170-171).

Según Adamson, Thomas Hobbes afirmó que el hombre encuentra al enemigo en el otro hombre, pues todos viven en un estado de anarquía y caos, desprovisto de significados y emociones, y lleno de alucinación, lo cual constituye el estado de naturaleza. La eliminación de «todos los lugares oscuros» es una necesidad si los humanos quieren implantar un nuevo orden social y político. Las cosas que deben purgarse son, por ejemplo, el cristianismo primitivo, el aristotelismo, las ciencias ocultas de la brujería y «cualquier otra bacanal de imaginación mitopoética», que son todas «poco científicas e irracionales» (Adamson, 2001, p. 171). Para que se den el progreso y la modernidad, debe abandonarse el pasado que está lleno de «creencias y prácticas sediciosas».

Las comunidades no científicas o culturas tribales se consideran parte del pasado. El estado, que existe principalmente para servir a la élite y a los ricos, se dio a la tarea de investigar a los Otros, diseccionándolos y determinando que son «prescindibles», puesto que son obsoletos. El Otro inferior no tiene otra opción que sucumbir a la dialéctica, es decir, «aculturarse, asimilarse o desaparecer» (Adamson, 2001, p. 180). En esta perspectiva dialéctica, entre más dominante sea la cultura, y, por tanto, más se considere que esta hace parte del presente y el futuro, más se doblará los elementos del pasado que han conseguido llegar al presente; lo pasado se ha denominado como obsoleto y merece la eliminación. La vivisección se vuelve práctica común, no solo en la ciencia, sino también en la manera como una sociedad más dominante interactúa con una inferior, menos poderosa y con menos recursos. El más fuerte disecciona al más débil, para que el primero se beneficie del segundo.

El impulso de la disección también se aplica a la forma como la cultura europea trata el tiempo, considerado meramente como una proyección lineal del pasado hacia el futuro, lo que da lugar a la ruptura entre los seres humanos y su comunidad y su entorno (Aigner-Álvarez, 1996, p. 46). Cuando se organizó el tiempo en días, horas y minutos, se industrializó el mundo, pues las actividades humanas se realizan en la base de la organización cronológica. La organización del mundo afectó las maneras como interactuaban los anglos con los nativos: la Otra cultura debe reorganizarse, es decir, diseccionarse y viviseccionarse, para ser entendida y eventualmente controlada. Paula Gunn Allen señaló que «la organización cronológica» apoya «las creencias occidentales aliadas» de que los seres humanos están desconectados del medio ambiente, y de Dios, que la vida es «una empresa aislada», y que el hombre se hace héroe controlando su entorno (como se cita en Aigner-Álvarez, 1996, p. 46). Esta cultura de la alienación no solo aliena a los anglos del medio ambiente y del pueblo indígena, sino que desempeña un rol importante en la manera como los europeos ven al Otro: el Otro debe ser entendido, es decir, viviseccionado, y a la vez alienado, es decir, considerado diferente a ellos, con el fin de mantener la relación de yo-contra-ellos.

Graber (2000) asoció la obsesión de los euro-estadounidenses por la preservación de los muertos con la opinión de Silko de que la era actual es la era del «Reinado del Perro del ojo de la muerte», marcado en esencia por la prevalencia de la conciencia del destructor, que ha durado cinco siglos (p. 13). Esta es una cultura que «adora la sangre», dentro de la cual se «mercantilizan» y «cosifican» los diferentes mundos y los seres vivos mientras que se lleva hacia la destrucción final (Graber, 2000, p. 13). Graber (2000) afirmaba que Anna Lee Walters ve que los actos de genocidios, esclavitud y explotación se funden con los deseos de «acumular, poseer, interpretar y comercializar restos humanos» (p. 13) y se transforman en ellos. Hay una confluencia de muerte y ganancia en la práctica de la acumulación de capital, y

eso se manifiesta en los discursos que excusan «el colonialismo y el imperialismo, la producción de conocimiento antropológico y el progreso tecnológico» (Graber, 2000, p. 13). Aunque ya no ocurren asesinatos físicos reales, la cultura euro-estadounidense va detrás de los restos humanos indígenas, y el acto de diseccionar los muertos indígenas brinda la evidencia de que la colonización sigue vigente. Esta cultura «adora la sangre» manipulando los muertos, y los muertos no se quedarán callados. *The Ghost Singer* da testimonio de que los muertos no están separados de los vivos y pueden afectar a los vivos de manera crucial.

Triaje social y patrones de relacionamiento

La idea de separación entre los euro-estadounidenses y su entorno es un tema prevalente en ambas novelas, como lo ha sostenido Paula Gunn Allen (como se cita en Aigner-Álvarez, 1996), y en *Ghost Singer* (1994) (que de aquí en adelante se llamará en su forma abreviada *GS*) pone de relieve esa separación en la forma del mutismo de los sentidos euro-estadounidenses en respuesta a las cosas que les son ajenas. En las palabras de George Daylight, un personaje de la novela: «¡[Los] sentidos [de los blancos] estaban jodidamente taponados!» (*GS* 21). La diferencia entre indígenas y blancos en términos de su interacción con las cosas externas a ellos es subrayada por Willie, otro personaje, cuando habla con su abuelo, Jonnie Navajo, un historiador tradicional navajo: «Los blancos son distintos a nosotros, abuelo. Tú lo sabes, yo lo sé» (*GS* 28). Willie respalda su afirmación evocando el hecho de que los euro-estadounidenses estén tan obsesionados con el acto de recoger los restos indígenas y almacenarlos en museos, sin hacer nada con esos despojos: «Bueno, abuelo, ellos tienen muchas cosas. No solo el Pueblo, sino también de otras tribus. Fotografías viejas, registros de gente cantando y hablando, y tienen algunas ropas, vestidos, camisas, petos, cascabeles de semillas de calabaza y manojos de medicina» (*GS* 28). Cuando Jonnie Navajo le pregunta qué hacen los blancos con esos objetos, Willie comenta: «No hacen nada con ellos. Solo los guardan» (*GS* 28).

Lo que los «científicos» euro-estadounidenses hacen con los objetos es en realidad diseccionarlos para saber más de ellos, es decir, la cultura de los indígenas en el pasado. Es lo que los euro-estadounidenses llaman «investigación», mientras que desde la perspectiva indígena este acto constituye separar la humanidad de su entorno. Este acto también es desestabilizar la continuidad de la gente, pues esos vestigios pertenecen a una comunidad que vive en el presente. Los administradores de los museos muchas veces no se dan cuenta de que los vestigios humanos indígenas existen en sus museos como resultado de la violencia que padecieron los indígenas, y el resultado de la violencia es que se exhiben partes de sus cuerpos. Jonnie Navajo señala el hecho de que los cazadores de esclavos robaban a la gente en el pasado, arrancaban la cabellera del anciano Oveja Blanca y tomaban sus orejas.

Las orejas de los navajo se vendían a veinte dólares el par en Santa Fe en las épocas en que el gobierno ofrecía una bonificación a los cazadores de indígenas (GS 30). Es precisamente esa cabellera la que Willie toca y lo hace padecer una enfermedad casi incurable (GS 50). El acto de coleccionar se convirtió en práctica de la colonización, donde partes del cuerpo humano eran tomadas con violencia de sus legítimos «dueños» para el disfrute y el avance «científico» de la sociedad dominante.

La crueldad exhibida por los agentes de la profanación muestra una total falta de respeto por los muertos, es decir, los restos de indígenas como víctimas de la colonización. Este largo fragmento que se presenta a continuación, George Daylight expresa su disgusto frente a ese tratamiento:

Arriba de las escaleras hay un cuerpo momificado de una mujer indígena prehistórica —debe tener seiscientos años—. Pobrecita, su cuerpo está todo seco. Bueno, el tipo que se la robó de una cueva en Colorado dijo que había hallado a la mujer *grotesca*, Willie, *grotesca*. Esa fue *la descripción que hizo de ella*. También se mofó del tamaño de los senos de la mujer. Son grandes, cierto, pero lo que quiero decir es esto: el insolente despreciable que la desenterró de su cueva y tuvo la osadía de embutirla en el baúl de su auto y luego venderla por algún buen precio —está todo aquí en estas notas a mano— va y dice que ¡*le parece grotesca!* Esto es salvajismo, Willie. Salvajismo de primera. Su acto, su mente, su existencia me pone los pelos de punta. ¡Es a eso a lo que nos oponemos! [resaltado en el original] (GS 81)

Este es, en mi opinión, uno de los pasajes más interesantes de la novela. La ceguera del europeo es patente, por la insensibilidad con la que abrió la tumba indígena, cómo guardó el cuerpo en un baúl y lo vendió por dinero. Para él, la manera como trata el cuerpo significa la prevalencia de la idea de que los nativos pertenecen al pasado, y esta idea connota la noción del indígena inventado, es decir, los euroestadounidenses crearon imágenes del indígena, porque creen que los indígenas reales ya no existen. De igual modo, este desenterrador trató de esa manera el cuerpo muerto, porque pensaba que los indígenas no son más que objetos arqueológicos inertes, y ese es el indígena «inventado» que tenía en la cabeza. John, la persona que encontró objetos indígenas en su ático, cuya carta lee Donald Evans, afirma que «Esos [indígenas] se extinguieron», y llama pedazo de «basura» a las orejas indígenas que su padre había conseguido en Nuevo México (GS 93).

Este fragmento también pone en evidencia la prevalencia de la conciencia destructora, pues al desenterrar el cuerpo, arrojarlo en un baúl de auto y venderlo para obtener una ganancia, él negó y destruyó la humanidad de la persona a la que pertenecía el cuerpo. Al tratar el cuerpo como solo un objeto inerte, destruyó la integridad del cuerpo y el espíritu que residen en el cuerpo humano, como lo creen los indígenas. En cierto sentido, el acto de robar y vender el cuerpo

corresponde al acto de destrucción del cuerpo. En cierto sentido, la venta del cuerpo constituye un acto peor: a pesar de todo obtiene una ganancia al dejar ir el objeto que le causó repugnancia. La búsqueda de ganancia hace al colonizador peor que un destructor. Ese es el tipo de ceguera espiritual de parte de los euro-estadounidenses que busca destacar Walters en su novela. La espiritualidad de los indígenas les enseña a aceptar el hecho de que «no todos los misterios pueden ser resueltos» (Fiesta, 1993, p. 371). Los personajes de indígenas estadounidenses en la novela no quieren entrometerse en los misterios que existen en otras culturas. Se interesan por los misterios que afectan a su propio pueblo y comunidad.

Los personajes anglos, por otro lado, debido a su ceguera espiritual, «se obsesionan con los misterios que no deben interesarles», esto es, los misterios contenidos en los artefactos, restos humanos y ceremonias privadas de los indígenas. Sin embargo, sin la comprensión y la actitud correctas frente a estos misterios, «frustran sus propios esfuerzos» (Fiesta, 1993, p. 371). En esta novela, Walters subraya la fuerte conexión entre los vivos y los muertos, y esa conexión es esencial para la continuidad cultural de los nativos. Esta es la conexión que se ha cortado con la práctica de acumular y examinar partes de cuerpos humanos mientras se mantiene el proyecto de destrucción del pueblo indígena vivo (Graber, 2000, p. 14).

La actitud y las visiones del mundo de Donald Evans, el nuevo curador del museo, en reemplazo de Geoffrey Newsome, quien se suicidó después de ser perseguido por el fantasma, refleja la ubicuidad del triaje social entre los euro-estadounidenses. En primer lugar, Donald se presenta como «un ser humano racional, que razona» y se enorgullece de tener las cualidades de una persona racional (GS 90). Al conocer a George Daylight, le parece «curioso», es decir, un ser humano peculiar por haber sobrevivido en el siglo XX, pese a ser irrelevante. Según Donald, con todas sus curiosas características, los indígenas no deben hacer parte del presente, en una era marcada por el dominio científico y tecnológico. Donald se refiere a George como «supersticioso», es decir, «un pagano practicante dotaba cada forma de vida con una personificación de su mente» (GS 122). Es interesante señalar que, en este punto, Donald está afirmando su ceguera ante el mundo, pues, irónicamente, se siente orgulloso de estar desconectado del entorno natural, que está repleto de vida, si se la mira desde la epistemología indígena.

La pretendida objetividad de Donald es particularmente intrigante: después de calificar a George Daylight de supersticioso, individuo irrelevante, de llamarlo pagano y burlarse de su presencia en esta época, Donald se describe como un observador «impersonal»: «No podía evitar una risita ante George y los de su tipo, pero sin mala intención. Sus observaciones eran valoraciones *impersonales*, muy similares a un informe de otro planeta sobre la tierra» (el resaltado es mío) (GS 122). Su actitud es baconiana en el sentido de que Donald cree poseer los secretos de la vida, según lo proclama la ciencia, para poder emitir tal valoración

en relación con los indígenas que viven en esta época. En cierta forma, el mundo científico en el que él cree es un artificio, en la medida en que está desarticulado del medio real percibido por los seres humanos que viven en estrecha relación con el mundo natural. Su perspectiva también es cartesiana en cuanto se aferra a la necesidad de la objetividad total e incluso la indiferencia hacia los objetos que estudia. En cierta forma está «estudiando» a George Daylight, dado que intenta encontrar lógica en la existencia de Daylight.

Veo que Donald hace una vivisección de la figura y la vida de George Daylight, suprimiendo el «dolor» de un indígena por ser tratado de esa forma. Dado que se considera a Daylight parte del pasado, su dolor se vuelve irrelevante, y el científico halla la justificación para objetivarlo y someterlo a su escalpelo en operación. Su perspectiva es hobbesiana, en la medida en que cree que debe dejar atrás la «patraña» indígena, de lo contrario sería una vergüenza para los indígenas que viven en el presente (GS 125). En opinión de Donald, las tradiciones religiosas indígenas pertenecen a una de las creencias y prácticas poco científicas e irracionales que la sociedad debe dejar de lado si quiere avanzar. Estados Unidos se ha alejado de esos irracionalismos; por esto, la presencia de Daylight, junto con sus creencias, es realmente una obsolescencia en opinión de Donald.

Por su adhesión al triaje social, Donald no es muy afecto a los indígenas. No cree que deban vivir en el presente, como lo hacen, es decir, como comunidades indígenas que conservan sus costumbres tradicionales, pese a vivir en la sociedad como otros estadounidenses. Su posición, de nuevo, es muy intrigante:

Lo último que Donald quería era tener que ver con gente de la clase de George. No por las mismas razones que Geoffrey tenía contra George. Donald era más realista. El tipo de George ya estaba demasiado extendido; de cualquier modo, estaban en un tiempo que no era el suyo. Era tan solo un accidente que bárbaros simples como esos hubieran llegado tan lejos, hasta el siglo XX. Es por eso que a Donald no le gustaban en especial los indígenas o algún grupo étnico. En todo sentido, tarde o temprano, todos los grupos serían tragados por un gran vacío. En consecuencia, Donald no podía, y no quería, promover la pluralidad y la diversidad étnicas. Era una pérdida de tiempo, pero lo más importante es que era poco realista para su forma de ver las cosas. No podía aprobar esa indulgencia (GS 123).

Con el triaje social en operación en su mente, Donald percibe que es simplemente imposible admitir la importancia de la vida de los nativos en el momento actual y en el futuro. Considerar y tener en cuenta tal fantasía es para él una «indulgencia». Con los secretos de la ciencia en su mano, tiene que rechazar una idea como esa. Lo interesante es que aquél cree que todas las razas que hay en Estados Unidos se fundirán en una: el crisol es el rey de la época. La actitud de Donald demuestra el

modo dialéctico de la interacción: los euro-estadounidenses interactúan con los no europeos en la dinámica de la tesis (la cultura blanca) y la antítesis (las culturas indígena y no blanca) de manera que resulta una síntesis, lo que infortunadamente es la inmersión de las culturas no blancas en la sociedad dominante (aunque muchas veces se declara multicultural). Para Donald, es imposible una interacción dualista de la cultura indígena con la cultura dominante: hay pocas posibilidades de que los indígenas sigan resistiendo la cultura dominante.

Para personas como Donald, el modo de interacción dualista sucedió en el pasado, es decir, cuando ambas culturas podían excluirse mutuamente en las primeras etapas del encuentro indígenas-blancos. Para los indígenas que viven en la actualidad, podría afirmar David, sería ingenuo mantener esa actitud. La absorción en la sociedad blanca es lo más probable. Es la razón de que Walters use las palabras «tiempo que no es el suyo» y «tragados por un gran vacío», ya que según Donald la absorción es la única posibilidad. Como Donald declara con convicción: «Los indígenas estadounidenses eran curiosidades para él, gente que debería haberse extinguido según todas las reglas del juego» (GS 91).

Más aún, también podemos destacar la persistencia del triaje social, la cultura de la alienación y la ausencia de la visión holística del yo, la comunidad y la espiritualidad en la manera como Donald rechaza el argumento de Daylight de que los indígenas albergan una fuerte objeción a que se guarden sus objetos sagrados en museos. La manera en que Donald le responde a George amerita nuestra atención:

«Los objetos de esta colección», repuso, «ya no son posesión de ningún pueblo indígena. No han estado en su posesión por cierto tiempo. Cuando objetos como estos se crean y se separan del hacedor original, bueno, que la separación era una posibilidad clara antes de que se creara el objeto. Sería casi ingenuo pensar lo contrario. Por consiguiente, George, estos objetos aún no pueden considerarse posesiones indígenas, aunque no cabe duda de que fueron creados por indígenas o que vinieron de ellos. Los indígenas estadounidenses no son el único grupo que ha planteado la pregunta, y la cantidad de materiales indígenas estadounidenses guardados en museos sin duda es sustancial a estas alturas. Así que incluso yo admito que puedo entender por qué sigue apareciendo la pregunta de la propiedad» (GS 124).

Este fragmento destaca la negación del dolor en el proceso de la vivisección. Al negar la propiedad de los indígenas de sus propios objetos funerarios y de su patrimonio cultural, Donald los saca del contexto al que pertenecen; esa separación es el primer paso en el proceso de vivisección. Entiendo el concepto de dolor como la separación de la fuerte conexión entre la gente y su comunidad y el medio ambiente. Los restos humanos padecen dolor cuando se desconectan de su medio. Los restos humanos padecen dolor cuando son separados de su gente, cuando son desconectados del

medio ambiente y de la tierra a la que pertenecían. Al afirmar que nadie posee los restos, puede darse el proceso de vivisección, y la noción de dolor se vuelve irrelevante. Es intrigante ver este aspecto desde el punto de vista de la propiedad, porque es la única manera en la que gente como Donald, con la misma forma de pensar, ve los objetos culturales: son producidos por los hacedores para ser vendidos o entregados, no para conservarlos ellos mismos. Como la propiedad cambia de manos, no hay responsabilidad contra la vivisección.

La actitud de Donald debe considerarse tanto dualista como dialéctica, es decir, dualista por su fuerte resistencia contra el sentido de propiedad del pueblo indígena sobre sus restos humanos y objetos sagrados, y dialéctica en la creencia de que la cultura indígena no moriría, sino que se fusionaría o subsumiría a la cultura dominante, o formaría una nueva cultura sintetizada en la que los elementos de la cultura indígena asumiría una nueva forma, pero sin duda no retendrían sus formas pasadas o incluso las actuales. La cultura euro-estadounidense preservará su dominio sobre las llamadas culturas menos superiores. En respuesta al tema de la propiedad, George Daylight comenta: «El alcance del sentimiento, o creencia cultural, de una persona tribal en particular, o de un grupo tribal, en la creación de artículos religiosos o sagrados trasciende la *posesión* o *propiedad* sobre ellos. En cierto sentido, algo así no puede ser *poseído*» (resaltado en el original) (GS 124). La comprensión indígena de propiedad es mucho más complicada que el sentido occidental de ella: «Para poseerlo, debes ser capaz de usarlo, y eso implica estar consciente del propósito para el cual se creó y que se tienen los medios, la información o el conocimiento para usarlo como se debe», como George le define a Donald (GS 125). La práctica de la vivisección aplicada a objetos sagrados es imposible de ser implementada desde una perspectiva indígena.

En contraste con Donald, que desprecia al pueblo y la cultura indígenas, David Drake, el historiador, ha desarrollado afecto por los indígenas desde que era pequeño. Siempre estuvo interesado en la historia indígena y ha estado trabajando en la historia de los navajos en los últimos años antes de conocer a Willie y a Jonnie Navajo (GS 163). Al darse cuenta de que ha hecho investigación suficiente sobre la historia de los navajos desde la perspectiva euro-estadounidense, se siente motivado a incorporar el punto de vista navajo al análisis histórico que ha escrito hasta el momento (que ya va por los cientos de páginas). Sería un avance nuevo a su proyecto de historia. Sin embargo, la primera vez que conoce a Jonnie Navajo y lo escucha contar la historia del secuestro de los navajos hace 150 años, comenta: «No lo entiendo. ... ¿Por qué está diciéndonos todo esto? » (GS 30), a lo que Willie replica: «Esta es parte de la historia del Pueblo. ¿No ibas a escribir una historia del Pueblo? ¿Desde su punto de vista?» (GS 30-31). Cuando se le pregunta si podría ayudar a localizar a una niña navajo desaparecida hace 150 años, David expresa firmemente su falta de capacidad para realizar dicha tarea. En mi opinión,

la inclusión de esta escena muy al inicio de la novela anuncia su imposibilidad de incorporar la perspectiva navajo en la historia que está escribiendo, que los lectores pueden hallar al final de la novela.

Su decisión de no incluir la perspectiva navajo es curiosa, pues hacia el final de la novela es claro que solo tiene una motivación indecisa de tener en cuenta seriamente la perspectiva de los nativos en su historiografía. Casi terminando su proyecto, decidió que no tendría importancia para él si incorporaba o no el punto de vista de los navajo. Además, se siente gravemente atormentado por la indagación de sus colegas sobre si esa inclusión es en realidad importante. El consejo de ellos se basa en gran medida en la noción de la falta de confiabilidad si se escribe la historia desde la perspectiva del pueblo indígena. Un colega presenta la noción de «basura sentimental» y «romanticismo» de los nativos si los historiadores deben considerar su punto de vista. Otro hace énfasis en el analfabetismo común del pueblo indígena del suroeste y su adhesión a «mitos de monstruos y media docena de mundos» que no dan credibilidad a la redacción de la historia (*GS* 225). Más aún, David se siente profundamente preocupado por la posibilidad de perder su reputación si diera el paso que había querido dar. La nostalgia de David hacia los nativos merece nuestra atención: «Hace mucho tiempo, fueron las montañas las que lo trajeron al suroeste. Hace largo tiempo, fue su interés en los pueblos indígenas, los apaches y los navajos lo que lo llevó allí. Pero en este momento, estaba tan lejos de ellos como siempre lo estuvo, no más cerca que las montañas» (*GS* 225). Este pasaje pone de relieve una idea importante: su énfasis están en la distancia que existe entre él y el objeto de su estudio. Se da cuenta de que su fascinación con el pueblo y la cultura indígenas eran parte de su niñez, pero ahora que se ha hecho adulto, ya no puede salvar la brecha entre él y el pueblo indígena. Haciendo énfasis en el hecho de que él no es un nativo, David piensa que su proyecto de inclusión es imposible: «Él no era indígena y no tenía absolutamente ninguna relación personal con el pueblo indígena» (*GS* 226). Su decisión es especialmente fascinante, pues anteriormente había sido acogido por Willie y Jonnie Navajo para escribir sobre la historia de su pueblo. Aunque Jonnie tiene dudas sobre la posibilidad de que alguien de fuera escriba la historia de los navajo, Willie piensa que dicho proyecto es posible.

La resistencia de David es causada por su misma creación e implicación indebida en el acto de distanciarse de las comunidades indígenas. Sostengo que Walters caracteriza de este modo a David Drake para resaltar no solo la imposibilidad de tal proyecto, sino también para subrayar la dificultad de los euro-estadounidenses de percibir que la cultura y la historia del pueblo indígena (desde su propia perspectiva) posee su propia legitimidad. No es que el proyecto sea imposible de realizar, sino que es una cuestión de que los euro-estadounidenses tienen un problema en establecer un saludable modo dialógico de interacción con el pueblo indígena. Pese a su intención

de incorporar la parte navajo de la historia, el modo de pensar de David sigue siendo dialéctico: combinando las perspectivas de los euro-estadounidenses y el pueblo navajo, él presentaría un sorprendente avance en la historiografía. Él vislumbra su obra como una síntesis de dos perspectivas opuestas, lo que implica que la historia navajo solo podría entenderse si se encuadra en los límites de la historiografía occidental. Solo con dicha fusión, la historia navajo merece consideración de algún tipo. Afirmo que esta noción surge de su concepción de los indígenas como los «oprimidos» del mundo actual, que es «una noción que [él] mantenía oculta en lo profundo de su ser» (GS 226). Así, lo indígena en su mente es simplemente lo indígena inventando, es decir, el resultado de su imaginación de lo indígena construida cuando era niño. Su esfuerzo por entender a los indígenas reales que viven en la época actual no rinde frutos. Y es en realidad su adhesión persistente a su propia invención de la indigenidad lo que lo hace perder su confianza en el mérito de su proyecto.

En contraste con Willie, que logra entablar una relación dialógica con el mundo euro-estadounidense, David se hace cada vez más constreñido en el marco dualista, descubriendo más y más puntos de controversia y dificultad en la posibilidad de reconciliar las perspectivas europea y navajo de la historia. Walters caracteriza a Willie como capaz de «cruzar de acá para allá» entre los mundos navajo y anglo, y al hacerlo, «protege» al mundo navajo. Su actitud es dialógica en la medida en que él ve diferencias entre dos culturas, pero eso no las convierte en puntos de controversia o conflictos. Efectivamente, él forma parte de la dinámica de un nexo de intercambio, en la medida en que él tiene la capacidad de desenvolverse en ambos mundos y beneficiarse así de un encuentro, mientras mantiene la integridad de su cultura. Su paso de un lado a otro no plantea problemas, en cuanto se basa en la conciencia de la necesidad de mantener las diferencias buscando una reconciliación, esto es, una especie de creación de alianzas improbables. Al hacer parte del mundo exterior, él protege su propio mundo.

Por el contrario, para David, «el mundo real era el mundo anglo» (GS 227), lo que implica que solo hay un mundo real que importa, esto es, el mundo euro-estadounidense. Proponiendo como principio este único mundo verdadero, David decide que él «no tendría que escuchar la larga historia del anciano, y no tendría que repensar su propia historia de los navajos. Hasta el momento, el uso del anciano solo le había generado grandes inconvenientes» (GS 227). Si solo David decidiera seguir trabajando en su proyecto, entraría a hacer parte de una relación dialógica, o al menos estaría llegando a este objetivo. Sin embargo, la debilidad de su personalidad lo hace incapaz de prever la implementación de dicha posibilidad. El hecho de que su relación con Jonnie Navajo solo le cause «grandes inconvenientes» subraya su imposibilidad de establecer una relación dialógica y en lugar de eso lo hace retirarse al modo de interacción dualista, cuando se resaltan las diferencias para crear tensiones y conflictos, y su esfuerzo se convierte en resistencia a la cultura del Otro.

El personaje de Russell Tallman también pone de relieve la capacidad de los indígenas de aceptar el modo de relación dialógica. Aigner-Alvares (1996) subrayó la capacidad de Tallman de analizar información, poniendo a prueba lo «nuevo» y lo «viejo», las fuentes de conocimiento occidental e indígena, y esforzarse por integrar las dos. Se abstiene del acto de excluir a una e incluir la otra, pues al hacerlo no reconocería el hecho de que su persona está compuesta en realidad de elementos diferentes. Su idea del indígena terminal y del indígena asimilado se deconstruye en su modo de pensamiento, y él elige «reconstruirse de manera sincrética para existir en los mundos blanco e indígena muy reales entre los que él vive» (Aigner-Alvarez, 1996, p. 57). Su actitud hacia los elementos occidentales e indígenas en su interior es dialógica, y se da cuenta de que esta supervivencia y esta integridad necesitan este modo de relación.

Pese a la falta de actitud extrema en relación con el pueblo y la cultura indígenas, en oposición a Donald Evans, David Drake sigue confinado al triaje social. Es baconiano en el sentido de que solo confía en el juicio hecho desde la perspectiva de la objetividad, y cree que solo el modo occidental de investigación e historiografía da a los científicos los instrumentos adecuados en sus proyectos de investigación. La escritura de la historia debe atenerse al principio de la historiografía basada en la objetividad, que se ciñe a la lógica occidental para crear credibilidad. Él es también cartesiano por su estimación de que podría aprehender el lado navajo de la historia y hacer vivisección a fin de analizarlo para cumplir su objetivo de investigación. Al cuestionar la necesidad de escuchar a Jonnie Navajo contando la historia del secuestro del pueblo navajo, y mediante su constante dependencia de los documentos históricos guardados en Washington, David afirma la objetividad y la neutralidad, creyendo que puede entender la historia navajo desconectándola de su contexto, es decir, el contexto de la colonización, que afecta e importa a la mayoría de los navajo. Aún se ciñe al enfoque de simplificación mediante la abstracción, que yace en el centro del marco científico cartesiano.

Más aún, David es hobbesiano por aferrarse a su creencia en el concepto del indígena inventado, según la cual los indígenas no son más que oprimidos en la sociedad. En su calidad de oprimidos, no vale la pena escuchar la versión de la historia de los indígenas. Al aceptar el consejo de su colega de que los navajo siguen viviendo en el mundo de los mitos y los dragones, David acepta la noción de que los indígenas adoptan creencias y prácticas poco científicas e irracionales; de ahí, la renuencia a incorporar su versión de la historia. Aunque agobiado por las dudas de si considerar o no la perspectiva navajo, tiene absoluta certeza de ser un buen historiador, y de que nunca sacrificará su reputación para realizar una práctica cuestionable en la historiografía (GS 228). En un comentario sobre la elección de David de cortar la conexión entre la historia y la gente, Aigner-Alvarez (1996) señaló que «Drake se atribuye la autoridad absoluta sobre su texto, crea

una historia que existe divorciada de la gente que retrata, y escribe a una audiencia que excluyó al pueblo navajo —ideas que se oponen a la historia, la narración y el arte indígenas» (p. 52). Prosigue diciendo que «Repensar y revisar invenciones establecidas sobre los indígenas y la historia indígena es el último riesgo que Drake está dispuesto a asumir tanto en lo personal como en lo profesional» (p. 53), y que «incluso el anglo mejor intencionado elige la ganancia personal sobre la oportunidad de permitir a la gente tribal expresarse más allá de los límites del tiempo para reclamar su historia» (p. 58). La calificación que hace Drake de los indígenas como oprimidos coincide con la política del exotismo (Moore, 1994, p. 19): los Otros son a la vez exóticos y de condición inferior.

Algo similar a David Drake, que amaba a los indígenas cuando era niño, Edward Palmer en *Gardens in the Dunes* de Silko (de aquí en adelante *GD*) también alberga una buena impresión de lo indígena. Al darse cuenta de que Indigo debe haber escapado del internado cercano, Edward hace notar la inteligencia de los niños indígenas, comentando que ellos son «rápidos en aprender las costumbres civilizadas» (*GD* 74). Es costumbre suya contratar a dos o tres chicos indígenas que le ayuden a desbrozar y cortar su césped (*GD* 74). Se nos presenta la figura de Edward como una persona de mente abierta, que acepta las diferencias en los otros y que no se molesta ni un poco por la controversia en torno a Hattie, su futura esposa, en relación con su proyecto de tesis sobre el principio femenino en la Cristiandad antigua, que ha suscitado controversia entre profesores y estudiantes en la Harvard Divinity School (*GD* 75). Sin embargo, Silko también revela su ingenuidad: él cree que se necesitan las reservas del suroeste para proteger a los indígenas de ser asesinados *en masse* por los colonos que llegan (*GD* 76). Edward también decide devolver a Indigo al internado, sin saber lo que los niños indígenas padecen en ese lugar. Sin embargo, parece conocer muy bien el escalofriante hecho de que los empleadores de la BIA son «unos de los peores» (*GD* 128). Nuestra noción de Edward Palmer al comienzo de la novela raya en la ambivalencia: la aceptación de Hattie e Indigo puede impresionarnos, pero seguimos teniendo nuestras reservas al ver que abriga una actitud cuestionable sobre la integridad de la cultura y el pueblo indígenas. A medida que la historia avanza, descubrimos que su actitud hacia la cultura indígena es realmente problemática.

Por una cosa, el especial interés de Edward está en las hierbas y plantas aromáticas, objetos por los que los entusiastas están dispuestos a pagar grandes sumas de dinero, en especial los horticultores y dueños de jardines (*GD* 79). Su mayor deseo es identificar una nueva especie de planta «que lleve su nombre» (*GD* 79). Además de coleccionista de plantas, Edward es un sagaz viajero, que muchas veces se disfraza de turista para engañar a los agentes de aduanas de un país que va a dejar, cuyas plantas, protegidas bajo estrictas leyes, ha robado (*GD* 81). Además, Edward colecciona «muestras de agricultura local y regional» (*GD* 88). En un

punto, Edward quiere comprar hierros de meteorito de la mujer maya negra que se topa en Tampico (GD 90). Edward se empeña en el proyecto de hallar las especies de orquídeas más raras, que pudiera introducir ilegalmente a Estados Unidos, por las cuales desea recibir una cuantiosa ganancia. En cierto punto casi muere cuando se desata un incendio forestal, pero sobrevive gracias a la ayuda de los hermanos mestizos (GD 147).

Pese a su ambivalente apertura y a su espíritu aventurero, como el de Indiana Jones, el personaje de Edward Palmer destaca la tendencia de los euro-estadounidenses a dedicarse a la ciencia y la búsqueda científica para satisfacer deseos individuales, lo que vuelve la ciencia desconectada de la gente e irrelevante para ella, para el medio ambiente y el mundo espiritual. Cuando Susan va a demoler las viejas estatuas de su jardín y reemplazarlas con las nuevas, Edward no tiene interés en salvar las preciosas estatuas. En lugar de eso, a la manera de Edward S. Curtis, el famoso fotógrafo de los indígenas estadounidenses, Edward quiere «tomar fotografías de las estatuas antes de que los trabajadores se las lleven» (GD 188). Ve que varias estatuas han sido retiradas, y puestas al azar en el césped y la terraza. Su deseo de tomar fotografías de las estatuas señala su interés por las imágenes de la cultura indígena, pero no necesariamente por el pueblo y la cultura indígenas reales. Aun cuando viaja a zonas indígenas en lo profundo de las selvas, Edward no muestra ni aprecio ni interés en la cultura indígena con la que está en contacto o con los indígenas con los que interactúa en sus negocios. De hecho, sus viajes a los territorios indígenas tienen el propósito de conseguir especies raras de plantas, no establecer relaciones con los nativos. Su interés está en los objetos, no en la gente. Como lo señala Silko, «Para los indígenas las plantas son conocidas y tienen un nombre, un hecho al que Edward es ciego y sordo, por así decirlo» (GD 212).

La negativa de Edward a relacionarse con los indígenas cuya vida está tan íntimamente conectada con las plantas es bastante curiosa, que es el resultado de su ceguera hacia el mundo, una enfermedad común a la civilización colonizadora europea desde el punto de vista de Silko. En cierta forma, la actitud de Edward con su colección de plantas y fotografía de preservación es similar a la de Donald Evans y otros curadores de museos, cuyas instituciones guardan objetos indígenas: la cultura indígena es apreciada tan solo como objetos inertes, no como seres que viven y respiran. Mientras los curadores de museos cortan la conexión de los objetos culturales con sus contextos (es decir, la gente y el medio ambiente), Edward Palmer colecciona objetos por sus valores monetarios, pues tiene más interés en obtener generosas ganancias de sus proyectos que en participar en un marco relacional con las comunidades nativas. Hay claramente una similitud interesante entre la obsesión de los curadores de museos con la colección de restos humanos y objetos sagrados, y el interés de Edward Palmer en el uso de la ciencia para beneficio propio, y en desconectar las plantas del medio ambiente y de la

gente que las alimenta. Ambas prácticas tienen un carácter claramente colonialista. Es importante considerar el apunte de Silko en relación con la práctica de coleccionar: «los coleccionistas de plantas siguieron a los Conquistadores. Están los Conquistadores, los misioneros y junto con ellos venían los coleccionistas de plantas» (Arnold, 2000, p. 164). Podemos añadir que en el mismo grupo de los coleccionistas de plantas están los coleccionistas de restos humanos indígenas, que recogen partes de cuerpos de los nativos que consideran extintos.

Cummings (2000) escribía que, para Edward, la historia es simplemente «un juego epistemológico» (p. 85). Cita la descripción de las pertenencias de Edward, es decir, su miriada de aparatos científicos desparramados por todo su estudio (*GD* 78). Su uso de la cámara y las fotografías solo lo lleva a caer y lesionarse mientras mantiene una relación acrítica con la fotografía y persiste en su proyecto de clasificación de especies raras de plantas y orquídeas en las regiones subtropicales. Cummings hace énfasis en el uso de la cámara en Edward y en su obsesión con la clasificación, como significativo de su fuerte adhesión a la modernidad occidental. Se refiere a la noción de ceguera de la que sufre Edward, lo que conlleva una «incapacidad epistemológica» (p. 85); su adhesión a la modernidad occidental lo despoja de la capacidad de «ver», y esta ignorancia lleva a su fallecimiento en manos de un charlatán que le practica una práctica de curación ilegítima (*GD* 85).

Pese a su uso de la cámara y de instrumentos científicos, que demandan el uso de la vista, Edward se mantiene «completamente distante de lo que ve» (Fitz, 2004, p. 217). A Indigo y Hattie les molesta el fanatismo de Edward con la racionalidad y la objetividad, pues se niega a aceptar que hay apariciones reales en la pared del jardín de la tía Bronwyn en Inglaterra. Hattie se da cuenta de que no hay forma de que pueda convencer a Edward de lo que ha visto, pues sin importar qué expresiones use para darle confianza, «no serían suficientes para convencer a alguien con la visión del mundo científica y capitalista de Edward» (Fitz, 2004, p. 228). Su obsesión con la clasificación y la fotografía de preservación, junto con su celosa objetividad, es sin duda una mano extendida del colonialismo, aunque realizada en el marco de la ignorancia.

Silko escribe que Edward Palmer tiene muy poco interés en la cultura indígena, aun cuando se trate de cultura indígena europea: «No estaba muy interesado en las rudimentarias figuras de piedra y cerámica de las antiguas culturas europeas, que le parecían bastante feas; sin embargo, sí le interesaban los viejos jardines de la villa. Sentía curiosidad de ver si podía hallarse alguna de las variedades más antiguas de rosas persas en alguna apartada esquina de una terraza en el cementerio familiar» (*GD* 283). Así, el interés de Edward está en las plantas y objetos materiales con los que puede obtener ganancias. Pese a su conocimiento superior sobre las variedades de plantas, su conocimiento de la cultura indígena es deplorable. Hablando con la profesora Laura (estudiosa de la arqueología

europaea), comenta sobre el significado simbólico del color negro, señalando que simboliza la noche y la muerte. A su comentario, Laura responde que, en la cultura tradicional europea, el negro representa la fertilidad y el nacimiento, y que era el color de la «Gran Madre» (GD 298). El siguiente pasaje muestra la ignorancia de Edward sobre la cultura indígena, que subraya la peculiar contradicción entre su obsesión con las especies raras de plantas y objetos misteriosos y su poca familiaridad con las culturas y el pueblo que proveen los contextos para dichas plantas y objetos:

Edward calificó de primitiva la escultura, pero Hattie no estuvo de acuerdo; aunque las figuras de arcilla eran simples en su forma, la expresión del cuerpo de la madre arrullando a su bebé en brazos conmovió profundamente a Hattie y sintió un arrebató de emoción que le hizo un nudo en la garganta hasta que sus ojos se llenaron de lágrimas. ¡La diosa pájaro amaba a su bebé con la misma fiereza de cualquier madre! Hattie se secó las lágrimas rápidamente con el dorso de la mano. Edward no entendía; pensaba que estaba enferma otra vez. ¿Cómo se atrevía Edward a calificar de aburridas y feas estas antiguas esculturas europeas? (GD 300).

Si hay ambivalencia sobre la actitud de Edward en relación con el pueblo y la cultura indígenas al comienzo de la historia, hacia la mitad y el final de la novela se hace más claro que Edward es un ser muy ingenuo respecto a la indigenidad, pues cree que su condición es inferior. En cierto modo, se asemeja a Donald Evans de *Ghost Singer* por creer que la cultura euro-estadounidense, o la versión moderna de la cultura europea, es superior a la antigua cultura tradicional de los indígenas estadounidenses o europeos. En otro sentido, es como David Drake en cuanto parece interesarse en la cultura indígena, pero al final, cuando se cae la máscara, ambos no son diferentes de Donald Evans al relegar la cultura indígena al estatus inferior.

Lo interesante es que Edward mantiene su pose de afectación y urbanidad mientras observa las diosas europeas. Silko describe la escena de manera interesante: «La figura en el primer nicho también sorprendió a Edward: era una escultura de arenisca de lo que parecía un sapo, del tamaño de una hogaza de pan; pero en un examen más de cerca se dio cuenta de que era una mujer gorda sobre su vientre, con las piernas y los brazos enroscados hacia el cuerpo. ¡Grandes pechos de nuevo!» (GD 303). Edward no logra entender la importancia de los pechos en la efigie: hay un estrecho vínculo entre las gotas de lluvia y las gotas de la leche materna, algo esencial en las creencias de los antiguos europeos, que tan bien conoce Laura. En lugar de intentar apreciar esta obra de arte indígena, Edward se agita al ver demasiada desnudez en la escultura. Edward también hace reír a Indigo cuando muestra demasiada preocupación por el órgano masculino, que hace parte de las estatuas que ve en el jardín (GD 304).

El apego al triaje social por parte de Edward también es bastante evidente. Para él, es importante dominar el conocimiento científico sobre las especies vegetales para poder beneficiarse de él; es vital para él hallar una especie de planta rara que lleve su nombre. El medio ambiente se creó para satisfacer las necesidades de los humanos, incluyendo la necesidad de la curiosidad; de esta forma, el proyecto de Edward es fuertemente baconiano. Está enfrascado en el acto de sacar plantas y objetos de sus contextos para poder examinarlos en forma objetiva e indiferente. Su vivisección sucede tanto en el área donde halla las plantas y los objetos, y en casa, donde colecciona plantas y objetos para su estudio, lo que lo convierte en un defensor de la visión cartesiana sobre la materialidad.

En la medida en que cree que la civilización humana ha dejado atrás los antiguos valores y la cultura, haciéndolos irrelevantes y falto de sentido, Edward es un entusiasta hobesiano, pues ve el progreso como el alejamiento del pasado hacia la modernidad, y las irracionalidades primitivas, poco científicas son simplemente trucos que no significan nada para el hombre moderno. De esta manera, Edward también sufre de una falta de visión holística del ser, la comunidad, la espiritualidad y el entorno: su perspectiva del tiempo es lineal, y no logra ver la estrecha conexión entre las personas y su entorno. Su acto de coleccionar es una manifestación de una práctica colonial motivada por las búsquedas de la fama científica y la ganancia monetaria.

La manera como Edward interactúa con las culturas indígenas tiende a ser de naturaleza dualista. No es dialéctica, puesto que él no concibe la confluencia de las culturas euro-estadounidense e indígenas, ni ve el valor de la cultura indígena absorbida en la cultura dominante. Para él, Indigo sigue siendo una niña indígena que requiere constantemente sus amonestaciones para comportarse correctamente y de manera civilizada. Aunque Hattie logra crear un vínculo cercano con Indigo, Edward no logra establecer esa cercanía con él. La presencia de Indigo en ocasiones lo divierte, pero no siempre se siente cómodo con su comportamiento. Es interesante señalar que él viaja a lugares remotos para conseguir las orquídeas más valiosas, pero no se ocupa de tener en cuenta la cultura de los pueblos indígenas que habitan la zona donde crecen las orquídeas. Su modo de relacionamiento está lejos de ser dialógico; las diferencias entre las dos culturas no son relevantes en su constante búsqueda de los objetos exóticos y rentables.

Edward Palmer y Donald Evans son más parecidos que distintos: ninguno ve el acto de coleccionar como una práctica colonial y se sienten muy a gusto cuando los objetos se desconectan de su contexto para la exhibición o la obtención de ganancias. Ambos parecen tener una noción similar de propiedad: los objetos pueden tomarse del lugar donde se originaron y la propiedad puede cambiar de manos con facilidad. Lo que diferencia a Edward de Donald es probablemente el hecho de que Donald es directo en su postura contra la devolución de los

restos humanos a las tribus, mientras que Edward se caracteriza por la afectación y la corrección política que lo hace parecer una persona de mente abierta, muy tolerante. De otro lado, Edward Palmer y David Drake se adhieren a la creencia de que los indígenas no son más que víctimas de la sociedad, que no merecen en absoluto su total aprecio. Edward está impaciente por regresar a Indigo al internado, o a su tierra, porque es allí adonde pertenece, mientras que David elige no incluir la versión navajo de la historia y dejar a los indígenas en el lugar al que pertenecen, es decir, el mundo de los mitos y los dragones.

La cuestión de la indigenización

La impropiedad de los personajes euro-estadounidenses en estas novelas tiene una relación muy obvia con su incapacidad de construir una relación dialógica con el pueblo y la cultura indígenas. Sin embargo, sostengo que hay otro factor que también incide en la ecuación: su rechazo a hacerse más indígenas al lugar. La imposibilidad de la indigenización es causada principalmente por los modos de relacionamiento dualistas y dialécticos. Al aferrarse constantemente a la noción de un linaje superior de los europeos, estos personajes no ven la necesidad de estar más ligados a la tierra y al entorno en el que viven. Eso es lo que Silko llama «ceguera ante el mundo», pues los euroestadounidenses no logran pertenecer a la tierra e indigenizarse.

Smith (2008) ha afirmado que el proceso de indigenización constituye el acto de «centramiento de los paisajes, las imágenes, las lenguas, los temas, las metáforas y las historias del mundo indígena y la desconexión de muchos de los lazos culturales entre la sociedad colonizadora y su patria metropolitana» (p. 146). Para Smith, los europeos que viven en los estados colonizadores deben soltarse más y más de cualquier asociación con los viejos mundos para hacerse uno con la tierra y el lugar en el que habitan en ese momento, y deben aceptar e incorporar elementos de la cultura indígena. Esto requiere que las comunidades de colonos sean activas en el proceso: deben darse cuenta de esta necesidad crucial y no vacilar en adoptar el camino de la indigenización. Esto también implica el acto esencial de sacar de sus mentes la anticuada percepción de que los indígenas son primitivos, atrasados y supersticiosos. Hay una necesidad importante de reconocimiento de la legitimidad de las visiones del mundo y la epistemología indígenas en la sociedad actual.

El argumento de Walter Echo-Hawk respecto a la necesidad de indigenización de los euro-estadounidenses y los no indígenas en Estados Unidos debe enmarcar nuestro enfoque metodológico hacia la indigenización. Es muy evidente que Echo-Hawk apoya el modo de relacionamiento dialógico, pues ambas culturas existen en medio de diferencias, pero mantienen una sana interacción en el marco de la diferencia:

Una cultura justa no es un crisol en el que las culturas aborígenes se han extinguido por la asimilación forzada, sino un arcoíris donde coexisten personas y culturas diferentes y se enriquecen mutuamente. Tal sociedad en el mundo postcolonial significa que se han dado pasos importantes para liberarse de los bordes ásperos del colonialismo que impulsaron la conquista y la colonización del continente durante la época del Destino Manifiesto, y por tanto, ha comenzado a adaptarse más estrechamente a la tierra donde vivimos en formas similares a como lo han hecho los pueblos nativos —eso es *hacerse más indígena al lugar* [el resaltado es mío] (Echo-Hawk, 2012, p. 7).

Para Echo-Hawk, el modo de relacionamiento dialéctico que da lugar a un crisol se ha vuelto irrelevante. Este es el momento de celebrar las diferencias en las que las comunidades se enriquecen al apreciar las diferencias del otro. La sociedad euro-estadounidense debe librarse de los efectos prolongados del colonialismo y relacionarse cada vez más íntimamente con la tierra y la cultura indígena que creció y prolifera por la tierra.

Batalla (1996) en su libro, *México Profundo, Reclaiming a Civilization*, llamó a la sociedad europea dominante «el México imaginario» no porque no existan en realidad, sino porque ellos, pese a no tener raíces culturales en América, no reconocieron la legitimidad de la civilización mesoamericana. Ser ladino no tiene otro significado que ser «no indígena; el ladino no puede definirse sin referencia a lo indígena» (p. 51). Estas son personas sin cultura, que no están conectadas en absoluto con la tierra que habitan, que constantemente buscan algo con lo que puedan hallar su identidad. «México profundo», por el contrario, se refiere a los indígenas de México, que han formado parte de la tierra por miles de años, que no ven la necesidad de hallar nuevas cosas para definirse. El México imaginario ha empleado diversas formas de subyugación contra el pueblo de México profundo. Sin embargo, el México profundo se resiste constantemente y lucha contra el México imaginario, defendiéndose a sí mismos y su integridad mediante diversas estrategias, tanto activas como pasivas.

Más aún, el México profundo se sumerge en una constante lucha contra la «desindigenización», que hace referencia a un proceso en el que los indígenas pierden su identidad colectiva como pueblo indígena de la tierra y como creadores y guardianes de una gran civilización, mediante la interiorización de un sentido de vergüenza por ser indígenas, y por la propaganda constante de la sociedad colonial, que construye una imagen que describe a los indígenas como atrasados, pobres, sucios, poco fiables e incultos (en oposición al ladino como la gente culta, o gente de razón). Para Batalla, la desindigenización no es simplemente el resultado de una mezcla biológica; más bien, es parte de la política etnocida lanzada por el gobierno contra la población indígena, con el fin de «bloquear definitivamente

la continuidad histórica de un pueblo culturalmente diferenciado» (p. 17). Así como se indigenizó el catolicismo, Occidente mismo debe indigenizarse también, es decir, interpretarse y abordarse desde el punto de vista de México y su población indígena. Los elementos occidentales que se incorporan deben servir a un proyecto que no sea ya occidental, sino plural, donde la civilización mesoamericana desempeñe un rol crucial. El proceso de indigenización es un proyecto cultural que debe adoptarse para que se dé el modo de relacionamiento dialógico entre las dos culturas.

Silko afirma que el proceso de indigenización ya se dio en los primeros años de ocupación de la tierra por los europeos. La aparición del trascendentalismo americano a comienzos del siglo XIX demuestra que los extranjeros a la tierra se hacían cada vez más indígenas, pues pasaban cada vez más tiempo viviendo en la tierra. La discusión de Silko sobre el trascendentalismo americano y el proceso de indigenización es profundamente revelador:

Incluso hasta hoy, señaló el trascendentalismo americano como una señal de lo que dicen las antiguas profecías sobre los extranjeros que vienen a este continente. Entre más vivan aquí, más cambiarán. Cada minuto que los europeos, y cualquier otro inmigrante de cualquier otro lugar, venga a las Américas y comience a caminar sobre esta tierra. Se impregnan de esta tierra, y beben esta agua, comienzan a cambiarlos. Entonces sus hijos serán distintos, entonces los espíritus comienzan a obrar en ustedes. [...] Porque los trascendentalistas americanos son una señal. Es cierto que mucho de su influencia viene de Oriente, pero, aun así, se llama trascendentalismo americano. Y los nexos con Whitman y con Thoreau, con la tierra y el territorio y los animales; es mi evidencia al mundo de que el cambio ya está ocurriendo. [...] Los europeos vienen a esta tierra, y las antiguas profecías dicen, no que los europeos desaparecerán, sino la manera puramente europea de considerar este lugar y esta relación (como se cita en Arnold, 2000, p. 180).

Fleck (1997) señaló que el indígena de las tierras selváticas orientales constituyó un modelo para la forma ideal de vida de Thoreau. Su interés en los indígenas estadounidenses fue tan profundo que acumuló una gran cantidad de notas dedicadas a los habitantes indígenas de los continentes, y estos escritos ascendieron al medio millón de palabras. Su vida la dedicó a aprender sobre «el ethos y el mythos» de los pueblos nativos de América. Al ver a los indígenas vivir en conexión con la naturaleza y de ella, decidió vivir en el bosque en una choza, y conseguir su alimento pescando en los arroyos y cultivando sus frijoles (p. 2).

El argumento de Silko es paralelo al de Smith, Echo-Hawk y Batalla, que es la idea de que los europeos deben despojarse de su patria y hacerse más indígenas al lugar. Mientras que Smith, Echo-Hawk y Batalla hacen énfasis en la participación activa

de los europeos para relacionarse con la tierra, Silko observa que la indigenización es algo inevitable. Es la tierra de América la que hará a los europeos más indígenas al lugar. Comenzó a darse en el pasado cuando el trascendentalismo americano afirmó su conexión con la tierra, y seguirá ocurriendo en el presente y en el futuro, puesto que es un proceso continuo. La tierra cambiará a cualquiera, cualquier recién llegado, que comience a habitar la tierra. En *Almanac*, parece haber solo dos soluciones al problema de la crisis europea en América: o los europeos deben regresar a Europa y re-abrazar sus propios espíritus o deshacerse por completo de todas las cosas europeas y transformarse totalmente y adoptar los valores indígenas (St. Clair, 1993, p. 87).

Con los personajes euro-estadounidenses de las dos novelas, parte de sus mayores problemas es su incapacidad de hacerse más indígenas al lugar. En lugar de afirmar el proceso de indigenización, lo rechazan fervientemente mientras se aferran a la percepción de que la cultura y las visiones del mundo europeas son superiores a otras culturas, y que los europeos poseen el linaje superior en oposición a otras razas que ocupan el escalón inferior en la jerarquía evolutiva. Al resistirse a la indigenización, estos personajes no pueden participar en el modo de relación dialógica con el pueblo y la cultura indígenas, pues siguen viendo al Otro como víctimas, subyugables o simplemente se los considera irrelevantes. El modo dialógico exige que los individuos reconozcan que las diferencias tienen una condición de igualdad con el otro, con lo cual es posible la coexistencia. Es interesante señalar que hay lugares en ambas novelas en los que podemos ver la relación dialógica y la indigenización ocurriendo en ese momento. Para empezar, el fenómeno de la Danza del Fantasma es un ejemplo de cómo elementos de las religiones cristiana e indígena se funden y las fronteras religiosas se desdibujan sin que lleguen a ser una nueva religión. De hecho, los elementos de ambas religiones se mantienen intactos y no se contradicen. Jesús sigue siendo el líder, pero está casado y tiene esposas e hijos. Tiene un profeta llamado Wovoka que se prepara para su llegada, pero cuando viene, instruye a la gente para que dancen juntos en la celebración de la fe y la comunidad. Tiene una madre que no es María, sino la Madre Sagrada, cuyo cuerpo produce flores de zapallo para alimentar a los danzantes.

Huffstetler (2002) comentó que «La Danza del Fantasma, como fenómeno, como filosofía, como movimiento religioso, no era completamente «nativa» ni completamente «cristiana», sino que se convirtió en una nueva expresión dialógica del tercer contexto, un contexto polivocal en el que estas culturas podían redefinirse e intentar sobrevivir en un mundo peligrosamente cambiante» (p. 5). Para Fitz (2004), la Danza del Fantasma es «un sincretismo que no excluye a Cristo, sino que por el contrario adopta diversas glosas sobre sus enseñanzas junto con la llamada cultura pagana» (p. 195). Además, Hattie, el rechazo del mundo occidental, se apega cada vez más a Indigo, y cobra mayor aprecio a la cultura

indígenas, algo que no sucede con Edward. Ella mantiene sus valores occidentales mientras adopta cada vez más valores y conocimiento indígenas, mientras se indigeniza cada vez más. Sobre la relación entre Hattie e Indigo, Kohler (2002) señaló que «Construyendo la travesía de sus protagonistas en el tiempo y el espacio, donde el origen étnico, la raza y el género se intersectan, la autora [Silko] hace que Indigo y Hattie perciban las diferencias como elementos constituyentes de un sistema altamente complejo de conceptos culturales y acontecimientos históricos interrelacionados» (p. 241). El hecho de que ella regrese a Europa para involucrarse más con la cultura indígena de los europeos demuestra que es posible el proceso de indigenización y el modo de relacionamiento dialógico. Vale la pena citar el comentario que hace Silko sobre la indigenización: «Pero aquí en el continente americano, sí. Era tan gracioso. No estuvieron aquí por largo tiempo, y tuvieron que ver cómo Jesús, su María, su José, sus santos, se *volvían nativos*, así mismo. Y no pudieron impedirlo» (el énfasis es mío) (según se cita en Arnold, 2002, p. 187).

Conclusión

Este tipo de acercamiento a la caracterización de los euro-estadounidenses en las novelas puede plantear un nuevo problema de etnocentrismo: ¿afirman Silko y Walters que los euro-estadounidenses están tan corrompidos y degenerados y que la cultura indígena es justo lo contrario, que la única solución a la crisis es adoptar los valores indígenas? St. Clair (1994) trató de resolver esta cuestión y argumentó que Paula Gunn Allen, Leslie Marmon Silko y Linda Hogan se encuentran en la «difícil posición de haber formulado antídotos a los venenos culturales del siglo XX, sin otra vía para expresarse que en un lenguaje que muchas veces parece polémicamente etnocéntrico» (p. 83). A pesar del aparente etnocentrismo de sus obras, es decir, «su decidido compromiso con dogmas espirituales tribales», estas autoras dan muestras de la necesidad de «la aceptación multicultural» en sus relatos. St. Clair sostuvo que sería injusto pensar en los blancos como «despersonalizadores aislados», que están desprovistos de un sentido de comunidad, mientras que se concibe los indígenas como «herederos de un sentido estable de lugar y propósito», que surge de su profunda relación con la tierra y el fuerte sentido de espiritualidad que se deriva de ello, que les permite ver la unidad en la diversidad de lo creado (p. 84).

Ella mencionó el hecho de que muchos europeos han demostrado capacidad de «cuestionar el legado cartesiano» y resistir las consecuencias del «relativismo moral» como resultado del sistema cartesiano (St. Clair, 1994, p. 94). Figuras como Martin Buber, Edmund Husserl y Martin Heidegger demuestran la importancia de la conexión entre los seres humanos y sus contrapartes humanas y no humanas en sus alrededores. Más aún, algunos teólogos cristianos también han subrayado «la naturaleza relacional de la identidad y la responsabilidad

que implica esa interrelación» cuestionando el dominio del hombre sobre la naturaleza y han reinterpretado la Biblia para resaltar el papel del hombre como guardián de la naturaleza (St. Clair, 1994, p. 94). Ella cree que la mayoría de los estadounidenses están dedicados a afirmar y representar el sentido de relación y afinidad con la tierra en Estados Unidos por diferentes medios, como «clubes por suscripción y etiquetas de diseñador» o más «elegante» en «participación con integración significativa» (St. Clair, 1994, p. 94).

Así, es posible que las obras de Allen, Silko y Hogan sean etnocéntricas, pero es un etnocentrismo ambivalente. Ese etnocentrismo es «justa» y «completamente entendible» (St. Clair, 1994, p. 96). Acatando el principio tribal de la interrelación, tienen que establecer una conexión, es decir, una aceptación multicultural, con la cultura del colonizador que casi diezmó sus formas de vida indígenas. Es importante subrayar, sostiene St. Clair, que dentro de su aparente etnocentrismo hay «correctivos a la destrucción actual y estrategias para la supervivencia global» (p. 95). La responsabilidad de los euro-estadounidenses es «entender y respetar la legitimidad de la rabia y el desprecio de otros pueblos» (St. Clair, 1994, p. 96). Kohler (2002) también afirmó que con *Gardens in the Dunes*, Silko en realidad no defiende el etnocentrismo, pues ella «quiere romper las dicotomías de los nativos estadounidenses frente a los europeo-estadounidenses, que aún caracterizan en gran parte la crítica literaria moderna» (p. 244).

De esa forma, en el marco ofrecido por St. Clair (1994), propongo que entendamos la caracterización de los personajes euro-estadounidenses en las novelas de Walters y Silko como un esfuerzo por dejar en claro la noción de que, si la actual civilización del continente americano debe continuar, es necesario que la sociedad colonizadora se haga más y más indígena y respetuosa de la tierra y del pueblo y la cultura indígenas, que llevan milenios al cuidado de la Madre Tierra. El aparente etnocentrismo de Walters y Silko es un instrumento que usan para plantear la gravedad del problema. Es un *etnocentrismo estratégico*, pues la indigenización es probablemente la única manera para que esta sociedad colonizadora garantice su supervivencia en este continente. Las muchas crisis y catástrofes culturales y naturales que han ocurrido en esta tierra son señales de que el proceso de indigenización se ha hecho cada vez más primordial. La pregunta interesante parece ser: si los nativos han mostrado la apertura mental para acoger la cultura extranjera que domina su tierra, ¿cuándo llegará el momento en que los extranjeros comiencen a aceptar más la cultura indígena de la tierra, algo que ya comenzaron los trascendentalistas, entre otros? ¿Cuánta más destrucción se necesita para que la sociedad dominante aprenda la importancia del modo de relación dialógica entre las dos culturas?

Yo diría que Walters y Silko deben haber pensado que ha llegado el momento para que se dé el relacionamiento dialógico en América. Sobre la persistencia de la cultura tribal en Estados Unidos, tomemos la opinión de Jean Baudrillard sobre el

tema: «La venganza puede verse en la manera como los Blancos misteriosamente han caído en cuenta del caos de su cultura... Este revés es un fenómeno mundial. Se está haciendo patente que todo lo que alguna vez creímos muerto y enterrado, todo lo que pensamos que había quedado atrás para siempre por la marcha ineluctable del progreso universal, no está muerto en absoluto, sino que por el contrario es muy probable que regrese...» (como lo cita Regier, 1999, p. 192). Sin duda, este problema no es fácil, y ninguna de las autoras tiene deseos de simplificarlo. Donald Evans, pese a su violento encuentro frente a frente con el fantasma, sigue negándose tercamente a aceptar que el «truco» indígena sea una representación de la realidad. Su intención es matar al fantasma, si esto es de algún modo posible. En lugar de comenzar la vía de la indigenización, opta por huir por un momento, para liberarse de la presión fantasmal en unas vacaciones en Hawái con su novia Elaine. No tenemos ningún indicio de Walters sobre si Donald cambiará de idea y comenzará el proceso de indigenización.

David Drake se siente satisfecho luego de abandonar su proyecto de incorporar la perspectiva navajo en su investigación histórica. Pese a lo dialéctico que quiere ser en su relacionamiento con la cultura indígena, no ha iniciado el viaje hacia la indigenización. Encuentra un nicho cómodo en el mundo occidental, al creer que solo existe un mundo válido y una epistemología válida. El final más trágico le ocurre a Edward Palmer; pese a su afectación, su urbanidad y corrección política, es un agente colonial que participa en el proceso de destrucción y alienación de la cultura indígena. La única solución a la artificialidad y complicidad de Edward es enfrentar la muerte. El proceso de indigenización y la aceptación del modo dialógico de las relaciones parecen ser las dos cosas que estos personajes euro-estadounidenses no realizan. Es una pena que el modo de pensamiento cartesiano haya vuelto a estos personajes incapaces de reconocer el sentido del misterio, que hay cosas más allá de nuestro entendimiento que siguen teniendo importancia pese a su invisibilidad aparente. Las palabras de Junior en *Ghost Singer* merecen nuestra reflexión: «Tenemos que mirar dentro de nuestras mentes y enfrentar la vastedad de nuestras mentes, aunque sea un segundo, para tener una perspectiva real sobre el misterio del universo y el significado de nuestras vidas» (GS 203).

Referencias

Adamson, J. (2001). Reinventing nature: Leslie Marmon Silko's critique of Euro American "Nature Talk." *American Indian Literature, Environmental Justice, and Ecocriticism: The Middle Place*. Tucson: Arizona University Press.

Aigner-Alvarez, E. (1996). Artifacts and written history: Freeing the terminal Indian in Anna Lee Walter's *Ghost Singer*. *Studies in American Indian Literatures*, 8, 45-59.

Arnold, E. L. (2000). Listening to the spirits: An interview with Leslie Marmon Silko. *Conversations with Leslie Marmon Silko*. Jackson: Mississippi University Press.

Batalla, G. B. (1996). *México profundo: Reclaiming a civilization*. Austin: Texas University Press.

Cummings, D. K. (2000). Setting history: Understanding Leslie Marmon Silko's *Ceremony*, *Storyteller*, *Almanac of the Dead*, and *Gardens in the Dunes*. *Studies in American Indian Literatures*, 12(4), 65-90.

Echo-Hawk, W. (2012). *In the Courts of the Conqueror: The 10 Worst Indian Law Cases Ever Decided*. Golden, Colorado: Fulcrum.

Fiesta, M. J. (1993). Solving mysteries of culture and self: Anita and Naspah in Anna Lee Walters's "Ghost Singer." *American Indian Quarterly*, 17(3), 370-378.

Fitz, B. E. (2004). *Silko: Writing Storyteller and Medicine Woman*. Norman: Oklahoma University Press.

Fleck, R. F. (1997). Introduction. *Critical perspectives on Native American fiction*. Pueblo, CO: Passeggiata.

Graber, D. J. (2000). Anna Lee Walters's 'Ghost Singer' links Native diaspora in time and space. *Wicazo Sa Review*, 15(2), 7-16.

Huffstetler, E. (2002). Spirit armies and ghost dancers: The dialogic nature of American Indian resistance. *Studies in American Indian Literatures*, 12(4), 1-17.

Kohler, A. (2002). "Our human nature, our human spirit, wants no boundaries": Leslie Marmon Silko's 'Gardens in the Dunes' and the concept of global fiction. *Amerikastudien / American Studies*, 47(2), 237-244.

Moore, D. L. (1994). Decolonizing criticism: Reading dialectics and dialogics in Native American literatures. *Studies in American Indian Literatures*, 6(4), 7-35.

Regier, A. M. (1999). Material meeting points of self and other: Fetish discourses and Leslie Marmon Silko's evolving conception of cross-cultural narrative. In L. K. Barnett & J. L. Thorson (Eds), *Leslie Marmon Silko: A collection of critical essays*. Albuquerque: New Mexico University Press.

Silko, L. M. (1999). *Gardens in the dunes*. New York: Simon and Schuster.

Smith, L. T. (2008). *Decolonizing methodologies*. New York: Zed.

St. Clair, J. (1994). Uneasy ethnocentrism: Recent works of Allen, Silko, and Hogan. *Studies in American Indian Literatures*, 26(1), 83-98.

Tillet, R. (2005). 'Resting in peace, not in pieces': The concerns of the living dead in Anne Walters' *Ghost Singer*. *Studies in American Indian Literatures*, 17(3), 85-144.

Walters, A. L. (1988). *Ghost singer*. Albuquerque: New Mexico University Press.