

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE TRADUCCIÓN Y DOCUMENTACIÓN

DEPARTAMENTO DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN



**La traducción al español de la prosa nativo-americana:
estudio crítico de la (re)construcción transcultural
de la identidad indígena estadounidense**

TESIS DOCTORAL

ISIS HERRERO LÓPEZ

Salamanca, 2013

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE TRADUCCIÓN Y DOCUMENTACIÓN
DEPARTAMENTO DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN



TESIS DOCTORAL

TÍTULO: La traducción al español de la prosa nativo-americana:
estudio crítico de la (re)construcción transcultural de
la identidad indígena estadounidense

AUTORA: **Isis Herrero López**

DIRECTORAS: **M^a Carmen África Vidal Claramonte**
M^a Rosario Martín Ruano

V^oB^o

V^oB^a

DEPARTAMENTO: **Traducción e interpretación**

Salamanca, 2013

A mi madre y a mi hermana.

Sin vosotras nunca habría llegado tan lejos.

Samille.

Ilman sinua en ajattelesi meneväni vielä pedemälle.

Agradecimientos

Gracias a la Universidad de Salamanca, por brindarme, a través de la Junta de Castilla y León y el Fondo Social Europeo, la posibilidad de realizar esta Tesis Doctoral.

Al Departamento de Traducción e Interpretación, por acogerme a diario durante los últimos cinco años.

Helsingin yliopistolle, mahdollisuudesta nauttia tutkimuksesta ja oppimisesta kaukana kotoa.

A África y Rosi, mis maestras en este largo viaje, por esas enseñanzas que me acompañarán toda la vida.

Kristiinalle, kiitos itseluottamuksesta ja töytäisyistä, kun tämä matka teki tärkeän mutkan.

A todos mis amigos, por apoyarme de mil y una formas distintas y por saber esperar pacientemente.

Samille, kiitos kaikesta hymystä ja naurusta, kaikesta vakavuudesta ja hupsuudesta. Meillä on edessämme paljon vuosia ja lunta, jotka täyttävät onnellisesti elämämme juhannusyön unilla.

A Selma, gracias por ser mi hermana y mi amiga, por ser tú misma, con tus sacrificios y tus exigencias, con tu locura y tu sensatez. Las diversiones fuera y dentro de casa nunca han sido tan agradables.

A mi madre, gracias por estar siempre ahí en cuerpo y alma. Ninguna frase, ningún párrafo, ningún libro podrá jamás expresar todo lo que te debo, profesional y personalmente. ¡Qué gran inspiración eres!

Because if you weren't born white, you were forced to see differences;
or if you weren't born what they called normal, or if you got injured,
then you were left to explore the world of the different.

Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead* (1991: 202-203)

ÍNDICE

ÍNDICE.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
SECCIÓN 1: ASPECTOS TEÓRICOS	25
CAPÍTULO 1 - ASPECTOS SOCIO-POLÍTICOS: LA SOBERANÍA NATIVO-AMERICANA	27
1.1- La colonización de la realidad socio-política americana	28
1.2- “Domestic dependent nations”: ambivalencia socio-política.....	45
1.3- La soberanía política nativo-americana en la actualidad	62
1.4- La soberanía cultural nativo-americana en la actualidad	75
CAPÍTULO 2 - ASPECTOS IDENTITARIOS: ¿QUIÉN ES INDIO?	93
2.1- Construir(se) una/la identidad: teorías generales	94
2.2- La identidad colonizada de los nativo-americanos	117
2.3- Construcciones internas, construcciones externas	141
CAPÍTULO 3 - ASPECTOS LITERARIOS: LITERATURA NATIVO-AMERICANA	165
3.1- ¿Qué es “literatura”?	166
3.2- La construcción del canon literario	188
3.3- La literatura nativo-americana: revisión histórica selectiva.....	212
CAPÍTULO 4 - ASPECTOS TRANSCULTURALES: TEORÍAS TRADUCTOLÓGICAS	237
4.1- La literatura nativo-americana en el (poli)sistema transcultural.....	239
4.2- La traducción de la identidad en una realidad asimétrica	262
4.3- Corpus analítico: selección y contextualización	286
SECCIÓN 2: ANÁLISIS DE LAS OBRAS TRADUCIDAS.....	303
CAPÍTULO 5 - ANÁLISIS TRADUCTOLÓGICO DE LA IDENTIDAD NATIVO-AMERICANA	305
5.1- Datos preliminares: análisis del peritexto	307
5.1.1- Colecciones editoriales.....	308
5.1.2- Títulos	314
5.1.3- Otros aspectos visuales y verbales	323
Ilustraciones y fotografías	323
Información bibliográfica sobre la obra	337
Información biográfica sobre el autor	358
5.1.4- Explicaciones adicionales de las traducciones.....	371
5.1.5- Conclusiones sobre los datos preliminares.....	377
5.2- Nivel discursivo	380
5.2.1- Apelativos personales y grupales	380
Antropónimos	382
Apelativos comunitarios	413
Apelativos étnico-culturales	423
Conclusiones sobre los apelativos personales y grupales.....	433

5.2.2- Elementos culturalmente específicos	434
5.2.3- Aspectos lingüístico-estilísticos	467
5.2.4- Conclusiones del nivel discursivo	494
5.3- Contexto sistémico	497
CONCLUSIONES.....	509
BIBLIOGRAFÍA	517
ANEXOS	dlxxiii
ANEXO I: DOCUMENTOS HISTÓRICOS	dlxxv
ANEXO II: TABLAS	dxci
ANEXO III: RESUMEN HISTÓRICO DE LAS RELACIONES ENTRE ESTADOS UNIDOS Y LOS NATIVO-AMERICANOS.....	dxci
ANEXO IV: LISTADOS Y ESTADÍSTICAS DE LAS PUBLICACIONES EN ESPAÑOL DE LA LITERATURA NATIVO-AMERICANA	dcli
ANEXO V: PORTADAS DE LAS TRADUCCIONES	dclxix

INTRODUCCIÓN

Suffice is to say that the struggle for an ‘Indian’ identity –and a long battle between competing discourses– began with a European error that, in the fifteenth century, placed the North American continent, and the several hundred distinct native cultures contained therein, along the banks of the Indus River in European imaginations. Since that initial moment of entanglement in the metanarrative of Western expansionism, the identity of American Indians –or Native Americans– has been ever subject to the psychic cravings and whims of the European colonizers.
(Owens 1992: 21)

La traducción de literatura intercultural empieza por el respeto y la documentación responsable que requiere esa labor de trasvase, y asumir esto es parte de la ética de quien traduce, que nunca es invisible porque siempre actúa como agente activo.
(Valero Garcés, Sales Salvador y Taibi 2005)

[W]e have been traveling through the deserts in search of seeing and the tribal secrets of translation... total translation
(Vizenor 2003: 81)

Tal como indica Vizenor (2003: 81), los individuos euro-americanos, durante siglos, han tratado de hallar una traducción total y perfecta de los secretos tribales sin percatarse de que “nothing but silence can be translated” (*idem*). Esta Tesis Doctoral parte precisamente de esta visión de la traducción y aborda su aplicación en relación a la literatura nativo-americana¹ y a la representación que en ella se da de la identidad personal y cultural de los indígenas. El objetivo no es otro que atender a la (re)creación española del desafío cultural que las identidades denominadas periféricas lanzan, de diversas maneras, a la sociedad euro-americana a través de obras, las cuales “h[o]ld many forces within them, countless physical and spiritual properties to guide the people and make them strong” (Silko 1991: 252).

La elección de los indios norteamericanos como grupo creador de literatura minoritaria/minorizada no es fortuito, sino que se basa en el hecho de que, hasta 1975, uno de los destinatarios euro-americanos de estos retos transculturales ha desoído, menospreciado y denostado la voz de los escritores nativos a favor de la ideología

¹ A lo largo de esta Tesis Doctoral se utilizan como sinónimos los nombres y adjetivos “nativo-americano”, “nativo”, “indígena (estadounidense)” e “indio (americano)” para referirse a las poblaciones autóctonas de Estados Unidos desde antes de la llegada de los europeos a América. De igual modo, el término “euro-americano” se usa constantemente para referirnos tanto a los europeos emigrados a América como a los individuos caucásicos de Estados Unidos como país independiente.

hegemónica de un Yo que quiere seguir siendo ciego y sordo a la presencia del Otro para no tener, así, que enfrentarse a una realidad externa que le atrae y le asusta al mismo tiempo.

Tan potente es este deseo de mantener la exclusividad de la perspectiva euro-americana que, tras otorgarse en 1969 el premio Pulitzer a N. Scott Momaday, el primer (y hasta la fecha) único escritor indígena en recibir este galardón, un miembro del jurado se aventuró a afirmar, impasible y contundente, “the arrival on the American literary scene of a matured, sophisticated literary artist from the original Americans” (Schubnell *apud* Owens 2001b [1998]: 58). Aquí es donde tiene origen esta Tesis Doctoral, dentro de este panorama histórico-social en el que las identidades personales y comunitarias de un grupo cultural como el de los indios americanos corren peligro de verse eclipsadas por concepciones globalizadoras y (pseudo)hegemónicas, simplificadoras de una realidad manifestada de múltiples formas. La motivación subyacente, por tanto, tiene mucho que ver con la llamada a la documentación responsable y respetuosa en relación a la literatura intercultural por la que abogan Valero Garcés, Sales Salvador y Taibi (2005): sólo a través de aproximaciones activas y visibles, comprometidas con la diversidad cultural e identitaria, podemos alcanzar si no una traducción total, sí una comprensión dilatada y detallista que compense los antojos y caprichos de la imaginación eurocéntrica. De este modo, el análisis de la construcción transcultural de la identidad indígena estadounidense en español invocará e incorporará algo más que una mera batalla por la autenticidad de la cultura de origen o por la ética de los traductores; también traerá consigo una respuesta para la pregunta “When might American Indian identity finally be beyond the ‘financial reach’ of commodifiers?” (Owens 2001b [1998]: 22).

Por ello, esta investigación versa sobre este conjunto artístico que aspira a desenmascarar la marginación disfrazada de integración que sufre la población indígena en Estados Unidos y a mostrar dicha realidad con una voz propia a medio camino entre la denuncia postcolonial y una estética negociadora de la interrelación euro y nativo-americana. Sin embargo, para atender estas expectativas, es necesario contextualizar la identidad y la cultura india dentro del marco relacional del (des)encuentro transcultural, es decir, debemos prestar atención a un área muy poco estudiada en España, especialmente en lo referente a la traducción de la literatura étnica producida por autores nativos. El estudio de las circunstancias socio-políticas y culturales que definen la vida indígena es escasa y muy reciente, inscrita con demasiada frecuencia como

complemento o accesorio del mundo estadounidense. La consecuencia más lógica, entonces, es su subordinación a los proyectos sobre la literatura, la historia o la cultura euro-americana, con la salvedad de ciertas obras que buscan una posible articulación con las denominadas minorías americanas.

Así, en esta línea, destacan las investigaciones de Ana M^a. Manzanos junto a Jesús Benito acerca de cómo la literatura india refleja las tensiones sociales de esta comunidad identitaria y cultural, mientras que publicaciones como las de Esther Álvarez López, M^a. Esther Martínez López y Aitor Ibarrola (todas ellas en *Narrative of Resistance: Literature and Ethnicity in the United States and the Caribbean* [1999]) analizan obras no canónicas de la producción artística norteamericana. Por otra parte, existe un pequeño grupo de investigadores preocupado por las cuestiones de género, aunque dicha aproximación se vincula a otros aspectos como el realismo mágico o el canon literario (i.e. M^a. Belén Martín Lucas 1993-1995 y 1998; M^a. Ruth Noriega Sánchez 2001; M^a. del Mar Gallego Durán 2005). Más directamente conectadas con la presente Tesis Doctoral, destacamos el estudio de la narrativa de Louise Erdrich por Silvia Martínez Falquina (2002) y el análisis de la imagen india en el cine contemporáneo llevado a cabo por Elena Serrano Moya (2006), así como el examen de la identidad masculina en las novelas de Larry McMurtry y de James Welch, este último un autor nativo, realizado por Beatriz Papaseit Fernández (2009).

Aun con todo, la vertiente traductológica de la literatura nativo-americana es una gran desconocida entre los investigadores españoles a pesar de que las publicaciones indígenas en nuestro idioma superan el medio centenar. La ausencia de estudios generales o específicos al respecto hace de esta Tesis Doctoral una investigación esencial en tanto en cuanto establece un precedente analítico a partir del cual continuar expandiendo no sólo el estudio crítico de las traducciones al español de las obras indígenas estadounidenses, sino también la práctica profesional en la que se enmarcan. Lo más adecuado, por tanto, es examinar de forma crítica cómo se ha mostrado al público español la identidad india a través de su (re)construcción transcultural, prestando especial atención a las estrategias traductorales empleadas en la traslación y negociación interlingüística e intercultural en nuestro país para, *a posteriori*, contemplar posibles alternativas tanto académicas como profesionales que colaboren en una nueva representación comprometida con la Otredad y sus particularidades.

A fin de tratar esta complejidad transcultural, nos serviremos de una metodología interdisciplinar y multifocal que enlace las teorías de la identidad con la

sociología, la literatura y la imagología usando como eje central el giro cultural en los estudios de traducción (i.e. Bassnett 1998a; Cheyfitz 1991; Lefevere 1992a y 1992b; Schäffner y Adab 1995; Wolf 1995, entre muchos otros). Esto se debe, sobre todo, al interés para nuestros propósitos de las propuestas teóricas y prácticas desarrolladas desde 1990, cuando Lefevere y Bassnett abogaron por visiones que fueran más allá del descriptivismo para incorporar de forma muy significativa las nociones de ideología, de poder y de asimetría. Este cambio en la aproximación traductológica no surgió repentinamente, sino que fue el culmen de un desarrollo paulatino hacia un planteamiento según el cual la traducción como proceso, como producto y como práctica en general, se encuentra en la confluencia de un sinfín de fuerzas extratextuales y textuales más allá de su relación abstracta con la cultura de origen y con la de llegada. Por ello, los estudiosos que asumen esta perspectiva como propia denominan “la traducción como «práctica social» (Venuti 1996, 1998), «acto político» (Álvarez y Vidal 1996), «responsabilidad política, ideológica y estética» (Lane-Mercier 1997), «compromiso político» y «posicionamiento ideológico» (Tymoczko 2000, 2003)” (Martín Ruano 2007: 41), la conceptualizan como

movimiento, cambio (Lefevere y Bassnett 1990), elemento desmembrador que rompe la unidad ideológica del texto (Godayol 2000: 31), desacralización (Lefevere 1982), y decanonización (De Man 1986) del original, crítica de los tradicionales privilegios epistemológicos del mismo (Koskinen 1994), comunicación en la que interfieren relaciones de poder (Bassnett y Trivedi (1999) y deconstrucción de cualquier tipo de oposición binaria esencialista (Vidal Claramonte 2007: 62).

En el giro cultural que suscribimos, el estudio de la traducción se interesa en situar la traducción entendida como proceso y producto en su contexto social, literario y cultural correspondiente (Long 2005: 5), promoviendo la incorporación de cuestiones políticas y éticas, junto a los aspectos culturales y lingüísticos tradicionalmente estudiados. Así mismo, el giro cultural permite tratar cuestiones referentes a la (in)visibilidad, la manipulación y el compromiso activo de los agentes traductores al realizar su labor interlingüística e intercultural, sobre todo al tratar con textos procedentes de grupos creadores, de algún modo, sometidos por el Yo cultural hegemónico, algo, como veremos, fundamental en este caso. Esto supone “a projection of the scholarly gaze beyond the border of the Western World” (Brisset 2003: 118), es decir, nuevas formas de observar y ejercer la labor traductológica: además de promover

una reflexión franca y explícita sobre el papel que ha desempeñado la traducción en la difusión y aceptación de grupos minorizados (por razón de género, raza/etnia, adscripción ideológica, etc.), obras (post)coloniales o la (re)escritura de la historia, el giro cultural también ha propiciado la aparición de planteamientos de resistencia y activismo (*cf.* Tymoczko 2010a), reparación (*cf.* Bandia 2008), reciprocidad (*cf.* Brisset 2003), que propondremos como vías de futuro.

En esta Tesis Doctoral nos interesan, concretamente, las consideraciones traductológicas sobre el postcolonialismo, en tanto en cuanto la literatura nativo-americana no sólo se postula como una producción artística dependiente de la historia americana, sino también porque se sitúa en un complejo sistema de interrelaciones socio-políticas, lingüístico-culturales e imagológicas que ha evolucionado con cada nueva definición que del Otro periférico se ha dado. Por un lado, la noción de “traducción”, como señala Robinson (1997: 6), se ha ido adaptando según las necesidades de las partes implicadas “from translation as a channel of *colonization*, through translation as a lightning-rod for *surviving cultural inequities* after the collapse of colonialism, to translation as a channel of *decolonization*” (énfasis en original). Por otra parte, en muchas ocasiones, la traducción ha servido para que, bajo el disfraz de la diversidad cultural, se asimile “the ‘true’ other to the ‘false’ other presented in colonial discourse” (Niranjana 1992: 186), en oposición a las invitaciones al compromiso con el Otro, con su voz y con su heterogeneidad socio-cultural.

Estos dos aspectos, la deconstrucción postcolonial y la homogeneización del Otro mediante el proceso traductor, indican la gran relevancia que tiene la traslación interlingüística e intercultural para la (re)creación de imágenes identitarias. Sobre todo cuando se trata de establecer (in)conscientemente definiciones sólidas para el Yo y el Otro, ya que el esencialismo cultural acecha a lo largo de todo el proceso traductor, desde la selección textual hasta su promoción comercial en la cultura de llegada. Por ello, el giro cultural de la traducción y su dimensión postcolonial representan una herramienta muy útil para esta investigación, puesto que entienden las culturas “como estructuras dinámicas que constan de estratos y corrientes que se oponen, se integran y se separan, articuladas por cuestiones de poder y representación, y que por supuesto no pueden reducirse a fronteras nítidas” (Carbonell i Cortés 1996a: 162). Esto, a su vez, supone entrar en contacto con otras disciplinas académicas para documentarse convenientemente sobre las particularidades de la Otredad nativo-americana y, así, poder abordarlas en la traducción al español desde una perspectiva dialogante y

respetuosa. Esta Tesis Doctoral, de igual modo, requiere un escrutinio similar en tanto en cuanto la realidad cultural e identitaria de los indígenas estadounidenses resulta muy compleja y, en cierto modo, desconocida para el público español, el cual no ha tenido grandes oportunidades para ir más allá de las imágenes institucionalizadas que nos han llegado del indio. Para lograr romper esas fronteras de la estandarización cultural, debemos seguir la invitación de Godayol (2004: 173) y “rehuir la vida intelectual sedentaria, intentando asumir el papel del trabajador cultural, errante y nómada, así como intentar vivir en un espacio liminar”.

Nuestro viaje transcultural e interdisciplinar, pues, comienza con una aproximación a la realidad social y política de las comunidades nativas en Estados Unidos, cuyas particularidades han propiciado la aparición de la literatura nativo-americana, una producción artística marcada por las reclamaciones culturales e identitarias de autenticidad según las perspectivas postcoloniales y multiculturales. A través del estudio de las distintas perspectivas socio-políticas adoptadas por los gobiernos coloniales y el gobierno federal estadounidense en relación a los indios, comprenderemos el efecto que han causado las decisiones tomadas por los poderosos en las culturas indígenas y en su representación identitaria dentro y fuera de las comunidades nativas. Así, ofreceremos un panorama bien definido de las circunstancias que rodean a la (re)adaptación y distribución de definiciones e identidades nativas en el contexto anglófono junto a una reflexión sobre la capacidad soberana de los indios actualmente, tanto en su vertiente política como en su dimensión artística. Esta contextualización socio-política, además, nos permitirá prestar atención a cuestiones centrales del giro cultural de la traducción como “poder” (*cf.* Gertzler y Tymoczko 2002), “reescritura” (*cf.* Lefevre 1992b) o la influencia de la historiografía en la representación de los indios (*cf.* Krupat 2002a, 2002b y 2002c).

Las particularidades circunstanciales que abordaremos en el capítulo uno merecen especial atención debido a que constituyen el marco básico de referencia para entender y desarrollar el resto de la presente investigación doctoral, puesto que la identidad y la literatura nativas se (re)configuran históricamente en función de las relaciones asimétricas de poder que se han producido desde la llegada de los europeos al continente americano. Así mismo, la traducción se ve supeditada a esta realidad socio-política, debido a que el contexto original, con sus aspectos ideológicos y culturales, condiciona de forma significativa la (re)creación, difusión y recepción de las imágenes identitarias de una misma cultura. Por tanto, según la perspectiva del giro cultural de la

traducción, esta contextualización de la cultura de origen nos ayudará, posteriormente, a analizar la traslación interlingüística e intercultural de la literatura indígena estadounidense desde posicionamientos centrados en los vínculos de diferencias y similitudes entre culturas e identidades, no en abstracciones absolutas y binarias que sometan la realidad de los indios americanos a la metanarrativa del expansionismo occidental que mencionaba Owens (1992: 21) en la cita inicial de esta introducción.

En el segundo capítulo nos adentraremos en la dinámica transcultural de formación, difusión y asentamiento de identidades en la que participa activamente la traducción. Observaremos cómo funcionan los sistemas de identificación personal y comunitaria, puesto que, según indican House *et al.* (2005: 31), la identidad

is not longer a static, fixed, enduring and therefore automatically serviceable category, but a problematic, ungraspable, undecidable construction, an elusive fiction only existing when being stated and quickly vanishing again right away, just present in the very act of its naming.

Por tanto, revisaremos con gran interés el papel que desempeñan la imagología y la traducción en la (re)construcción de identidades y asociaciones discursivas al respecto (*cf.* Soenen 1995), así como las consecuencias de aceptar determinadas definiciones identitarias en el terreno jurídico, pero también en el cultural y, más concretamente, en el literario. De esta manera, comprenderemos la complejidad comunitaria y personal que surge en las producciones nativas y las dificultades que implica para una traslación interlingüística e intercultural como la que estudiamos aquí: las perspectivas postcoloniales y el giro cultural de la traducción, entonces, nos serán de gran ayuda durante estas reflexiones, puesto que atienden a la (re)configuración transcultural de la alteridad del Otro, a su admisión condicionada en las culturas euro-americanas (*cf.* Carbonell i Cortés 1997; Cheyfitz 1991; Cronin 2006; Wolf 2008).

Después de todo, la traducción e incorporación a otras culturas de las identidades nativas no siempre trae consigo “sensitivity and respect, but intolerance and destruction” (Cronin 2000: 91), por lo que el texto meta suele estar “constantly stalked by the bogey of stereotype” (*ibid.*: 59). Por ello, en el capítulo dos examinaremos las representaciones de los indios que más frecuentemente aparecen en el discurso euro-americano e incluso en el indígena, abarcando detalles referentes a la antropología, a las nociones de género o a los movimientos transculturales de las mismas. Todo esto estará dirigido a conceptualizar los peligros existentes durante el proceso de (re)construcción

identitaria, porque cualquier discurso acerca de las comunidades nativas está abierto a estas categorías arque/estereotípicas dado que “[w]hile the *translatio* dreamt and dreams of empire, the struggle for voice, the assertion of the necessity and difficulty of translation, persisted and persists in various forms from Native American resistance to physical and cultural obliteration” (Cheyfitz 1991: 124; énfasis en original). A partir de estas evaluaciones, también examinaremos algunas producciones literarias originales en España que ofrecen múltiples ejemplos de la identidad nativo-americana, a fin de utilizarlas como elemento de comparación de la labor de los traductores.

Una vez revisados tanto los aspectos socio-políticos como los identitarios referentes a los indígenas estadounidenses, se estudiará la producción literaria de esta comunidad cultural en el capítulo tres. Realizaremos un repaso exhaustivo sobre el concepto “literatura” que incluirá, entre otras, reflexiones acerca de la importancia de las producciones orales para los escritos nativos o acerca de la función mimética de las obras literarias postcoloniales; posteriormente, incorporaremos las teorías de la recepción, ya que otorgan una mayor visibilidad a la participación activa de los lectores y, por tanto, de los traductores. Se examinará, igualmente, el proceso de construcción de los cánones literarios, aunque no sólo se tendrá en cuenta la influencia de las jerarquías identitarias, culturales y socio-políticas, sino que también se incorporará la traducción como sistema de evaluación y consolidación canónica. Si bien comentaremos varias propuestas, destacamos aquí como ejemplos la visión canbal de de Campos (1982) y el estudio de Raina (1996) sobre las limitaciones existentes para los autores denominados periféricos tanto dentro del canon central como del canon marginal.

Debido a que la literatura indígena se suele enmarcar junto a otras producciones consideradas menores, prestaremos especial atención a las divisiones postcoloniales y a la llamada literatura de las minorías estadounidenses: observaremos las ventajas e inconvenientes que estas asociaciones producen en la aceptación y distribución en Estados Unidos y en España de la narrativa nativo-americana. Esta evaluación de las distinciones literarias y canónicas que se aplican a la producción artística de los indios americanos nos ayudará a conceptualizar los procesos de adaptación transcultural a los que se ven sometidas estas obras (piénsese en la canonización a través de la traducción a otros idiomas) y, al mismo tiempo, la realidad traductológica que aguarda a las narrativas indígenas (i.e. la influencia de las relaciones de poder, la ideología y las expectativas de la cultura de llegada [*cf.* Lefevere 1992b]). Pondremos punto final al capítulo tres con un resumen selectivo y cronológico de las producciones literarias

nativo-americanas: cubriremos una gran cantidad de ejemplos, autores y obras, y destacaremos las características particulares de las que están traducidas al español, sin olvidarnos de los autores considerados centrales en la comunidad india tales como Momaday, Silko, Welch, Erdrich y Alexie. Así mismo, este repaso servirá para comprender el tipo de reclamación socio-política e identitaria que estos autores incluyen en sus obras, algo que nos permitirá reflexionar durante el análisis crítico de las traducciones sobre el compromiso de los agentes traductores en nuestro país en función de los comentarios profesionales y académicos de Appiah (1993), Carbonell i Cortés (1996a y 1999a), o Sales Salvador (2003b, 2004 y 2006), entre otros.

Concluiremos la sección teórica de esta Tesis Doctoral con el capítulo cuatro, dedicado a considerar los aspectos traductológicos de esta investigación detenidamente. Comenzaremos repasando la teoría del polisistema en relación a la literatura nativo-americana, ya que la traslación interlingüística e intercultural de estas producciones al español implica una compleja serie de procesos traductores (desde estadios pre-escritura en lenguas indígenas a una redacción inglesa y, de ahí, al español, incorporando concepciones imagológicas). Esto no significa alejarnos de las teorías del giro cultural de la traducción: de hecho, combinaremos estas perspectivas con la visión polisistémica para desarrollar un modelo analítico centrado en la (re)construcción de la identidad en el marco de relaciones asimétricas de poder que rodea la literatura indígena estadounidense traducida al español. A partir del modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]), se estudiarán los detalles del examen crítico que realizaremos posteriormente, prestando atención a la relevancia de cada uno de los niveles de estudio en relación a las hipótesis de partida, a saber, que la selección de estos textos no se basa generalmente en un interés transcultural por la identidad y la cultura del Otro, sino que el interés comercial y las particularidades temáticas de las obras (i.e. ficción, antropología, compendios de relatos) dictan, *grosso modo*, la actuación de los agentes involucrados en la traducción.

Antes de especificar el corpus que utilizaremos para el estudio crítico, profundizaremos en la realidad asimétrica de este tipo de traducción, no sólo en referencia al texto y a las culturas y lenguas involucradas: también atenderemos a las características del proceso traductor con su(s) ideología(s) y relaciones de poder entre editores, ilustradores y traductores, observando detenidamente el efecto que esto puede tener en los distintos niveles de nuestro análisis. Nos fijaremos, entre otros detalles, en la influencia del cine y los eventos históricos en la selección de ciertos escritos y la

desestimación de otros, así como en el perfil más o menos definido que se ha perpetuado desde la primera traducción española de la literatura nativo-americana (por ejemplo, la preferencia por la prosa o el uso poco frecuente de elementos extratextuales). Por último, repasaremos el material disponible en nuestro idioma para trazar un panorama lo más completo posible de las particularidades diacrónicas y sincrónicas que definen la presente investigación para, así, poder establecer el corpus específico que utilizaremos en el análisis crítico, determinando los vínculos entre autores, obras originales y traducciones que nos ayudarán a lo largo del estudio descriptivo a trazar las tendencias generales y las excepciones más relevantes en torno a la (re)configuración de la identidad nativa en nuestro país.

El capítulo cinco, por tanto, versará sobre este examen crítico y pormenorizado de las traducciones españolas de la literatura nativo-americana. Se desarrollará una descripción exhaustiva de una serie de elementos tanto paratextuales como discursivos a fin de obtener datos acerca de las diferentes aproximaciones traductológicas e imagológicas de los agentes participantes de la traslación interlingüística e intercultural, para después compararlos entre sí dentro de su contexto (poli)sistémico. Para cumplir los objetivos de esta Tesis Doctoral, este análisis requerirá puntualmente reflexiones acerca de la realidad lingüística, identitaria, socio-política y traductológica tanto de las producciones literarias nativas como de otras obras artísticas similares que cuentan con traducciones en español (piénsese en escritores de la India o África), todas ellas dirigidas a poner de relieve la importancia del proceso traductor para la comprensión y difusión realista y respetuosa de la cultura indígena estadounidense en España y, en cierto modo, más allá de nuestras fronteras. Por tanto, las conclusiones que se desgranen de esta revisión analítica nos servirán de base para plantear nuevas vías de actuación profesional y académica, para abrir la práctica de la traducción al horizonte multidisciplinar de los estudios nativo-americanos y, así mismo, para incorporar otros puntos de vista transculturales a las consideraciones postcoloniales y traductológicas de los estudiosos españoles.

Con esta Tesis Doctoral aspiramos a compensar, de algún modo, el error europeo que promovió la construcción desatinada de una/la identidad india, pero también discernir las prolongaciones que dicha equivocación tiene aún hoy en día en las culturas euro-americanas, en general, y en la española, en particular. Con la certeza de que la traducción total de los secretos tribales no es posible por mucho que vaguemos a través de los desiertos del tiempo y el espacio, estamos dispuestos a aventurarnos en pos

de ese respeto y documentación por la que abogan Valero Garcés *et al.* (2005), aunando los múltiples focos y voces que se complementan en las obras indígenas con el compromiso ético y estético de los participantes del proceso traductor. Aunque no resulta posible cambiar con esta Tesis Doctoral el estado actual de la (re)construcción identitaria nativa en nuestro país, sí podemos hacer visible esa situación a través de una participación activa y tenaz dentro del mundo académico e, incluso, del mundo profesional. Puede que, como explica Yoeme sobre la transmisión del “almanaque de los muertos” (Silko 1991), “[o]nly repairs are allowed, and one might live as long as I have and not find a suitable code” (129), pero el intento merece la pena, ya que “[a]fter all, the almanac was what told them [the Indians] who they were and where they had come from in the stories” (*ibid.*: 246).

SECCIÓN 1:
ASPECTOS TEÓRICOS

CAPÍTULO 1 - ASPECTOS SOCIO-POLÍTICOS: LA SOBERANÍA NATIVO-AMERICANA

En 1492 Cristóbal Colón llega a Guanahaní, a la que bautiza como San Salvador. Este evento, el “descubrimiento” de América, trae consigo la reconceptualización del mundo en términos geográficos, socio-políticos y, más adelante, culturales con variadas consecuencias para los habitantes de ambos lados del Atlántico. La separación Este-Oeste que había imperado durante la Edad Media, basada en la oposición religiosa entre musulmanes y católicos, se transformó en una división entre Viejo y Nuevo Mundo, según la cual América se abría a Europa, el continente de las antiguas civilizaciones, que ahora tenía la responsabilidad de llevar la cultura a los nuevos territorios inexplorados. No es necesario argumentar que estas nuevas regiones también representaban una oportunidad idónea para la expansión territorial y política de las potencias europeas, que en aquel momento se encontraban en disputa entre sí. Con el paso del tiempo, el Nuevo Mundo, como heredera y, en cierto modo, antítesis de Europa, se convertiría en un enclave fundamental a nivel comercial, no sólo para las metrópolis en esta época histórica sino para la economía mundial a partir de entonces.

Es precisamente este criterio económico el que servirá de base para la ordenación mundial durante la Guerra Fría (1947-1991). La situación de enfrentamiento indirecto entre Estados Unidos y la Unión Soviética generó una serie de nuevos paradigmas de organización internacional que permitieron establecer grupos socio-políticos concretos, y por extensión culturales, para clasificar a los países y sus sociedades. Las categorías que se desarrollaron tomaban como eje la rivalidad entre los dos países: la teoría de los tres mundos, la más difundida durante los años de la Guerra Fría, diferenciaba entre países aliados de Estados Unidos, integrantes del Primer Mundo, los aliados de la Unión Soviética, miembros del Segundo Mundo, y aquellos no alienados o neutrales, que configuraban el Tercer Mundo.¹

Estados Unidos, eje central del universo socio-cultural occidental, no sólo ejerce su control dentro de este paradigma internacional en términos políticos, sino que

¹ Existe una variante de la teoría de los tres mundos formulada por Mao Zedong, líder de la República Popular China (1954-1976). En esta versión, el Primer Mundo está constituido por las potencias militares de Estados Unidos y la Unión Soviética y explota al Segundo Mundo, formado por países relativamente ricos, aliados del Primer Mundo. El Tercer Mundo, por su parte, está compuesto por los países que se oponen, al menos ideológicamente, a las potencias del Primer Mundo. La gran diferencia entre este modelo y el comentado previamente se percibe en la inclusión de Estados Unidos y la Unión Soviética en un mismo bloque.

también domina el ámbito social y cultural, incluso identitario, de su realidad federal, estatal y poblacional, una de las más complejas que existen.² Estas características tan particulares de la sociedad estadounidense requieren un examen exhaustivo que contemple detalladamente los aspectos geográficos, socio-políticos y culturales, un proyecto tan extenso y arduo que no es posible abarcarlo en la presente investigación. Por ello, nos centramos en la situación de los nativo-americanos, la única de las minorías de Estados Unidos que, en su origen, no es inmigrante en el país. Además, se trata de la minoría que ha resultado más problemática en lo relativo al establecimiento de las relaciones jurídicas y socio-políticas del territorio que actualmente ocupan los Estados Unidos, debido a que tanto los europeos primero como los estadounidenses posteriormente han tenido que lidiar con la presencia previa de los nativo-americanos en el territorio geográfico y legal que deseaban controlar. Estas circunstancias implican una configuración diversa de las relaciones de poder implícitas en la política federal para con sus indígenas, por lo que su análisis resulta fundamental para trazar un vínculo entre las medidas legislativas del gobierno estadounidense y la identidad (post)colonial de los nativos. Como medio para una mejor comprensión se realizará a continuación un repaso histórico y cultural de la realidad indígena a fin de observar la heterogeneidad existente entre las actitudes legislativas y sociales de los estadounidenses para con los nativo-americanos y, así, acercarnos paulatinamente a las complejidades de la lucha por la soberanía tribal, directamente relacionada con la construcción de la identidad india.

1.1- La colonización de la realidad socio-política americana

Si la llegada de Cristóbal Colón significó que el pensamiento europeo tuvo que reconfigurar la realidad mundial existente hasta el momento, para los nativo-americanos supuso un replanteamiento completo de su futuro y de su propia supervivencia. Los investigadores Duran *et al.* (1998: 62) hablan de la existencia de un trauma histórico entre las tribus nativo-americanas similar al sufrido por los supervivientes del Holocausto: “the creation and expansion of America produced an inevitable disintegration of the rationality of everyday Native American life[: t]he physical space

² En Estados Unidos como país se solapan varias jurisdicciones y divisiones geográficas de distinto calibre e importancia socio-política, lo que supone la convivencia de leyes y normativas federales y estatales. Al mismo tiempo, las minorías internas y externas presentes en el territorio estadounidense complican aún más el sistema organizativo nacional (véase Anexo I, documento uno para la hoja del Censo de 2000, primero en ofrecer la oportunidad de identificarse como descendiente de varias razas y documento dos para información acerca de las clasificaciones étnico-raciales).

of many tribes was systematically colonized, diseases were introduced, and military actions were frequent”. El gobierno estadounidense y las decisiones adoptadas en relación con los nativos a partir de entonces cambiaron las circunstancias geográficas, socio-políticas y culturales de éstos, que, en contra de lo que cabría esperar, no fueron menos peligrosas o más estables que en la época anterior a la llegada de la “civilización”, como veremos a continuación.

En un primer momento, las poblaciones indígenas se vieron afectadas por las enfermedades habituales de la época. La diferencia radicaba en que en Europa ya se había desarrollado una cierta inmunidad, mientras que en América provocaron epidemias debido a que los nativo-americanos carecían de las defensas inmunológicas adecuadas. Trastornos comunes como la gripe, las paperas o el sarampión e infecciones más graves como el tifus, la malaria y la viruela³ fueron origen de complicados cuadros entre las tribus americanas y provocaron altas tasas de mortalidad. Ciertamente, señala Cook (1998: 132-133), las enfermedades europeas sólo llegaron a los actuales Estados Unidos después de haberse extendido por las colonias españolas de América Central y del Sur, seguramente a través de La Florida, que perteneció a España hasta 1821, salvo un breve período entre 1763 y 1784. Sin embargo, es lógico pensar que ni los indígenas ni los colonos tomaron unas medidas de contención y/o aislamiento de los infectados que pudieran ir en detrimento de las relaciones comerciales. Sea cual fuere el lugar donde se originaron las epidemias, el número total de afectados fue bastante alto, ya que las enfermedades se sucedían con gran rapidez y fuerza: “[i]t has recently been calculated that there may have been as many as 93 serious epidemics and pandemics of Old World pathogens among North American Indians from the early sixteenth century to the beginning of the twentieth century” (Dobyns *apud* Thornton 1987: 45). A esto se le añade la inmunodeficiencia primaria de los indígenas americanos que comenta Mann (2006: 147), la cual no les protegía de las repetitivas propagaciones⁴:

Además de no tener una inmunidad adquirida (el primer tipo de vulnerabilidad), los habitantes de las Américas tenían un sistema inmunológico que algunos investigadores consideran mucho más restringido que los sistemas inmunológicos de los europeos. Si estos científicos están en lo cierto, los indios, en tanto que grupo, tenían una capacidad innata muy inferior a la hora de defenderse contra las

³ Para una relación cronológica de las diferentes enfermedades, ver Cook (1998: 95-97).

⁴ Para más información sobre estas plagas infecciosas recurrentes en Mesoamérica y la región andina, ver Anexo II, tablas una a cuatro.

enfermedades epidémicas (segundo tipo de vulnerabilidad). La combinación de ambas deficiencias tuvo efectos devastadores.

En una segunda fase, las ansias conquistadoras de los europeos y las disputas entre las distintas potencias del Viejo Mundo por el territorio americano se tornaron especialmente beligerantes. Los nativo-americanos, en un intento de defender sus asentamientos y sus tribus, también mostraron su faceta más guerrera en las contiendas. Cerca de un centenar de enfrentamientos de diversa magnitud conforman las denominadas Guerras Indias, que se desarrollaron de forma intermitente entre 1622 y 1918. Empujados por el discurso del Destino Manifiesto⁵, los estadounidenses expandían continuamente su territorio hacia la costa del Pacífico a golpe de tratados y batallas, en los que los nativo-americanos solían correr peor suerte. Si bien hay autores como Thornton (1987: 47) que no consideran que las guerras contra los indios fueran “very significant overall in the American Indian population decline”, no por ello se suele menospreciar el efecto que pudieron tener las campañas militares: este mismo estudioso señala que el gobierno de Estados Unidos ha admitido una cifra de hasta 53.500 muertes de nativo-americanos en enfrentamientos contra europeos y estadounidenses entre 1775 y 1890 (*ibid.*: 49).

La suma de estos dos elementos, uno de orden epidémico y otro bélico, parece responder a una pauta concreta para ciertos investigadores como Stannard (1992) y Thornton (1987), quienes aseguran que existían planificación e intencionalidad detrás de esta disminución poblacional en América y, más concretamente, en Estados Unidos. Sus comentarios van incluso más allá y califican de genocidio y holocausto las circunstancias en las que se produce el descenso del número de habitantes nativos, que cayó desde una cifra superior a los cinco millones hasta 600.000 en 1800 y hasta 250.000 a finales del siglo XIX (Thornton 1987: 43). En sus libros, tanto Stannard como Thornton analizan el recorrido histórico desde tiempos precolombinos para mostrar los cambios sufridos por las tribus, ya en términos poblacionales y personales, ya en términos políticos y/o culturales y, así, sostener que las pérdidas sufridas no se deben a una mera coincidencia histórica, sino a las características específicas de la (des)organizada conquista de América.

Varios investigadores nativo-americanos apoyan la idea del genocidio y/u holocausto, pero matizan las actuaciones de las potencias europeas y de Estados Unidos.

⁵ Ver Anexo III, año 1845.

Cook-Lynn (2007b: 187), por ejemplo, apunta que el genocidio contra los nativo-americanos traspasa los niveles físico-personales: “[i]t has been broadened to include the concept of Ecocide, the intencional destruction of the physical environment needed to sustain human health and life in a given geographical region”. En su artículo, Cook-Lynn revisa los diferentes procedimientos de conquista que implica la categoría “genocidio”. A partir de este análisis, concluye que el ecocidio que está llevando a cabo el gobierno estadounidense en la actualidad es la transformación más reciente del genocidio inflingido a los nativo-americanos después de haberse agotado las posibilidades de las fases previas, a saber, “invasion and theft”, “religious fervor and ethnic and racial hatred” y “economic genocide” (Cook-Lynn 2007b: 193).⁶ Como comentamos previamente, Duran *et al.* (1998) defienden en el caso de los nativo-americanos la existencia de un trauma histórico que presenta desórdenes similares a los de las víctimas del Holocausto, que van desde la depresión o la culpabilidad hasta el estrés por efecto de la aculturación y el síndrome del superviviente. Por último, Gone presenta en muchas de sus publicaciones las investigaciones de casos particulares que ha controlado como psicólogo. En su artículo “Mental Health, Wellness, and the Quest for an Authentic American Indian Identity” señala cómo “notions of an authentic Indian identity were cemented in the context of a brutal Euro-American colonialism . . . inaugurating a sometimes desperate pursuit of (post)colonial alternatives for grounding personal and communal meaning-making” (Gone 2006: 57).

Tinker (1993), por su parte, habla más bien de un genocidio cultural y argumenta que el perpetrado contra los indígenas americanos fundamentalmente fue llevado a cabo por los misioneros religiosos que desembarcaban en América. Aunque este autor considera que las acciones realizadas por los misioneros eran bienintencionadas, “[t]his blurring [between the gospel of salvation and their own culture] invariably resulted in the missionary’s culture, values, and social and political structures, not to say political hegemony and control, being imposed on tribal peoples, all in the name of gospel” (*ibid.*: 4). Este autor sostiene que las obras de los misioneros, a pesar de no estar planificadas como refuerzo del genocidio llevado a cabo por los colonizadores europeos, resultan iguales a otras medidas que han destruido (al menos parcialmente) la sociedad nativo-americana. Por ello, las investigaciones deberían cambiar su foco de

⁶ En el artículo que sigue al mencionado, Cook-Lynn también trata la posibilidad de que se esté produciendo un genocidio a nivel académico (*cf.* Cook-Lynn 2007f). Esta visión se comentará más adelante.

atención, abandonando la idea de buscar responsables explícitos y centrándose en las consecuencias de este genocidio, que son “the dominating factor” (Barkan 2003: 124). De esta forma, a través del estudio de la realidad derivada del ordenamiento socio-político y cultural de Estados Unidos es posible comprender la importancia que este genocidio aún tiene para las tribus nativo-americanas y su forma de vida.

Lo dicho hasta el momento muestra la relevancia que la colonización europea ha tenido para la identidad nativo-americana. Se califique o no esta experiencia con las polémicas denominaciones de “genocidio” y “holocausto”,⁷ el estudio de las circunstancias en las que se produjo la conquista de América por parte de los europeos es necesario para poder comprender la realidad actual de las comunidades indígenas. En relación con las investigaciones que hemos mencionado y que califican la llegada de las civilizaciones europeas al Nuevo Mundo como “genocidio”, existe una amplia oferta universitaria relacionada y principalmente centrada en el Holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial que puede, bien servir de trasfondo teórico, bien utilizarse para establecer vínculos comunes a estas dos experiencias y a muchas otras. De esta forma, por ejemplo, la Universidad de Uppsala (Suecia) cuenta con un programa para el estudio del Holocausto y el genocidio que abarca aspectos eminentemente teóricos como la violencia en masa, sus mecanismos psicológicos y sociales o el desarrollo de una justicia de co-existencia y retribución. Por otra parte también es posible cursar otros programas que muestran las interrelaciones entre el Holocausto judío, el nativo-americano, el ruandés o el armenio, como propone el *Centre for Holocaust and Genocide Studies* de la Universidad de Minnesota.

En este centro también se puede estudiar la representación artística de esta experiencia traumática, tanto en forma de cuadros y esculturas como en forma de escritos, sean literarios, personales (como postales y cartas) o periodísticos (como artículos de prensa y propaganda). Esta posibilidad que ofrece la Universidad de Minnesota es interesante para esta investigación, ya que muestra cómo las características específicas de diferentes genocidios pueden no sólo parecerse, sino que coinciden, y se exponen artísticamente para que se conozcan y se aprenda de ellos. Por tanto, los análisis llevados a cabo por investigadores especializados en el Holocausto judío pueden aplicarse (comparativamente) a la realidad vivida por los indígenas

⁷ El uso de este tipo de títulos dependen mucho de la investigación que se esté llevando a cabo y, como consecuencia, del punto de vista adoptado para la misma. Además, no podemos olvidar que cualquier análisis supone una cierta manipulación ya que no existe la neutralidad absoluta al trabajar con estudios culturales.

estadounidenses y a sus obras autobiográficas y/o ficticias. El presente proyecto, además de beneficiarse de los estudios sobre la teoría del trauma aplicada a la cultura nativo-americana y su producción literaria (cf. Madsen 2006; cf. Hiles Mesle 2008), puede conectarse con la investigación doctoral realizada por Fernández Gil (2011) en la que propone, a partir del análisis de dos obras sobre el holocausto, una poética del recuerdo ética y estéticamente comprometida con estas experiencias traumáticas.

Al enlazar los acontecimientos históricos referidos, la conquista de América y el Holocausto judío, con sus respectivas manifestaciones artísticas se pone de manifiesto, en el caso concreto de este estudio, que la colonización europea del Nuevo Mundo no sólo diezmo la población: la cultura nativo-americana también se vio afectada. Los colonizadores trajeron sus creencias y costumbres consigo y procuraron imponerlas a los indígenas bien a través de la educación, bien a través de la fuerza. Como ejemplo de esta doble posibilidad de inculcar la cultura europea a los amerindios encontramos el Requerimiento que Fernando el Católico y su hija Juana, reina de Castilla y León, mandaron redactar en 1512. En él se invitaba a los indios a aceptar la Iglesia y a los reyes españoles como señores: en caso de transigir, se les prometía la libertad personal y de sus bienes; si tomaban la decisión contraria, se les hacía la siguiente advertencia:

con el ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la yglesia e de sus Magestades, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mugeres e hijos e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e disporndremos [*sic*] dellos como sus Magestades mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes, e vos haremos todos los males e daños que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten e contradizen; y protestamos que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa y no de sus Magestades, ni nuestra, ni destos cavalleros que con nosotros vienen (Pereña 1992: 239)⁸.

En Estados Unidos, la libertad religiosa de la que disfrutaban los colonos hacía impensable un requerimiento de estas características. Pero la autorización de que disfrutaba la diversidad de creencias se utilizó frecuentemente en provecho de la “civilización” de los indígenas, enfatizando el papel de la educación como solución al denominado “problema indio”. A partir de la década de 1880, los menores nativo-americanos fueron internados voluntaria o forzosamente en centros escolares, los cuales

⁸ Para el texto completo del Requerimiento, ver Anexo I, documento tres.

podían localizarse dentro o fuera de las reservas aunque en muchas ocasiones se encontraban demasiado lejos de los hogares familiares. El lema del capitán Richard H. Pratt “Kill the Indian and save the man” se utilizó como consigna para promover esta práctica de asimilación que, si bien falló en términos generales, provocó desórdenes intergeneracionales e identitarios en los niños que allí se educaron: además de permanecer períodos de hasta cuatro años sin contacto con sus familias, los estudiantes nativo-americanos eran obligados a renunciar a todos los rasgos identitarios asociados a su procedencia indígena, tales como su nombre propio, su forma de vestir, sus lenguas maternas o sus religiones. Aunque no se pueda generalizar la experiencia en los internados ya que se estima que fueron más de diez mil los niños educados en estos colegios, esta medida de asimilación “gave them [Native Americans] the blues, and the illness and death of so many children left their mark on the hearts and mind of Indian people from the outset” (Trafzer *et al.* 2006: 1). Actualmente, diversas investigaciones se centran en los abusos, tanto físicos y psicológicos como sexuales, sufridos en los internados escolares y en cómo estas experiencias vividas en la etapa infantil han afectado a las comunidades nativas. Así, se ha hecho especial hincapié en su posible relación con los niveles de violencia doméstica o de consumo de alcohol existentes en las reservas, algo que aparece recurrentemente en la producción literaria.

Con todo, los problemas psicológicos padecidos por los nativo-americanos no se derivan únicamente de la disminución poblacional y/o de las medidas de asimilación: las diferentes fases que marcan la relación entre el gobierno estadounidense y las comunidades indígenas han afectado a la realidad socio-política y cultural de los indígenas, sobre todo por las inconsistencias de su entidad política. Como propone Bruyneel (2007), resulta necesario realizar un estudio histórico de estas etapas para poder observar su efecto no sólo en la ordenación interna de Estados Unidos como país, sino también en la ordenación interna de los diferentes estados y de las tribus. Los ciclos políticos que distingue Bruyneel (2007: 14-19)⁹ toman como referente las distintas fases de la política estadounidense, que oscila entre la aceptación de los nativo-americanos como parte del país y la negación de su existencia mediante intentos de absorción socio-política y cultural.

Con este repaso histórico se pretende, además, presentar más detalladamente el vínculo existente entre las medidas legislativas del gobierno estadounidense y la

⁹ Para el esquema de Bruyneel (2007: 16) en el que se especifican las diferentes fases y las correspondientes medidas de la política estadounidense, ver Anexo II, tabla cinco.

identidad nativo-americana, uno de los focos de interés de esta investigación. La contextualización histórica de las diferentes leyes aprobadas por el Congreso, ya fuera para excluir, ya fuera para incorporar a los indígenas a la sociedad americana, nos permite observar las actitudes sociales y culturales hacia los indios así como la tendencia reinante en cada etapa a la hora de crear imágenes identitarias de los nativos que (no) se asemejen a la realidad. De esta manera, evidenciaremos y examinaremos de forma progresiva la influencia de estas normas federales y estos perfiles asignados a los indígenas en la (re)construcción de la identidad real nativo-americana, su origen y sus consecuencias, todo ello para, posteriormente, estudiar su representación en la literatura y, por tanto, en la traducción, último objeto de análisis de este estudio.

La primera etapa legislativa, que se extendería desde 1789 hasta 1871 (Bruyneel 2007: 16), se define por la firma de tratados a través de los cuales los nativo-americanos cedían parte de sus tierras a Estados Unidos a cambio de recibir anualmente compensaciones económicas y materiales. El gobierno estadounidense pronto utilizó este sistema de contratos para desplazar geográficamente a los nativo-americanos y así obtener el territorio necesario para su población en expansión. Al principio se obligó a las tribus asentadas en la costa este, las denominadas Cinco Tribus Civilizadas (chikasaws, choctaws, creeks, seminolas y cheroquis), a trasladarse al oeste del río Misisipi (*Indian Removal Act of 1830*¹⁰), aunque después también se recolocaron en Territorio Indio¹¹ ciertas comunidades indígenas de los estados del norte. La expulsión de estas tribus se organizó mediante la firma de tratados anteriormente mencionada, por lo que los nativos desplazados obtenían legalmente terrenos en el oeste americano. Con el Tratado de New Echota (1835), sin embargo, el traslado dejó de ser una formalidad acordada por ambas partes, por lo que los cheroquis debieron abandonar sus asentamientos de origen de manera forzosa: a pesar de que los dirigentes tribales no aceptaron el intercambio propuesto por el gobierno, el tratado se ratificó y se envió al ejército para que la tribu se desplazase a su nuevo territorio.

Los acontecimientos acaecidos en esta época de tratados y remoción han dejado una serie de improntas históricas sobre la visión que los Estados Unidos tenían de las tribus nativo-americanas. Según Campbell (2007: 2), existen dudas acerca de la verdadera intención del gobierno estadounidense en relación al cumplimiento de los

¹⁰ Sobre esta política, ver Anexo III, donde también es posible observar la larga lista de tratados firmados en esta época.

¹¹ Para una mayor información acerca del Territorio Indio, ver Anexo III, año 1834.

tratados, pero no cabe duda de su esfuerzo para apartar a los indígenas de su sociedad a través de estos desplazamientos. Bruyneel (2007: 15), por su parte, ha contabilizado más de 370 acuerdos ratificados, por lo que “these treaties inherently recognized the sovereignty of indigenous tribes –at least to the extent that they could agree to a treaty”. Así mismo, examina el Tratado de New Echota y cómo las divisiones internas de la nación cheroqui se aprovecharon para “appropriating their lands and extracting them beyond [U.S. political] boundaries” (*idem*). La conclusión que se deriva de este período es que la relación de iguales que aparentemente presidió la convivencia entre los Estados Unidos y los gobiernos tribales en esta época en realidad se utilizó para la usurpación territorial, aun cuando el sistema de poder no era, legalmente, una jerarquía. Por ello, una de las fuentes de mayor debate es la inclusión de las organizaciones políticas nativo-americanas en la ley internacional, ya que la Constitución norteamericana (en la cláusula relativa al comercio, Art. I, Sec. 8) reconoce la entidad política “tribu” como una de las cuatro únicas formas de gobierno aceptadas por Estados Unidos (*cf.* Campbell 2007: 2). La posterior acuñación del término “domestic dependent nation” en el juicio *Nación Cheroqui contra el Estado de Georgia* (1831)¹², no sirvió sino para aumentar la confusión aún más en la compleja situación política, lo que acarreó graves discrepancias dentro del gobierno federal y entre este y las tribus, especialmente en relación a la capacidad gubernativa de los últimos.

Al mismo tiempo, estos desplazamientos físicos han sido trascendentales para las comunidades indígenas en el terreno cultural e identitario, ya que perdieron su derecho a acceder a determinados emplazamientos sagrados: aislados por completo de sus fuentes de identificación y participación cultural, la identidad india se fue deteriorando paulatinamente. La remoción forzosa de los cheroquis, conocida como el *Trail of Tears* (1835), también afectó a la cultura debido a la imposición de nuevas prácticas socio-políticas ajenas a la tribu tales como la división en grupos reducidos de los supervivientes, partición poco tradicional. Así mismo, se puede apreciar una reconfiguración en ciertas prácticas culturales, en concreto en los bailes, debido al contacto con los creek de Oklahoma: mientras que las coreografías de la banda este de los cheroquis aún mantiene pautas originales con pequeñas variaciones gracias a que este grupo evitó la remoción y se mantuvo aislado de otras tribus.

¹² El juicio *Nación Cheroqui contra el Estado de Georgia* forma parte de la denominada *Marshall Trilogy*, un grupo de tres casos del Tribunal Supremo acerca del estatus jurídico y político de las naciones nativo-americanas. Para más información, ver el discurso de Marshall en Anexo I, documento cuatro.

En 1887 se adopta un posicionamiento drástico en la política estadounidense en lo que respecta a los nativo-americanos: la estrategia del gobierno se configura como asimilacionista, es decir, se pretende que las tribus se vayan incorporando paulatinamente al prototipo americano de estilo de vida. Por otra parte, en esa época Estados Unidos sufre una carencia de tierras libres para sus habitantes, por lo que debe recurrir una vez más a las posesiones territoriales de los indígenas. En esta ocasión, sin embargo, no se sirve de los tratados y acuerdos: el Congreso aprueba en 1887 una ley de reforma agraria, la *General Allotment Act*, también conocida como la *Dawes Act*.¹³ Esta ley, impulsada por el senador de Massachusetts Henry L. Dawes, establece que cada indígena mayor de edad recibiría 80 acres de tierra; en caso de ser cabeza de familia recibiría el doble, 160 acres, y si se trataba de un menor de edad, la mitad, 40 acres. Con esto se pretendía que las comunidades nativo-americanas se convirtieran en agricultoras y, como consecuencia, abandonasen la vida indígena para integrarse completamente en la sociedad americana. Además, esta medida proporcionaría a Estados Unidos una gran cantidad de tierras nuevas, ya que, una vez hecho el reparto conforme a la *Dawes Act*, existiría un superávit de territorio. Este excedente, además, se vendería a individuos no nativos, con lo que el gobierno solucionaría su problema de escasez territorial y obtendría ingresos adicionales.

Aunque la *Dawes Act* en teoría partía de premisas bienintencionadas para con los indios, supuso un ataque directo a la tradición socio-política y cultural nativo-americana. La implantación de la ley destruyó el sistema de propiedad tribal, basado en la noción de comunidad, que fue sustituido por códigos de costumbres individualistas típicos de la sociedad euro-americana. Los nativo-americanos “historically and philosophically had no understanding of private ownership” (Campbell 2007: 3), por lo que las labores agrícolas y de explotación que se acometieron en esos territorios fueron completamente distintas a las que el gobierno pretendía. La diferencia cultural entre la agronomía indígena estadounidense y la euro-americana también favoreció la adquisición de un mayor número de tierras pasados 25 años desde el parcelamiento: los nativo-americanos desconocían que, después de este período, las “patentes de confianza”, documentos entregados junto con el lote de tierras correspondiente, además de asegurarles la ciudadanía, igualmente les obligaban a pagar los impuestos

¹³ La *Dawes Act* no afectaba a ciertas tribus, en concreto a las Cinco Tribus Civilizadas. Estas tuvieron su propia ley de parcelamiento de terrenos agrícolas, conocida como *Curtis Act of 1898*, así como revisiones adicionales (*Dawes Commission*). Para mayor información ver Anexo III, años 1887, 1892 y 1898.

correspondientes por la propiedad. La administración estadounidense no solía informar a los nativo-americanos de que debían abonar estos impuestos y, en ocasiones, ni siquiera notificaban a los interesados que el gobierno les consideraba ciudadanos “válidos” a los que se les aplicaban las leyes tributarias. Como consecuencia de la falta de pago, estas tierras podían venderse sin permiso de los propietarios nativos. De esta forma, en 1934, cuando la Ley de parcelamiento general fue derogada, “fully 66 million acres of tribal land had been acquired by non-Indian homesteaders” (Gover 2007: 187), reduciendo las tierras indígenas “from about 187 million acres in 1887 to about 48 million acres by 1934” (Bruyneel 2007: 83).

Como se ha mencionado en relación a la remoción de los cheroquis, la desconexión territorial sufrida por los indígenas representa una característica problemática y significativa en la (re)construcción de la identidad nativo-americana. Como esta se basa en la interrelación de sus miembros y de estos con el entorno natural en el que viven, el reasentamiento en un nuevo territorio derivado de las políticas federales ha modificado la forma de expresar la cultura nativa y la pertenencia a la misma. Esto puede apreciarse en las novelas, en las que los personajes reflejan sus sentimientos en el paisaje (*cf.* Welch 1974) y presentan aspectos naturales entre sus características personales (Silko, Erdich o Allen entre otros) o en las que la naturaleza en sí misma se convierte en protagonista (especialmente en las novelas de Momaday). Por tanto, es importante recordar el origen de este desplazamiento físico y espiritual que afecta a la identidad indígena y que debe ser tenido en cuenta para el análisis literario y traductológico que realizaremos en los subsiguientes capítulos, pues resulta relevante para la comprensión de la producción artística nativo-americana.

Las medidas adoptadas por el gobierno, sin embargo, no estaban sólo destinadas a la ampliación territorial sino que también existían leyes y reformas dirigidas directamente contra la cultura indígena. Si la decisión de transformar la regulación jurídica de la propiedad indígena afectó profundamente el sistema interno socio-político y cultural de las comunidades nativas, la de crear las residencias escolares también trajo consigo consecuencias desastrosas. Además de la influencia de estas escuelas en la cultura nativa, o más bien en su deterioro, es necesario mencionar cómo todos los autores que aquí se han citado, a saber Bruyneel (2007), Campbell (2007) y Gover (2007), señalan asimismo la influencia decisiva de la educación recibida en estos centros por generaciones de nativo-americanos en ciertos problemas del presente. Gover (2007: 189) comenta que “[t]he practice of removing Indian children from their families had

impacts we have only begun to measure” y señala que la desestructuración familiar y las adicciones presentes entre las comunidades nativas “perhaps find their genesis in this organized assault on to the Indian family structure”. De esta forma, la tendencia general a la asimilación resulta doblemente importante en esta investigación pues aún condiciona la expresión cultural de las tribus: aunque este proceso de modificación impuesta resultó muy doloroso tanto a nivel individual como a nivel comunitario, los indígenas se apropiaron de la lengua colonizadora para así denunciar y desafiar con una identidad *in-between* al gobierno que había intentado absorberlos.

La identidad nativa no sólo se vio reconfigurada por el desplazamiento físico, espiritual y cultural derivado de la *Dawes Act*, puesto que se estableció como método de registro formal de los miembros de las tribus la proporción sanguínea, en vez del sistema tradicional, basado en la aceptación de cada individuo por una nación nativo-americana. De esta forma y por primera vez se usa el *blood quantum* como instrumento de inclusión/exclusión para los indios, siempre que la cantidad exigida pudiese demostrarse fehacientemente. Este criterio de clasificación de los indígenas “puros” e “impuros” refleja, ante todo, el sistema de conceptualización ilógico y racista en que el gobierno estadounidense basa(ba) sus propósitos expansionistas. Pero también demuestra que todavía se mantiene una persecución política y cultural contra los indígenas, pues los listados entonces producidos siguen teniendo valor legal en la actualidad a pesar de que “the blood quantum information haphazardly collected in the early rolls is at best unsystematic, if not altogether unreliable” (Snipp 1989: 34). Así mismo, la utilización del porcentaje de sangre indígena como método de identificación tiene como consecuencia directa la individualización de la comunidad indígena a todos los niveles, tanto en relación a los indios considerados como tal a través del *blood quantum*, quienes “became (however briefly) individualized owners”, como en relación a aquellos nativo-americanos a los que se le niega esta condición y así “became landless individualized labour” (Sissons 2005: 47).

Incluso Theodore Roosevelt, en su primer discurso anual (3 diciembre 1901), dejó claro que el objetivo del parcelamiento de tierras era “break up the tribal mass [so t]he Indian should be treated as an individual—like the white man”. Sin embargo, lo que no indicó Roosevelt es que el gobierno federal estaba desempeñando un doble papel respecto a los nativo-americanos: Estados Unidos se presenta, no ya como el conquistador que impone sus normas, sino como el protector de los intereses de los indígenas. Este doble poder, igualmente, “can serve, singularly or in tandem, to justify

almost any U.S. Indian policy” (Bruyneel 2007: 18), en un modo tal que hasta la desastrosa política de la *Dawes Act* pareció un éxito en favor de los indios: aunque el gobierno federal (como conquistador) se había quedado con gran parte de las tierras nativas, la Ley de parcelamiento general también les ayudaba (aspecto protector del gobierno federal) porque había logrado convertir en ciudadanos ordinarios a unos 60.000 nativo-americanos (Roosevelt 1901). Además, la identidad indígena quedó, así, supeditada al control gubernamental aun cuando este no se había propuesto tal fin, por lo que la Ley de parcelamiento general resultó ser algo más que una simple contienda inter/intranacional por un control meramente territorial

La realidad de esta medida, como se supo en 1928, era bien distinta: el *Meriam Report*, encargado por Hubert Work, Secretario de Interior, demostró que la Ley de parcelamiento general fue un desastre a todos los niveles. El primer capítulo del informe comienza con un desalentador “An overwhelming majority of the Indians are poor, even extremely poor, and they are not adjusted to the economic and social system of the dominant white civilization” (Meriam 1928: 3), para, a continuación, estudiar de manera pormenorizada las condiciones de salud, de vivienda y económicas. También se denuncia en el informe la precaria situación de los internados escolares, especialmente en materia sanitaria, así como en relación a los trabajos que se les obligaba a hacer a los niños que allí estudiaban, aunque nada se dice de forma específica acerca de la identidad nativo-americana. El equipo que realizó el estudio y redactó el informe ofreció varias recomendaciones para mejorar la situación de los indígenas y para corregir la política del gobierno estadounidense, a partir de las cuales en 1934 se aprobó la Ley de reorganización india (*Indian Reorganization Act*), que representa el inicio de la tercera fase referida por Bruyneel (2007: 16).

Una vez más, conocer estos acontecimientos históricos resulta indispensable para una mejor comprensión de los relatos presentes en la literatura indígena, que estudiaremos más adelante ya que en ella aparecen indirectamente reflejados estos eventos. Aunque en el *Meriam Report* no se mencione específicamente en las obras de autores indios, sí se muestran sus antecedentes y consecuencias. Las novelas autobiográficas de Standing Bear o Charles Eastman, por ejemplo, relatan su estancia en la *Carlisle Indian Industrial School* y la repercusión en su identidad personal, mientras que obras más contemporáneas, como las de Alexie, revelan los problemas sanitarios de las reservas y la lucha de los nativo-americanos contra determinadas enfermedades. A pesar de que estas circunstancias no afecten a la traducción en tanto en cuanto no se

requiere comprender todos los detalles de la historia de las relaciones entre Estados Unidos y los nativos, sí sería conveniente que se tuvieran presentes a fin de proporcionar una traducción contextualizada basada en el sistema de poder de cada época dentro y fuera de las obras, ya que la significación atribuida por los autores se ve condicionada por dichas circunstancias.

Antes de comenzar con la descripción de la tercera etapa, cabe señalar que en 1924 se otorgó la ciudadanía a los indios que no la poseyeran todavía. Esta decisión del gobierno estadounidense puede verse como una medida justa, pero también como un movimiento político para reforzar la asimilación cultural de los nativo-americanos. El problema, en cualquier caso, residía en la imposición de la ciudadanía a un grupo poblacional que ni era homogéneo en sus opiniones ni conocía el significado real de tal derecho, así como en la circunstancia de que esta “concesión” del gobierno estadounidense no dirimía el debate acerca de las “domestic dependent nations” y su doble marco socio-político y cultural. Así mismo, no hizo sino acrecentar el problema de la identificación tribal de los nativos como individuos, debido a que ni la opinión pública ni los propios estados estaban dispuestos a tratar a los indígenas como iguales, hecho que se comentará posteriormente en relación a la identidad nativo-americana.

En 1934 se aprueba la Ley de reorganización india (*Indian Reorganization Act*), como se ha señalado. Esta etapa, denominada *Indian New Deal*, se caracteriza por la adopción de una serie de medidas políticas que afectan a la cultura nativo-americana, ya que les devuelve determinados derechos inherentes a su realidad como entidades políticas independientes del gobierno federal. La ley que da inicio al período, por ejemplo, “embodied the then-revolutionary idea that Indians themselves should make the important decisions regarding their affairs” (Gover 2007: 190). El debate sobre la soberanía indígena volvió a ser el eje de las relaciones entre el gobierno estadounidense y los nativo-americanos, aunque en esta ocasión parecía que para las tribus el debate había concluido: los gobiernos indígenas funcionaron de nuevo, se escribieron casi un centenar de constituciones tribales, se impulsaron programas de financiación para el desarrollo de las comunidades de las reservas, las tribus pudieron adquirir tierras nuevas, se creó el *Indian Arts and Crafts Bureau* para promocionar las artes nativo-americanas (cf. Bruyneel 2007; cf. Gover 2007).

La existencia de críticas contra la ley, tales como la de Campbell (2007: 2), que afirma que “[it] stripped tribes of their traditional way of selecting their own leaders and substituted Washington’s mandate of how we choose our leaders”, no eclipsa el hecho

de que sentaran las bases de la política actual de autodeterminación y corroboró la capacidad de las comunidades nativas para trabajar en pos de sus propios intereses. La posibilidad, por ejemplo, de redactar constituciones tribales reafirmaba (y en cierto modo compensaba) los intentos previos de ciertas tribus para obtener su propia carta magna: los cheroquis redactaron hasta cuatro constituciones diferentes entre 1827 y 1868 para incluir sucesivamente a las diferentes bandas y grupos sociales de la nación, aunque eso no significó que los gobiernos estatal y federal protegiesen los derechos de los miembros de las tribus según su propia legislación.

La aplicación de la *Indian Reorganization Act* también compensó parcialmente las medidas derivadas de la Ley de parcelamiento general de 1887: se recuperaron unos dos millones de acres de la inmensa cantidad de tierras perdidas por las tribus nativo-americanas en virtud de dicha ley y se moderó la venta de las mismas a no nativos, si bien esta práctica continuó utilizándose como método de presión hacia los indígenas. A nivel cultural, otro de los beneficios de la Ley de reorganización india fue que el control por parte de los misioneros de la educación de los nativo-americanos se redujo sustancialmente. Afirma Gover (2007: 191) que los misioneros perdieron su poder “by dramatically reducing their role in BIA [Bureau of Indian Affairs] social service and education programs”, lo que creó ciertos desacuerdos entre los nativo-americanos asimilados, o progresistas, y los tradicionalistas. En cualquier caso, todos estos detalles conforman la recuperación (parcial) de la identidad indígena tanto en el terreno cultural como en el político, cuyos efectos aún hoy puede percibirse, especialmente en relación a las reclamaciones sobre la soberanía, las cuales comentaremos en las dos últimas secciones del presente capítulo.

Aunque Bruyneel (2007: 16) sostiene que la *Indian New Deal Era* todavía sigue vigente en el presente, a partir de 1945 la política del gobierno estadounidense dio un giro sustancial y tan relevante que sus efectos entre las tribus indígenas pueden todavía apreciarse. Debido a la participación de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, se resintieron gravemente la economía y la sociedad, hasta el punto de que todos los esfuerzos del país se concentraron en la contienda internacional. Los nativo-americanos sufrieron las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial en dos dimensiones muy distintas: la reducción en los fondos económicos destinados a estas comunidades y la adscripción social a una categoría de ciudadanos de segunda. La disminución en las cuantías de las ayudas federales se debió, evidentemente, a la necesidad de inyectar fondos en la industria militar, prioridad principal del país desde los años anteriores al

inicio del conflicto. A esto se sumó la participación activa, voluntaria o selectiva, de miembros tribales en los ejércitos destacados en (o desplazados a) Europa y el Pacífico: resalta, entre otros, el servicio prestado por soldados navajos en el desarrollo de las comunicaciones codificadas durante los enfrentamientos con Japón. Al mismo tiempo, muchos jóvenes abandonaron las reservas y se trasladaron a las ciudades con el fin de apoyar a Estados Unidos mediante su trabajo en fábricas o allí donde fuera necesario. Estos empleos, sin embargo, estaban generalmente mal pagados y no requerían mano de obra cualificada, por lo que los nativo-americanos se sentían como ciudadanos de segunda a pesar de estar prestando su colaboración al país durante estos tiempos difíciles.

Algo similar ocurrió con los veteranos a su retorno: además de los traumas psicológicos que pudieran haber desarrollado durante la contienda, el regreso a la vida en la reserva no representaba una perspectiva alentadora debido a “the economic deprivation that was characteristic of reservation life” (Gover 2007: 191). La alternativa que impulsó el gobierno, no sólo para los excombatientes sino para todo el que quisiera, fue la recolocación que, “under the guise of improving job opportunities, [was] a process by which the federal government would send an Indian person to trade school in Los Angeles or Chicago or Detroit or elsewhere, give them some skills, and then dump them on the streets to fend for themselves” (Campbell 2007: 4). Desde 1952, año en que comenzó el programa de recolocaciones, hasta 1961, unos 160.000 nativo-americanos abandonaron la vida en la reserva en pos de las promesas de empleo en urbes como Denver, Los Ángeles y Cleveland según Bruyneel (2007: 126), pero “more than a third eventually returned to the reservation”, lo que demuestra que la política del gobierno estadounidense se esforzaba en acabar con la relación de guardián de sus protegidos nativos en vez de buscar la integración social, económica y cultural de esta minoría. Al igual que ocurriera más tarde con los veteranos de Vietnam en las décadas de 1960 y 1970, la reubicación en las urbes y el desprecio que recibían en ellas dio origen a una nueva descolocación identitaria entre muchos nativos que acrecentaba la irresoluble contienda indígena por ser (considerados) nativos en Estados Unidos. Esta falta de referentes físicos y comunitarios se sentía más intensamente entre aquellos indios urbanos cuya participación activa en la vida cultural y social estadounidense era, al mismo tiempo, entorpecida por los blancos y criticada por los indígenas, como veremos más adelante.

El propósito real del gobierno federal quedó completamente demostrado en 1953, cuando se aprobó la *House Concurrent Resolution 108*, por la que se declaraba la intención del Congreso de poner fin a los compromisos, sobre todo sociales y económicos, que tenía el gobierno para con las tribus y por la que las leyes generales del país se aplicarían sin excepción a todos los ciudadanos nativo-americanos. Esta medida iba acompañada de la Ley Pública 280 (*Public Law 280*), que delegaba en los estados de Alaska, California, Minesota, Nebraska, Oregón y Wisconsin la aplicación de la jurisdicción penal y civil en delitos en los que estuviese de alguna forma involucrado algún indígena. Estas dos leyes, conocidas como *Termination Acts*, sirvieron para que más de 100 tribus se consideraran preparadas para ser económica y socialmente independientes y para que, así, el gobierno, unilateralmente, pusiese fin a la supervisión federal y se eliminasen las ayudas y responsabilidades contraídas años atrás mediante tratados. Gover (2007: 193) apunta que “[s]ome 11,500 Indians lost their legal status as Indians, and nearly 1.4 million acres of land lost its status as trust land”. La base de estas medidas, a diferencia de otras decisiones previas como la Ley de parcelamiento general, no fue la acumulación de territorios por parte del gobierno: para poder concluir las obligaciones para con las tribus, estas debían desaparecer como tal, ya que los nativos no podían reclamar el cumplimiento de los compromisos federales a título individual, pues pasaban a ser ciudadanos americanos, sin ningún tipo de distinción cultural.

La época de terminación y relocalización, como la denomina Bruyneel (2007: 16), tuvo un efecto devastador entre las poblaciones nativo-americanas. Aunque la mayoría de las tribus consiguió mantener la unidad y seguir luchando, la política asumida por el gobierno dejó de reconocer la entidad nacional y limitó (o impidió, en algunos casos) la organización socio-política de las tribus, las cuales “are still trying after years of work to be reinstated as a federally recognized entity” (Campbell 2007: 3). Bruyneel (2007: 126) señala, además, que estas estrategias federales, catastróficas como fueron, supusieron una oportunidad de expandir las relaciones intertribales y, posteriormente, de establecer las organizaciones pan-indias que resultarían indispensables en la lucha por los derechos civiles nativo-americanos. Una visión parecida a esta es la que expresa Gover (2007: 194) cuando afirma que “in resisting termination, the tribes learned how to fight effectively in the federal political system”.

1.2- “Domestic dependent nations”: ambivalencia socio-política

En el repaso histórico que hemos realizado hasta el momento, la participación de los nativo-americanos parece mínima, salvo por las mencionadas Guerras Indias. Esto se debe a que la conquista de América y el surgimiento y consolidación de los Estados Unidos han sido estudiados y descritos por investigadores euro-americanos como avances y victorias de una forma de pensar y de ver la vida específica que, desafortunadamente, apenas tiene en cuenta la de los indígenas. De ahí que muchas veces los nativos sean representados como paganos, infieles, primitivos, salvajes o, incluso, extintos cuyas consecuencias examinaremos en el capítulo dos. Algunas descripciones como las de los misioneros, apuntan Kidwell y Velie (2005: 42), incluyen información valiosa sobre costumbres nativo-americanas; “however, their culturally-based assumptions about Native people strongly colored their judgements”. Como consecuencia, se muestra normalmente a los indios como los agentes pasivos de las acciones euro-americanas, cuando no como víctimas desamparadas a merced de una civilización superior. Esta imagen de los nativo-americanos influye determinadamente en su identidad cultural y afecta de una manera relevante a la transmisión que de ella existe de una sociedad a otra mediante la traducción de literatura, ya sea de ficción, ya sea de no-ficción.

En el terreno de la historia, los estudios nativo-americanos (*Native American Studies*) centran sus esfuerzos, entre otros temas de interés, en la inclusión de la visión indígena de los hechos en la crónica euro-americana. El análisis de la historiografía indígena es complicado debido a la escasez de documentos escritos, ya que la mayoría de las lenguas tribales carecían de alfabetos: la oralidad es, por tanto, una parte indispensable e ineludible para la (re)construcción del pasado de América. A pesar del inconveniente de no contar con fuentes escritas indígenas, se debe estudiar el papel activo de los nativo-americanos en el desarrollo de los acontecimientos ocurridos en Estados Unidos para así poder comprender mejor la situación actual de las comunidades indígenas y combatir “a still widely prevalent belief in the US that all the ‘real Indians’ died off by 1890, overwhelmed by American military superiority and their inability to adapt to new ways of life” (Kidwell y Velie 2005: 54).¹⁴ A partir de esta desmitificación, se podrán examinar alternativas traductológicas a las representaciones

¹⁴ Ahondaremos en las reflexiones actuales sobre la revisión histórica y la historiografía más adelante, al tratar la soberanía cultural nativo-americana a partir de las ideas de Spivak (1988) y Valdeón (2011a; 2011b).

interlingüísticas que se reciben de los nativo-americanos en España, aunque también será especialmente útil para elegir libros que no hagan uso de arquetipos y mitos. De esta forma, será posible enfatizar la idea de la traducción como un instrumento de resistencia y ataque contra la hegemonía eurocéntrica tal y como proponen Venuti (1992; 2005), Tymoczko (2007; 2010) y Averbach (2000) entre otros.

Esta revisión histórica, además, contiene en sí misma dos extensiones de las reclamaciones actuales nativo-americanas. Por un lado, la escuela de la subalternidad permite reconstruir el pasado “from ‘below’ where subaltern classes were the subjects in the making of their own history” (Chaturvedi 2000: viii), lo que significa que los pueblos cuya participación en y de la historia ha sido negada obtienen una voz propia que complementa y/o contradice los anales euro-americanos (*cf.* Spivak 2002 [1988]). Por otro lado, muestra cómo los nativo-americanos no son agentes pasivos de los euro-americanos, sino que sus propias decisiones y acciones también han servido para hacer avanzar la relación existente entre ellos y el gobierno federal. Estas dos prolongaciones colaboran con la reclamación de las comunidades indígenas estadounidenses acerca de su soberanía, haciéndola más enérgica y productiva, por lo que observaremos más detenidamente la revisión histórica en la última sección de este capítulo en relación a la soberanía cultural nativo-americana. Esta reivindicación es una de las constantes nativas desde la llegada de los europeos a tierras americanas para la autodeterminación india. La reiterada descripción de los indígenas como individuos y comunidades incapaces de mantener un sistema político propio sin supervisión de la considerada civilización superior ha sido origen de problemas muy complejos que han tenido, como ejemplo principal, la incasable lucha de los nativo-americanos por ser reconocidos como gobiernos independientes.

En el recorrido realizado en el punto previo, nos detuvimos en el momento en el que la cúpula política estadounidense procuró poner fin a esta autoridad indígena debido al peligro que representaba su indefinición administrativa como entidades (in)dependientes del gobierno federal. Por ello, a continuación examinaremos esta falta de una definición congruente para las naciones indias en relación a varios hechos históricos de índole territorial y política. De esta manera, cuando continuemos con el recorrido socio-legislativo podremos comprobar la influencia de esa imprecisión en la segunda mitad del siglo XX, momento a partir del cual la soberanía indígena, tanto política como cultural, se reivindica con más fuerza.

El desasosiego del gobierno federal respecto a la soberanía nativa surge principalmente de la nomenclatura atribuida a los cuerpos representativos indios en el pasado y en uso todavía hoy en día. Desde el mismo inicio de las relaciones entre los colonos, posteriormente el gobierno estadounidense, y las tribus, se ha ido construyendo poco a poco todo un sistema de categorías utilizadas para determinar si las comunidades nativo-americanas eran o no eran formas de gobierno reconocibles y/o aceptables. Los europeos consideraban que la población indígena era incapaz de autogobernarse debido a que carecía de toda civilización, por lo que no era necesario establecer una relación de iguales entre los gobernantes. Si bien esta idea generalizada se derivaba de la percepción eurocéntrica de la propiedad, desconocida para los nativo-americanos¹⁵, sirvió para cuestionar la competencia gubernativa de las tribus y justificar las acciones de los colonos, quienes buscaban obtener tierras y convertir a los denominados infieles.

Sin embargo, la civilización superior debía hacerse con las tierras de una forma justa y adecuada, ya que su sistema de propiedad estaba regulado y defendido por leyes concretas en relación a la transferencia de bienes. Nunca se abandonó la doctrina del descubrimiento, es decir, el discurso que otorgaba la propiedad de lo descubierto y el gobierno sobre las gentes de ese lugar a aquel que lo encontrase, pero existía un riesgo evidente de perder las tierras si no se acreditaba un documento legal que avalase la propiedad. La manera de resolver este detalle fue mediante la compra contractual del territorio, de tal forma que lo adquirido pasaba a manos de los conquistadores mediante un procedimiento lícito e internacionalmente reconocido. Para ello, los Estados Unidos clasificaron a las comunidades nativas junto a las potencias extranjeras en la denominada Cláusula de comercio¹⁶, lo que sirvió, (des)afortunadamente, para dejar constancia de su supuesta aceptación de los gobiernos tribales como formas reconocibles (y razonables) de soberanía con las que se debía entablar relaciones internacionales en igualdad de condiciones.

Los problemas derivados, no obstante, afloraron debido al sistema multinivel de Estados Unidos. Señala W.D. Mason (2000: 13) que durante el mandato de Jackson (1829-1837) se produjo una fuerte oposición a que el poder federal prevaleciese sobre la

¹⁵ Ya se ha comentado previamente que los nativo-americanos practicaban la propiedad comunal de las tierras, así como el reparto del trabajo y del beneficio de las mismas. Los europeos, por otra parte, organizaban la propiedad de acuerdo a los escritos del filósofo John Locke. Esta diferencia cultural en la manera de ver la propiedad, potenciada por las obras de Locke, sirvió para que los europeos reforzasen la visión de América como un lugar primitivo y, así, justificar la adquisición de las tierras a fin de incorporarlas a la civilización avanzada.

¹⁶ Ver Anexo I, documento cinco.

jurisdicción de los diferentes estados de la Unión, por lo que se opinaba que los indígenas, envueltos en esta superposición de poderes, “as individuals could and should be subject to state jurisdiction”. Las tribus, por su parte, defendían que su entidad como naciones autogobernadas era una herencia proveniente de la época precolombina y como tal ninguna ley podía cambiarla o eliminarla por mucho que las divisiones administrativas estadounidenses no se pusieran de acuerdo sobre sus jurisdicciones. Además, el ejercicio de la soberanía es “a historically persistent and constitutive feature of the cultural and political identity of indigenous tribes and nations” (Bruyneel 2007: xiv-xv) por lo que se entendía que negar e impedir esta circunstancia resultaba tremendamente perjudicial para la identidad nativo-americana, tanto individual como colectiva, cosa que los gobiernos nativos no estaban dispuestos a consentir. Aunque la argumentación de las comunidades indígenas en toda su extensión se basa en la lógica, el dilema se planteaba dentro de las esferas gubernativas estadounidenses, las cuales, habiendo nombrado a las tribus “naciones”, debían ahora retirar tal título. Como solución se utilizó la propia escritura de la constitución para inferir que la soberanía indígena no procedía de las tribus, sino del propio gobierno estadounidense, que era quien les había otorgado tal privilegio a los nativo-americanos, algo que resulta plausible únicamente dentro del discurso eurocéntrico del momento, como veremos a continuación

Por tanto, para entender un debate tan singular acerca del término “nación” y sus consecuencias tanto para los nativo-americanos como para los Estados Unidos se debe estudiar detenidamente la mentalidad eurocéntrica de los colonos americanos. Percibir el concepto “nación” como peligroso para la integridad de la federación estadounidense sólo adquiere pleno sentido bajo la asociación nación-estado que se instauró en Europa a partir del Tratado de Westfalia¹⁷ y que presupone que toda nación, entendida como “a named human population occupying a historic territory or homeland and sharing common myths and memories: a mass, public culture; a single economy; a common

¹⁷ Existen discrepancias en relación a cuándo se establece la asociación estado-nación en Europa, aunque en general se acepta el Tratado de Westfalia como fecha de inicio (*cf.* A.D. Smith 2000: 28). Sin embargo, muchos países no experimentaron una revolución en sus gobiernos hasta inicios del siglo XIX. Así mismo, existen casos como Francia o Inglaterra cuyo sentimiento nacional se estableció, al menos inicialmente, durante la Edad Media. En otras ocasiones, ocurre en sentido inverso, es decir, se desarrolla primero la institucionalización del país y el apego nacional surge posteriormente. Este es el caso de Estados Unidos, donde es obvio el papel determinante que desempeñó su independencia de Inglaterra para formalizar un sentimiento nacional, el cual se asoció desde el principio con la forma legal del estado.

rights and duties for all members” (A.D. Smith 2000: 3), tiene como objetivo primordial instaurarse como estado independiente. Por tanto, el temor de los Estados Unidos no se refiere tanto a la entidad gubernativa de las tribus sino más bien a la posibilidad de que las tribus ejerzan una oposición a las normativas impuestas o, incluso, un intento de independencia (cf. Cho y Gott 2010: 198). La única manera de evitar esta resistencia se articula en la redefinición del estatus de las comunidades indias ya fuese como parte de los Estados Unidos, que debilitaría el concepto de “nación”, ya fuese como entidad extranjera y fuera de la jurisdicción estadounidense, con lo que el gobierno federal eliminaría sus responsabilidades socio-económicas para con los nativos.

Esta reinterpretación se hizo mediante tres casos conocidos como la *Marshall Trilogy*, a saber *Johnson contra McIntosh* (1823), *Nación Cheroqui contra el Estado de Georgia* (1831) y *Worcester contra el Estado de Georgia* (1832). Se pretendía que estos tres casos establecieran un patrón de actuación coherente y estable para las futuras relaciones entre los Estados Unidos y los nativo-americanos, además de solucionar el problema de nomenclatura. Esto fue imposible, como señalan Cho y Gott (2010: 195), debido a que concurrían demasiados puntos de vista compitiendo entre sí, en concreto “state/federal, federal/Indian, state/Indian, and Indian/non-Indian”; además, la supuesta solución epistemológica simplemente complicó aún más las categorías existentes para los nativo-americanos. En cualquier caso, la *Marshall Trilogy* sentó “the basis for the fiduciary relationship between the tribes and the US government” (Kidwell y Velie 2005: 64) e implantó la exigencia de que los nativo-americanos sólo podían autogobernarse bajo la supervisión de Estados Unidos debido a la ya mencionada doctrina del descubrimiento. La identidad nativa, por su parte, sufrió una reconfiguración externa a partir de esta trilogía legal: se estableció un doble rasero para la aceptación de los indígenas como parte del sistema judicial estadounidense. Por un lado, se describía a los indios como una población necesitada de la vigilancia federal y, por otro lado, se les consideraba libres de las imposiciones estatales en el terreno jurídico. Los efectos sobre los aspectos socio-políticos y culturales de la identidad nativa, ya sea la construida por los estadounidenses, ya sea la exteriorizada por los nativos, son de gran importancia para la realidad actual de los indígenas, por lo que los examinaremos más adelante en este y en el próximo capítulo.

El primer caso de la Trilogía Marshall, *Johnson contra McIntosh*, resultó el más importante de los tres a pesar de que ningún nativo-americano estaba involucrado en el pleito. Se trataba de una disputa sobre la propiedad de unas tierras que habían sido

vendidas de dos formas diversas: “[t]he plaintiffs had received title to the land through grants directly from the Indian tribes who were in original possessions of the lands, while the defendants had received title through later grants made by the federal government” (Tsosie 2007: 242). La resolución del caso, como hemos señalado, se sirvió de la doctrina del descubrimiento para establecer que los demandantes no tenían derecho sobre las tierras, ya que los nativo-americanos no eran legítimos dueños de ellas. Así, los propietarios legales eran los británicos gracias a que habían descubierto el territorio en cuestión y sólo los Estados Unidos, como “herederos” de los colonos, estaban en situación de transferir esas tierras de forma legítima y sin contar con la aprobación y/o la venta de las mismas por parte de los indios.

Esta resolución enlaza con al noveno período de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, celebrado en 2010, en el que se estudió el uso y las consecuencias de la doctrina del descubrimiento y, en concreto, se analizó la relevancia de la sentencia de Marshall en *Johnson contra McIntosh*. Se señala en el E/C.19/2010/13 (2010: 13) que recientemente se ha demostrado que este juicio fue un fraude del que se sirvió el gobierno estadounidense para “fabricar una identidad política para los indios americanos y un concepto sobre la titularidad de las tierras indias que allanaran el camino de los Estados Unidos en su expansión colonial hacia el oeste”. El Presidente del Tribunal Supremo John Marshall, por tanto, utilizó el caso en su propio beneficio (*idem*), aunque también se sirvió de él para definir a los nativo-americanos como guerreros incivilizados y salvajes: de esta forma pudo afirmar que todo intento de civilizarlos sería en vano, pero que, al mismo tiempo, no se les podía permitir controlar el territorio porque “[it] was to leave the country a wilderness” (Marshall *apud* Tsosie 2007: 242).

Aun con todo, la sentencia del juicio estableció un precedente legal en el que basarse para subsiguientes casos relacionados tanto con la soberanía indígena como con la transferencia de tierras a manos del gobierno estadounidense. Fue el propio Marshall quien consolidó este antecedente mediante su incorporación a los otros dos casos de la trilogía que lleva su nombre. En *Nación Cheroqui contra el Estado de Georgia*, Marshall acuñó el término “domestic dependent nations” para demostrar que el Tribunal Supremo no era competente para juzgar la demanda de los cheroquis porque los indios no eran naciones extranjeras, sino que se encontraban bajo la protección estadounidense, que hacía las veces de guardián de sus intereses. Aunque con esta nueva clasificación para las comunidades nativo-americanas Marshall obtuvo fuerzas

renovadas para el gobierno estadounidense en los asuntos sobre la soberanía, el problema sobre si el estado de Georgia podía o no aplicar sus leyes a la tribu cheroqui seguía sin resolverse. En el tercer y último caso, *Worcester contra el Estado de Georgia*, Marshall finalmente dirimió la cuestión otorgando todo el poder al gobierno federal y “affirmed the primacy of federal jurisdiction over state jurisdiction and the unique relationship between Indian tribes and the federal government” (Kidwell y Velie 2005: 64), relación que aún hoy se refleja en la identidad nativo-americana y en su representación por parte tanto de los propios indígenas como de la comunidad blanca estadounidense.

La jurisdicción dentro de las reservas es la primera de las dos pautas fundamentales de la *Federal Indian Law* según Hawk (2007: 219), pero va acompañada de otro precepto, a saber, que “the tribes have their internal sovereignty”, lo que asegura que las comunidades nativo-americanas pueden autogobernarse “unless Congress deems otherwise”. Por ello, Kidwell y Velie (2005: 65) señalan que aunque la Trilogía de Marshall permitió a las tribus “to govern their own internal civil affairs”, también dio origen al contradictorio posicionamiento de Estados Unidos entre su papel de guardián protector y de conquistador que ahora detenta el poder, al igual que los nativo-americanos oscilan entre la reclamación de las responsabilidades y la condena del paternalismo gubernamental. Estos vaivenes de las dos partes implicadas tienen gran importancia para la práctica de la traducción como veremos en el capítulo cuatro, ya que reflejan los diferentes posicionamientos que el traductor y/o editor puede(n) asumir respecto a la literatura nativo-americana y su transferencia interlingüística e intercultural.

A partir de entonces, otra serie de procesos judiciales y la legislación cambiante terminaron de redefinir lo que Bruyneel (2007) considera que es “the third space of sovereignty” entre la comunidad nativo-americana. Los casos resueltos ante los tribunales que han tenido mayor relevancia son *Ex parte Crow Dog* (1883) y *Estados Unidos contra Kagama* (1886) pues sirvieron para limitar la soberanía nativa. En las dos ocasiones se produjeron sendos asesinatos entre indios de la misma tribu, lo que debía ser enjuiciado internamente. En relación a Crow Dog, así se hizo y el acusado cumplió la condena dictada por el tribunal nativo, pero posteriormente se realizó otro juicio bajo jurisdicción federal en el que se le condenaba a muerte por ahorcamiento. La apelación de Crow Dog al Tribunal Supremo le dio la razón en relación a la falta de jurisdicción federal sobre un delito que ya había sido juzgado por la tribu. Como

consecuencia, se aprobó en 1885 la Ley de faltas graves (*Major Crimes Act*), que tuvo su primera aplicación (y reafirmación) en el caso *Estados Unidos contra Kagama* y que ratificó la opinión pública de que Estados Unidos no había otorgado a los gobiernos tribales el poder de juzgar este tipo de delitos.

Existe otro caso que también sirvió para reducir el poder gubernativo de las tribus: *Lone Wolf contra Hitchcock* (1903). En este caso, Lone Wolf, jefe kiowa, presentó una demanda para que no se aplicase a la tribu la Ley de parcelamiento general (1887), ya que era inconstitucional y contraria al Tratado de Medicine Lodge (1867)¹⁸. La sentencia del Tribunal Supremo certificó que no se había obtenido el mínimo de firmas requerido para la aplicación de la Ley de parcelamiento general (*cf.* Bruyneel 2007: 83), pero también estableció que, como el Congreso era el responsable de tomar decisiones que beneficiasen a los nativo-americanos, “Congress was free to pass a statute which unilaterally abrogated an Indian treaty in full or in part . . . because Indians, as dependents, had no right to consent” (Tsosie 2007: 262). De esta forma, y junto a la Ley de faltas graves, los nativo-americanos parecían estar beneficiándose de la benevolencia y la tutela federal debido a que Estados Unidos se encargaba de los acontecimientos más espinosos y tomaba las decisiones que más les convenía a las comunidades indígenas. La realidad, sin embargo, era mucho más compleja y, aunque el país trataba de hallar una solución satisfactoria a todas las contradicciones que surgían de sus múltiples niveles de gobierno (que también afectaban a los nativos), las resoluciones jurídicas que hemos comentado hicieron que gran parte del poder soberano nativo-americano desapareciera en favor de los intereses federales.

Si bien estos decretos legales sirvieron para precisar que los nativo-americanos eran “domestic to the United States in a foreign sense” (Bruyneel 2007: 90), las oscilantes leyes de parcelamiento, reorganización y terminación derivadas de la indefinición indígena que hemos comentado en el punto previo ayudaron a perpetuar la inestabilidad de las relaciones entre Estados Unidos y las naciones tribales. Así mismo, también demuestran cómo los nativo-americanos han participado en la historia de manera activa: las comunidades indígenas han aprobado sus propias constituciones (el ejemplo más claro son las siete constituciones redactas por los cheroquis en 1827, 1828, 1839, 1868, 1950, 1975 y 1999), han defendido sus derechos políticos en los tribunales

¹⁸ El Tratado de Medicine Lodge suponía que las tribus kiowa, comanche y apache no tenían obligación de ceder (parte de) sus tierras a menos que tres cuartos de los hombres adultos firmasen el tratado o ley por la que se fuese a transferir dicho territorio. Para más información, ver Anexo III, año 1867.

y han promovido la autodeterminación desde 1968 hasta conseguirla. Como resultado, su identidad personal y colectiva se ha configurado de una forma muy intrincada, pero también muy precisa, que se reivindica como distintiva en su literatura. Por ello, es necesario estudiar los pasos que los nativo-americanos han dado hasta lograr (re)definir la historia tanto de Estados Unidos como la propia y, así, mostrar al mundo una realidad contemporánea hasta cierto punto libre de mitos del pasado, ya sea en la literatura, ya sea en la traducción.

Apunta Bruyneel (2007: 18) que “by the middle of the twentieth century the policy eras began to overlap”, lo cual pone de manifiesto que la política estadounidense en relación a los nativo-americanos está compuesta por impulsos de diversa índole deudores de la ambivalencia colonial del gobierno federal¹⁹. Por ello, antes de que el período de terminación (1945-1975) concluyese formalmente, se inició la época de los derechos civiles, en la que los nativos aprovecharon los movimientos nacionalistas negros para configurar sus propias reclamaciones. La mecha la prendió la *American Indian Chicago Conference* en 1961, durante la que se trataron aspectos de la vida indígena tales como los programas sanitarios, económicos y escolares (cf. Thornton 1998a: 94). Lo que allí se acordó fue la *Declaration of Indian Purpose*, utilizada posteriormente como base para algunos de los criterios de actuación de la política de autodeterminación llevada a cabo a partir de la década de 1970: se propuso, por ejemplo, crear programas de desarrollo específicos para cada tribu, implementar la educación tanto de jóvenes como de adultos y terminar con el paternalismo del *Bureau of Indian Affairs* (BIA) incluso cuando este fuese bienintencionado. Sin embargo, se enfatizó sobre todo el derecho de los nativo-americanos a la soberanía a fin de que no corriese riesgo de desaparecer siguiendo los deseos cambiantes del Congreso.

La conferencia en sí misma no supuso una revolución en ningún aspecto, incluso “[the] recommendations are conservative by today’s standards” (Jojola 2000: 1), pero ayudó a que se produjese un cambio en la forma que tenían los nativo-americanos de enfocar y participar de la política estadounidense. Los estudiantes que asistieron a la conferencia, por ejemplo, fundaron ese mismo año el *National Indian Youth Council* (Bruyneel 2007: 129), organización que exponía un discurso a partir de las pautas de la

¹⁹ Bruyneel (2007) se sirve de este término, “ambivalencia colonial”, para referirse a los continuos vaivenes de las relaciones entre Estados Unidos y nativo-americanos. La define como “the inconsistencies in the application of colonial rule, and it is a product of both institutional and cultural dynamics [and it] is colonial because it stems from the privileged position of the United States” (*ibid.*: 10).

Declaration of Indian Purpose. Con este simple gesto de insistencia se fue formando poco a poco todo un grupo de líderes indígenas preparados para participar en los debates políticos del momento. Así, en 1964 Mel Thom, perteneciente al *National Indian Youth Council*, “spoke before Congress about whether and how indigenous people could be included in the economic opportunity programs of President Lyndon Johnson’s War on Poverty” (*ibid.*: 130) y logró que las tribus se incorporasen a este proyecto federal. Inmersos en la época de los Derechos Civiles, las voces dentro del *National Indian Youth Council* se radicalizaron y comenzaron a dirigirse hacia la reconfiguración de la realidad indígena a través de una lucha dialéctica, a veces física, contra las imposiciones estadounidenses. Para Bruyneel (2007: 132), Clyde Warrior consiguió establecer un horizonte concreto cuando “[he] pointed out a colonial imposition on indigenous political life –the colonization of the indigenous mind– and demanded postcolonial resistance to it”. Al mismo tiempo, se realizaban acciones pacíficas como las protestas denominadas “fish-in” para reclamar que se mantuvieran los derechos de pesca de las tribus en los ríos del noroeste del Pacífico (*cf.* Johnson y Rosier 2007; *cf.* Bruyneel 2007).

A la situación concreta que vivían las tribus nativo-americanas en este momento histórico se sumó la protesta general de los estadounidenses contra la participación del país en la Guerra de Vietnam. La baja popularidad de la guerra incrementó la dificultad de aunar el ser nativo-americano y soldado estadounidense al mismo tiempo. Como ocurriera en la Segunda Guerra Mundial, hubo batallones de voluntarios indios y algunos navajos volvieron a ponerse al servicio de las comunicaciones cifradas. El estudio realizado por Holm (2000 [1996]: 118) con veteranos de este conflicto explora las razones para que los nativo-americanos, vapuleados históricamente por los blancos, decidieran formar parte del ejército estadounidense bajo estas circunstancias sociales e históricas: cuando se les preguntó acerca de las motivaciones para alistarse, “[a] number of them stated that they felt honor-bound and obligated legally to defend the country not because they were citizens of the United States but because their individual nations had signed treaties with the whites”. Esto demuestra el sentimiento de responsabilidad internacional de las comunidades indígenas aun cuando el gobierno federal no aceptara su estatus como entidades políticas totalmente independientes y, por tanto, no respetara los acuerdos que habían establecido con ellas. Señala Bruyneel (2007: 148-9) que también pudo influir una cierta empatía entre los nativo-americanos para con los vietnamitas “in feeling the unjustified military power of the American government

attacking their right to self-governance”, así como la identificación que pudiesen sentir con el racismo sufrido por la comunidad afro-americana.

Sin embargo, existe otra causa principal por la que los indígenas decidieran acudir a la Guerra de Vietnam: la realidad que vivían las comunidades urbanas de indios. Derivado de la política de terminación y recolocación entre 1945 y 1975, el reasentamiento de casi la mitad de la población nativo-americana en las grandes ciudades había acrecentado la sensación de desamparado de los nativos, ya que comprobaban a través de su propia experiencia la desatención del gobierno federal tanto en temas económicos como educativos y sociales. La tasa de desempleo era muy alta a pesar de que Estados Unidos se había comprometido a formarles adecuadamente para trabajar y ser autosuficientes en su vida en las urbes, quedando así patentes las pocas posibilidades que tenían fuera y dentro de las reservas. A su regreso del frente, las circunstancias no mejoraban y volvían a sufrir la discriminación como ciudadanos de segunda, primero en las reservas donde las condiciones de vida eran nefastas y después en las ciudades donde se les marginaba racialmente. A esto se suma, como indican Johnson y Rosier (2007: 33) “the discrimination being felt by other Vietnam veterans who were viewed as willing participants in an unpopular war”.

Esta nueva situación, añadida a la relación cambiante con el gobierno estadounidense, ha marcado profundamente la identidad nativo-americana, hasta el punto de que muchos autores indios eligen como personajes principales antiguos veteranos de guerra que intentan reintegrarse en el modelo social de la época. La relevancia de la selección de estos personajes, participantes en los enfrentamientos bélicos de Estados Unidos, la encontramos en esas razones alegadas en el estudio de Holm (2000 [1996]): al estar estrechamente ligada a la ordenación socio-política estadounidense, la identidad nativo-americana funciona como el componente de la realidad indígena en el que se sienten más claramente los efectos acumulados durante toda la historia de América desde su “descubrimiento”. La literatura y su traducción, como se verá más adelante, reflejan esta característica tan particular de la realidad india, por lo que el estudio histórico y cultural que estamos realizando en este primer capítulo resulta indispensable para abordar adecuadamente el estudio y la práctica de la traducción literaria.

Las circunstancias de la década de 1960, por tanto, terminaron por reflejarse en la identidad nativo-americana a través de la creación de organizaciones pan-indias o

pan-tribales²⁰ que afianzaron las posibilidades de las comunidades indígenas mediante una lucha basada en la unión de las tribus y de los individuos. Es así como surgen muchas asociaciones por los derechos de los indígenas, organizaciones que, en general, siguen activas en el siglo XXI. El *American Indian Movement* (AIM) vio la luz en 1968 en Minneapolis con el fin de ofrecer soluciones para los problemas a los que se enfrentaban los indios urbanos, en concreto la brutalidad policial que se ejercía contra ellos. Dos años después se funda el *Native American Rights Fund* (NARF), una agencia de abogados no lucrativa dedicada exclusivamente a representar a los nativo-americanos en los tribunales, ya fuera a nivel individual o colectivo. Las mismas características se aplican a la *National Indian Education Association* (NIEA), aunque esta se encarga de la educación de los niños indígenas dentro de sus propias culturas y lenguas, pero con el objetivo de que sean capaces de incorporarse con éxito a la sociedad estadounidense.

Estos son los primeros pasos de lo que V. Deloria (1988 [1969]: 182) denominó *Red Power Movement*, la versión nativo-americana del movimiento por los derechos civiles que se produjo en Estados Unidos. A pesar de que estas organizaciones surgieron durante esta época de lucha, la población india no estaba realmente coordinada como ocurría con la comunidad negra, pues “[i]deology shifted rapidly from topic to topic and dared not solidify itself in any one place for fear of rejection” (*ibid.*: 183). El *Red Power*, además, no buscaba identificarse con el *Black Power*, ya que las circunstancias de los nativo-americanos no se consideraban equiparables a la de las otras minorías: el movimiento pretendía “redefine the terms of political negotiation from the perspective of the tribes rather than to assimilate them to the discourse of the American polity” (Bruyneel 2007: 150). Al evitar usar la negación del referente blanco que enarbolaba el movimiento afro-americano, como afirma Bruyneel (*idem*), el *Red Power* logró generalizar entre los nativo-americanos la necesidad de tener “power over our own lives . . . to run our lives in our own way” (V. Deloria *apud* Bruyneel 2007: 152). De esta manera, comenzó a abordarse la reclamación de la autodeterminación de una forma unánime y sistematizada.

²⁰ Incluyo aquí los dos términos porque hay discrepancia entre los estudiosos respecto al hecho de si son conceptos distintos o equivalentes. Womack (1999), por ejemplo, los utiliza indistintamente para definir la solidaridad existente entre las tribus. Sin embargo, Brooks (2008: 253), distingue entre los dos términos: el pan-indianismo, al que denomina “intertribalism”, “is based on the actual relationships between individuals, families, nations, and places, as well as a continuous attempt to build and maintain communications and relations”, mientras que el pan-tribalismo “assumes a unified concept of Indian identity”.

Al mismo tiempo que estos hechos tenían lugar entre las filas indígenas, el gobierno federal aprobaba leyes que, por un lado, respondían a las demandas de igualdad racial de la época y, por otro lado, modificaban una vez más la situación nativo-americana. En 1967 se intenta ratificar la Ley de desarrollo de recursos indios (*Indian Resources Development Act*), también conocida como la *Indian Omnibus Bill*, que autorizaba préstamos monetarios a las tribus hasta un total de 500 millones de dólares. Esta medida, de apariencia benévola para con los nativos, significaba que las tribus debían presentar sus tierras como aval, por lo que existían grandes posibilidades de que los terrenos hipotecados pasasen a ser propiedad de Estados Unidos. Señala Clarkin (2001: 222) que algunas tribus como la osage, la cheroqui, la choctaw y la chikasaw, entre otras, apoyaban la *Indian Omnibus Bill*, pero que el sentimiento general entre los indígenas era de rechazo y oposición; de hecho, finalmente, se consiguió evitar su aprobación en el Congreso, precisamente gracias al desacuerdo (casi) unánime nativo, ejercido como parte de las prácticas soberanas de las tribus.

Tras el rechazo a la Ley de desarrollo de recursos indios, el gobierno federal apostó por “correct perceived problems between Indian tribes and the federal constitutional system” (Strickland 1998: 265) a través de la denominada *Indian Bill of Rights*. Estaba integrada en la Ley de derechos civiles de 1968 (*Civil Rights Act*), la cual pretendía terminar con la discriminación por causas de raza, género, nacionalidad y/u origen en general y a la hora de adquirir una vivienda en particular. La parte dedicada exclusivamente a los nativo-americanos ofreció definitivamente muchos de los derechos con los que ya contaba la población estadounidense a través de la Constitución, pero los investigadores se han centrado más en los recortes que se impusieron a la soberanía indígena (cf. Strickland 1998). Señalan V. Deloria y Lytle (1983: 128) que el miedo de las tribus era que se transformase el sistema judicial existente en las reservas: “The Pueblos in particular were worried about the intrusions of the civil rights idea, that of pitting an individual against his or her society, in the traditional judicial system they favoured, which was highly religious and required a fine sense of Indian customs”. Así mismo, la *Indian Bill of Rights* establecía la sumisión de las tribus a la Constitución federal a base de restringir su jurisdicción únicamente a “minor criminal and civil judicial issues” (French 2003: 145), pero sin ofrecer protección a cambio “from congressional actions aimed at reducing tribal sovereignty, political rights, or aboriginal Indian laws” (Wilkins 1997: 26).

Estas circunstancias socio-políticas a las que se enfrentaron los nativo-americanos en la década de los años 1960 resultan tremendamente importantes debido a que dieron origen a gran parte de la literatura indígena de la época. Al mismo tiempo que el *Red Power Movement* mostraba al gobierno federal que las reclamaciones de los nativo-americanos seguían vigentes, un grupo de escritores indios alcanzaron una nueva madurez estética que también se utilizó (y se sigue utilizando) para reivindicar en la cultura su identidad. Este apogeo artístico se conoce como el *Native American Renaissance* y sirvió para presentar esa realidad identitaria que vivían y aún hoy viven los indígenas estadounidenses, por lo que lo estudiaremos en el capítulo tres en profundidad, mostrando sus aspectos generales a través de los casos particulares de autores como Momaday, Welch y Silko.

Así mismo, la obra de Vine Deloria Jr., de corte político, se enmarca en este momento histórico del *Red Power Movement*: su obra estudia aspectos generales y concretos de la relación entre los nativo-americanos y el gobierno estadounidense a fin de darle al público, sea indígena o no, una visión más completa de estas circunstancias. Según Bruyneel (2007: 136), V. Deloria, en *Custer Died for Your Sins* (1988 [1969]), “defined the dilemma that people of all indigenous tribes face when articulating who they are in modern American society”, un problema que no termina de resolverse y que, por tanto, sigue afectando profundamente a la identidad nativa. V. Deloria, además, aboga por recapacitar acerca de la relación existente entre los nativo-americanos y la cultura estadounidense, así como con el gobierno federal. Estas características de la obra de V. Deloria serán analizadas en relación a la creación de la identidad indígena en el capítulo dos, pero también durante el análisis práctico de las traducciones existentes en español, lo que indica la importancia de la dimensión artística del *Red Power Movement* para la (re)configuración y difusión de la identidad india.

La influencia en el arte no sólo se restringe a la literatura, pues también la música o las artes plásticas indígenas muestran la importancia de los acontecimientos históricos que se han sucedido en la relación entre Estados Unidos y los nativo-americanos. A final de los años 1960 se produce un hecho tan relevante para la identidad india que los artistas aún lo abordan como tema o símbolo del cambio que provocó el *Red Power Movement*: la invasión de Alcatraz. Llevada a cabo por un grupo autodenominado *Indians of All Tribes* (IAT), la ocupación de la antigua prisión representaba la reivindicación de la isla como territorio nativo según las condiciones del

Tratado de Fuerte Laramie (1868)²¹. Se pretendía fundar allí una universidad, un museo y un centro cultural para los indígenas, especialmente para los *Bay Area Indians*, que habían perdido su centro cívico en San Francisco un mes antes. El asentamiento en Alcatraz duró desde noviembre de 1969 hasta junio de 1971, cuando se debió abandonar la isla debido a la falta de recursos y al poco efecto socio-político que tuvo sobre el gobierno federal a pesar de los esfuerzos del grupo establecido en la isla. Aunque la ocupación fracasó en algunos de sus objetivos (como que la isla se convirtiera en propiedad indígenas), el éxito general de la iniciativa fue inestimable: “Alcatraz was a constitutive symbolic moment that generated a positive notion of indigenous political identity that shaped not only the American public’s view of indigenous concerns but also the views that indigenous people had of themselves as political agents in the modern world” (Bruyneel 2007: 162).

Los efectos de Alcatraz, por tanto, pueden observarse en muchos aspectos de la historia nativo-americana y estadounidense, así como en la identidad india, foco de interés de esta investigación. En 2008, la SomArts Gallery (San Francisco) ofreció una exposición titulada “AIM for Freedom” acerca de los 40 años de activismo del *Red Power Movement*. En ella se incluían fotografías de la ocupación de Alcatraz tomadas por Ilka Hartmann (navajo), imágenes que también aparecen en el documental “Alcatraz is Not an Island” (2005). Este documental muestra además muchos de los escritos que realizaron los nativo-americanos asentados en Alcatraz en las paredes de la prisión. La Smithsonian Institution también ha incorporado obras nativo-americanas directamente relacionadas con este acontecimiento en la exposición “Who Stole the Teepee?” (2000-2001), mostrando al público general diferentes aspectos de la identidad indígena, así como su evolución histórica en paralelo a la política estadounidense. Se incluyeron, por ejemplo, documentos sobre los internados escolares, sobre la incorporación de las tradiciones a la vida en las reservas o sobre el turismo en el *Indian Country* y la creación de *souvenirs* derivada del mismo.

En el plano del activismo político, la ocupación de Alcatraz es considerada como el germen de varias de las iniciativas posteriormente desarrolladas por el *American Indian Movement*, en concreto del *Trail of Broken Treaties* (1972), la ocupación de la oficina central del *Bureau of Indian Affairs* (1972), el incidente de Wounded Knee

²¹ Según este tratado, todos aquellos territorios que Estados Unidos no utilizase o considerase excedentes debían entregarse a los sioux, firmantes del acuerdo. Para más información ver Anexo III, año 1868.

(1973), el *Unthanksgiving Day* (desde 1975) o *The Longest Walks* (1978 y 2008).²² La aportación más notable de la ocupación se pudo percibir en el cambio en las relaciones entre el gobierno federal y los indígenas que se produjo en 1970, con la llegada a la presidencia de Richard Nixon. La era de terminación llegaba a su fin y el propio Nixon abogaba por la autodeterminación india, aunque no fue hasta 1975 cuando se aprobó una ley que defendiera y demostrara esta variación de la política estadounidense. La Ley de autodeterminación india y asistencia a la educación (*Indian Self-Determination and Education Assistance Act*, 1975) excluyó la participación del *Bureau of Indian Affairs* en el desarrollo socio-político y económico de las tribus, quienes a partir de entonces asumían el poder de realizar acuerdos con las diferentes agencias gubernamentales, que “have almost no discretion to decline to enter in such contracts” (Gover 2007: 196). Las comunidades indias tenían como competencia ofrecer la asistencia social, sanitaria y educativa necesaria para sus miembros así como el control de la educación, segundo punto de la ley. El final formal de la política de terminación y la entrada en vigor de esta medida, cuyo origen está en el discurso de Nixon en 1970, “indicated that the indigenous claims and actions expressed over the preceding decade had finally proved translatable to the American government” (Bruyneel 2007: 158) y que comenzaba una nueva era en las relaciones entre el gobierno y las tribus nativo-americanas. Además, la soberanía política y cultural se vieron revalidadas con esta ley y con las posteriores ya que eran los propios miembros de las tribus los que tomaban las decisiones para mejorar las circunstancias de sus comunidades.

Así, a partir de entonces se suceden reformas legislativas que han regulado en mayor o en menor medida aspectos de la vida nativo-americana indispensables para su continuidad tales como sus culturas, lenguas y recursos naturales. En 1974, un año antes de que se aprobara la Ley de autodeterminación india y asistencia a la educación, entra en vigor la Ley de financiación india (*Indian Financing Act*), que ofrecía a las tribus subsidios y préstamos para favorecer su economía interna, lo que fue más fácil a partir de la Ley de mejora de la atención sanitaria a indios (*Indian Health Care Improvement Act*, 1976)²³ debido a que el gobierno comenzó a subvencionar los programas sanitarios

²² Ver Anexo III. La lista de iniciativas aquí presentada es la más conocida e influyente, pero puede extenderse ampliamente como hace Johnson en su libro *The Occupation of Alcatraz Island: Indian Self-Determination and the Rise of Indian Activism* (1996).

²³ Esta ley se ha renovado varias veces desde que fue aprobada de acuerdo con los informes y estudios que se realizan entre las comunidades nativo-americanas para comprobar la evolución de la sanidad. En 2010, Obama ratificó la Ley de protección del paciente y de atención

de las comunidades indígenas a fin de que la calidad de la atención médica nativa fuera equiparable a la media estadounidense. Al igual que estas medidas mejoraron la calidad de vida india, otras dos normas promulgadas en 1978 rectificaron las lacras que arrastraba la cultura nativa: por un lado, la Ley de libertad religiosa nativo-americana (*American Indian Religions Freedom Act*) devolvía a los indios la posibilidad de acceder a lugares sagrados y de practicar sus religiones sin ser perseguidos y/o detenidos y, por otro lado, la Ley de bienestar infantil indio (*Indian Child Welfare Act*) entregaba la tutela de niños huérfanos a las comunidades tribales, quienes se encargaban de tramitar la adopción dentro de un entorno conectado culturalmente con la tribu de origen del menor. Esta ley, sin embargo, ha generado un gran debate desde su aprobación, ya que provocó “some harsh results for non-Indians who adopted Indian children in good faith” (Gover 2007: 199). Además, requiere que la identidad nativo-americana, tanto de los menores como de las familias, se estipule de forma concreta para evitar conflictos posteriores, estableciendo un prototipo cultural específico que debe tenerse en cuenta a la hora de lidiar con estos aspectos legales.

Existen siete leyes principales que, a partir de la década de 1980, han terminado de reconfigurar la realidad nativo-americana. La Ley sobre el estatus del gobierno tribal indígena (*Indian Tribal Government Status Act*, 1982) y la Ley de regulación del juego indio (*Indian Gaming Regulatory Act*, 1988) han servido para afianzar la soberanía nativo-americana, reclamación principal del *Red Power Movement*, así como para reafirmar la participación activa de los nativos en la creación de la historia estadounidense. En el terreno cultural se han promulgado, junto con otras normas menores, la Ley de protección de tumbas y repatriación nativo-americana (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*, 1990), la Ley de arte y artesanía india (*Indian Arts and Crafts Act*, 1990) y la Ley de lenguas nativo-americanas (*Native American Languages Act*, 1990). La primera, aprobada un año después de que se creara el Museo Nacional de los Indios Americanos (parte de la Smithsonian Institution), establece que los bienes culturales indígenas serán administrados por las tribus y que toda institución financiada con dinero federal debe restituir dichos bienes a las comunidades de origen. La segunda ley, la de arte y artesanía, persigue la venta de obras falsamente denominadas nativo-americanas y protege los derechos de los artistas indígenas. La Ley de lenguas nativo-americanas es muy importante, en especial para

asequible (*Patient Protection and Affordable Care Act*), en la que se incluía una nueva autorización, esta vez permanente, de la Ley de mejora de la atención sanitaria a indios.

nuestra investigación, ya que preserva y promociona los idiomas indígenas, especialmente mediante la enseñanza bilingüe de las nuevas generaciones nativas, característica que podemos apreciar en las novelas de ciertos autores. En la vertiente ecológica, se aprueba en 1992 la Ley india del programa de asistencia general para el medioambiente (*Indian Environmental General Assistance Program Act*), que “authoriz[es] block grants to tribes to identify and pursue their primary environmental regulatory objectives” (Gover 2007: 199) y que completa varias normativas previas sobre la conservación del entorno natural de las reservas. Por último, en 1996 se ratifica la Ley de asistencia a la vivienda y a la auto-determinación nativo-americana (*Native American Housing Assistance and Self-Determination Act*), la cual simplificó los trámites necesarios para que las tribus puedan mejorar la arquitectura civil en sus reservas.

Todas estas regulaciones contienen disposiciones muy significativas e influyentes para la realidad soberana indígena actual, como veremos en los puntos que se desarrollan a continuación. Así mismo, la identidad contemporánea de los nativo-americanos es heredera de estas leyes y sus predecesoras, por lo que su exposición aquí, encuadrada dentro de la sucesión histórica, nos ayuda a comprender las motivaciones subyacentes y el contexto socio-político de estos cambios tan importantes. El estudio que realizaremos más adelante de la evolución cultural e identitaria de las tribus nativas, por tanto, se beneficiará de la información aquí expuesta, pues servirá para completar con la mayor exactitud posible la visión que tenemos de la vida nativo-americana de tal forma que a partir de ella podamos abordar convenientemente los aspectos relevantes en la traducción literaria.

1.3- La soberanía política nativo-americana en la actualidad

El eje central para la articulación de las demandas nativo-americanas, ya sean literarias, identitarias o históricas, se expresa en la soberanía tribal. Como heredera directa de las sucesivas y divergentes reconfiguraciones del orden político interno estadounidense, la autodeterminación india reúne en sí misma los demás temas de interés de las comunidades indígenas, tales como el desarrollo de la economía, la regulación del juego, la recuperación de tierras o las normas de membresía. Estas preocupaciones están a su vez interconectadas y se presentan a menudo en las diferentes prácticas culturales nativo-americanas, especialmente en la literatura. Además, como único grupo minoritario que debe demostrar su pertenencia a una colectividad, no tanto

al relacionarse con las comunidades tribales sino más bien al tratar con las administraciones federales, los nativos han tenido que esforzarse en regular su estatus legal como grupo y como individuos. Esto ha generado un persistente vínculo entre la soberanía y la identidad nativa, tan fuerte que las reordenaciones socio-políticas a lo largo de la historia de Estados Unidos han provocado distorsiones culturales significativas en la identidad indígena, como veremos en el capítulo dedicado en exclusiva a ella.

Debemos recordar también que las obras literarias indígenas son “the arena where sovereignty, religious freedom, treaty rights, land claims, language retention, tribal education, and many other elements of culture continue to affect the daily destinies of tribes” (Womack 1999: 11), aunque los escritos de carácter histórico o político no cuenten con tanto éxito como las novelas de ficción. Por ello, en esta investigación es necesario comprender la situación actual de la soberanía indígena para poder abordar su presencia velada en las obras que trataremos durante el análisis práctico de la actividad traductora. Así mismo, esta reflexión también nos resulta útil para comprobar las distintas formas de traducir la identidad nativo-americana por parte de la mayoría blanca según los intereses de la cultura más poderosa, ya sea en el discurso histórico, ya sea en el discurso jurídico.

Por tanto, a la hora de estudiar la soberanía tribal no podemos desvincularla de su contexto y contenido político, ya que las culturas nativo-americanas dependen en gran parte de las relaciones establecidas con el gobierno central estadounidense así como de los distintos niveles administrativos y legales de las divisiones internas del país (estados, condados, territorios en épocas previas...). Es necesario, entonces, reflexionar acerca de las consecuencias, representaciones y transformaciones culturales e identitarias producidas a través de los múltiples vínculos históricos entre Estados Unidos y sus comunidades indígenas dentro del ámbito político, entendido como el marco legal y burocrático en el que han tenido lugar estos diversos (des)encuentros transnacionales desde el “descubrimiento” de América. Además, las distintas circunstancias derivadas de la (falta de) autodeterminación india generan áreas de lucha y reafirmación identitaria cuyas estrategias traspasan el ámbito político y la división entre nativos y euro-americanos, porque, tal y como comenta Richland (2008: 5), “if real and lasting tribal sovereignty is to be meaningfully achieved, indigenous leaders must dedicate ‘themselves to conducting their affairs in reliance upon their own traditions’ (Porter 1997b: 299)”, incluso cuando estas se han adaptado a la nueva

realidad de los programas educativos y sanitarios, el sistema de bienestar o la aplicación de la jurisprudencia nativa.

Comencemos, pues, por observar cómo la noción de “soberanía” implica varios planos de acción que se solapan y contradicen al mismo tiempo cuando conciernen a los nativo-americanos y sus circunstancias socio-políticas dentro de los Estados Unidos ya que, “[o]ver the last two centuries, the courts have found the questions of tribal power, sovereignty, and self-governance to be extraordinary complex, rich, controversial, and diverse” (Strickland 1998: 248). Que la denominada Trilogía de Marshall instalase a los indios dentro de una categoría política dependiente del gobierno federal pero igualmente diferenciada de esta por su condición de nación muestra esta paradójica situación y, además, sirve de base sobre la que comentar los diferentes posicionamientos tanto indígenas como euro-americanos acerca de la soberanía nativa. Esto se debe a que, a lo largo de la historia, las relaciones entre indígenas y gobierno federal y/o estatal han asumido generalmente como primera regulación la condición de “entidades políticas” de las tribus y naciones nativo-americanas y su independencia legislativa en la toma de decisiones supraestatales y/o transnacionales. De esta forma, tanto para realizar y firmar acuerdos de paz, tratados de compra-venta o registros burocráticos como para concretar y cambiar más recientemente los rangos de ciudadanía, propiedad y autodeterminación indígenas, la identificación de las tribus como un organismo político diferenciado de los cuerpos reguladores de los Estados Unidos ha sido necesaria y efectiva para establecer los vínculos administrativos y diplomáticos que se requerían en cada momento.

Los múltiples niveles de actuación política en(tre) los que fluye el discurso nativo sobre su soberanía política provocan en muchos casos el desamparo legal de las tribus bien a nivel federal, bien a nivel estatal y/o local. Esto se puede percibir claramente al comparar la situación de la tribu chippewa de Little Shell con la de las tribus del estado de Maine. Durante el proceso para ser reconocidos como nación dentro de las fronteras estadounidenses, los chippewas de Little Shell, según afirma Shield (2007: 32), encontraron algunos problemas en el terreno popular tales como la negativa de la población blanca a tener vecinos indios, pero “[n]either the State of Montana nor the local governments have filed any opposition to the tribe’s petition or Interior’s proposed favorable finding”; sin embargo, la falta de reconocimiento federal les mantiene fuera de la legalidad tribal, pues no se la considera todavía como una nación dentro de los Estados Unidos. Por el contrario, las tribus de Maine, aunque reconocidas a nivel federal, se encuentran desprotegidas debido a que la *Indian Land Claims*

Settlement Act (1980) despojó a las tribus de una soberanía ilimitada, transformando a cada tribu en una entidad política similar a los municipios: así, las tribus que habitan en Maine no reciben ni los beneficios ni la protección otorgados posteriormente por el gobierno federal a todas las naciones indias y, como consecuencia, su estatus soberano se ve tan reducido que resulta “difficult for tribal governments to serve and protect their peoples, lands, and culture” (Friederichs 2011: 498).²⁴

Este segundo ejemplo insinúa algunos de los efectos negativos de la distinción explícita de los organismos gubernativos tribales como unidades políticas singularizadas que pueden articular derechos (y responsabilidades) a las que no tienen acceso otros cuerpos político-administrativos estadounidenses. La formación de un pensamiento racista entre la población blanca, normalmente expresado en términos económicos, es un ejemplo patente de esta repercusión nociva: los beneficios económicos que supuestamente perciben las tribus no sólo han generado debates éticos y culturales acerca de estas estrategias de conservación tribal, sino que también han promovido un movimiento racista inconsciente e infundado. De ahí que la falsa concepción de que los indígenas se aprovechan de las ayudas federales y evaden el pago de impuestos esté tan difundida a pesar de que se basa en una visión parcial del mosaico multinivel de la realidad nativa, así como en la incompreensión acerca de la ordenación político-administrativa que regula y es regulada (parcialmente) por los nativos estadounidenses. Tómese el ejemplo del derecho federal que poseen los gobiernos tribales para crear sus propios reglamentos de impuestos, tal y como hacen los cincuenta estados que conforman Estados Unidos: señala (McCullogh 1999: 170) que, de hecho, “[t]he power of taxation gives the tribes the power to govern and lays a solid foundation from which to exercise the sovereignty Justice Marshall envisioned when he termed them ‘Domestic Dependent Nations’”, pero el desconocimiento existente entre la población euro-americana sobre esta posibilidad/realidad crea las condiciones idóneas para que surjan actitudes y posicionamientos discriminatorios que conciben a los nativo-americanos como “mere sociological phenomena instead of nations of people with distinctive traits, languages, political structures, lands, and religions that differentiate them one from the

²⁴ Véase Thompson (2010: 662-670) para un resumen explicativo de las jurisdicciones de los gobiernos tribales, federal y estatales respecto a las naciones nativo-americanas.

other and differentiate them from any other so-called minority group in the country” (Cook-Lynn 2007c: 24).²⁵

Todas estas facetas de la soberanía nativo-americana, desde su evolución histórica hasta las percepciones más racistas y simplificadoras, ofrecen además la posibilidad de aplicar una perspectiva internacional comparativa al estudio de la situación vivida por los indígenas tanto dentro como fuera de Estados Unidos. En el derecho internacional, según Lenzerini (2006: 163) las comunidades nativas pueden ser consideradas como unidades políticas iguales a los estados al cumplir con cuatro criterios básicos, a saber, una población permanente, un territorio definido, un gobierno propio y la posibilidad de interactuar con otros estados, por lo que existe “a corresponding obligation upon national governments to recognize and ensure the effective enjoyment of such right by the indigenous communities concerned” (*ibid.*: 187) que no puede ni debe omitirse al analizar las circunstancias nativo-americanas. Después de todo, “[b]ecause the structure and content of power relations regarding self-government of indigenous peoples vary, it would behoove scholars and decision makers to look for responses to the claims raised by the affected peoples themselves” (Weissner 2008: 1170), como se percibe en la implementación de nuevos acuerdos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, adoptada en 2007, o en la creación del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU en 2000: estas disposiciones aportan sustento supranacional y alianzas transculturales que facilitan las reclamaciones nativas por su autonomía parcial o total no sólo en el terreno socio-político y cultural, sino que también en el ámbito académico y popular.²⁶

Las batallas defendidas y, en ocasiones, ganadas por grupos concretos de indígenas, por tanto, se presentan bajo múltiples representaciones y se articulan en distintos discursos que, como señalábamos previamente, muestran la variedad de

²⁵ Para un estudio detallado acerca de los aspectos legales y económicos de la soberanía indígena estadounidense, véase Kalt y Singer (2004). Véase el Anexo II, tabla seis para un resumen que especifica las obligaciones individuales de los indígenas en relación a los impuestos, resumen extraído de dicho artículo.

²⁶ Acerca de la influencia de las medidas políticas nacionales e internacionales en el mundo académico y popular, léase, entre otros, Cook-Lynn (2007g) (centrado en estudios histórico-políticos), Friederichs (2011) (relativo a las posibles implicaciones de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en la situación de las tribus de Maine), Johnston (2006) (acerca del turismo en términos populares) y Ministry of Advanced Education (2006) (sobre los programas académicos dedicados al turismo aborigen en la Columbia Británica).

pareceres que las circunstancias nativo-americanas producen en los agentes involucrados. Basta con observar la división de opiniones entre las tribus estadounidenses en lo referente al reconocimiento federal de las naciones como entidades políticas:

There are at least 550 federally recognized Indian tribes, and more will be recognized in the future. About 200 nonrecognized Indian communities have petitioned for federal recognition, and there are many more who are preparing to do so. On the other hand, there are some communities who do not seek federal recognition, believing that it is not the U.S. government's place to define their own community or identity (Champagne 1999: 8)

Esta situación, consecuencia directa de la época de la terminación (entre 1945 y 1975 según el esquema de Bruyneel [2007: 16]), muestra cómo las comunidades nativas siguen luchando para recuperar el reconocimiento federal, a pesar de los sucesivos impedimentos que encuentran en su litigio. Pero, al mismo tiempo, también ofrece un cierto desacuerdo entre ciertas comunidades indígenas que, sin oponerse al reconocimiento federal, consideran que este proceso administrativo simplemente contribuye al dominio de la sociedad euro-americana: para ellos, “[t]he conceptual construction and subjugation of Indian tribalism by Western legal and societal institutions reflect not merely the exertion of unequal power, but more generally a preexisting, persistent, and critical disjunction between these two cultural traditions” (Idleman 2004: 636).

Algo similar ocurre con las alternativas económicas de las que se sirven las distintas tribus, generalmente reconocidas federalmente, para mejorar el estado de bienestar de sus comunidades y así proporcionar posibilidades monetarias a sus miembros, las cuales dan lugar a alegatos contradictorios dentro y fuera de las naciones indígenas. Desde de que la Ley de reorganización india (1934) ofreciera a las tribus la posibilidad de ser “economically self-sufficient in the wage-based, capitalistic economy of modern America” (Kidwell y Velie 2005: 73), gracias a que entre otras medidas se estableció que las tierras consideradas (por el gobierno estadounidense) en fideicomiso y los derechos de explotación estaban exentas de impuestos a nivel comunitario, la opinión pública ha perseguido y criticado la (in)dependencia económica de las tribus nativas. Ya comentamos anteriormente que la sociedad euro-americana ha asumido como cierta la imagen de los indígenas lucrándose con el sistema de ayudas y acuerdos federales establecido a lo largo de los siglos, la cual se ha reforzado con la Ley de

regulación del juego indio (1988): aunque esta resolución legislativa ha servido para organizar este tipo de actividad económica y evitar continuos enfrentamientos en los tribunales entre las tribus y los estados, en los últimos años se ha interpretado como el origen de un supuesto exceso político y económico por parte de los nativo-americanos. El mayor defensor de esta percepción de las tribus propietarias de casinos “as special interests that have transgressed the narrow boundaries of their sovereign spatial purview in order to invade and take control of the [...] political system” (Bruyneel 2007: 187) ha sido el ya ex-gobernador de California, Arnold Schwarzenegger, quien enunció y enarboló esta nueva visión discriminatoria contra las tribus entre la América blanca.

Sin embargo, los conflictos morales e ideológicos respecto a los casinos como métodos de administración y autofinanciación internas han enfrentado a ciertas tribus y/o a grupos dentro de distintas naciones debido a que “the very prospect of sovereignty translates immediately to Indian gaming in the minds of lawmakers and community planners” (Todd 2000), lo que complica el proceso de reconocimiento federal y aceptación popular a nivel estatal y/o local. Pero, al mismo tiempo, la escasez de otros métodos para conseguir una cierta estabilidad financiera que no ponga en peligro la manutención familiar y comunitaria de las tribus²⁷ hace que las naciones indígenas opten por este sistema económico a fin de mantener su autodeterminación activa. Aunque esta circunstancia no está exenta de argumentos a favor y en contra ni de acciones políticas en pos de los intereses particulares de “tribes seeking recognition, the investors backing them, casino operators, and other tribes who fear competition” (McGowan 2009: 309), la realidad es que este tipo de decisiones demuestra la capacidad gubernativa de las comunidades nativo-americanas y, por tanto, reafirman la soberanía indígena de un modo efectivo e interesante no sólo por las deliberaciones que provoca dentro y fuera del mundo tribal, sino también por las implicaciones sociales que conllevan estas estrategias económicas. Así lo demuestra el listado que Thompson (2010: 673) presenta en relación a las mejoras socio-políticas derivadas del desarrollo financiero:

Among many other things, they have: drafted or revised tribal codes; taken control of (and often supplemented or improved) Indian Health Services and Department of Health and Human Services programs

²⁷ Kearney (2005: 285) señala que “[t]he 2004 industry report on Indian Gaming notes that Indian gaming facilities directly supported 240,000 jobs in 2003, paying out \$7.9 billion in wages”.

previously administered by the federal government; created or improved tribal court systems and law enforcement agencies; established or refined policies governing their growing numbers of employees; lobbied federal and state governments to further their interests; and hired legal counsel to protect and advance their sovereignty both in their business operations and in the courtroom. Even Tribes who have experienced less economic growth have benefited to some extent from other Tribes' successes in litigation and lobbying, as favourable laws and legal precedents are often applied to Tribes in general.

Pero estas batallas, con sus victorias y derrotas, no se libran exclusivamente en el nivel comunitario, pues sus aspectos positivos y negativos influyen en los individuos que conforman cada nación indígena. Al fin y al cabo, sin el reconocimiento del gobierno federal los miembros de las tribus pasarían a ser considerados ciudadanos euro-americanos cuya identidad nativa sería legalmente suprimida. A primera vista, esta circunstancia muestra una vez más el racismo velado de la sociedad estadounidense y su afán por obviar la presencia indígena en el sistema socio-político federal. Por otra parte, si se contemplan con detenimiento sus (posibles) implicaciones éticas y políticas, destaca la íntima relación que indirectamente establece entre la identidad y la soberanía nativo-americana y según la cual los indios y las tribus deben existir conforme a los estándares hegemónicos del grupo cultural en el poder, algo que, como veremos más adelante, también ocurre con las producciones artísticas periféricas y/o indígenas.

Por todo ello, si bien las expresiones literarias de la soberanía política y cultural nativo-americana son nuestro foco de atención general, resulta interesante señalar cómo participan los indígenas del sistema judicial estadounidense debido a que en este contexto se produce un importante proceso traslativo de gran interés para la presente investigación: la (re)configuración de una realidad *in-between* en las que los agentes participantes

call for or challenge courtroom uses of tradition by invoking notions of [Indian] cultural difference, tradition, and claims to tribal sovereignty [offering] a more complex image of the politics of indigenous culture—one that sees it as participating in instable legal narratives through which the everyday practices of indigenous governance and the social institutions constituted by those practices are negotiated, challenged, effectuated, and ultimately best understood (Richland 2008: 3)²⁸.

²⁸ Aunque no nos detenemos a comentar en profundidad el estudio de Richland acerca de los tribunales de la comunidad hopi, no queremos desaprovechar la oportunidad de indicar cómo en

Ocurre, por tanto, que “[w]hile we [Indians] might worry about the disintegration of our traditional way of life, we have too many members who can only conceive of life as it is portrayed by American society” (Porter 1997a: 98-99), lo que se traduce no solo en la aceptación de los requisitos para su aceptación y registro como naciones: los nativos como individuos y como comunidad se someten así paulatinamente y en diferentes grados a la visión que el gobierno y la sociedad blanca tienen de ellos, corriendo “the risk of curtailing Native sovereignty even as it emboldens the predominantly Anglo-Euroamerican political order” (Trapani 2002: 29). Los largos trámites administrativos, además de emocionalmente difíciles para las tribus y sus individuos, cumplen este propósito de restringir y condicionar la realidad soberana de los nativo-americanos según los estándares que los Estados Unidos establecen y modifican dependiendo de los vaivenes ideológicos y políticos que se han producido y producen a lo largo de la historia. Observemos el ejemplo de la nación chinook, comentado por Gardner (2007: 36), la cual comenzó su litigio después de que “[s]omeone just took our name off the list [of tribes the Bureau of Indian Affairs worked with]”. Tras dos intentos durante los cuales la tribu presentó una extensa documentación atestiguando una cultura propia ininterrumpida a lo largo de la historia, el gobierno reconoció el estatus de nación a los chinooks. Sin embargo, este título se mantuvo un breve período de tiempo hasta que el *Bureau of Indian Affairs* retiró de nuevo la identificación federal vigente hasta el momento a pesar de que la tribu tiene su propio gobierno formalmente constituido, ceremonias tradicionales, un programa escolar con becas de hasta 48.000 dólares y el proyecto para la construcción de una clínica sanitaria (cf. Gardner 2007).

Los chinooks y los miembros de otras comunidades indígenas, como es posible deducir del caso particular aquí presentado, se encuentran desamparados cultural y políticamente en el ámbito administrativo a pesar de haber demostrado una identidad colectiva e individual, bien enfatizando su compleja forma original, bien siguiendo las “preconceived categories of tribal identity” que se crearon en 1978 para regular el reconocimiento federal de éstas (Daehnke 2007: 262). Aunque los indios que se encuentran en esta situación pueden exteriorizar su cultura y ser reconocidos por su

la introducción general se muestran de forma resumida las distintas variantes de tribunales tribales de acuerdo con la cantidad de aspectos histórico-culturales incorporados a los mismos así como las consecuencias derivadas de una u otra posibilidad (Richland 2008: 12-17).

tribu como integrantes de la misma, su identidad legal como nativo-americanos es inexistente y no pueden beneficiarse de las regulaciones federales relacionadas con los indígenas, tales como obtener recursos económicos y asistencia sanitaria o como tener acceso a lugares sagrados y ocupar terrenos en el *Indian Country*²⁹. Al no poder contar con los recursos necesarios para su supervivencia física y cultural, toda la comunidad se resiente y los individuos se encuentran desubicados emocional e identitariamente, como ya hemos comentado en varias ocasiones, especialmente en relación a la imposibilidad de utilizar las tierras unidas a la tribu en términos históricos y/o religiosos. A esto se une la creencia persistente entre los estadounidenses de que los indios están en proceso de extinción desde la época de remoción, por lo que la identidad individual y comunal se ve asfixiada por las fuerzas legales y populares de la cultura mayoritaria, con pocas posibilidades de expresarse libremente, como veremos en el capítulo dos al tratar la construcción identitaria interna y externas de la comunidad indígena.

Por ello, debemos tener presentes estas circunstancias jurídicas y sociales para poder entender más adelante las (re)presentaciones identitarias que los autores indígenas hacen de la población india en sus obras, un hecho que observaremos desde distintos puntos de vista tanto en este mismo capítulo como en el capítulo tres. Reflexionar sobre la influencia de las acciones gubernamentales estadounidenses para con los nativo-americanos nos permitirá determinar, por un lado, las bases sobre las que se apoya el discurso artístico y político de los indios y, por otro lado, las interrelaciones transculturales entre las categorías propias y ajenas de las que disponen los nativos para expresar su identidad dentro de la sociedad y la producción literaria euro-americana. De esta manera, el estudio multifocal que realizaremos de las (re)construcciones identitarias (capítulo dos) y de la literatura nativo-americana (capítulo tres) resultará más accesible a la par que plural gracias a esta primera contextualización que estamos elaborando en torno a la soberanía socio-política y cultural de los indígenas estadounidenses.

Por tanto, la soberanía, “recognized by the U.S. Constitution and defined over the last 160 years by the Supreme Court, that affects the everyday lives of individuals and tribal nations” (Womack 1999: 6) resulta indispensable en términos identitarios

²⁹ El *Indian Country* es un nombre histórico dado al territorio que ocupaban los nativo-americanos al oeste del río Misisipi. Con la expansión hacia el oeste de los Estados Unidos, las dimensiones del *Indian Country* cambiaron y se fueron reconfigurando mientras se creaban los diferentes estados que se incorporaban paulatinamente a la Unión. Se considera que desapareció formalmente en 1907 con la creación del estado de Oklahoma, pero se sigue utilizando para denominar todos aquellos territorios en manos de indígenas y gobiernos tribales. Para más información ver Anexo III, año 1834.

para los nativo-americanos por lo que las tribus se esfuerzan en recuperarla y/o enfatizarla a fin de obtener autoridad sobre todos los elementos de la misma. Comentamos previamente que los criterios para la soberanía nativa se han visto reforzados por el derecho internacional, según el cual los indígenas pueden constituirse como naciones gracias a su capacidad jurisdiccional, la cual, en términos modernos indios, “depends on the ability of tribal groups to control lands that have been fragmented as a result of the federal policy of allotment” (Kidwell y Velie 2005: 71). Como consecuencia, la lucha se centra en reclamar el reconocimiento y el cumplimiento de los tratados firmados con el gobierno estadounidense, para así ofrecer un entorno físico sobre el cual (re)construir la soberanía nativo-americana mediante acciones políticas, económicas e identitarias pues, como señala Tsosie (2001: 194), “they [Native peoples] are not asserting the rights of ‘citizens’ to property. The discourse of treaty rights as it relates to Native peoples’ claims for land and cultural identity reflects the struggle to assert a distinctive national identity”. Examinaremos, pues, dos casos más relacionados con el reconocimiento federal y la reclamación territorial, a fin de que sirvan de contraste con el caso ya estudiado de la tribu chinook: la disputa de la tribu unida de los shawnees por el denominado lote 206 y la demanda de 1976 de los indios mashpee.

Antes, sin embargo, debemos adelantar brevemente algunas nociones tanto jurídicas como sociales referentes a la indianidad como criterio colectivo e individual para la definición del concepto “nativo-americano”, elemento esencial de nuestra investigación. La identidad indígena estadounidense resulta muy compleja de precisar en tanto en cuanto implica una larga serie de datos genéticos, administrativos e histórico-espaciales, regulados a nivel federal y tribal, que poco tienen que ver con el sentimiento personal y/o comunitario de las naciones indias. Debido a esto, para los nativos afirmar su Otredad dentro de la sociedad euro-americana no es una acción libre de dificultades, como explicaremos en el capítulo dos: (auto)definirse como nativo-americano trae consigo cuestiones de autenticidad y legitimidad no sólo en términos populares, sino también jurídicos puesto que es la cultura dominante, la euro-americana, la que determina los márgenes concretos de la Otredad indígena sin contar con los individuos que ven sus vidas diarias sometidas a la opinión subjetiva de la mayoría socio-política.

El caso de la tribu unida de los shawnees y la reclamación al denominado lote 206, por ejemplo, estableció un precedente histórico en las regulaciones jurídicas para el

reconocimiento federal de las naciones nativas, además de demostrar que existía una discriminación racial y económica a favor de los intereses particulares de la población euro-americana. El lote de tierras en cuestión, “located within the Shawnee reservation established under the allotment process outlined in the Treaty of 1854” (Ragsdale 2000a: 362), se había subdividido varias veces, por lo que su posesión resultaba controvertida en términos jurídicos, monetarios y productivos. Tras una primera reclamación por parte de la tribu unida de los shawnees para obtener control legal sobre este lote, los tribunales dictaminaron que el Tratado de 1854 con los shawnees seguía siendo válido a través de la Ley de Kansas-Nebraska (1854), que protegía el lote 206 como territorio propiedad de los indígenas y, en definitiva, como *Indian Country*, además de permitir que la identidad shawnee se expresase a través de su unión con la tierra aun sin contar con el reconocimiento federal como nación (*cf.* Ragsdale 2000a; *cf.* Ragsdale 2000b).

Los indios mashpee, por su parte, llevaron a cabo en 1976 una reclamación similar para recuperar 16.000 acres en el estado de Maine basándose en una resolución de 1685 de la Corte General de la Colonia de Plymouth (Campisi 1991: 80). Durante el juicio, no obstante, no se debatió acerca de este territorio, sino sobre la (in)existencia de la tribu según los requisitos federales, los cuales estipulan que la cultura mashpee debía haberse desarrollado de forma continua desde 1770, cuando se aprobó el Acta para regular el intercambio y las relaciones con las tribus indias (*Federal Non-Intercourse Act*). El resultado no fue otro que la denegación de la demanda nativa, puesto que se consideró que la tribu mashpee aparecía tan sólo intermitentemente: comenta Larson (1991: 57) que se consideró que esta comunidad india, tanto en su dimensión política como identitaria, existía sólo a través de determinados documentos escritos, principalmente acuerdos entre los líderes mashpee y el gobierno estadounidense, aunque “[s]ome of the features of individual identity are discernable in history, anthropology, and law, [and others] are also discernable in Native American songs, storytelling, and in various later forms of written literature”.

Esto demuestra, por tanto, que las minorías culturales, aquellas conocidas como el Otro respecto a la posición central de las sociedades occidentales, están sometidas a un escrutinio inusitado dentro y fuera del ambiente político ya que los discursos procedentes desde las esferas de poder se filtran hasta los ámbitos sociales y artísticos imponiendo criterios identitarios a todos los participantes de la cultura. De ahí que casos como los observados nos parezcan indispensables para contextualizar la realidad

cultural de los nativo-americanos así como para observar más adelante la (re)construcción de la indianidad dentro de la literatura indígena estadounidense: además de comprender la temática escogida por los autores indios, podremos analizar las razones y las consecuencias de las (re)presentaciones que nos ofrecen antes de que se traduzcan a español. Sólo así será posible analizar en profundidad las imágenes de las que disponemos en España y ponderar las estrategias traductológicas e imagológicas utilizadas para mostrar la Otredad nativo-americana al mismo tiempo que evaluamos la predisposición diacrónica y sincrónica de nuestra sociedad para conocer a los pueblos indígenas de Estados Unidos y los términos de dicho (des)encuentro.

Siguiendo con este repaso contextualizador, señalamos la tendencia actual a acentuar la presencia de los indígenas en los distintos niveles jurídicos norteamericanos a pesar de los esfuerzos euro-americanos por recortar la autoridad tribal nativa mediante leyes como la Ley de faltas graves (1885), comentada en el punto previo. Autores como Fletcher (2007) y Gardina (2010) promueven una nueva configuración de los modelos de jurisprudencia a fin de que la sociedad estadounidense se adecue a la realidad gubernamental de hoy en día, en la que resulta más y más evidente la presencia y la necesidad de respetar las diferencias culturales y políticas propias de las comunidades nativas. Por otro lado, McNeill (2008), Christensen (2011) y Ennis (2009) entre otros apoyan redefinir las competencias jurídicas de las tribus para así reafirmar la capacidad gubernativa de las mismas. Estas aseveraciones políticas, además, tienen su repercusión en la vertiente cultural de la soberanía nativo-americana, por lo que contamos con múltiples propuestas artísticas y académicas que, en mayor o menor medida, reflejan el trasfondo socio-político e identitario de la experiencia nativo-americana.

Por ello, nos interesa examinar aquí brevemente uno de los aspectos más controvertidos de la jurisprudencia indígena: la incorporación/negación de los elementos culturales indios en los procesos judiciales. Afirma Fletcher (2007: 82) que la dificultad existente con los detalles culturales de las comunidades nativas, entre ellos la lengua y su traducción en los tribunales, es una de las bases principales para buscar nuevos métodos de aplicar la normativa consuetudinaria tribal, ya que “*may be so ingrained in the language of the tribe that it cannot be translated in an accurate or meaningful way into English*” (énfasis añadido). Por ello propone utilizar estudios antropológicos y etnográficos para explicar las costumbres nativas, que, como examinaremos en el capítulo dos, no son sino otra manera de traducir la identidad

cultural de los nativo-americanos. Tweedy (2011: 739), por su parte, presenta los aspectos culturales como uno de los principales focos de atención de la jurisprudencia nativa y estadounidense: el racismo aún existente entre la población blanca contra los indios se utiliza de tal forma que “tribes’ sovereign rights are diminished based on early case law that defined them as savages”, perpetuándose así las imágenes estereotipadas de los indígenas como incapaces de defenderse y gobernarse, y con el único propósito de “making unprovoked cruel attacks on white settlers” (*ibid.*: 705).

Sin embargo, los nativo-americanos “remain, in their ancestral homelands, speaking their native tongues, practicing their own religions, raising their children, preserving and living their culture, governing themselves, following, and when they choose, changing, their traditions and laws” (McSloy 1993: 301) y enfatizan todas estas circunstancias en lo referente tanto a los aspectos políticos, económicos e identitarios como a las relaciones supra-, inter- and intratribales. De esta forma, la soberanía no se extingue en contraposiciones históricas y/o transnacionales únicamente de carácter político, sino que se engarza continuamente en un diálogo participativo multinivel en el que la dimensión cultural de la autodeterminación indígena se expresa de forma artística, favoreciendo los compromisos y anhelos gubernativos con nuevas arenas de discusión y lucha.

1.4- La soberanía cultural nativo-americana en la actualidad

It is no accident that the resurgence in Native arts, languages and traditions has occurred at the same time as the resurgence in government and economic systems. What we have experienced has been a resurgence and revitalization of culture, which encompasses *all* of our practices and ways of life
(Cobb 2005: 130; énfasis en original)

La interrelación político-cultural que Cobb subraya en esta cita resulta, sin duda, esencial para comprender las producciones literarias nativo-americanas no sólo desde un punto de vista cultural, sino también académico y social, puesto que el arte indígena no sería el mismo si se hubiese originado bajo circunstancias diferentes. De igual modo, este vínculo nos lleva a reflexionar acerca del *grand récit* estadounidense sobre su población indígena así como sobre su repercusión más allá de sus fronteras: al fin y al cabo, nuestra investigación se centra en la (re)construcción transcultural de las identidades indias, por lo que no podemos negar la importancia de las (meta)narrativas euro-americanas y sus revisiones desde los peldaños inferiores de la jerarquía político-

cultural americana. Por ello, es necesario observar los procesos discursivos a través de los cuales los indígenas (re)afirman y confirman su soberanía cultural según las fuerzas, ideologías y estéticas de cada momento histórico y de cada (re)presentación identitaria. Comencemos, pues, por repasar esta conexión entre la realidad socio-política de Estados Unidos y la soberanía retórica nativo-americana para adentrarnos paulatinamente en nociones identitarias en/a través de la literatura y la traducción.

En la introducción a su libro *Contemporary Native American Literature*, Tillett (2007: 1-5) enfatiza, desde varias perspectivas, la compleja relación existente entre los indígenas estadounidenses y la sociedad euro-americana, así como la paradójica realidad de que ambos grupos culturales habiten un espacio común que es, al mismo tiempo, colonial y postcolonial. Aunque su análisis se centra exclusivamente en la producción artística literaria de los nativos, señala que “individual writers and their works are fully situated within a detailed socio-cultural context including Indian-white relations, popular Euro-American perceptions and contemporary Native political realities” (*ibid.*: 1-2), algo que esta autor ejemplifica con menciones a las leyes y políticas estadounidense para/contra los nativo-americanos y fijándose en la mezcla de estéticas indígenas y euro-americanas. Por tanto, es posible afirmar que las obras nativo-americanas, a pesar de no mencionar ni analizar explícitamente las leyes, (re)presentan las circunstancias jurídicas y económicas de las naciones indígenas, muchas veces mediante la inclusión de referencias y debates al respecto.

La realidad jurídica nativa, por ejemplo, puede observarse en las historias de *Wordarrows: Indians and Whites in the New Fur Trade* (1978) de Gerald Vizenor, en el que se analiza el cargo por asesinato a Thomas James White Hawk: Vizenor no sólo relata el proceso legal y deja entrever su opinión, sino que “reframe[s] judicial and psychiatric discourses in terms of colonialism and power” y lo complementa con historias ficticias que “explicate the complexities of Indian identity” (Rodríguez 2000: 255 y 257). Louise Erdrich, por su parte, muestra en su novela *The Bingo Palace* (1994) los aspectos económicos de la realidad de las reservas, en especial los relacionados con la industria del juego. En la obra, dos personajes masculinos luchan por el amor de una misma mujer así como por el control de la tierra en la que se asienta un casino. El debate en torno a esta fuente de ingresos económicos se centra en la supuesta oposición de la vida tradicional y la industria del juego, que no se dirime al final de la novela, pero que, en palabras del protagonista Lipsha, “It’s more or less a gray area of tense

negotiations. It's not completely one way or another, tradition against the bingó. You have to stay alive to keep your tradition alive and working" (Erdrich 1994: 221).

Precisamente, Gorelova (2009) opina que los nativo-americanos presentan en su literatura la soberanía indígena, con especial hincapié en su dimensión cultural. El gobierno tribal y sus circunstancias (a saber, el derecho a la autodeterminación, la concepción cultural de ésta, la reclamación en sí misma entre otros) frecuentemente forman parte de la trama principal o del transfondo general de las obras indígenas, ya que no se trata sólo de una demanda política, sino "[t]he ongoing expression of a tribal voice, through imagination, language, and literature . . . keeping sovereignty defined within the tribe rather than by external sources" (Womack 1999: 14). De esta forma, la literatura, como "one of the most vital facets of a culture and a representation of a mentality of a people" (Gorelova 2009: 7), sirve para materializar esta segunda dimensión de la soberanía, la cultural, que refuerza la vertiente política y se complementa con ella para persistir en "a struggle with an entire body of systematic knowledge that holds Native Americans as inferior" (*ibid.*: 13). La afirmación de que "[n]ational sovereignty demands literary sovereignty, as well" (*ibid.*: 7), por tanto, se apoya en las múltiples opiniones de autores y críticos nativos, cuyas visiones más o menos radicales configuran esta soberanía doblemente reiterada y desarrollada. Todas ellas, además, son importantes para el último paso de nuestra investigación debido a la indiscutible influencia que podrían tener sobre el traductor: si todas las obras nativo-americanas demandan en cierto grado la soberanía india, los actores participantes de la labor interlingüística, conscientes de esta circunstancia, idealmente, serán extremadamente cuidadosos y estarán atentos para percibir cómo se materializan textualmente y cómo pueden ser trasladadas.

Otro de los conceptos que convendría tener en cuenta es el que propone Lyons (2000), el de soberanía retórica, a través del cual la política y la literatura indígenas se enlazan entre sí, así como con cualquier tipo de (representación identitaria (desde imágenes populares hasta las ofrecidas por los agentes gubernamentales). Según Lyons (*ibid.*: 449), los nativo-americanos han desarrollado su propio discurso de forma paralela a la evolución del imperialismo retórico que han ejercido los poderosos desde la llegada de los europeos a América: de hecho, este "inherent right and ability of peoples to determine their own communicative need and desires in this pursuit [of sovereignty]" funciona como una continuidad político-cultural contra las imposiciones semánticas imperialistas para la (re)presentación india. El resultado que de esto se deriva no es otro

que la incorporación de la voz indígena a la realidad contemporánea que viven los nativos, uno de los objetivos primordiales de la dimensión cultural de la soberanía tribal, desarrollándose tanto en el mundo administrativo como en el literario y cultural, “exemplify[ing] Native People struggling to overturn rhetorical imperialism and redefine the terms of the debate” (Cobbs 2005: 129).

De esta manera, los esfuerzos y avances llevados a cabo por el *Tribal Law and Government Center* resultan tan destacables desde varios puntos de vista: además de revisar casos legales clave para la cultura indígena como la *Marshall Trilogy*, esta institución ha mostrado a la sociedad estadounidense los efectos de una jurisprudencia racista sobre la soberanía nativo-americana (Lyons 2000: 463). En la misma línea de Gorelova (2009: 12), investigaciones como la del *Tribal Law and Government Center* muestran la confusión socio-política derivada existente de la tradición jurídica europea, la cual “does not acknowledge any possibility of other valid structures of governing”. Por ello, los estudios nativos se esfuerzan en resolver el perjuicio cultural y político originado por este tipo de (re)presentaciones identitarias, las cuales se sitúan dentro del discurso historiográfico eurocéntrico y las producciones artísticas euro-americana. Así, mediante la soberanía retórica y sus extensiones culturales y políticas, será posible ofrecer (r)escrituras sobre la colonización en las que “stereotypes, cultural appropriation, exclusion, ignorance, irrelevance, [and] rhetorical imperialism” (Lyons 2000: 462) no sean las únicas imágenes de las que dispongamos, como veremos a continuación.

Pero, más allá de las aspiraciones nativo-americanas por desmontar el discurso colonialista dentro y fuera del mundo cultural, ¿por qué es tan importante la historiografía tradicional y su revisión para la soberanía india y, por tanto, para nuestra investigación? Para dar respuesta a esta pregunta es necesario observar la influencia y el alcance del revisionismo histórico e historiográfico. Las nuevas perspectivas históricas de la década de 1960 comenzaron a poner en duda el carácter supuestamente objetivo de los discursos reconocidos como historia desde un punto de vista científico: la historia que todos conocemos se entendía, de repente, como una simple recopilación de eventos realizada por aquellos que ostentan el poder. La opinión de Barthes (1987: 174) acerca de que “es esencialmente [una] elaboración ideológica” ejemplifica esta perspectiva y además (de)muestra que la historia no sólo difunde hechos sino que también informa acerca de la visión del historiador y del conocimiento general en el que se halla

inmerso.³⁰ De ahí que Spivak (2002 [1988]: 210) desconfíe incluso del relato histórico de las minorías puesto que se producen declaraciones imbuidas de “un sentimiento de nostalgia por los orígenes perdidos, especialmente a la hora de fundamentar en ella la producción de ideología antihegemónica”.

Así lo entiende también Munslow (2006 [1997]: 71) cuando indica que para entender el pasado es necesario prestar atención tanto al contenido como a la forma del discurso historiográfico, “how to express *and* undertake that research” (énfasis en original), pues la información que una aproximación tal aporta sobre el pasado proporciona puntos de vista adicionales y una comprensión más exhaustiva acerca de cómo entendemos, (re/de)construimos y explicamos la historia desde múltiples posicionamientos ideológicos, políticos y culturales. Los nativo-americanos, por tanto, pueden beneficiarse de esta tendencia ya que la revisión histórica pondrá de relieve las estrategias del discurso central euro-americano para llevar a cabo una imposición epistemológica en lo relativo a la realidad gubernativa y cultural de las tribus americanas. Así, si “traditional frontier history flattened out Indians, rendering them insignificant both before and after conquest” (Limerick 1987: 214), el revisionismo histórico les proporciona la posibilidad de (re)incorporarse al *grand récit* de la soberanía política y cultural americana a través de “challeng[ing] an often triumphal, apologetic yet dominant narrative of the Conquest” (Choque y Delgado-P. 2008: 171).

Sin embargo, resulta indispensable una cierta precaución por parte del grupo creador indígena, puesto que la (re)incorporación de la voz (post/neo)colonial a la historia mundial viene cargada con la ideología hasta entonces imperante. Bien a través de un discurso contra la visión hegemónica de los euro-americanos, bien mediante un intento de invertir el sistema asimétrico de poderes, la empresa de los grupos minoritarios y oprimidos corre un grave riesgo de no alcanzar su objetivo. Por ello, Spivak (1988: 9) defiende una postura deconstructivista que esté dirigida “to question the authority of the investigating subject without paralysing him, persistently transforming conditions of impossibility into possibility”. Sólo así será posible (re)configurar la realidad discursiva sin repetir los patrones colonialistas desde el otro lado de la jerarquía socio-política y cultural: los nativo-americanos, entonces, pueden hacer uso de las herramientas aportadas por el conquistador para subvertir el relato opresor y adaptarlo en su propio beneficio y el de su perspectiva deconstructiva e

³⁰ Como comentaremos más adelante, la traducción está íntimamente ligada con la historiografía y su revisión debido a la carga interpretativa que estos dos procesos de (r)escritura implican.

igualitaria. Esta nueva historiografía, además, incluye múltiples formas y temáticas que permiten expresar el punto de vista indio en relación directa con los discursos euro-americanos en vez de únicamente en contraposición con la perspectiva eurocéntrica de Estados Unidos.

Esta aproximación a la escritura de la historia es además muy interesante para esta investigación así como para la soberanía cultural nativo-americana debido a que se puede establecer un claro paralelismo entre historiador y traductor. El historiador, por un lado, introduce (in)voluntariamente un significado concreto en el discurso histórico que, de forma explícita o velada, mantiene o desafía el sistema existente de poder; por su parte, el traductor, por su parte, favorece la distribución de las ideologías incorporadas en cualquier narrativa, tal y como señala Baker (2006: 33), dentro y fuera de los límites de la cultura de origen de dicho discurso. Ambos grupos de profesionales se ven, así mismo, envueltos en la construcción de una realidad lingüística que “acquires meaning and authority only within specific social and historical settings” (Spiegel 1995: 174), lo que incluye el contexto de producción y el de recepción así como sus derivaciones ideológicas y estéticas. De esta forma, los historiadores, como “los responsables de seleccionar el pasado a recordar y enterrar lo que debe olvidarse” (García Cárcel 1995: 292), y los traductores, como agentes (des)legitimadores que a menudo también cruzan fronteras transculturales e histórico-espaciales, colaboran, aun sin proponérselo, con la propagación, modificación y extenuación de modelos y símbolos cuya forma de pensamiento y actuación subyacente adquiere relevancia discursiva tanto en el mundo cultural como en el político al considerársela “the ‘correct’ perception of ‘the way things *really* are’” (H. White 1978: 99; énfasis en original).

Desde el punto de vista de la soberanía indígena, esta circunstancia es de gran importancia porque demuestra que el relato hegemónico de los eventos pasados “is not the only history of America” (Krupat 2002a: 48).³¹ La realidad (estadounidense), al fin y al cabo, está formada tanto por “the patriotism, heroism, and ideals of the nation” como por “the injustices, defeats, and hypocrisies of its leaders and dominant classes” (*American Scholar apud Wineburg* 2001: 4). Por ello, poco a poco la histori(ografí)a se ha reconfigurado, pasando de ser un estudio basado únicamente “en la construcción de los estados-naciones” a ser un “estudio de las mentalidades, de lo cotidiano o de lo

³¹ Basta con observar algunas de las obras que estudian la conquista de América desde el punto de vista de las poblaciones autóctonas y/o las minorías culturales de la cultura central, entre las que destacamos León-Portilla (2008 [1959]), Rabasa (1993) y Zinn (1995 [1980]).

marginal” (Valdeón Baruque 1995: 312) que no muestra *la Realidad*, una realidad inequívoca y universal, cuyos eventos y planteamientos se asumen homogéneamente y sin posibles rechazos. Como consecuencia, “new historicists in the United States rely on the premise that history is prone to the same subjectivity and relativity as literature” (Messier y Batra 2007: 4). Por ello, la revisión exhaustiva y la incorporación de otros puntos de vista centran actualmente la atención de los investigadores y de los escritores, quienes crean una nueva producción literaria que Hutcheon (1988) denomina “historiographic metafiction”, es decir, obras que, a pesar de ser autorreferenciales, “end up asserting their subjection to history, [in which] history itself is depicted as equally unable to escape from the limitations of all cultural construction” (Juan-Navarro 2000: 33). En el terreno específico de nuestra investigación, esta variedad artística del revisionismo histórico nos permite analizar la exclusión discursiva histórica de los nativo-americanos y su actual incorporación como la(s) consecuencia(s) directa(s) de la falta de documentación escrita y de la formulación de argumentos antropológicos y culturales que presentaban al indio como un pueblo ajeno a la evolución eurocéntrica (cf. R. White 1998). Por tanto, los estudios nativo-americanos se apoyan en esta nueva (re)visión de la historia para compensar esta ausencia de la voz india y reforzar la soberanía retórica que demanda Lyons (2000) mediante programas de estudios, investigaciones divulgativas y/o literatura, independientemente de que sean o no proyectos de indígenas.

A esto se le añaden otras propuestas como las de los estudios postcoloniales o su relación con las teorías traductológicas (de la manipulación) que, desde un punto de vista más global, afirman la importancia de la trasposición y apropiación cultural de fórmulas y estéticas euro-americanas por parte de las poblaciones indígenas para su propia producción literaria, entendida como metaficción historiográfica. Señala Richland (2008: 161-162) que,

[t]hough each [tradition and cultural difference] is not *just* a rhetoric, it *is* nonetheless a rhetoric—continuing to operate within indigenous communities today as a discourse that stands, as much for indigenous peoples today as for the scientists that have studied them, as the content and channel of a peoples’ past and their unique identity in the present, as well as the power and authority that come with discerning and defining that past and present for the future (énfasis en original).

Esto apunta a que el hecho de que se interpreten los acontecimientos y hechos pasados “in the service of what dominant groups in that culture would like its present to be”

(Lefevere 1992b: 122) incluye también en sí mismo una íntima relación con la (re)construcción de la identidad y/en su traducción, foco principal de esta investigación. La labor de ambas disciplinas, la historia y la traducción, conlleva, por tanto, el estudio de los regímenes de poder, la ideología y la estética contemporáneos y precedentes al discurso, ya que cualquier producto resultante debe incorporarse adecuadamente a “the whole complex of concepts, ideologies, persons, and objects belonging to a particular culture” (Lefevere 1992a: 35). Es decir, de igual modo que una traducción sólo alcanza ese estatus cuando una sociedad y una cultura receptoras la consideran como tal, el discurso histórico y la producción literaria deben ser percibidos como historia y literatura respectivamente para poder incorporarse al *grand récit* de un determinado grupo socio-cultural.

Por esto, los cambios acontecidos en relación al discurso histórico son de gran importancia para nuestra investigación: es necesario conocer la imagen que los historiadores han creado de los nativo-americanos y su sistema socio-político y cultural para comprender su posterior reconstrucción en la literatura indígena y en la traducción. Al fin y al cabo, tanto en el ámbito socio-político como en el identitario y en el literario, “[t]here is not one history but several histories of exclusion (histories of the marginalised other, of the subaltern), of inclusion (the so called ‘natural’, or ‘normal’) and of transgression (Bandia 2006: 49)” (Vidal Claramonte en prensa), historias sobre las que debemos reflexionar para comprender las reclamaciones de los nativo-americanos y su especial énfasis en recuperar la autodeterminación política y cultural. De esta manera, regresamos a la noción de soberanía retórica y al consiguiente derecho a expresar necesidades y deseos, y nos sumergimos al mismo tiempo en la reescritura de la historia de América desde el punto de vista de los indios.

De hecho, esta modificación de perspectivas que se ha producido en la historiografía americana en lo que se refiere a los nativo-americanos puede percibirse en obras distantes en el tiempo y de carácter muy diferente, dos de las cuales analizamos a continuación. En 1972 se publica *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*, un repaso a las tres décadas que van desde 1860 a 1890, cuando se produce la matanza de Wounded Knee³². Aunque no fue el primero en intentar mostrar el punto de vista que tenían los indígenas, Dee Brown sí dejó constancia en la introducción de cuál era su intención: mostrar que “[y]et they are not all lost, those

³² Ver Anexo III, año 1890.

Indian voices of the past . . . millions of their words are preserved in official records . . . [so] I have tried to fashion a narrative of the conquest of the American West as the victims experienced it” (Brown 1972: xv y xvi). Este autor señala también que los estereotipos han establecido una identidad nativa tan distorsionada que la imagen que él muestra puede resultar chocante dentro del contexto global del discurso histórico, pero que debe conocerse para comprender el origen de la situación actual en las reservas. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, el propio Brown cae en la tentación de describir a los indígenas como algo del pasado, como víctimas cuya existencia está en peligro o desvaneciéndose, lo que “negates this more complex account [and] conveys the message that only the actions of the persecutors ultimately mattered in shaping the past” (R. White 1998: 235).

El segundo libro, por su parte, evita esta presentación de los indios como víctimas, quizá porque su intención no se reduce a ofrecer la perspectiva nativa. *A People’s History of the United States: 1492 to Present* (1995 [1980]), de Howard Zinn, expone un estudio complejo de las múltiples fuentes de información involucradas en la historia americana: se incluye la voz de los nativo-americanos, pero también la de las mujeres, la de los esclavos, la opinión de los trabajadores y asociaciones, el movimiento de los derechos civiles... Su proyecto de completar la historia de Estados Unidos mediante la incorporación de tantas perspectivas arroja como resultado información realista y documentada, tal como que “[t]he Indian tribes, attacked, subdued, starved out, had been divided up by putting them on reservations where they lived in poverty” (Zinn 1995 [1980]: 514). Así mismo, informa brevemente de la importancia de las autobiografías indias como documentación histórica fiable, lo cual resulta muy interesante para nuestra investigación pues menciona, por ejemplo, *Land of the Spotted Eagle* (1933), obra de Luther Standing Bear que cuenta con traducción en España.

Las obras de Brown (1972) y Zinn (1995 [1980]), además de aportarnos otra perspectiva de las reescrituras de la historia americana, también nos ofrecen una de las muchas visiones de la identidad nativa que se extienden por Estados Unidos: nos revelan la tendencia de los historiadores modernos a compensar, aunque sea levemente, los atributos y arquetipos asignados a los indígenas. De igual modo, podemos observar estas modificaciones y su contribución a la atenuación de la percepción parcial y, en muchos casos, estereotipada de los nativo-americanos que reciben los lectores españoles a través de las traducciones con las que contamos en nuestro país, tal y como comentaremos en la sección de análisis. Por último, también resulta interesante analizar

la utilización de la traducción en estos textos y otros similares para ofrecer otras imágenes de los indígenas determinadas por las ideologías y las relaciones de poder (trans)históricas existentes entre las potencias europeas: los autores británicos, por ejemplo, “proponed a romanticized world of the native and defended the more benevolent colonialism of the English” (Valdeón 2012: 844) frente a la denominada leyenda negra española.³³

A pesar de la importancia de la reescritura historiográfica en relación a los indígenas estadounidenses, lo que más nos interesa en el contexto de la soberanía es la influencia que estas reconfiguraciones tienen sobre la soberanía retórica y/o sobre los estudios nativo-americanos, ya que “[p]ractically, ideologically, and theoretically, history matters in Native American studies” (R. White 1998: 238). Este autor precisamente realiza un recorrido desde las construcciones antropológicas y etnográficas de los indios hasta las reescrituras subalternas y (post/anti/contra)coloniales porque interpreta que “many of the historicizers tried to see [in cultural exchange] complicated reinventions, misunderstandings, and appropriations for new purposes, all within a shifting set of power relations” (*ibid.*: 232). Generalmente, esto ha dividido la opinión de los investigadores, como veremos a continuación, pero es relevante para nuestra investigación debido a que los traductores también perciben los sistemas de poder y las muchas lecturas que de ellos se derivan, como mencionábamos previamente, e influyen en su (re)configuración.

Lo que R. White no presenta en su artículo es la íntima relación que existe entre la soberanía tribal y estos posicionamientos a la hora de reescribir la historia de América desde el punto de vista de los indígenas o realizar crítica literaria, como sí han hecho otros autores tales como Cook-Lynn, Krupat, Vizenor, Warrior y Womack, entre otros. Si Lyons (2000) y su “rhetorical sovereignty” representan la posición más moderada, en el otro extremo encontramos a Cook-Lynn y Womack como los más fieros defensores de la escisión total de la soberanía indígena de Estados Unidos. En medio se sitúa a Allen (1998), quien apuesta por aprovechar la herencia multicultural de la que disponen los indígenas como estrategia de auto-determinación y soberanía. Muy parecidas son las propuestas de Owens (2001a) y S. Ortiz (1980), por ejemplo: el primero insiste en la apropiación postcolonial por parte de los nativos, mientras que S. Ortiz aboga por “fight

³³ Resulta sorprendente y muy sugerente la influencia que la traducción entre las lenguas de las metrópolis europeas ha ejercido en la visión actual de las distintas identidades nacionales derivadas de la época de la conquista de América, especialmente si lo comparamos con los comentarios relativos a los nativo-americanos actuales y del pasado (*cf.* Valdeón 2012 y 2013).

back” mediante la adopción y la transformación de las influencias coloniales. También contamos con la opinión de que la simple presentación de los nativo-americanos realizando actividades “inusuales” sirve para desmontar estereotipos y mostrar una participación activa de la vida moderna (P. Deloria 2004).

Revisar estos puntos de vista divergentes, tanto en relación a la literatura como en relación a la política, resulta propicio en esta Tesis Doctoral pues todos estos investigadores asumen un vínculo constante entre la dimensión política y la actividad cultural (literaria) de los autores nativos. Por ello, la mera observación de las múltiples opiniones que vamos a examinar en las próximas páginas nos da una idea del gran número de alternativas que puede utilizar un traductor al trabajar con la literatura indígena estadounidense en función del grado de compromiso que desee asumir al realizar su labor. Al fin y al cabo, “as texts are newly created or appropriated, new spaces are nonetheless opened for Native American ideological opposition and political resistance” (Valaskakis 1996: 155-156), lo que convierte al proceso traductor en un potencial objeto de debate y estudio dentro de los estudios nativo-americanos.

Aunque hasta la fecha ningún estudioso ha solicitado que sean exclusivamente los investigadores nativos los que trabajen con la realidad socio-cultural de los mismos, Womack ha insistido en la separación de los cánones literarios de nativos y no nativos (*cf.* Womack 1999). Su argumentación se basa principalmente en que la literatura indígena no es sino el reflejo de los esfuerzos socio-políticos de sus correspondientes comunidades, a lo que se añade la realidad de que “Native writing has come a long way toward legitimizing tribal experience as an appropriate subject for writing and, most importantly, toward assuming tribal life will continue in the future” (Womack 1999: 6). A pesar de no haberlo expuesto definitivamente, la petición de Womack parece abogar por la independencia total de la vida nativo-americana de la estadounidense. Esta situación nos lleva a plantearnos si es posible olvidar que la cultura india, incluidas su literatura y la soberanía política de las tribus, se encuentra inmersa en una relación de poder con los Estados Unidos. Al afirmar que el canon literario nativo precede en el tiempo al canon americano y, por tanto, deben ser los euro-americanos quienes pidan ser incluidos en él y no a la inversa (*ibid.*: 7), Womack trata de invertir la jerarquía de poder, sin percatarse de que los indígenas pretenden alcanzar una situación de iguales para con el gobierno federal.

Su idea de una crítica independiente de la americana es una perspectiva presente en otros autores en relación a la cultura (*cf.* Abbott 1995; *cf.* NMAI 2006), la literatura

(cf. Kratzert y Richey 1998; cf. Okker 1994) e incluso la soberanía indígena (cf. Pewewardy 2000; cf. Kowalski 2009), aunque a veces se apuesta por la adaptación del canon americano mediante la incorporación de detalles únicos pertenecientes a las comunidades nativo-americanas. Sin embargo, Womack, esta vez acompañado de Weaver y Warrior³⁴ (2006: 17), opina que “Native American literary criticism (in contrast to criticism of Native American literature) must be in the hands of Native critics”. Es decir, los tres autores proponen favorecer las perspectivas indias frente a las visiones euro-americanas, lo cual ayudaría a compensar los arquetipos perpetuados a lo largo de la historia. Sin embargo, demuestran no comprender que la realidad india es el resultado de su participación *activa y pasiva* en las relaciones *tanto pasadas como presentes* con los euro-americanos, por lo que no se debería omitir la visión euro-americana de las relaciones con lo nativos si se pretenden entender los discursos culturales, políticos y literarios de los nativo-americanos: ya que no es posible separar las (re)presentaciones identitarias de un grupo de las del otro, la única opción posible es prestar atención a esas interrelaciones para descubrir el contexto de su ocurrencia y su repercusión transcultural.

Este posicionamiento resulta muy interesante para nuestra investigación porque en el ámbito de la literatura y de la traducción las conexiones transfronterizas y transculturales desempeñan un papel indispensable cuando se trata de poblaciones como las indígenas. Pasar por alto que la realidad de estos grupos se basa en la hibridez, en el *bricolage* es negar su cultura como una “zone of contestation in which competing meanings and versions of the world have fought for ascendancy and the pragmatic claim to truth” (C. Barker 2000: 350), precisamente lo que Womack, Weaver y Warrior pretenden otorgarle a la literatura, a la crítica y, por ende, a la soberanía nativo-americana. Así mismo, asumir la demanda de mantener la exclusividad racial/étnica para la literatura nativo-americana supondría un aislamiento cultural total: se reduciría el interés popular y académico, por lo que resultaría mucho más complicado para los autores indígenas obtener nuevas publicaciones y/o traducciones, cuya consecuencia

³⁴ Aunque no se comenten aquí en profundidad, Weaver y Warrior también han contribuido al debate político-literario en torno a los nativo-americanos. Weaver ha publicado varios libros de diversa índole: *Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice* (1995), *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community* (1997) y *Other Words: American Indian Literature, Law and Culture* (2001). Warrior, por su parte, ha publicado *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions* (1995), considerada indispensable en el estudio de la cultura indígena.

última no sería otra que la pérdida de su soberanía cultural fuera de la comunidad nativa.

Cook-Lynn, por su parte, presenta una posición más integradora con los investigadores no nativos (de hecho alaba el trabajo de Berkhofer [1978] y de Veeder [1989] en su artículo “Who Stole Native American Studies?” [1997]), pero sigue siendo bastante radical en lo que a los estudios nativo-americanos se refiere. Cook-Lynn pretende potenciar la autonomía de esta disciplina en las universidades estadounidenses mediante la “prohibición” de que los profesores nativos se incorporen a departamentos de estudios étnicos. Sin embargo, esto no es más que una condena de las prácticas eurocéntricas y anti-indias, impidiendo una cooperación real entre los estudiosos euro-americanos y nativos. A pesar de esto, es digno de mención que sus investigaciones propongan no restringirse a la producción literaria, sino abordar directamente la soberanía y otros aspectos socio-políticos de las comunidades indígenas:

We don't need too many more doctoral dissertations on the life of N. Scott Momaday (interesting though it may be), unless the scholarship includes a critique of his outrageous defense of the Bering Strait Theory and the role of science in describing native origins, and what this essential conflict means to indigeness (a major concept of the discipline) on this continent³⁵. . . We need dissertations on the Yankton Land case that will reveal the anti-Indian legislation that comes out of Congress and is promoted by the state and federal court systems. We need to publish the facts of the Dann Case and the Utah Land Case revealing more of the illegal activity of lawmakers that reduces reservation life to a life of poverty. We need to study water rights cases of the Missouri River tribes and we need to publish our studies (Cook-Lynn 2007e: 158).

Esta declaración de intenciones supone una defensa tajante del objetivo primordial de los estudios nativo-americanos mediante la supresión de aquellas posturas más generalistas que no se centren específicamente en las culturas indígenas y de aquellas más complacientes con la ideología imperante, que no dejan “room for the voice of

³⁵ La teoría del Estrecho de Bering que menciona Cook-Lynn, aunque de relativa importancia para la presente investigación, es relevante a la hora de definir la identidad nativo-americana en términos genéticos y/o sanguíneos, como ocurre con el “Certificado del grado de sangre india” (*Certificate of Degree of Indian Blood*). Esta teoría asegura que los indígenas alcanzaron el continente americano a través del Estrecho de Bering, migrando desde Asia, por lo que los marcadores genéticos de los nativo-americanos son similares a los asiáticos. Aún por demostrar, esta suposición parece estar más relacionada con ideas políticas y antropológicas que con la ciencia pura, a fin de demostrar que los indios tampoco son nativos del continente americano. El debate, sin embargo, existe entre los propios indígenas, quienes se posicionan a favor de la teoría, como Momaday (*cf.* 1996), o la denominan mito, como V. Deloria (*cf.* 1995).

Native American except as ‘victim’ or ‘other’ or ‘informant’” (Cook-Lynn 1997: 19). De esta manera, Cook-Lynn pretende confrontar el genocidio cultural que aún hoy existe en el mundo político y académico estadounidense y así poder continuar con “the struggles toward a decent future for Indian people and the empowerment of Indian nations” (Cook-Lynn 2007e: 158).

De opinion parecida es Krupat (2002b: 3), quien cree que “extending sovereignty is the foremost political task Native nations face today”. Su postura, a diferencia de la de Womack y Cook-Lynn, está más centrada en la organización conjunta de las visiones euro- y nativo-americanas, lo cual es de gran interés para nuestra investigación en tanto en cuanto refuerza el carácter transcultural y negociador de la actividad traductológica. Krupat, al igual que los investigadores mencionados hasta el momento, considera que la lucha no se reduce exclusivamente al terreno político, sino que la afirmación de la soberanía así como la de la identidad nativa también se produce en la literatura y en “other bodies of knowledge” (*ibid.*: 5). Su declaración de que no es necesario establecer un estado postcolonial dado que la producción literaria ya colabora en la formación de esa soberanía retórica que demanda Lyons (2000) permite que Krupat se centre en otros aspectos de la (re)presentación de los indios, especialmente en la historiografía y la traducción. Así, siguiendo la pauta marcada por Lyons de observar tanto las voces euro-americanas como las indias, propone incorporar al discurso histórico “the agreed upon past as determined by elders” (Krupat 2002a: 56), es decir, “the cultural knowledge necessary to sustain the community across generations” (*ibid.*: 51), con lo que el desacuerdo sobre el carácter fáctico de los hechos relatados quedaría resuelto mediante la apreciación de los mismos como verdad por parte de la población nativa.³⁶ Esta circunstancia avala la participación activa de los indígenas no sólo en la literatura (histórica o no) y en la cultura, sino también en el sistema de gobierno estadounidense y tribal: los propios relatos, sean orales o escritos, (de)muestran que el discurso imperialista ha omitido, transformado y usurpado la soberanía en su favor y que esta debe ser recuperada. Esas mismas historias (alter)nativas, por consiguiente, reafirman la capacidad soberana nativo-americana, tanto política como cultural, al ser esta representación directa de su pasado y de sus demandas y esfuerzos actuales.

³⁶ Observaremos en el capítulo tres el debate acerca del carácter (no) fáctico de la literatura, aunque no nos detendremos en la visión de Krupat (2002a) ya que no la comparte explícitamente la mayoría de los investigadores.

Así mismo, la traducción sirve de terreno de actuación literaria y política para las comunidades indias, pues se trata de “a translation against empire” (*ibid.*: 65). Aunque eminentemente literaria, la traducción desde las lenguas nativas al inglés, sobre todo, y a los otros idiomas de los colonizadores también tiene lugar en la (re)escritura histórica tanto por parte de los propios autores nativos como por parte de los investigadores no nativos. Para Krupat, el gran debate se centra en si es posible mostrar al Otro a través de una lente que no sea la del imperialismo (*cf.* Krupat 2002a), precisamente la intención que subyace a toda nuestra investigación. La búsqueda de nuevos métodos entre las muchas posibilidades de actuación y compromiso resulta esencial para la traducción interlingüística así como para la (re)escritura de los propios autores indios. Por ello, Krupat (2002c: 25) elabora un repaso que cubre desde la transcripción y la escritura de la literatura oral indígena hasta “translations which do not as yet exist”. En su estudio se incluyen aspectos formales como la diferenciación entre la traducción literaria y la antropológica, entre las formas de expresión euro-americana y nativa o las concepciones de accesibilidad y autenticidad: todo ello englobado en “the principles of Identity and Difference” (*idem.*), que regulan la labor de los traductores según su intención de presentar las culturas implicadas como próximas o encontradas.

Aunque Krupat se centra en la traducción de cuentos y canciones, algunas de sus conclusiones y opiniones pueden extrapolarse a una práctica traductológica más extensa y compleja, como veremos en el capítulo cuatro correspondiente a las teorías de la traducción. Debido a su gran interés, las revisaremos junto a otras propuestas y opiniones, como la traducción colaborativa de Swann (Swann y Krupat 1987), la inadecuación del párrafo prosaico de Tedlock y Hymes (Mattina 1987), las cuestiones éticas al traducir lenguas nativas (Dyck 2011) o la teoría de los discursos transposicionales y subyugados de Walker (1997). Todas estas perspectivas nos acercarán al estudio en profundidad de la literatura nativo-americana, ya sea en una vertiente más crítica, traductológica o política y nos ayudarán a formarnos una visión lo más completa posible de la realidad nativa y las conexiones entre soberanía e identidad, las cuales irán incorporándose paulatinamente a lo largo de esta investigación. De igual modo, podremos así contradecir la visión exclusivista de Womack, Warrior y Weaver, pues será posible detallar los beneficios del proceso traductor en lo referente a la soberanía cultural y política nativo-americana.

Por último, es interesante repasar las propuestas de Vizenor, prolífico autor tanto de ficción como de textos académicos. Su combinación de aspectos euro-americanos y

nativos ha producido nuevos términos para la definición de la realidad literaria y política de los nativo-americanos tales como “soverance”, “transmotion” y “survivance” (cf. Vizenor 2000) o “post-Indianism” (cf. Vizenor y Lee 1999), que demuestran la zona de contacto que es la cultura indígena. Por ello, Vizenor (1993a [1989]: xii) es uno de los mayores defensores de la clasificación postmoderna de la literatura, la soberanía y la experiencia vital nativo-americana pues “[t]he postmodern pose is an invitation to liberation, a noetic mediation and comunal discourse” después de la represión que para este autor han supuesto corrientes como el estructuralismo, la antropología y otras ciencias sociales. Además, la concepción de traducción de Vizenor como un arma de doble filo, por un lado negada como parte de las estrategias euro-americanas de dominación (cf. Vizenor 1999 [1994]) y por otro lado aprovechada como estrategia irónica personificada en el *Trickster* (cf. Vizenor 1993b [1989]), se asemeja a los distintos usos que puede dárseles a los puentes entre culturas que (supuestamente) construye la traducción (cf. Baker 2005), aspectos que examinaremos más adelante.

Todas estas visiones, más comprometidas, radicales y/o independentistas, ponen de manifiesto que no existe una tendencia común ni entre las tribus ni entre los indígenas a la hora de plantear reclamaciones en el plano de la soberanía y, junto a ella, en el plano cultural y el identitario. Si añadimos a esta situación el debate acerca del colonialismo, es decir, si los nativos son postcoloniales o aún se encuentran en un estado de “ongoing colonialism” (Krupat 2000 [1996]: 74) con las perspectivas literarias que de esto se derivan, encontrar un posicionamiento colectivo para la lucha actual resulta una labor casi imposible. Bruyneel (2007), tras repasar la evolución de la auto-determinación nativa a lo largo de la historia y apoyándose en el concepto del “Third Space” de Bhabha (1994), ha concluido que existe “the third space of sovereignty”, situado “in postcolonial time and space, always already across the temporal and spatial boundaries marked out by the settler-state and the colonialist political culture” (Bruyneel 2007: 221). Este espacio, por tanto, representa un desafío continuo a las categorías asignadas a los nativos por parte de la cultura estadounidense cuyo objetivo es “decolonize our imaginations about how we see and know the space of sovereignty” (*ibid.*: 225) y, como consecuencia, la cultura, la identidad y la literatura india. Así, la soberanía cultural se vale de la compleja realidad tribal para producir una literatura “placed in the service of a political agenda that sees the transformation of culture forms as a first step toward long-term social transformation” (Juan-Navarro 2000: 269).

A este respecto, muchos estudiosos, ya sean nativos o euro-americanos, están poniendo todo su empeño para superar la clasificación (post/neo)colonial de la realidad nativo-americana: se propone indigenizar la educación (*cf.* Mihesuah y Cavender Wilson 2004), desmitificar el lenguaje político, cultural y popular (*cf.* Cavender Wilson y Yellow Bird 2005) o “transform society by recreating our personalities, regenerating our cultures, and surfing against forces that keeps us bound to our colonial past” (Alfred 2005: cubierta trasera). Para ello, la literatura, zona de debate y reclamación de la soberanía y la identidad india, se convierte en el mejor terreno de actuación, pues “isolate[s] the impact such disconnection [from sovereignty, memory, and language] can have on both individuals and communities” (Sheffield 2005: 4). La dimensión traductológica, por su parte, aunque apenas se la estudia en relación a su vínculo con la soberanía, sí se ha puesto al servicio de la (trans)formación de la identidad y su descolonización mediante la desconstrucción de estereotipos o el compromiso del traductor para con la causa nativa, repercutiendo así en la reafirmación nativa sobre su capacidad soberana.

El conjunto de posicionamientos que hemos presentado aquí acerca de la evolución, la (re)presentación y la (re)afirmación de la soberanía tribal en todas sus vertientes, pero especialmente en la cultural y literaria (tanto histórica como de ficción) beneficiará nuestra investigación al encuadrarla dentro del contexto más amplio pero más completo de la realidad indígena. Asumir un cambio “from that which appears defined by its marginality in relation to the settler-state to that which can be understood as continually re-making and affirming a vibrant center” (Bruyneel 2007: 225), nos ayudará a discernir el (trans)fondo de las novelas nativo-americanas y las posibilidades que tiene la traducción de presentar una imagen más nítida y justa de la soberanía y la identidad india, como independientes y herederas al mismo tiempo de las relaciones con Estados Unidos.

CAPÍTULO 2 - ASPECTOS IDENTITARIOS: ¿QUIÉN ES INDIO?

As one reads through the Indian affairs literature and speaks with native people, the question of who is “really” an Indian comes up again and again.
(Nagel 1997: 237)

En 1998 P. Deloria publica su *Playing Indian*, un interesante repaso de la apropiación que la sociedad blanca ha hecho de la identidad nativo-americana para crear su propia categorización colectiva. Seis años más tarde, aparece *Indians in Unexpected Places*, donde examina las actividades indígenas que, en mayor o menor medida, presentan un discurso identitario contrario a las imágenes que de ellos ha ofrecido la cultura euro-americana, creando así una compleja crónica de la evolución del concepto cultural, imaginativo y político de la “indianidad”. El hecho de que esta nacionalidad (pan-)india se encuentre anclada en la difusión traslativa y múltiple, y requiera la participación confirmatoria y/o desafiante de los propios indígenas para su mantenimiento confirma que su cohesión histórica resulta más relevante y realista que su unidad cultural (R.D. Ortiz 1984). Así mismo, esta circunstancia avala la necesidad de entender su (re)construcción “as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciative strategies . . . within the play of specific modalities of power” (S. Hall 1996: 4).

Por ello, a fin de comprender las reclamaciones literarias que los nativo-americanos realizan en relación a su soberanía no podemos obviar la realidad identitaria que acompaña a sus prácticas socio-políticas y culturales. De hecho, comentábamos en el capítulo previo que la soberanía está tan directamente relacionada con la identidad indígena que no es posible tratar la primera sin adentrarse en cuestiones específicas de la segunda: debido al sistema de identificación tribal existente en Estados Unidos y su complejidad legal, la presentación de los miembros como nativos auténticos (y autenticados) es esencial para la protección y la continuidad comunitaria e individual. De esta forma, la identidad nativo-americana, construida de múltiples formas y con múltiples derivaciones, debe ser estudiada de forma pormenorizada si queremos llegar a conocer la importancia que le otorgan los autores indios en sus obras, pues sólo de esta manera podremos aproximarnos a la actividad traductora y a su revisión desde un terreno en el que no se ignoran ni omiten los aspectos específicos de la realidad socio-política y cultural de las tribus indígenas estadounidenses.

Para llevar a cabo este examen de la identidad indígena estadounidense, desarrollamos a continuación una serie de reflexiones tanto generales como específicas respecto a las circunstancias particulares de los indios a partir de la cual podremos comprender de forma exhaustiva cómo se construyen sus (re)presentaciones identitarias. Por tanto, nos centramos en primer lugar en los sistemas disponibles que se utilizan en la generación de afiliaciones grupales y personales entre diferentes identidades, y mencionamos la variedad de criterios usados en el establecimiento de los límites internos y externos de membresía, así como la influencia de estas pautas de inclusión/exclusión en ámbitos histórico-espaciales, socio-políticos y culturales. A continuación observaremos el caso particular de los indios norteamericanos desde un punto de vista diacrónico y sincrónico: además de repasar cómo la presencia euro-americana sirvió para generar la categoría “indígena”, comentaremos los métodos subjetivos y objetivos que se utilizan para determinar quién es indio. Los preceptos administrativos, psicológicos y artísticos que estos métodos de asociación identitaria traen consigo nos iluminarán acerca de los problemas y las reclamaciones derivadas de los mismos que rodean a los nativo-americanos y a su producción literaria, un anticipo del capítulo tres, dedicado en exclusiva a las obras indígenas. Por último, revisaremos las distintas (re)presentaciones que de los nativos se hacen dentro de la cultura eurocéntrica, puesto que nos servirán de guía para estudiar posteriormente su aparición/ausencia en la literatura india, así como las (re)creaciones que los autores, editores y también los escritores españoles hacen de la realidad indígena estadounidense. De esta manera, al conocer las distintas imágenes que nos llegan de los indios podremos investigar y valorar de forma detallada y contextualizada las técnicas y estrategias traductológicas utilizadas en el traslado intercultural e interlingüístico.

2.1- Construir(se) una/la identidad: teorías generales

Como individuos sociales y culturales que somos, la necesidad de definir nuestra participación en la comunidad hace que busquemos en nosotros mismos pero también en lo que nos rodea señales identificativas que concuerden y/o contradigan las características que se atribuyen a los grupos identitarios que conforman nuestra sociedad, ya sean divisiones naturales (consanguinidad *versus* no consanguinidad,

hombre *versus* mujer, niño *versus* adulto...¹), ya sean divisiones creadas culturalmente (clase, estado civil, nacionalidad...). La identidad de cada individuo, por tanto, se nutre de todas esas especificidades y se (re)crea en relación a los demás individuos que comparten alguna o varias de las características. Más tarde todos ellos tendrán la posibilidad de conformar una unidad comunitaria que se pueda, a su vez, (re)construir de acuerdo a las similitudes y diferencias existentes con otros grupos. Así, asumir una identidad como propia no sólo nos facilita información acerca de nosotros mismos, sino que también nos muestra “how we relate to others and to the world in which we live” (Woodward 1997: 1) y cómo aceptamos y/o desafiamos los sistemas de identificación y de comportamiento asociados que estas relaciones traen consigo.

Sin embargo, esta premisa no es tan sencilla desde el punto de vista práctico del día a día debido, precisamente, a los mencionados sistemas de identificación y de comportamiento asociado. Las categorías disponibles para la creación de una identidad propia muchas veces vienen marcadas, como señalábamos, por factores naturales y culturales que los individuos no pueden determinar: las posibilidades de elección, por tanto, se reducen a la aceptación, al menos parcial, de las divisiones ofrecidas al individuo de entre las factibles de acuerdo a sus circunstancias personales. Además, el ejercicio de la identidad asumida y/o impuesta puede resultar complejo y doloroso en situaciones comunes debido a las connotaciones y normas de conducta atribuidas a cada una de las características que conforman una u otra identidad. Estas dos circunstancias comparten, de forma sutil, el hecho de que la mayor parte, si no la totalidad de las categorías, están cargadas culturalmente de significado de acuerdo al cual la identidad tanto individual como comunitaria se articula y se ejerce dentro de contextos específicos. Aun con todo, la apariencia represiva de dichas divisiones resulta maleable como veremos a lo largo de esta sección, pues no se puede afirmar que las “notions of individual, national or other collective identities as determined by fixed properties derived from common origins which define the distinctiveness, solidarity and inclusiveness shared by members” (Kennedy 2001: 2) sean realistas y/o útiles más allá de su funcionalidad teórica. Así mismo, las actividades a través de las cuales se profesa una identidad “[are] interpreted at an individual level; . . . are situated within power

¹ Al mencionar aquí las categorías hombre *versus* mujer y niño *versus* adulto nos referimos meramente a la división biológica entre sexos y edades y no a la concepción cultural que de ellas se pueda hacer, aunque no por ello negamos la importancia o la influencia de lo cultural en la creación de las identidades propias y/o ajenas.

relations and remain open for reconfiguration of alternative identities” (Powell 2010: 618), por lo que una misma identidad puede (re)producirse en una infinidad de interpretaciones dependiendo del contexto en el que tienen lugar.

Debido a estas circunstancias, desde la búsqueda de una similitud social hasta la contextualización de la identidad para su ejercicio, es necesario un estudio de cómo se construye una/la identidad tanto en su vertiente más general, la de las comunidades, como en su vertiente más específica, la de los individuos. Aunque ambos aspectos identitarios no pueden ser separados de forma tajante, ofreceremos aquí un recorrido lógico entre ambas que nos permita entender posteriormente por qué los autores nativo-americanos invierten tantos esfuerzos en reclamar en su literatura la identidad indígena como un tema importante no sólo para sí mismos, sino también para sus comunidades de origen y para la(s) cultura(s) nativa(s). De igual modo, esta sección servirá de enlace teórico entre el repaso histórico acometido en el capítulo previo y el estudio posterior y pormenorizado de la identidad india colonizada, para así crear un discurso coherente que nos dirija, a continuación, hacia el estudio de la identidad en su representación literaria y traductológica.

Comencemos, entonces, por observar con detenimiento la formación de un sentimiento identitario de comunidad, ya que este “provides a frame of reference for how individuals define themselves, and it also provides ‘a frame of reference for ordering social relationships’” (Berry *apud* Gudykunst y Nishida 1999: 6). El ejemplo más común de estos marcos de referencia es, quizá, la nación, debido a su actual difusión en los contextos socio-políticos, aunque también porque “is composed of different elements and dimensions, which we choose to label voluntarist and organic, civic and ethnic, primordial and instrumental” (A.D. Smith 2000: 25). A pesar de no ser la única identidad social comunitaria, su popularidad ha hecho de ella una de las unidades indispensables de estudio sobre la identidad, sobre todo desde su concepción como “comunidad imaginada” (B. Anderson 1996 [1991]). Sin embargo, todas las asociaciones identitarias utilizan, igual que la(s) nación(es), la producción de elementos culturales como método de (auto)reconocimiento por parte de sus miembros y de los individuos ajenos a ellas. Señala A.D. Smith (2000: 53 y 55) que estos elementos, tales como “symbols, mythologies, rituals, and histories”, sirven para crear y controlar “the manifold relationships between past, present, and future on which a national community is based” a fin de, “across generations[,] to establish a chain of felt and willed continuity”.

Es precisamente esta proliferación de productos culturales, tanto materiales como discursivos, cuya localización y temporalidad se expanden en todas direcciones, la que permite generar una sensación de universalidad entre los miembros de una sociedad o agrupación específica. Pero para ello requiere la eliminación, o cuanto menos la ocultación, de las diferencias existentes en el seno de la comunidad, es decir, es necesario ofrecer una identidad comunitaria lo suficientemente amplia y genérica para dar cabida a las diversas manifestaciones particulares de sus individuos. Por ello, estas identidades sociales comunitarias, herederas y derivadas de aspectos territoriales, políticos e históricos así como culturales, étnicos y discursivos, asumen la existencia real y/o ilusoria de “a complex of similar conceptions and perceptual schemata, of similar emotional dispositions and attitudes, and of similar behavioural conventions . . . internalised through socialisation (education, politics, the media, sports or everyday practices)” (Wodak *et al.* 1999: 4). Al mismo tiempo, los individuos no se perciben como miembros de un grupo identitario social u otro únicamente mediante la socialización automática con otros individuos, sino que esto ocurre igualmente como resultado de la explotación visible “des croyances familiares, des rites, des attitudes, des conventions . . . ainsi que divers sentiments d’appartenance comme de non-appartenance” por parte de múltiples categorías comunitarias “qui cherchent à se l’appropriier [ou] qui s’emploient à l’exclure” (Maalouf 1998: 33).

Pero, ¿cómo se (re)presenta la identidad colectiva de una agrupación social, se trate de una nación o de cualquier otra asociación cultural?² Mencionábamos previamente el concepto de “comunidad imaginada” de B. Anderson (1996 [1991]) debido a su importancia a la hora de conformar la posibilidad de una fusión identitaria grupal no sólo a nivel estatal, como es el caso del estudio del propio B. Anderson, sino también en relación a, por ejemplo, los ambientes estudiantiles, el mundo de Internet o los aspectos regionales y/o locales. La interpretación de B. Anderson (1996 [1991]: 6-7) atribuye el carácter “imaginado” de las identidades comunitarias a cuatro criterios básicos, a saber, la limitada interrelación de sus miembros, la existencia de fronteras definidas, la capacidad soberana (o de autodeterminación) y la (supuesta) solidaridad entre los individuos que la conforman. A partir de estos cuatro criterios, podemos

² En la argumentación que sigue a continuación se utilizará el concepto “nación” como identidad social comunitaria en determinados ejemplos específicos. No es nuestra intención centrar la investigación exclusivamente en esta identidad comunitaria, aunque, más adelante, al tratar la identidad nativo-americana debamos recurrir a ella con mayor frecuencia.

afirmar que la identidad colectiva se define a la luz de los límites internos y externos de la asociación comunitaria: la definición de la identidad común funciona como un arquetipo incluyente y, al mismo tiempo, diferenciador a través de la reafirmación de ciertas características que presuntamente están difundidas entre sus miembros y ausentes entre los individuos ajenos al grupo. Aunque esta homogeneidad es, cuanto menos, relativa ya que ni es posible comprobar que todos los individuos comparten una u otra particularidad (primer criterio) ni es posible asegurar la solidaridad entre los miembros de la agrupación (cuarto criterio), su creación, es decir, “the style in which they are imagined” (B. Anderson 1996 [1991]: 6) resulta de gran importancia e interés general y para esta investigación, especialmente para comprender la difusión de dicha homogeneidad fuera y dentro de las fronteras de la comunidad.

Las distintas formas de crear esta identidad grupal, sobre todo en lo relativo a las naciones, tienen mucho que ver con la necesidad individual de ser valorado y aceptado socialmente, por lo que cada persona escogerá, en la medida de lo posible, categorías sociales cuyas connotaciones resulten positivas tanto a nivel personal como a nivel comunitario (*cf.* Turner 2010 [1982]: 17). Señala Turner (*ibid.*: 18) que estas identidades sociales y sus características específicas conforman “the first set of self-descriptions”, lo que implica una interpretación tanto personal como social de las categorías escogidas o impuestas que, a su vez, permite que la heterogeneidad posible y real dentro del grupo pase inadvertida en favor de una “accentuation of perceived intracategory similarities and intercategory differences” (Brewer 2001: 20). Estas circunstancias suponen no sólo un cierto grado de libertad en la elección del individuo, sino también la aceptación (in)directa de la incorporación por los demás miembros de la comunidad, así como la adaptación relativa por parte de todos los individuos a fin de acercarse al arquetipo central de la identidad social comunitaria en la que todos ellos participan.

Igualmente importante es el hecho de que una identidad compartida por un grupo limitado se construye a partir de la dependencia que se establece entre los individuos que la componen. Ya hemos señalado que las similitudes entre los miembros de un grupo se enfatizan de diversas maneras en contraste con la diferenciación categórica de las características que definen a otras asociaciones. Esto es perfectamente visible cuando se produce o se prevé un conflicto entre identidades comunitarias diferentes: la amenaza externa, real o percibida, provoca un enaltecimiento de la unidad identitaria del grupo a fin de oponerse al “enemigo” de forma firme e inequívoca. En

estas ocasiones, además, la cohesión interna se refuerza “by employing a ‘we are better than them’ strategy with the positive attributes, and ‘they are worse than us’ strategy with the negatives ones” (Rüstemli y Mertan 2005: 186) por las que el grupo parece ser la mejor de las opciones posibles. Al mismo tiempo, sentir que las fronteras y la identidad arquetípica de la asociación están en peligro provoca la discriminación general del “enemigo” mediante una revalorización de las características comunes a todos los miembros del Nosotros, lo que permite esquivar la posibilidad de una división interna.

El problema, sin embargo, es que estas categorías comunitarias y sus identidades arquetípicas muchas veces no son monolíticas³, es decir, sus fronteras se definen por su permeabilidad y, por tanto, no es posible distinguir de forma tajante ni entre individuos propios y ajenos a dicha asociación ni entre miembros centrales y periféricos. Comenta Brewer (2010: 11) que “in the modern, complex social world, such singular ingroup-outgroup differentiations (dramatic and powerful as they may be) may be more the exception than the rule”, por lo que se debería comentar las identidades sociales comunitarias no desde puntos de vista que observan únicamente su oposición, sino desde perspectivas que puntualizan y yuxtaponen las diferencias y las semejanzas transfronterizas de estas agrupaciones. Esta nueva aproximación, de hecho, nos resulta de gran interés en la presente investigación, pues estudia las conexiones existentes entre las categorías identitarias, así como los esfuerzos de dos o más de estas divisiones sociales para unirse a otras formas de (re)presentación social o discriminarlas.

Esto nos lleva a reflexionar brevemente acerca de los grupos identitarios involucrados en la traducción literaria en general y de la literatura nativo-americana en particular. Primeramente, la literatura que trata de algún modo acerca de la identidad supone una externalización de la misma y de los criterios utilizados para conformar una asociación comunitaria, con sus circunstancias histórico-espaciales específicas incluidas en esa (re)presentación. En segundo lugar, no se puede obviar el proceso comunicativo entre grupos identitarios que es la traducción ni las diferentes relaciones de poder que se establecen entre los actores participantes. Así lo comenta Soenen (1995: 18) en relación a “the non-correct image” de una identidad social comunitaria que puede ofrecer una

³ Debemos mencionar aquí que sí existen categorías excluyentes, pero estas se configuran normalmente según condiciones biológicas: muerto *versus* vivo, hombre *versus* mujer. Son las categorías basadas en concepciones sociales y culturales las que crean asociaciones intermedias como el estado comatoso o la transexualidad, por ejemplo.

traducción: según este autor, la “culpa” puede encontrarse “either in the original text or in the mind of the original author on the one hand or in the translated text or in the mind of the translator on the other hand”, por no mencionar otras figuras que interactúan con la (re)presentación de dicha identidad antes, durante y después de la escritura original y de la traducción. Por ello, encontramos más prometedora una aproximación analítica centrada en la conexión de discordancias y concordancias en vez de en una confrontación antagónica.

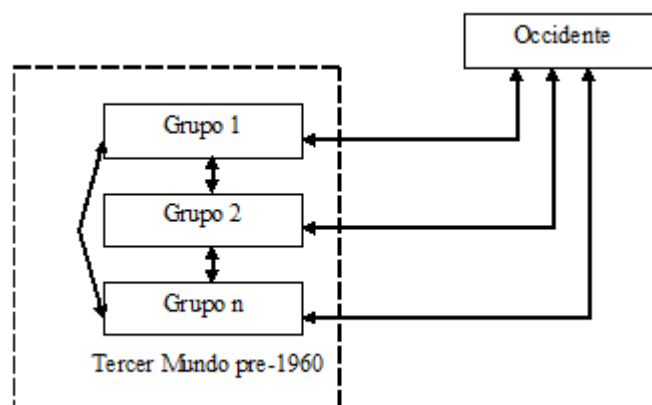
Teniendo esto en mente, podemos afirmar que la identidad social comunitaria de un determinado grupo se ve, en mayor o menor grado, influida y se readapta por la presencia de otra(s) categoría(s) identitaria(s) comunitaria(s). Gran parte de los estudios centrados en las relaciones intergrupales demuestran que esta reconfiguración se lleva a cabo a través de varios tipos de comparación con comunidades externas, lo que significa que bien se adoptan parcial o totalmente algunas de las características de la(s) identidad(es) ajena(s), bien estas se utilizan para (re)afirmar la propia identidad con mayor fuerza. Este método de cotejo supone, entre otras cosas, que se difumine la concepción binaria “nosotros-ellos”, la cual comentaremos más adelante, pues “individuals do distinguish between various outgroups” y perciben “outgroup’s relation to the ingroup *and* its relation to other outgroups” (Worchel *et al.* 2000: 31-32; énfasis en original). De esta forma, las posiciones relativas que una identidad social comunitaria experimenta cuando se relaciona con un único o con varios grupos identitarios fomentan la revisión, la defensa y la manifestación de la propia identidad: señalan Bourhis y Hill (2010 [1982]: 437-438; énfasis en original) que, por ejemplo, “lower status groups may actively seek unfavourable comparisons with higher status outgroups (negatively discrepant comparisons) as a way of justifying claims for improving their own *material* conditions”, mientras que Worchel (1998: 61) explica que la evaluación positiva de las identidades ajenas lleva en ocasiones a los miembros de otras asociaciones a pedir y realizar cambios que mejoren su situación en relación al grupo previamente (sobr)estimado.

Apuntábamos antes que las diferencias y semejanzas compartidas por dos o más grupos identitarios son de gran interés para nuestra investigación ya que podemos observar cómo estas asociaciones comunitarias establecen parámetros de unión y/o discriminación entre ellas, creando así nuevas divisiones de (re)presentación social. No podemos obviar que las posiciones relativas que asumen los distintos grupos durante el contacto común analizado hasta ahora se producen dentro de un contexto más amplio, es

decir, de acuerdo a una localización espacial y temporal concreta que, además, puede evolucionar de múltiples formas. Precisamente, son estas circunstancias histórico-espaciales las que, por lo general, determinan el tipo de conexiones que se establecen entre diferentes grupos identitarios y los sistemas relacionales derivados de dichos vínculos. Podemos así encontrar estructuras de conexiones jerárquicas con unas identidades, de algún modo, consideradas superiores y otras inferiores, sistemas de subdivisiones con varios grupos identitarios incluidos (quizá) en igualdad dentro de una entidad más amplia u organizaciones derivadas de momentos histórico-espaciales previos en las que diferentes concepciones de una misma identidad se interrelacionan.

Observemos, pues, un caso particular, apoyado en la argumentación de Taylor y Moghaddam (1994: 83-85), gracias al cual podremos comprender mejor estas relaciones transfronterizas y el posicionamiento relativo que varias identidades sociales comunitarias comparten al interactuar en un contexto específico. Estos investigadores apuntan que la identidad social comunitaria de los países del Tercer Mundo se modificó debido a la importancia económica que el crudo obtuvo durante las décadas de los años sesenta y setenta (Gráfico 2.a).

Gráfico 2.a. Posiciones relativas antes de la década de 1960.⁴

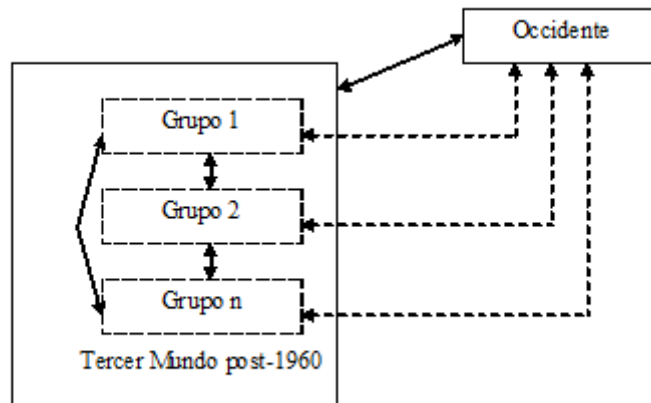


En un primer momento, estas identidades nacionales se encontraban en una posición relativa de inferioridad respecto a los países occidentales y, al mismo tiempo, en una posición relativa de supuesta igualdad con otras identidades circundantes; llegado el

⁴ En todos los esquemas que siguen, las líneas continuas muestran las unidades de agrupación más fuertes, mientras que las líneas discontinuas presentan asociaciones potenciales. De igual modo, las flechas continuas representan las relaciones más intensas, mientras que las discontinuas muestran interrelaciones posibles o más débiles en relación a las conexiones más poderosas.

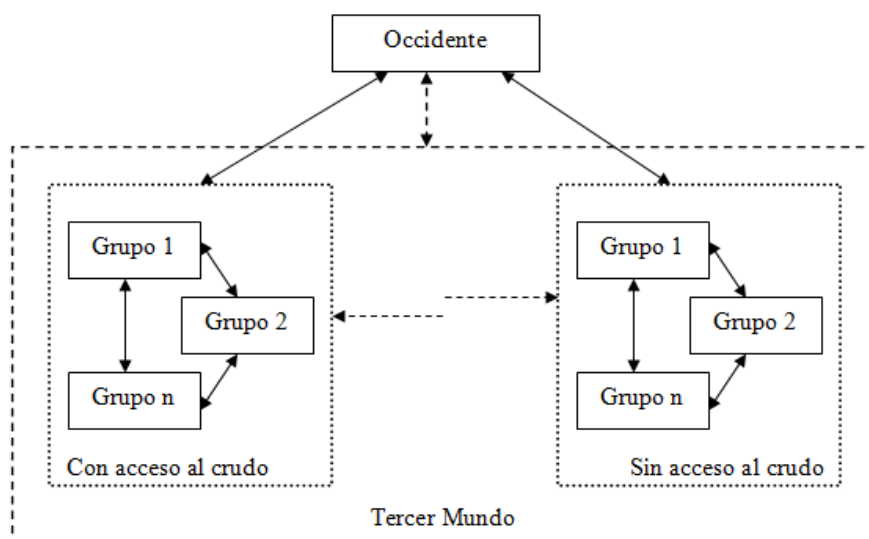
momento y con la fuerza política que representa la posesión de crudo, se articuló una asociación supranacional de varias identidades particulares y, así, “attempted as a group to organize and to challenge the Western powers” (Taylor y Moghaddam 1994: 84), como se muestra en el siguiente diagrama (Gráfico 2.b):

Gráfico 2.b. Posiciones relativas en las décadas de 1960 y 1970.



Continuando con el esquema de relaciones entre identidades tercermundistas y occidentales dentro del contexto histórico-espacial aquí referido, ¿qué ocurre con otras asociaciones identitarias que no tienen acceso (directo) al crudo?

Gráfico 2.c. Posiciones relativas con identidades con/sin acceso al crudo.



Como se puede observar en el esquema superior (Gráfico 2.c), la capacidad de estas agrupaciones para articular una identidad mayor junto a otras entidades tercermundistas se basa únicamente en su posición relativa de inferioridad respecto al grupo occidental: no podrán identificarse con el grupo del crudo, cuanto menos integrarse en él, ya que sus circunstancias histórico-espaciales no se corresponden con la de las otras agrupaciones comunitarias. Esto no niega la posibilidad de articular su identidad tercermundista y su desafío al sistema jerárquico partiendo de otras características que pueden o no compartir con los grupos identitarios que sí cuentan con crudo. Así mismo, los cambios que se produzcan en el entorno histórico-espacial de las distintas identidades sociales comunitarias, tales como la aparición y/o destrucción de nuevos oleoductos, los conflictos potenciales con otras entidades comunitarias o la utilización de otras fuentes económicas de presión contra occidente, pueden garantizar o restringir la inclusión de las mismas en la asociación supranacional de productores de crudo.

A través de este largo ejemplo hemos comprobado que los parámetros histórico-espaciales son factores muy importantes en la (re)presentación identitaria pues intervienen en la percepción y la reconfiguración de un determinado grupo de acuerdo al estatus relacional que mantiene con otras asociaciones identitarias ubicadas en su mismo marco de referencia. De hecho, en el capítulo uno ya realizamos una revisión histórica de nuestro contexto de actuación, apuntando frecuentemente la repercusión de las medidas socio-políticas estadounidenses en la identidad nativo-americana debido a que la definición de la misma ha progresado en paralelo a los cambios de su entorno histórico-espacial. Las distintas identidades tribales han mantenido posiciones relativas de supuesta igualdad con la identidad estadounidense central según las circunstancias históricas, evolucionando desde las mismas hacia un sistema jerárquico en la actualidad. Así mismo, para “contest tribal identities and assert alternative ones, both local and multi-tribal”, en ocasiones algunas naciones nativo-americanas “have manipulated diplomacy with colonists to unify several communities under their leadership – or to break such unity” (Lakomäki 2009: 34 y 35): así, una identidad tribal concreta aprovechará las oportunidades ofrecidas por su ubicación geográfica e histórica, y creará nuevos sistemas de conexiones cargadas de similitudes y/o diferencias a fin de enfatizar la capacidad de influencia que más le interese en cada momento.

Queda aún por revisar la manera en que estas identidades sociales comunitarias se enfatizan y desarrollan no sólo en lo concerniente al marco general que ofrece la cultura, sino también en lo concerniente a los individuos que conforman y mantienen o

cambian dichas asociaciones identitarias. Después de todo, analizar el papel de estos agentes (de)constructores en la (re)presentación interna y/o externa de una identidad es

étudier la manière dont se construit (ou peut être «déconstruite») une représentation à l'échelle d'une nation, d'une région ou d'une collectivité, par les apports variés des productions individuelles – ouvrage littéraire, pièce de théâtre, chroniques journalistiques ou programmes politiques –, mais aussi des corps sociaux que sont les collectivités (nationales, régionales, partisans, socioprofessionnelles) et qui à ce titre, intègrent le corpus dès lors que leur cohésion repose sur des représentations collectives (Kohler 2007 : 6).

Por ello, a continuación, examinamos con detalle la evolución lógica de la formación y afirmación de las identidades sociales comunitarias utilizando como apoyo teórico los estudios acerca del nacionalismo, la corriente de la imagología o las perspectivas de la psicología social. Nuestro repaso consistirá en una argumentación que irá desde los aspectos esenciales para la creación de las identidades colectivas hacia las estrategias de reafirmación de estos grupos, aunque a lo largo del recorrido nos detendremos en aclaraciones relevantes acerca de, por ejemplo, la construcción de la identidad personal o las cuestiones éticas que estas identidades implican.

Para poder hablar de una identidad social comunitaria como una agrupación (relativamente) uniforme cuyos miembros comparten un gran grado de similitud entre sí es necesario establecer, primero, las diferentes características de acuerdo a las cuales los individuos propios y ajenos a ella se distribuyen. Estos criterios mínimos son, por lo general, meras categorías cognitivas que, si bien concentran a los individuos según un parámetro lógico y supuestamente objetivo, “need have no psychological or subjective significance for its members” (Turner y Reynolds 2004: 263). Esto significa que los elementos básicos usados como criterios de inclusión/exclusión adquieren su importancia social gracias a la interiorización personal que los individuos llevan a cabo: sólo de esta forma pueden las categorías cognitivas transformarse en identidades sociales comunitarias, aceptadas al menos parcialmente tanto por los miembros de dicha agrupación como por los sujetos ajenos a ella. Por ello, como apuntábamos previamente, es importante tener en cuenta el contexto ya que las circunstancias histórico-espaciales contribuyen a este cambio en la percepción personal y comunitaria. Así, categorías supuestamente neutras como “madre” o “padre” no adquieren su relevancia subjetiva y social hasta que los individuos o grupos no las enfatizan como

características objetivas a través de las cuales se pueden (des)construir entre los sujetos vínculos fuertes y duraderos de igualdad y/o diferenciación imparcial.

Pero, ¿cuáles son esos parámetros cuya objetividad puede alterarse en pos de una identidad social? Debemos recurrir aquí a A.D. Smith (1993) y su estudio de la formación de la identidad nacional, aunque las categorías que se mencionan a continuación son igualmente válidas para otras asociaciones identitarias. Las tres categorías principales que él señala son el género biológico, el territorio y la clase socio-económica (*ibid.*: 4-5). Aunque este autor pone en duda que a largo plazo sean potentes catalizadores de identidades comunitarias debido bien a su generalidad, bien a su inestabilidad. No se debe, sin embargo, subestimar la efectividad de estas tres características en determinados contextos histórico-espaciales en los que el sistema de poder se nutre de las mismas: basta con reparar en que los individuos que son “elderly, young, female, poor, a minority, or urban (a term generally used to mean poor minorities in urban centres) [are] the focus of concerns over persuasive attempts by and the targeting practices of marketers and advertisers” (Coleman 2012: 5). Así mismo, el propio A.D. Smith (1993: 15) señala que estas categorías pueden ser utilizadas como característica aglutinante de forma efectiva pero únicamente en ocasiones puntuales como “the rise of feminism in specific countries” o “the [regional movement] Vendée during the French Revolution”.

De otra opinión es D.J. Schneider (2005: 96), para quien las categorías primarias de identificación interna y externa son el género, la edad y la raza, puesto que se trata de características visibles e ineludibles en todos los individuos, relacionadas con aspectos biológicos a los que se les puede haber añadido “evolutionary significance”, incluso hasta conformar la “basis of dominant hierarchies in many cultures”. Mientras que otras categorías como el concepto de familia, las creencias religiosas, la afiliación política o la clase social son imperceptibles a primera vista y, en cierto modo, opcionales, las categorías primarias son clasificaciones irremplazables, “conferred on an individual at birth, and they operate to put these individuals in their designated social place” (Baca Zinn 2002: 18). Si, según A.D. Smith (1993), el género (y la edad) no representan una división lo suficientemente poderosa como para crear fuertes vínculos identitarios comunitarios, la raza o etnia y la religión resultan ser los dos criterios de agrupación más efectivos puesto que “derive from the sphere of communications and socialization” (6) y “[b]oth stem from similar cultural criteria of classification . . . [a]nd singly or together, they can mobilize and sustain strong communities” (8).

Por tanto, es necesario estudiar la concepción de raza/etnia desde una perspectiva más exhaustiva a fin de comprender la capacidad cohesiva de esta característica a la hora de crear, mantener o desestabilizar identidades sociales comunitarias. Además, este criterio es de gran interés en nuestra investigación ya que los nativo-americanos aún se encuentran definidos como entidad grupal según un criterio de sangre y su herencia racial, pero también porque

Social scientists since the 1960's have emphasized that ethnic and racial categories are social creations of particular societies, rather than natural categories (*cf.* Berger and Luckmann 1967). Race, as such, is not a static thing inherent in human bodies, but is part of an ongoing process of social differentiations, with different configurations and meanings across time and space. (Bailey 2010: 76).

Debido a esto, analizar este sistema de categorización identitaria nos permitirá observar no sólo la división de la población, sino también la evolución de esta concepción social desde sus orígenes en América hasta nuestros días para, así, comprender la repercusión literaria que trae consigo. De igual modo, la agrupación literaria nativo-americana lleva aparejadas ciertas connotaciones raciales/étnicas que deben ser tenidas en cuenta en relación, precisamente, a la organización de la identidad comunitaria que se utiliza en Estados Unidos para con los indios.

La utilización de este criterio racial/étnico en la actualidad, además, plantea preguntas éticas acerca de quién imagina la comunidad estadounidense y/o nativo-americana en nuestro caso particular, pues nos dirige más allá de la aceptación de las categorías identitarias disponibles: supone una imposición cultural y socio-política del pensamiento eurocéntrico, pero de uno desfasado en múltiples aspectos ya que se deriva de las concepciones coloniales e imperialistas. A esto se le añade el hecho de que, como comenta Chatterjee (2010 [1991]: 25-26), estos grupos identitarios sometidos no disponen de muchas opciones de autodefinición porque han tenido que asumir “their imagined community from certain ‘modular’ forms already made available to them by Europe and the Americas”. Entonces, ¿de qué alternativas disponen? ¿Qué ocurre si (no) aceptan esas divisiones sociales? Contemplaremos posibles respuestas a estas preguntas más adelante cuando estudiemos la identidad nativo-americana como entidad supratribal y como entidad individual, dentro del contexto étnico/racial y político-cultural de Estados Unidos.

La conceptualización de la raza/etnia como criterio de agrupación social, sin embargo, no se reduce a una mera separación abstracta e ideológica. Debido a que “is clearly so intrinsically woven into the fabric of western cultural history” (Spencer 2006: 33), se han desarrollado, junto a la apariencia física, varios métodos a través de los cuales determinar y (re)definir la pertenencia biológica a una categoría racial concreta. Es evidente, sin embargo, que no siempre se trata de una adscripción genética: en muchas ocasiones todavía se utiliza para separar a individuos en identidades comunitarias normalmente devaluadas en el contexto socio-político. Su revisión y redefinición conforme a varias circunstancias histórico-espaciales, en general derivadas del pensamiento eurocéntrico, también le han atribuido conexiones culturales que han propiciado la confusión e intercambio general de los conceptos “raza” y “etnia”. Así, no ha sido infrecuente que “the widespread influence of racist ideologies and discourses, with their purportedly ‘scientific’ notions of racial struggle, social organism and eugenics” (A.D. Smith 1993: 21-22) calara en los estudios hasta ofrecer análisis pseudo-darwinianos que “ignored one key conclusion of his [Darwin’s] work. This is that all humans have a common gentic inheritance” (Ratcliffe 2004: 18). Estas nociones acentuaron las visiones jerárquicas al “link[ing] race with social strata as well as racial types” (Spencer 2006: 38), así como con comportamientos y actitudes asociados según los cuales ciertas identidades comunitarias estaban abocadas a la inferioridad socio-política y cultural.

A través de estas clasificaciones “científicas”, las categorías raza y etnia se difuminan y se convierten en sinónimos mutuos políticamente (in)correctos. Así, el término “etnia” muestra una división de identidades grupales basada en criterios culturales que, supuestamente, denigra las clasificaciones que utilizan la raza como criterio, además de evitar, en cierto modo, esta “way of ordering groups hierarchically and deterministically”, aunque “the inferiorization of certain groups is deemed to apply in all places and for all time” (Ratcliffe 2006: 27). La etnia, como agrupación identitaria que “distinguishes ‘us’ from ‘them’” relacionada en ocasiones, pero no siempre, con la nación y con la raza (Frazier 2006: 6), supone una serie de factores culturales como la religión, el idioma o las tradiciones que determinan la inclusión/exclusión de los individuos en dicha etnia así como la centralidad o el carácter periférico de los miembros de esta identidad social comunitaria. Aunque separable del concepto “cultura” debido a que se trata de “a specific type of cultural identity, alongside other subvarieties” (J.M. Hall 2002: 17), la etnia incluye muchos de atributos culturales en

varios grados de importancia de acuerdo a los mitos e H/historias compartidos por sus miembros. Señala A.D. Smith (1993: 23), sin embargo, que “[i]t is only when such [cultural] markers are endowed with diacritical significance that these cultural attributes come to be seen as objective” y, por tanto, relevantes para funcionar de forma efectiva a la hora de crear agrupaciones identitarias.

Debido a que la objetividad asignada a los factores culturales que conforman la raza/etnia resulta cuestionable en muchos sentidos, las asociaciones identitarias apoyadas en la concepción de una etnia y sus criterios derivados (aspectos culturales, mitos e H/historias compartidos, un nombre y en ciertos casos un territorio [A.D. Smith 2000: 65]) son tremendamente variadas tanto en su tamaño como en su aceptabilidad social. Así lo demuestra el planteamiento de Yanow (2003) en su análisis de la realidad estadounidense, donde “etnia” puede variar su significado hasta extremos tales como divisiones determinadas geográficamente (“Northeastern; Southern; Midwestern; West Coast” o “Downeasterner; New Yorker; Hoosier; Appalachian” [3-4]) o agrupaciones definidas por (im)pureza sanguínea (“passers”, “half passers”, “just American”, “mutts” [194 y 195]) de acuerdo a las características que el individuo y/o el grupo deseen enfatizar más intensamente.⁵ Esto implica, además, el hecho de que la raza/etnia, aun siendo uno de los marcadores identitarios más poderosos y estables que existen, no es el único criterio de agrupación disponible y, en ocasiones, ni siquiera es el más notable ya que la identidad de los individuos y/o las comunidades es múltiple, adaptable y relacional (*cf.* Turner 2010 [1982]; *cf.* Josselson y Harway 2012). Es decir, que cada individuo, cada asociación, posee varios criterios de identificación que se (des)activan de acuerdo a las necesidades histórico-espaciales en las que se encuentren y conforme a las demás identidades propias y ajenas involucradas en dicha situación.

Las tres cualidades de la identidad que acabamos de señalar demuestran que los individuos y los grupos sociales poseen una gran capacidad de variación en lo relacionado con su definición, tanto desde dentro como desde fuera de sus fronteras. La multiplicidad de las identidades personales y comunitarias permite la elección entre todos los criterios de los que una única persona o asociación dispone según ella misma

⁵ Es necesario comentar aquí que las distintas categorías que presenta Yanow (2003) a lo largo de su estudio no se corresponden precisamente con la concepción y la definición que A.D. Smith (1993; 2000) ofrece de “etnia”. Sin embargo, esta situación demuestra que términos como el de “raza” y el de “cultura” son muy complejos y, cuanto menos, adaptables a circunstancias específicas. Así mismo, el estudio de Yanow nos da una idea de cómo en Estados Unidos no existe una definición unánime ni para todos los contextos posibles ni para todos los grupos identitarios existentes dentro de sus fronteras.

y/o los demás participantes de la socialización consideren oportuno en cada circunstancia. Así mismo, esta disponibilidad de elementos identitarios permite que estos se combinen formando nuevas (re)presentaciones cuyo potencial práctico puede ser mayor y, al mismo tiempo, más peligroso. Basta con observar los distintos resultados que produce la identidad combinada “mujer negra”, formada por dos criterios evaluados generalmente de manera negativa, cuando se la compara con su equivalente masculino, identidad formada por un criterio generalmente positivo y otro negativo: en contextos deportivos, los hombres encuentran más facilidades, mientras que en contextos laborales ocurre al contrario “due to negative stereotypes of Black men as lazy, ignorant and unlikely to take care of their families” (Swim *et al.* 2010: 155) en contraste con las mujeres negras.

Así mismo, la posibilidad de escoger y/o articular identidades más específicas según las circunstancias demuestra que los criterios utilizados para establecer las categorías son condicionales y alterables. De hecho, una identidad concreta puede situarse más cerca o más lejos del centro de su categoría según las circunstancias que le rodean, siendo posible en una misma situación presentar diferentes posiciones centrales y periféricas al entrar en contacto con miembros de la misma categoría y/o miembros ajenos a la misma. No se puede, por tanto, hablar de una identidad estática en términos histórico-espaciales sino que las identidades se deben considerar desde un punto de vista tanto evolutivo como circunstancial, pues estas se relacionan y se desarrollan a través de las relaciones que establecen con otras identidades localizadas de algún modo en los mismos sistemas de afinidad (oposiciones, similitudes, jerarquías, subdivisiones...). Estas características también explican el hecho de que se creen grupos literarios basados en asociaciones identitarias más amplias o más restringidas cuyos criterios de agrupación son incomprensibles fuera de su entorno histórico-espacial: si se intenta interpretar estas asociaciones sólo en abstracto, no será posible vislumbrar las razones ulteriores de varias comunidades creativas para solidarizarse o distanciarse unas con otras frecuentemente asociadas o diferenciadas, como ocurre con los nativo-americanos y las demás minorías estadounidenses, situación que analizaremos en el capítulo tres.⁶

⁶ Resulta habitual que este tipo de vínculos identitarios se afirmen constantemente en las reseñas bibliográficas e incluso en textos académicos. De hecho, las traducciones españolas de varias obras de Sherman Alexie comparan el estilo y la repercusión socio-cultural de este autor indígena con escritos pertenecientes a otras minorías de Estados Unidos (Richard Wright, James Baldwin o Philip Roth). El acto de incluir a todas las expresiones del Otro en una misma

En definitiva, las identidades personales y grupales se sirven de las variadas interrelaciones dentro y fuera de sus asociaciones para crear complejidades funcionales a partir de las características centrales de cada interacción social. Es precisamente gracias a estos elementos identitarios, utilizados como inventarios cognitivos, que los individuos pueden situarse a sí mismos y a los demás dentro/fuera de las categorías existentes, pues establecen la base de los arquetipos personales y comunitarios. Es decir, construyen una imagen ideal de las categorías identitarias que engloba los comportamientos asociados y (supuestamente) opuestos de las mismas para así funcionar como definición estándar y multidimensional de las identidades comunitarias. A fin de ser efectivos, estos arquetipos deben resaltar de forma drástica las diferencias entre la identidad que representan y otras identidades, lo cual se consigue mediante la utilización de comparaciones entre opuestos. Así mismo, la tendencia a usar cotejos antagonistas hace que los arquetipos sean a menudo “extreme or polarized relative to the central tendency of a specific group” (Hogg 2004: 207), es decir, que no constituyen la apreciación y/o actuación regular dentro del grupo sino la excepción idealizada de dicha asociación identitaria. Esta posible exageración de las características principales de una identidad individual o comunitaria produce, a su vez, una inexactitud real cuyas consecuencias resultan muy importantes a la hora de hablar sobre (re)presentaciones identitarias. Por un lado, dicha exageración genera definiciones lo suficientemente amplias e (in)consistentes como para albergar una gran diversidad de variaciones del prototipo y, al mismo tiempo, para eludir los posibles casos de identidades intermedias. Por otro lado, la inexactitud del arquetipo deriva normalmente en imágenes estereotípicas de las identidades, algo que termina por enmascarar los criterios de categorización a partir de los cuales se formó y la realidad funcional que representan las identidades correspondientes.

De hecho, señalan Oakes *et al.* (1998: 77) que la formación de arquetipos de las agrupaciones identitarias requiere para su funcionamiento óptimo como aglutinante comunitario la despersonalización de los individuos. Esto significa que el arquetipo se utiliza como único sistema para evaluar la identidad de los individuos, “measuring them

categoría, independientemente de sus particularidades culturales y artísticas, no es más que la expresión misma del Yo eurocéntrico, el cual no es capaz de asimilar las diferencias existentes en el mundo que le rodea. De esta forma, la traducción se convierte en un instrumento de (des)asociación identitaria mediante la creación de “unexpected groupings, fostering communities of readers who would otherwise be separated by cultural differences and social divisions yet are now joined by a common fascination” (Venuti 2004: 491).

against the prototype and assigning prototypical attributes to them” hasta el punto de establecer los parámetros de actuación de los individuos “because prototypes also describe and prescribe group-appropriate ways to feel and behave” (Wheelan 2005: 139). Sin embargo, la identidad individual no se configura exclusivamente a través de la (auto)percepción de los individuos como arquetipos, es decir, como miembros de una categoría concreta, pues eso supondría que la identidad personal es un mero acto social interiorizado en vez de un proceso bidireccional. Esto supondría que el individuo no es capaz de definirse a sí mismo mediante la autoevaluación y la introspección: su identidad, por tanto, se vería configurada por las conceptualizaciones y representaciones impuestas por el entorno social.

A pesar de que somos conscientes de que la identidad del individuo está formada por la interrelación de fuerzas externas y características internas, la práctica comunitaria de la despersonalización se nos presenta como una reflexión interesante para nuestra investigación en relación a la aparición y el mantenimiento de arque/estereotipos: la despersonalización puede (mal)interpretarse y aplicarse como método general de identificación, dando lugar a simplificaciones identitarias peyorativas e irreales que niegan al individuo su unicidad personal. De esta forma, todos los miembros de una categoría serían vistos como una misma representación de dicha asociación, como individuos clonados unos de otros; al mismo tiempo, los individuos serían meras personificaciones de las categorías a las que pertenecen y sus interpretaciones personales no supondrían una diferencia. Llevado al extremo, parafraseando en positivo a Maalouf (1998: 17), tarde o temprano encontraríamos dos individuos cuyas combinaciones de elementos identitarios serían iguales, eliminando “la richesse de chacun, sa valeur propre, . . . ce qui fait que tout être est singulier et pontetiellement irremplaçable”. La consecuencia literaria y traductológica sería, a su vez, una repetición monótona e insustancial de identidades calcadas unas de otras sin distinciones entre autores y/o traductores ni diferencias entre las visiones personales de una misma identidad, por ejemplo la nativo-americana: todas las interpretaciones internas y externas de las (re)presentaciones identitarias resultarían copias (casi) perfectas de la concepción asumida por la sociedad, lo que dejaría poco margen de actuación a los individuos para reafirmar, desafiar o modificar esas categorías y sus arquetipos a través de múltiples técnicas y estrategias culturales.

Aunque en esta investigación nos centramos más en la identidad colectiva “nativo-americano”, no podemos pasar por alto la interiorización y exteriorización de

dicha identidad que llevan a cabo individuos particulares como los autores. La formación de la identidad individual es, así, interesante en tanto en cuanto supone una evaluación propia y ajena, además de una (r)evolución más o menos extensa de los criterios usados para autodefinirse, algo que no recuerda al proceso literario y traductor donde un individuo interpreta la información disponible sobre sí mismo y los demás de acuerdo al contexto histórico-espacial que habita. Debemos mencionar, además, que, según el modelo propuesto por Rossan (1987) acerca del desarrollo identitario en el tránsito a la adultez, elementos como la etnia (léase “indianidad”) conformarían la identidad central del individuo, que puede cambiar “as new elements are added to it”, aunque no a la inversa pues “[i]t is unlikely that elements are ever eliminated from the core” (305). De esta forma, se confirman las cualidades de multiplicidad, relación y adaptabilidad de la identidad que mencionábamos previamente, pero también se manifiesta la continuidad histórico-espacial de las identidades individuales: a pesar de que las circunstancias de la interacción social y las relaciones que de la misma se derivan afectan a la (auto)percepción identitaria de un individuo, estos poseen la sensación y/o la certeza de ser una misma persona a lo largo de toda su vida y, además, de poder prolongar su existencia identitaria en el futuro (*cf.* Schechtman 2005).

A estas circunstancias debemos añadirle el hecho de que hoy en día las identidades personales, aunque las comunitarias también, resultan mucho menos estables que en épocas anteriores. Las razones no son otras que la diversificación social y cultural que vivimos en la actualidad: la globalización ha producido “a complex, contradictory, overlapping set of realities that entail both integration and disintegration, homogenization and fragmentation” (Croucher 2004: 1) no sólo en el ámbito que rodea a cada individuo, sino también dentro de ellos mismos. Los límites entre identidades se han vuelto más flexibles y surgen categorías *in-between*; los individuos tienen al alcance de la mano más posibilidades histórico-espaciales que aportan nuevos elementos a sus identidades centrales; los arquetipos se han tornado más esquemáticos y simplistas debido a la multiplicidad de las posibilidades postmodernas... Las consecuencias, que se perciben en la relación implícita existente entre identidad personal/comunitaria y sociedad que comenta Gunn (1998: 61), generan circunstancias novedosas y sugerentes que relegan, al menos parcialmente, la capacidad aglutinante e identificativa de las categorías y sus arquetipos asociados:

The modern ideals of self-knowledge and development, then, depend on a degree of disengagement from community and a diffusion of individual aspirations across a terrain of social relations and activities involving many kinds and degrees of community participation. The expansive possibilities of community contained in modernity represent the source of a potentially fulfilled self, but a self always under stress of conflicted definitions and meanings.

De esta forma, la identidad personal parece ganar mayor protagonismo sobre las identidades colectivas, aspirando a mostrarse aisladamente, separada de sus otras dimensiones grupales, o reavivando viejas asociaciones identitarias, porque “identity becomes our ‘only source of meaning’” (Castells *apud* Kennedy 2001: 14) y su (re)presentación la única forma de asegurar ese significado.

Entonces, ¿cómo se lleva a cabo dicha (re)presentación de la identidad individual/colectiva? Para comenzar, ya hemos apuntado en varias ocasiones que la técnica más utilizada para crear/enfatizar identidades individuales y colectivas es la comparación de opuestos. Entre los múltiples sistemas de contraste y conforme al interés de esta investigación destacamos aquí la pareja Yo-Otro, la cual da lugar a una definición de las identidades no sólo por aquello que contienen en sí mismas, sino también por aquello que no abarcan. Como modelo arquetípico de muchas otras oposiciones, analizadas en la siguiente sección según la contextualización nativo-americana, la división “Yo contra el Otro” ha dejado de ser tan tajante como en otras circunstancias histórico-espaciales ya que han surgido experiencias *in-between* y multi-grupales que requieren un análisis de la identidad, su formación y (dis)continuidad más allá de las categorías establecidas hasta ahora. Tal y como mencionábamos con anterioridad, ya no se trata de una mera comparación de opuestos: ahora “hay diferentes maneras de entender la identidad” (Bartrina 2013: 76), por lo que es necesario estudiar también como se interrelacionan estos supuestos contrarios y el significado que se crea con “the regulation and negotiation of those spaces that are continually, *contingently*, ‘opening out’, remaking the boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sign of difference” (Bhabha 1994: 219; énfasis en original).

Sin embargo, a pesar de que la crisis postmoderna de la identidad ha afectado a esta tendencia binaria de (re)presentación, las concepciones y categorías más difundidas históricamente mantienen parte de su potencial, porque, como señala Norton (*apud* Neumann 1998: 8), “[i]ndividual and collective identities are created not simply in the difference between self and other but in those moments of ambiguity where one is other

to oneself, and in the recognition of the other as like”. Esto significa que las situaciones *in-between* y su importancia actual revelan sutilmente las fronteras de las asociaciones y las individualidades, así como el acercamiento y/o distanciamiento de identidades a la hora de observar las interrelaciones de similitudes y diferencias existentes entre unas y otras. Así mismo, estas identidades ancladas en dos o más categorías a la vez permiten reflexionar acerca de la naturaleza de las propias divisiones identitarias debido a que los procesos de desconstrucción pueden estar dirigidos contra las categorías en sí o contra las implicaciones que se derivan de las mismas (*cf.* Lloyd 2010).

Algo parecido ocurre en la práctica de la literatura y la traducción, donde el (des)encuentro entre culturas e identidades se hace más evidente debido a la imposibilidad de saber a ciencia cierta quién interpretará las posiciones relativas: dependiendo del posicionamiento de unos y otros participantes, las identidades y sus categorías de origen y contraste pueden reafirmarse, contradecirse y/o (re)definirse.⁷ Efectivamente, los límites entre el Yo y el Otro pueden desplazarse hasta localizaciones adecuadas a los deseos de los agentes participantes a fin de (de)marcar explícitamente las conexiones entre y las identidades involucradas en una producción literaria concreta y (re)transmitirlas dentro de otra realidad cultural. Así, la simple conceptualización del Otro en relación o contraste al Yo por parte del autor, el traductor, los lectores y los demás profesionales partícipes supone una relevancia literaria distinta, como analizan Andsager y White (2007: 92) a partir de sus propios experimentos sobre identidades y persuasión dialéctica:

Using self as a point of reference to define others, then, appears to lead to perceptions of relatively small message influence on these same others. Others defined in general terms, conversely, tend to be perceived as somewhat more influenced than self-referent others.

⁷ Esta cuestión resulta central para los académicos relacionados con el giro cultural de la traducción, quienes estudian los distintos posicionamientos de los agentes participantes en conexión con el entorno ideológico, económico (mecenazgo) y cultural que rodea a la práctica profesional. Como consecuencia, no sólo importa el “significado social que subyace cuando unos textos determinados se escogen para su traducción, se publican o no llegan a publicarse, y, al final, pasan por varias reimpresiones o, por el contrario, no encuentran compradores suficientes y acaban por quedar olvidados en los estantes de las librerías de viejo”, sino que también “cómo el traductor *produce* un texto adecuado al contexto de destino, cómo sigue ciertas reglas culturales, ciertas estrategias discursivas y convenciones de la cultura de destino” (Carbonell i Cortés 1997: 22; énfasis en original). Así mismo, en nuestro caso particular, debería tenerse en cuenta además las perspectivas prácticas más comunes de la traducción postcolonial, es decir, la aplicación de estrategias revisionistas, subversivas y de resistencia (*cf.* Carbonell i Cortés 1999a).

Es justamente la capacidad retórica y expresiva al definir el Yo y el Otro la que más nos interesa para el presente trabajo de investigación puesto que las distintas variantes de una misma identidad como la nativo-americana se (re)presentan en el discurso “according to the context and to the public in which they emerge, all of which can be identified with reference to content, strategies, and argumentation patterns, as well as according to how they are expressed in language” (Wodak *et al.* 1999: 3). De esta forma, la identidad se encuentra en continua transformación, como apunta S. Hall (1996: 2), a través de su propia narración como una totalidad en un momento determinado a la que aguardan otras eventualidades y relaciones. Al mismo tiempo que se configuran a sí mismas, además, definen la identidad del Otro como un nuevo arquetipo opuesto al Yo o independiente de él, del que no existe una realidad empírica sino “nothing but a reflection of one’s own point of view” (Beller 2007: 6).

Por ello, resulta indispensable incorporar aquí las teorías de la imagología, disciplina que se encarga de estudiar las (re)presentaciones identitarias que se construyen en el discurso, sea este académico como en las áreas de la historia o de la antropología, o sea de carácter más popular como la política o la prensa (*cf.* Soenen 1995).⁸ La inclusión de estas perspectivas nos permitirá aproximarnos al estudio de la identidad discursiva desde la noción de que “whenever we encounter an individual instance of a national characterization, the primary referent is *not* to empirical reality but to an intertext, a sounding-board, of other related textual instances” (Leerssen 2007: 26; énfasis en original). Sólo mediante esta panorámica alternativa podremos abordar el análisis literario y traductológico como una actividad donde la influencia de los procedimientos definidos histórico-espacialmente, las relaciones entre identidades y culturas, y la contextualización dentro y fuera del texto son indispensables para la comprensión de las (re)presentaciones y, cuando proceda, de las reclamaciones identitarias.

A esto se le añade el hecho de que el análisis realizado por la imagología se lleva a cabo en relación al discurso, lo que nos permite observar no sólo las identidades ofrecidas en las prácticas textuales de unos y otros, sino que también es posible estudiar las estrategias de (re)presentación seleccionadas. El efecto de esto, después de todo, no es otro que examinar las maneras en que tanto los autores como los traductores y los

⁸ Aunque se denomina “discurso” a la unidad de análisis de la imagología no se puede ignorar que las categorizaciones visuales también ayudan a difundir las (re)presentaciones identitarias, como veremos más adelante en relación a la identidad colonizada nativo-americana.

editores, principalmente, salvaguardan o no el sistema social existente: las relaciones de poder y sus métodos de conservación y/o modificación quedarán, de esta manera, patentes y mostrarán ulteriormente la ideología subyacente (*cf.* Wodak *et al.* 1999: 8). A partir de ahí, se puede continuar la observación del discurso identitario en múltiples direcciones para abarcar aspectos tan dispares como las instituciones reguladoras/controladoras, las contrarréplicas desde el poder, la construcción de alianzas entre grupos identitarios y/o literarios o la popularización de ciertas perspectivas concretas. Después de todo, como expresa tan adecuadamente Soenen (1995: 21), “it would be a nice thing to find out, what the negative consequences of distorted stereotypes in translated literature exactly are and how they could be countered”, ya que la traducción puede (re)producir identidades negativas presentes y/o ausentes en el texto origen (*cf.* Kuran-Burçoğlu 2000: 144-145) e iniciar más discursos identitarios asociados.

Por ello, nuestro estudio, situado en un punto intermedio entre las (re)presentaciones literarias y traductológicas de una misma identidad, analiza si los autores y los traductores recurren a las categorías identitarias disponibles, así como el efecto de las mismas ya que, debido a la imposibilidad de conocer todas las identidades existentes en el mundo, sus arquetipos asociados se muestran como “minimal information with maximum meaning” (Beller 2007: 8-9) cuya efectividad discursiva es innegable. Los autores, por un lado, quizá deseosos de establecer un canon literario que ofrezca una continuidad identitaria en términos diacrónicos, se esfuerzan en ofrecer, y se fuerza a ello, una imagen propia en sus obras que se adapte a las expectativas culturales y políticas materializadas en “value judgements, prejudices, conventions, habits, traditions, political and power relationships” (Kuran-Burçoğlu 2000: 144). Por otro lado, los traductores, igualmente constreñidos, deben lidiar con la difícil tarea de acercar(se) al Otro y (a) su identidad adaptándolos en mayor o menor medida a la cultura de recepción, la cual tiene su propia contextualización imagológica.

Ya que estos procesos, el de creación y el de traducción, así como las consecuencias de la participación de otros agentes (editores, artistas, lectores), forman una compleja interrelación de identidades y (re)presentaciones, resulta indispensable estudiar a continuación la identidad nativo-americana de acuerdo a las teorías previamente presentadas. Mediante un estudio que incorpore aquellas imágenes de los indios generadas dentro y fuera de la literatura india, y antes y durante su producción, intentaremos llegar a comprender su traducción y las identidades (re)creadas a través de

ella. Igualmente, este análisis será muy útil para vislumbrar la importancia de la traducción “for the spread and the international success of a book and for the image of a foreign people described in that book” (Soenen 1995: 17-18) más allá del texto meta: es decir, prestando atención a conceptualizar la (re)presentación de la identidad indígena estadounidense como un sistema en sí mismo que se desarrolla antes, durante y después de su (re)escritura.

2.2- La identidad colonizada de los nativo-americanos

A diferencia de las identidades que hemos estudiado, *grosso modo*, hasta el momento, la identidad nativo-americana se caracteriza por “inherit[ing] centuries of complications” (Trout 1998: 3) y definiciones que resurgen una y otra vez en relación tanto a los individuos como a las colectividades, así como a los posibles criterios de afiliación. Esto se debe, en parte, a la confusión semántica creada por Cristóbal Colón, tal como señala Hagan (1992 [1985]: 279), de acuerdo a la cual ha sido imposible establecer una definición única para establecer el derecho a la membresía india, puesto que los discursos euro-americanos han utilizado múltiples soportes y símbolos para reconfigurar los posicionamientos identitarios de los nativos. Además, siguiendo las teorías estudiadas en la sección previa, la identidad indígena estadounidense se sitúa en un complejo sistema de interrelaciones interculturales e imagológicas multinivel, que iremos observando poco a poco partiendo de la concepción de raza/etnia que se utiliza en Estados Unidos y adentrándonos en nociones como el modelo del centro vacío o el estereotipo de la “vanishing America”.

La complicada situación socio-racial existente en Estados Unidos ha atraído la atención de muchos autores debido a que en ella se juntan múltiples orígenes tanto raciales como culturales, además de diversas realidades de pertenencia real, figurada y sentimental. Así, además de las variadas raíces europeas de muchos habitantes del territorio americano, se encuentran varias agrupaciones de inmigrantes de primera generación o sucesivas que incluyen individuos originarios de Asia, África y Suramérica; hay que tener en cuenta también la presencia de las poblaciones autóctonas, individuos de ascendencia mixta e identidades únicas desarrolladas en el país tales como la cultura cajún. Ya indicamos brevemente en el capítulo uno el sistema de clasificación que se ofrece en los censos estadounidenses en relación a la raza/etnia, además de comentar en la sección previa la dificultad de distinguir entre estas dos categorías debido a sus connotaciones políticamente (in)correctas. El problema, sin embargo,

procede de la época colonial y se ha desarrollado paulatinamente desde entonces, creando nuevas conceptualizaciones identitarias y legales que no concluyen el debate acerca de quién debería ser reconocido y reconocerse a sí mismo como miembro de una u otra asociación social.

El caso que nos ocupa en esta investigación es, además, especialmente difícil de abordar puesto que los nativo-americanos han compartido toda la historia de Estados Unidos desde el “descubrimiento” de América. Si Colón dio pie a la mala interpretación de los aborígenes americanos como “indios”, los subsiguientes grupos de conquistadores sólo complicaron más la identificación mediante enrevesados y contradictorios sistemas de agrupación. La pluralidad subyacente en las colonias británicas en lo referente a ideología religiosa, política y social granjeó a sus habitantes una mayor libertad personal y comunitaria, pero al mismo tiempo trajo consigo una cierta inestabilidad ya que “key institutions were weak, or absent, in the formal and informal development of these communities” (Berkin 2003: 2): la independencia ideológica y el peligro potencial de la misma compartían el mismo margen de actuación. La primera categorización del Nuevo Mundo no hizo sino afirmar y (tratar de) ocultar ese miedo a perder la autodeterminación (tercer criterio de la “comunidad imaginada” de B. Anderson [1996 [1991]: 7]) de la personalidad individual y grupal europea, aunque su supervivencia dependiera en muchas ocasiones del acercamiento transcultural con los indios.

Los nativos, en realidad, no suponían una amenaza tal en tanto en cuanto su propia autodeterminación no se viese afectada. Pero, “[f]rom its ideological inception or, if you will, its ‘discovery’, America was Western Europe’s dream of immediate or absolute power” (Cheyfitz 1991: 5-6), por lo que los habitantes originarios fueron traducidos legal y culturalmente hacia la(s) lengua(s) de la conquista, es decir, un idioma económico y, como consecuencia, identitario. El ansia de expansión y control de los europeos, como comprobamos en el capítulo previo, les obligó a justificar su ocupación territorial como una adquisición legítima, la cual sólo podía llevarse a cabo a través de la (re)presentación de los indios en las leyes y los acuerdos de compra-venta. De hecho, como señala Edmunds (2008: 38), el origen del sistema actual de identificación nativa dentro de Estados Unidos se encuentra en los textos legales de la época, los cuales, cada uno a su manera, enfatizan los criterios identitarios que determinan quién es un indio, o como dice Nagel (1997: 234), “who should be permitted to assert Indian ethnicity”.

La identificación a través de las firmas presentes en tratados establece categorías cerradas en las que los individuos, supuestamente, se sitúan de acuerdo a su relación familiar con los firmantes de los acuerdos. Como señala Cheyfitz (1991: 60), “the translation of the Indians into property relations and their exclusion from them are identical or complementary move in a Western strategy of dispossession” que convierte a los nativo-americanos en meros datos separados en categorías aparentemente lógicas pero cuya aplicación a las realidades indígenas fracasa ya que la identidad nativa se basa en gran parte en subdivisiones solapadas. De esta forma, las categorías apuntadas por Big Eagle y Guimond (2009: 38), a saber “*Registered/Treaty Indian*”, “*North American Indian origin*” y “*North American Indian self-identity*” (énfasis en original), servirían no como criterios exclusivos de identificación, sino como elementos combinatorios a través de los cuales afirmar diferentes personificaciones identitarias.

Sin embargo, el método más difundido para la identificación externa de los nativo-americanos todavía hoy en día se basa en la comprobación de la ascendencia genética de una persona a través de su sangre. Hemos señalado ya en varias ocasiones que los indígenas estadounidenses son la única población que, a título individual, tiene que demostrar su pertenencia a esta identidad comunitaria mediante el llamado *Certificate of Degree of Indian Blood*, el Certificado del grado de sangre india, un documento creado por el *Bureau of Indian Affairs* para establecer quién cumple con los requisitos mínimos para incorporarse legalmente a una tribu y/o nación determinada. Clasificar a la población indígena de acuerdo a fracciones de cuartos, octavos o dieciseisavos significa certificar “that a certain person belongs in a specified proportion to a particular race, which is a direct outgrowth of the scientific racism that characterized thinking a century ago” (Hamill 2006: 93). De esta forma, el sistema de fracciones sanguíneas se convierte en un arquetipo de la identidad indígena estadounidense, donde un individuo particular puede (y debe) ser miembro central o periférico de una tribu en concreto no por su participación voluntaria de dicha identidad, sino en función de su sangre. Como comenta Nagel (1997: 238), la cuestión de la identidad india, por tanto, se centra en una mera cuestión sobre la calidad y la tipología del linaje de un individuo y no en su educación, sus experiencias personales o en sus (dis)capacidades como miembro de una asociación identitaria (cf. Nagel 1997: 238).

Además de las implicaciones éticas que supone este racismo explícito pero al mismo tiempo tolerado socialmente, el *Certificate of Degree of Indian Blood* supone una revelación de la hipocresía estadounidense en términos históricos, puesto que su

nivel de restricción, es decir, el establecimiento de un porcentaje mayor o menor, se ha utilizado en beneficio de los conquistadores euro-americanos. Por un lado, el criterio se volvía más flexible y extenso cuando se trataba de dar cabida al mayor número de individuos posibles debido a la necesidad de los colonos de concentrar una gran cantidad de firmas para que los acuerdos de compraventa surtieran efecto. De esta forma, cualquiera que poseyera una gota de sangre india o que fuera considerado nativo por la propia nación indígena tales como los *mixed-bloods* o los individuos adoptados podía formar parte de la selección firmante (cf. Garrouette 2007: 229). Por otra parte, sin embargo, cuando tuvo lugar la era del parcelamiento general (a partir de 1887, tras la aprobación de la ley correspondiente), las condiciones se volvieron más severas y el porcentaje exigido se establecía en torno al veinticinco por ciento a fin de despojar a los nativos de sus tierras de la forma más legal posible (cf. Chang 2010: 119-123 acerca de la venta de tierras otorgadas a los *freedman*, esclavos negros liberados, y los *mixed-bloods creeks*).

Señala Russell (2004: 23) que la importancia de esta hipocresía va incluso más allá, porque la idea de la “indianidad” y el sistema del grado de sangre india, como construcciones eminentemente políticas que son, “might be expected to answer political needs”, que no es otra que “the need to make Native Americans disappear”. Al mismo tiempo, despoja a los indígenas estadounidenses de su derecho a elegir qué identidad enfatizar entre las muchas que pueden conformar su personalidad de acuerdo a las circunstancias que les rodeen en cada momento, mientras que “whites in the United States have the ‘option’ of choosing whether to have an ethnicity (a choice generally not open to nonwhites), or to ignore ancestry in favor of a nonethnic or ‘American’ identity” (Waters *apud* Nagel 1997: 20). Por tanto, la única opción es asumir la “mandatory ethnicity” (*ibid.*: 27) impuesta por las instituciones centrales y tratar de escapar a sus sistemas de control como denominaciones legales, la confrontación de los diversos grupos minoritarios o la subdivisión intencionada de una asociación identitaria (cf. *ibid.*: 27-32).

Al mismo tiempo, la sociedad euro-americana recurre a estas estrategias para minimizar o maximizar el impacto de las identidades nativo-americanas, ya sean estas reales, reclamadas o asumidas de algún modo. Tómese como ejemplo el énfasis que se le da a las relaciones tribales de los autores indígenas estadounidenses, lo que provoca que siempre aparezcan las naciones de pertenencia junto a los nombres de los escritores. Como indica Hollrah (2001: 29), esto provoca que se asocie directamente la

(re)presentación de “an ‘authentic’ Native American perspective” en la literatura nativo-americana con una imagen “that only ‘authentic’ Indians can deliver”. Sin embargo, “it might be difficult for the reader to determine she is reading Native literature” (Womack 1999: 195) cuando la afiliación tribal del autor no aparece mencionada en el entorno del texto, aunque la inclusión de esta referencia cultural junto al porcentaje de una o varias tribus nativas no puede asegurar de ninguna manera la implicación cultural de los autores en sus comunidades de origen ni la veracidad de las identidades que estos presenten en sus escritos.

Por ello, en relación al sistema de cuantificación sanguínea debemos comentar que carece de una fiabilidad absoluta a la hora de determinar identidades sociales a partir de criterios étnicos/raciales. Como indica Snipp (1989: 34), “[g]enealogical bloodlines do not clearly signal who is a member of the Indian population and who is not” y tan sólo pone de manifiesto una conexión entre genética y apariencia física y no entre “pureza” sanguínea e identidad social. Esta idea se basa, de hecho, en la concepción hispana de las castas raciales que se desarrollaron en el “Nuevo Mundo” según la cual llegaron a medirse grados de sangre tan ínfimos como “one-sixty-fourth degree” (Fogelson 1998: 45) y que determinaban los derechos y deberes sociales a los que estaban sometidos los diferentes miembros de la comunidad euro-americana e indígena. A pesar de que estos grados tan detallados de “pureza” racial virtualmente traen consigo una escala de participación social y cultural, su aplicación en relación a los indios estadounidenses no resulta eficaz por lo que se ha optado históricamente por un sistema de identificación que se centra más en la lucha por la (auto)soberanía de la población nativa.

Tómese como ejemplo la circunstancia de que la comunidad indígena es la que cuenta con el mayor ratio de matrimonios multirraciales. Según Edmunds (2008: 39), “in 1980 over half of all American Indians already were married to non-Indians”, lo que supone un descenso acelerado del porcentaje de sangre indígena entre los miembros de las tribus. Sin embargo, la participación cultural, en términos cuantitativos, puede que se mantenga estable o, incluso, despunte en algún momento mediante la autopercepción y las identificaciones híbridas de esta población, aunque este aumento no sea oficialmente registrado en los documentos federales. La definición legal imperante de “nativo-americano”, al fin y al cabo, continúa enfatizando la cuantía de sangre, por lo que, con toda probabilidad, las tribus modificarán sus criterios de membresía para evitar

menguar sus números poblacionales y, como consecuencia, perder parte de la soberanía de que disponen en la actualidad.

Pero, ¿de qué sirve que las tribus puedan relajar sus requisitos identitarios si estos vienen condicionados por las acciones del gobierno federal? El uso del *blood quantum* tiene su origen, como hemos señalado antes, en los acuerdos de compraventa entre las naciones indias y las instituciones estadounidenses, los cuales se han convertido en los árboles familiares de la población nativa a pesar de que las comunidades indígenas, ya sea como agrupación identitaria ya sea como entidad legal, no tienen control sobre ellos. De hecho, normalmente ni las tribus ni el gobierno central someten a una prueba genética a los individuos que reclaman su identidad india, sino que “[t]ipically, a blood quantum is established by tracing ancestry back through time to a relative or relatives on earlier tribal rolls or censuses where the relative’s proportion of Native American blood was recorded” (Thornton 1998b: 27-28). La posibilidad de utilizar las conexiones “familiares” como criterio de admisión/exclusión de individuos resultaría una opción atractiva y culturalmente importante en tanto en cuanto utilizase conceptos sociales provenientes del pensamiento indígena, tales como la unión de los individuos a través de sus sistemas de parentesco (*cf.* DeMaille 1998). Sin embargo, no es así y el empleo de la ascendencia registrada como punto de partida para la identificación individual trae consigo múltiples problemas como la ausencia de nombres en los rollos tribales “as a political protest over the allotment program” (Hamill 2006: 94), porcentajes erróneos “determined on the basis of subjective judgements by Indian agents, the reports of household members about their parentage, and information supplied by neighbors, friends, and relatives” (Snipp 1989: 34) o el listado de miembros genéticamente no nativos pero culturalmente indios y adoptados/naturalizados en la tribu (*cf.* J. Barker 2011: 96).

Estas circunstancias provocan que los nativo-americanos se sientan analizados y coartados por las políticas federales de identificación, hasta el punto de que, de acuerdo a varios investigadores, estos criterios de inclusión/exclusión, “particularly when applied by the federal government, tend to heighten tension among Native Americans, creating disunity and suspicion” (Nagel 1997: 244). De esta forma la frontera entre indios “puros” e “impuros” se convierte en el campo de batalla donde la sociedad central euro-americana es la única beneficiaria puesto que aleja la atención de sí y de su sistema de identificación racista: las categorías identitarias así mantienen las condiciones de poder y control que han permitido someter de forma (in)directa a los

indígenas. Como indica J. Barker (2011: 82), este sistema “also serves as a mechanism for a certain kind of racialization that is about making native peoples the colonial-imperial (colonized-imperialized) subjects of U.S. power” y no sólo como un método de mera exclusión social basada en la raza/etnia. Es normal, entonces, que los nativos se sientan controlados hasta el extremo, obligados siempre a identificarse ante los demás y ante sí mismos con su certificado, reducidos a una ecuación de acuerdo a la que debe desarrollarse e interpretarse su identidad personal. Tómese como ejemplo el poema “13/16” de Sherman Alexie (1992) cuando habla de lo que significa el *blood quantum*:

It is done by blood, reservation mathematics, fraction:
father (full blood) + mother (5/8) = son (13/16)

It is done by enrollment number, last name first, first name last:
Spokane Tribal Enrollment Number 1569; Victor, Chief.

It is done by identification card, photograph, lamination:
IF FOUND, PLEASE RETURN TO SPOKANE TRIBE OF
INDIANS,
WELLPINIT, WA.

Señala Trout (1998: 3) que el caso de Alexie no es único: los autores pertenecientes a la literatura nativo-americana suelen (re)presentar estos debates en sus obras debido a que las experiencias de cada individuo son completamente diferentes y a que el sistema legal de categorización identitaria estudiado hasta el momento forma parte de un régimen socio-cultural más amplio. De esta forma, “many of the most poignant self-images and powerful characters in Indian literature express the anguish of defining Indian selves”. Los personajes, como consecuencia, encaran continuamente debates acerca de la (auto)identificación tribal mediante la cuantía de sangre o mediante la cultura en los que, como ocurre en la realidad, confluyen ideas acerca de la autenticidad ya que estos sistemas “are subject to interventions by the dominant colonizing influence of Euro-America and are historically contingent” (Madsen 2010: 3). Al mismo tiempo, y en ocasiones entrelazado con las experiencias histórico-espaciales de sangre y/o culturales de los protagonistas, las obras muestran el enfrentamiento entre los propios nativos en relación con términos de propiedad, participación comunitaria o incluso éxito personal y/o profesional. Analizaremos algunas de estas escenas de disputa y discrepancia cuando presentemos más adelante el estudio crítico de la (re)presentación y traducción de la identidad nativo-americana en

las obras no sólo de Sherman Alexie, sino también de Susan Power, Louise Erdrich o N. Scott Momaday.

De hecho, podremos observar diversas variantes de estas circunstancias pues no son pocas las referencias que surgen dentro de una sola obra de un autor a las situaciones y condiciones en las que la identidad nativa se enfatiza, se define y se ejercita. Se encuentran fácilmente referencias a ritos y costumbres tradicionales; se muestran (des)encuentros entre indígenas y euro-americanos, y entre distintos grupos de nativos; se contradicen/reafirman/explican estereotipos y se forjan nuevas imágenes; se presenta a los indios en ambientes formales e informales donde los elementos políticos y culturales lo cambian todo... Todas estas formas de expresión identitaria deben tenerse en cuenta tanto a la hora de leer e interpretar la producción literaria nativa como a la hora de traducir estas construcciones artísticas: en ocasiones, estas (re)presentaciones resultan confusas o poco accesibles, por lo que reflexionar sobre las posibles variantes de exteriorización identitaria contribuirá a evitar uno de los desaciertos más típicamente señalados por los estudiosos interesados en culturas no occidentales, es decir, “categoriz[ing] observable cultural communicative acts into European American behaviour equivalents” (Pratt *et al.* 2006: 117).

El problema, por tanto, reside esencialmente en la dimensión legal y administrativa que se atribuye a la utilización del *blood quantum* y sus documentos asociados, lo que nos adentra en un área de debate e investigación más cercana a las consideraciones éticas que a las perspectivas meramente identificativas. Por un lado, el hecho de que el sistema se estableciera en acuerdos y tratados bilaterales supone en la actualidad derechos y deberes diferentes en función de aquellas fracciones sanguíneas que posean los individuos: el acceso a protección sanitaria, por ejemplo, sólo está disponible para aquellos nativos con un cuarto o más de “pureza”. Así, “American Indians are the only group in American society for whom pedigree bloodlines have the same economic importance as they do for show animals and race horses” (Snipp 1989: 34), lo que les rebaja a situaciones de desesperación y conflicto debido a la competencia que el sistema establece entre los propios nativo-americanos de diferentes tribus y/o dentro de la misma nación. Por otro lado, y como añadido a las “categorías” de indianidad, las continuas asociaciones sobre la capacidad socio-cultural que se unen a los distintos grados de sangre hacen aflorar supuestos posicionamientos políticos (tradicionalistas *versus* progresistas) en los que, después de todo, está en juego la soberanía cultural y política indígena, algo que observaremos más adelante al tratar la

configuración interna de la identidad social nativo-americana. Por ello, como comentan Campbell y Greymorning (2007: 25), se dan con mucha frecuencia casos de denuncias públicas acerca de la identidad de ciertos individuos y el ejercicio que de ella hacen, lo que lleva a muchos nativos “to carry written documentation in many arenas to prove immediately their identity”.

Indica Metcalf (2002: 215) que el problema del certificado sanguíneo y las acusaciones identitarias radica precisamente en la diferencia que existe entre los supuestos “inalienable rights of self-identification” de los individuos y la capacidad de las tribus reconocidas por el gobierno federal para determinar la membresía de acuerdo a varios criterios. Como comentamos anteriormente, los documentos históricos en los que se basan principalmente los porcentajes contienen muchas erratas y omisiones que han dejado a muchos individuos sin derecho a reclamar legalmente su indianidad. Al mismo tiempo, no son pocas las personas que aseguran tener y/o asumen una identidad nativo-americana más o menos arquetípica. En estos casos, las circunstancias personales, siempre debatibles en algún aspecto, varían desde las adopciones hasta los denominados “casino Indians”, pasando por los nativos que viven en las urbes americanas lejos de la reserva, los individuos que no alcanzan los requisitos mínimos de sangre india o los euro-americanos obsesionados con “claim[ing] Indian blood . . . on their grandmother’s side” (V. Deloria 1988 [1969]: 3). Todo ello, además, genera nuevos arquetipos identitarios, que a veces evolucionan hacia estereotipos marcadamente o indirectamente negativos, que sirven para situar todas estas realidades *in-between* en departamentos identitarios estancos desde los cuales las múltiples variedades de indianidad no pueden hacerse oír.

¿Qué supone todo esto para la identidad nativo-americana en el mundo real y en el mundo literario y/o traductológico? Primeramente, demuestra que el criterio de sangre, a pesar de su uso histórico y contemporáneo, no representa el sistema más efectivo salvo en lo referente a declaraciones de identidad que buscan beneficiarse de algún modo de la idea de la indianidad:

the CDIB [Certificate of Degree of Indian Blood] and the blood quantum it points to would not be an issue if there were no illegitimate claims to Indian identity—that is, if there were no hobbyists, non-Indians who dress in dance regalia and try to participate in Powwows, or wannabes, people who claim but cannot document (i.e., produce a CDIB) Indian ancestry (Hamill 2006: 94).

En el plano literario, no sirve de mucho cuando se trata de aclarar la “legalidad” de las voces (auto)denominadas indias, pues, si bien por un lado se enfatizan las conexiones familiares de los autores como veremos en el capítulo cinco, muchas veces es fácil comprobar la tendencia de las editoriales a favorecer las (re)presentaciones identitarias pan-indias ofrecidas por nativos que habitan en la ciudad y no en las reservas (*cf.* Madsen 2010: 3). De igual modo, este criterio identificativo y los arque/estereotipos⁹ que de él se derivan traen consigo una concepción de la identidad cultural y literaria como una breve serie de posibilidades representativas que, bien en las producciones originales, bien en las versiones traducidas, dan a conocer tan sólo una parte de la compleja imagen que es la realidad nativo-americana.

De las múltiples posibilidades de la identidad indígena estadounidense, el famoso caso de Sylvester Long, más conocido como Buffalo Child Long Lance, incorpora varios de los debates hasta ahora mencionados; así mismo, deja entrever la existencia de múltiples perspectivas sociales, históricas y políticas que se solapan y se combinan de acuerdo a los intereses involucrados. Long se convirtió en un personaje popular en la década de 1920 gracias a su autobiografía y sus actuaciones cinematográficas, hasta que su pertenencia a la etnia india fue puesta en duda debido a una serie de comentarios contrapuestos acerca de sus antepasados. Aunque, señala Garrouette (2003: 3), parece que Long realmente sí tenía sangre india y no negra como afirmaban algunas voces, su historia demuestra la posibilidad de ser, al mismo tiempo, un nativo-americano real y ficticio dependiendo del punto de vista desde el cual se contemplen los elementos que componen dicha identidad. Puede que en su autobiografía Long pecara de utilizar anécdotas y pasajes claramente enraizados en las expectativas de la audiencia euro-americana, pero para algunos “the cultural identity of a writer claiming to be Indian must depend on both community recognition and self-declaration” (Shanley 2001: 43), y no en las construcciones populares y legales que se hacen de esa identidad, las cuales, sin embargo, seguirán influyendo en la clasificación ajena (y propia) de los individuos.

Por ello, y continuando con el polémico uso de la cuantía de sangre india, los estudiosos de la identidad nativo-americana señalan la autopercepción como el único

⁹ Nos servimos del doblete arque/estereotipo para referirnos a aquellas (re)presentaciones que, por un lado, indican referentes identitarios para una categoría cualquiera, mientras que, por otro lado y/o al mismo tiempo, resultan ejemplos de esos mismos prototipos simplificados al máximo, hasta el punto de dar lugar a interpretaciones dañinas para la identidad real de individuos y comunidades.

método que evita por completo hacer juicios racistas a la hora de clasificar a los individuos dentro/fuera de la categoría indígena: “Self-identification does not require special tests, genealogical investigations, or other complex conditions for ascertaining racial membership” (Snipp 1989: 36). De esta forma, los miembros de la comunidad nativa se situarían en una relación de iguales con los de otros grupos identitarios, los cuales no tienen que demostrar su posición central o periférica dentro de dichas asociaciones sociales; al mismo tiempo, se evitaría desproveer a muchas personas de sus vínculos culturales en función de un elemento, la sangre, que no certifica ni determina la adscripción social y/o personal de un individuo. El mayor problema de este razonamiento según Metcalf (2002: 214), sin embargo, es que ningún investigador ha indicado “how self-identification standards could be imposed on tribes without violating their rights to define themselves” o cómo se podría luchar contra aquellos que puedan reclamar ser miembros de una nación nativa con miras a posibles beneficios sociales, económicos o políticos.

El caso de Sylvester Long y el criterio de autoidentificación, una vez más, nos llevan a reflexionar acerca de los problemas y dudas que pueden surgir durante el proceso editorial y traductor, especialmente si no se tienen en cuenta las definiciones identitarias que se manejan dentro y fuera de la comunidad indígena estadounidense. Basta con imaginar el momento de seleccionar un texto para su publicación y/o su traducción: ¿qué autores se escogen? ¿Se tiene en cuenta el estatus legal/popular del autor como nativo-americano? ¿Qué imágenes identitarias aparecen (re)presentadas en las obras disponibles? Muchas otras preguntas serían posibles antes, durante y después del trabajo del editor/traductor, pero además, y quizá con un trasfondo más importante, es necesario plantearse las relaciones que los autores indígenas y no nativos establecen entre el indio como entidad real construido en relación con el mundo social y el indio ficticio construido en relación con el mundo mítico: de esta manera, se podrá comprobar cómo las identidades existentes sirven para dibujar imágenes arque/estereotípicas del indígena estadounidense y cómo estas (re)presentaciones negativas y/o positivas, a su vez, se utilizan frecuentemente para fabricar identidades más o menos sólidas para los individuos.

Al fin y al cabo, como comenta Fogelson (1998: 43), “[t]he identity dynamics of presenting self-concepts to others, be they Euro-Americans or other Native Americans, produced counterimages that might be accepted, rejected, or partially assimilated by the individual or group in question”. Es decir, cuando un individuo particular se define

como indígena o se le define así, no sólo existe una serie de elementos de su identidad que lo muestran como tal, sino que también encuentra una colección de imágenes más o menos cercanas con(tra) las que debe ejercer su propia (re)presentación. Una buena ilustración de este hecho nos la ofrece Lyons (2010: 35-36) en la persona de su propia hija: vestida con un traje tradicional durante la celebración de un *powwow* y a la edad de doce años, la hija mestiza de Lyons es identificada por otros muchachos como “white girl” hasta que usa la lengua ojibwe para desafiar las acusaciones vertidas contra ella.¹⁰ Lo que ocurre es, precisamente, el rechazo de las expectativas raciales y la confirmación de la autopercepción como alternativa a la imagen arquetípica de la categoría nativo-americana, lo que permitió que la niña “redefined that thing we call Native identity in the very heart of Indian space” (Lyons 2010: 36). Aun con todo, los arque/estereotipos usados tanto por sus acusadores como por la chica determinan en gran parte el ejercicio de identificar a otro individuo y/o a uno mismo con una identidad concreta: las categorías existentes y sus concepciones centrales prevalecen a pesar de que se haya modificado ligeramente la importancia de los variados criterios que confluyen en sus definiciones habituales.

Esta anécdota, además, nos ofrece no sólo la posibilidad de observar la capacidad identitaria de los individuos para adaptarse a las demandas raciales y sociales según las circunstancias, sino también la oportunidad de analizar otros criterios y elementos como índices identitarios válidos, efectivos y relevantes, ya que la identidad nativo-americana en cualquiera de sus concepciones no es una entidad estática en una circunstancia histórico-espacial concreta. Edmunds (2008: 41), por ejemplo, llama la atención sobre la situación de los indios urbanos, los cuales suelen ser considerados “menos indios” por su contexto socio-cultural: “Undoubtedly Native American people living in large urban areas often band together”, creando nuevas asociaciones identitarias en las que se (re)unen individuos provenientes de varias naciones diferentes. Por este motivo, las prácticas culturales de estos individuos/grupos urbanos tienden a homogenizarse en pos de una mayor difusión entre los individuos participantes, para dar pie a una identidad pan-india que, si bien simplifica las diferencias intertribales mediante el realce de sus similitudes, resulta indispensable para

¹⁰ Esta circunstancia es lo que Campbell y Greymorning (2007: 25) denominan “traditional racism”, una forma de exclusión intragrupal nativo-americana basada en la supuesta correspondencia entre la participación cultural y el fenotipo identitario: así la capacidad socio-cultural dentro de la tribu se les niega a aquellos individuos cuya apariencia física y comportamiento no se adecue a las expectativas representadas por el arquetipo étnico.

muchas personas cuya indianidad es multiétnica y multicultural. Por otro lado, Nagel (1997: 22) lista como posibles puntos de disputa sobre la identidad nativo-americana, pero también de asociación para ella, características tales como el lugar de residencia, la educación tradicional, la capacidad comunicativa en el idioma tribal, actitudes y comportamiento de acuerdo a las normas tribales o la participación en las actividades culturales, criterios que el *blood quantum* no puede determinar pero con los que sí puede combinarse de múltiples formas.

Todos estos aspectos sobre diferentes métodos de asociación y autopercepción identitaria podemos encontrarlos en la literatura nativo-americana, donde los autores como Owens (1992) se preguntan “What is an Indian?” (3) y reflexionan “at this disjuncture between myth and reality . . . comprehend[ing] centuries of colonial and postcolonial displacement, often brutally enforced peripherality, cultural denigration . . . and systematic oppression by the monocentric ‘westering’ impulse in America” (4). Por tanto, el análisis que estamos realizando resulta muy útil para comprobar posteriormente cómo estas circunstancias identitarias se representan en la literatura nativo-americana y cómo los autores y sus contemporáneos “be on the stand, answering questions posed by outsiders and insiders alike about one’s Indian identity in a language that fuses authentic Indian identity, moral worth, and proper affect” (O’Neill 1996: 73). Pero esto puede ocasionar problemas debido al triple marco en el que la autopercepción y (re)presentación identitaria tienen lugar, puesto que, además de la interpretación personal de cada autor sobre la realidad indígena, las definiciones utilizadas dentro y fuera de la comunidad nativa influyen en la recepción de estas imágenes literarias, complejidad que se acentuará cuando se produzca la traducción, como comentaremos más adelante.

Por todo ello, la identidad indígena se ve configurada de una manera muy especial por la combinación de las cuatro vertientes que, según Wallace y Fogelson (*apud* Fogelson 1998: 41), interactúan a la hora de ejercerse dicha identidad: una identidad ideal a la que el individuo o el grupo aspira; otra “real” que se encuentra muy próxima a una identificación objetiva; otra temida “which one values negatively and wishes to avoid” y otra reclamada, “presented to other for confirmation, challenge, or negotiation”.¹¹ Así, los indios procuran mostrar identidades propias que se encuadran

¹¹ En relación a los estudios de traducción, Mason (2005) reflexiona acerca de las identidades que los participantes de una interpretación ofrecen y reciben durante la duración de dicho evento comunicativo, así como sobre los distintos factores que influyen en dichas construcciones

dentro de esta combinación de acuerdo a las necesidades puntuales del momento ya que la identidad nativa, como señala O’Nell (1996: 47), “is not simply given[, n]or is it consistent for individuals across all contexts” y tampoco cuenta con un sistema de criterios mínimos que compongan “an essence of Indianness that remains valid at all times, for all people, in all places”. De esta forma, dependiendo de las circunstancias un indio podrá/deberá afirmar distintos tipos y/o aspectos de su identidad indígena (grado sanguíneo, tribu, nación, pan-indianismo, localización en o fuera de la reserva...) de acuerdo a las expectativas que los demás participantes de la interacción social puedan y/o quieran reclamar y, al mismo tiempo, según la necesidad de acentuar la autenticidad que dicha persona sienta, las cuales pueden coincidir o no con los elementos esperados por los otros individuos. De igual modo, una “misma” identidad ejercida por dos individuos diferentes no producirá el mismo resultado ya que las situaciones en las que se profesa dicha identificación no se sitúan en el mismo marco histórico-espacial ni coinciden con las mismas concepciones clasificatorias para con los nativo-americanos.

La idea de una identidad adaptable a las circunstancias de la participación incluye de forma indirecta la negación de la universalidad y la estabilidad de la identificación individual y comunitaria de las distintas culturas, un hecho que los autores han afirmado como parte intrínseca de la realidad humana (*cf.* Butler 1990; *cf.* Featherstone y Lash 1999; *cf.* S. Hall 1990; *cf.* S. Hall 1996; *cf.* Santaemilia y Bou 2008). Por ello, la (re)presentación literaria de las identidades y su (re)creación transcultural a través de la traducción requieren un análisis basado en las interrelaciones existentes entre el Yo y el Otro según las circunstancias histórico-espaciales de cada (re)configuración, es decir, un examen que observe las características estratégicas y posicionales de las identidades mostradas en el discurso nativo-americano. De esta forma, el discurso de pertenencia identitaria de un individuo o una comunidad podrá entenderse como el resultado de un entorno específico, siendo siempre válido aun cuando una (auto)definición contradiga afirmaciones y descripciones previas, puesto que

[l]as identidades nunca se unifican, están cada vez más fragmentadas, se van creando mediante múltiples discursos, prácticas y situaciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas, dado que los fenómenos de globalización y de migración forzada y “libre” han

personales (contexto general, relaciones de poder entre lenguas y culturas, entorno físico y social, conducta de los participantes...).

dado lugar a identidades estrechamente relacionadas con las construcciones culturales, históricas y lingüísticas durante el proceso de devenir y no de ser (Vidal Claramonte 2011: 85).

Esta realidad de la identidad nativo-americana como una entidad evolutiva y adaptable a las circunstancias la observamos en el ejemplo ofrecido por Edmunds (2008: 32-36), construido a partir de datos históricos del estado de Oklahoma. En torno al cambio de siglo, un anciano de la comunidad seneca-cayuga “continued to subscribe to a series of cultural patterns that resembled those of his great-grandfather” (*ibid.*: 35), quien había vivido en la misma reserva unos cien años antes, aunque con una identidad percibida distinta de la de su bisnieto. De cara a la comunidad nativa y a la comunidad blanca que les rodea, no sirve de nada que ambos personajes hayan definido sus identidades a través de los mismos elementos identificativos (usar tanto la lengua indígena como inglés, utilizar vestimentas “blancas”, vivir en tierras de su propiedad o participar actividades culturales): los cien años que separan ambas experiencias transforman una misma identidad nativa en dos vertientes contrapuestas que, al principio del siglo XX, se mostraba como una actitud progresista y, al inicio del siglo XXI, se manifiesta como una actitud tradicionalista. La diferencia entre ambas identidades, por tanto, no se debe a una (re)configuración de las cuatro identidades que señalaban Fogelson y Greymorning (*apud* Fogelson 1998), sino que es el cambio en el contexto histórico-espacial el que ha reubicado una misma realidad identificativa dentro del sistema imperante de interrelaciones identitarias individuales y colectivas. Esto hace que las (re)presentaciones identitarias, por un lado, traten de adherirse a las categorías existentes, ya sea apoyándolas, ya sea desafiándolas, para así hacerse oír; por otro lado y a veces al mismo tiempo, esas imágenes tienden a desconstruir las categorías para crear un sinfín de fragmentos articulados que muestran experiencias transfronterizas y relacionales.

Ya que la identidad nativo-americana, como indica Lyons (2010: 48), “is never unitary, organic, or uncontested, and never unattached to power, but increasingly a public spectacle revealing a very wide range of impure materials in use”, además de incluir el contexto histórico-espacial es necesario reconfigurar nuestra percepción de la identidad indígena desde posicionamientos en los que las interrelaciones se enfatizan y en los que las categorías disponibles se solapan, formando discursos legítimos que subsanen las imágenes de opuestos establecidas por el sistema (post)colonial de la sociedad estadounidense. Así, el abanico de posibilidades de las que dispondrán tanto

los individuos como los artistas o los investigadores no se reducirá simplemente a las asociaciones identitarias “subtribal (kin, clan, traditional), tribal (historical, reservation-based, official), supratribal-regional (California, Oklahoma, Alaska), or supratribal-national (Native American, Indian, American Indian)” que plantean y argumentan Cronell, McBeth y Forbes (*apud* Nagel 1997: 21), sino que el individuo y su identidad se situarán “along a continuum ranking from very stereotypically [indigenous] to very stereotypically [non-indigenous], covering all the points in between” (Burke y Stets 2009: 63). Los arquetipos, a pesar de su utilidad como figuras esquemáticas de las identidades existentes en el mundo real, dejarán de fomentar las concepciones sesgadas y binarias de las que hemos dispuesto habitualmente acerca de los nativo-americanos, para así ofrecer nuevas posibilidades de acercamiento y respeto transcultural y artístico.

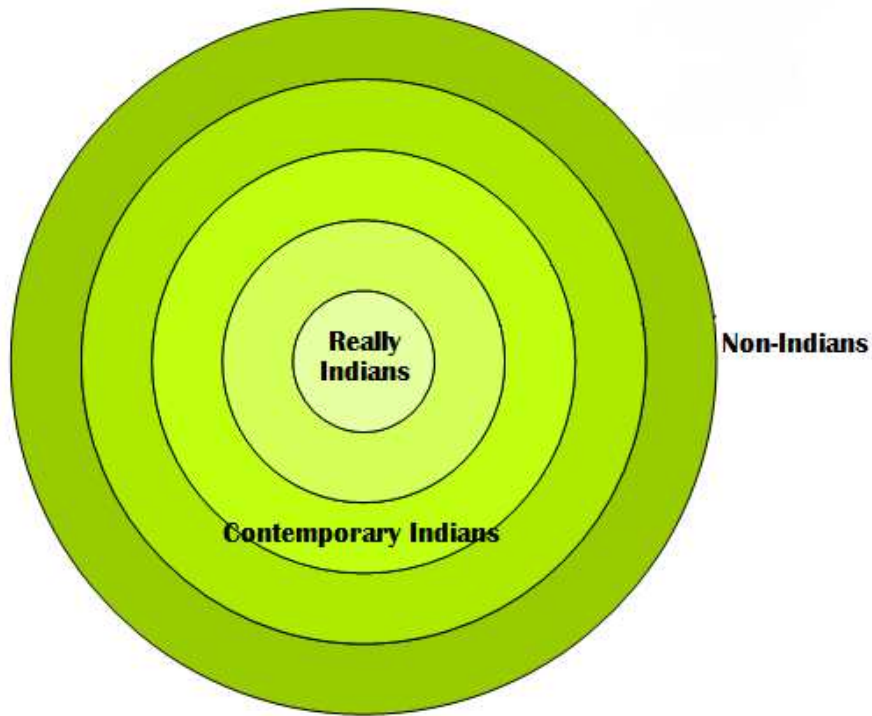
Este posicionamiento centrado en las interrelaciones identitarias y en una escala de identificaciones relativas, por tanto, nos proporciona una nueva perspectiva en relación a la literatura indígena estadounidense tanto en su versión original en inglés como en su forma traducida al español. A partir de esta visión, la literatura india americana no es una producción artística (in)dependiente de las obras americanas ni una subdivisión de las mismas: de hecho, se trata de una creación imagológica que comparte similitudes y diferencias con la literatura central de Estados Unidos por sus conexiones histórico-espaciales. Al fin y al cabo, sus (re)presentaciones identitarias nativas y no nativas interactúan entre sí para crear nuevas posibilidades tanto de identificación como de reclamación. Al mismo tiempo, la continua y mutua interacción entre autores y audiencia, entre nativo-americanos y euro-americanos, a los que hay que unir a los europeos en el caso de las traducciones, reconfigura las localizaciones propias y ajenas dentro de la escala identitaria, así como los conocimientos y percepciones que del Yo y del Otro se tienen a través de los “ambivalent and conflicting feelings of attractions and repulsion toward one another that reflect the give and take of the dialectic between their selves” (Hebebrand 2004: 79).

La traducción también implica en sí misma un proceso de reubicación comunicativa de la identidad (no) nativa dentro del sistema gradual, ya que esta actividad traslativa y transfronteriza no representa una mera confrontación del Yo y del Otro desde posturas estáticas de conocimiento. Destacan Brisset (2003) y Cutter (2005) que las categorías del Yo y el Otro se redefinen por sus interrelaciones antes, durante y después del proceso traductor debido a que la traslación interlingüística presupone un (des)encuentro de dos alteridades así como una (re)presentación polifónica y multivocal

de dicho (des)encuentro. De esta forma, la alteridad del Otro se reproduce en el Yo en dos vertientes diferentes, a saber “negative alterity and positive alterity” (Cronin 2006: 67), las cuales, conjunta o separadamente, reconocen la diferencia del Otro y promueven la traducción de su identidad en un diálogo transcultural, bien como un medio para “controlar” la amenaza que, en teoría, trae consigo la alteridad, bien como una forma de acercarse a dicha alteridad. Al incluir la traducción en nuestra investigación sobre la identidad nativo-americana en la literatura indígena, podremos entender las variaciones ofrecidas por autores y traductores de forma relacional, esto es, como parte de un sistema comunicativo de (re)presentaciones e identidades más amplio que permita abandonar la tendencia de “regard[ing] the native Americans—if we regard them at all—as exotic or pathetic footnotes to the main course of American history” (Axtell 1992 [1986]: 1-2).

Por ello, en nuestra investigación queremos importar el modelo del “centro vacío” de O’Neill (1996), según el cual la escala gradual de identidades se compone de una serie de círculos concéntricos en los que la identidad ideal está posicionada en el centro mientras que la identidad temida se encuentra fuera del esquema. Los círculos externos, como podemos ver en la siguiente inferior (Gráfico 2.d), albergan las múltiples realidades y reclamaciones nativo-americanas de la actualidad en diferentes grados de “autenticidad”. En este esquema, se aprecia un cierto acuerdo sobre la posibilidad o el hecho “that there are people who are ‘more’ Indian and others who are ‘less’ Indian, as well as . . . who belongs at the extremes” (*ibid.*: 56), lo cual supone que se basa en percepciones indígenas que, aunque en parte influenciadas por ellas, no promueven las categorías arque/estereotípicas euro-americanas. De esta forma, cuando se habla de una identidad individual o comunitaria, esta se localiza en los círculos o fuera de ellos según la situación de las demás identidades involucradas en la interacción social “as the result of a set of social definitions, categorization schemes, and external adscriptions that reside in the taken-for-granted realm of social life” (Nagel 1997: 26). Por tanto, este modelo aúna perspectivas nativas y euro-americanas en una compleja estructura de interrelaciones e influjos que colaboran y pugnan entre sí para (de)mostrar que la identidad indígena estadounidense es más que un compendio de reducciones parciales y arbitrarias determinadas por aquellos que se encuentran en el centro de la sociedad estadounidense.

Gráfico 2.d. “The empty center. A rhetoric of identity” (O’Neill 1996: 57).



Al recordar que el sistema de poder en el que se desarrolla el modelo del “centro vacío” no está anclado únicamente en nociones (post/pre)coloniales de supremacía euro-americana, es posible desestimar la visión de las (re)presentaciones identitarias indígenas meramente como “different expressions of, and responses to, the generally marginalized position of Indian populations in North America” (Kurkiala 1997: 140). Si bien el contexto histórico-espacial de las relaciones entre Estados Unidos y las comunidades nativas aporta un marco de referencia amplio para reclamar una identidad indígena determinada, “the degree of control each [individual/group] has over definitions of self and others” (O’Neill 1996: 64) es lo que realmente determina las diferentes posiciones disponibles para las identidades “reales”. De esta forma, los indígenas nunca perderán de forma absoluta el control sobre su capacidad y/o sobre las opciones de autodefinición, aun cuando la oferta por parte del grupo identitario en el poder sea una serie muy específica y cerrada de categorías. Si por el contrario tan sólo se tuviesen en cuenta las descripciones disponibles gracias al colonialismo y a las culturas dominantes, cada interacción supondría una confrontación directa de identidades opuestas que despojaría a los individuos/grupos participantes de su

competencia para reconfigurar las categorías a las que ellos mismos pertenecen y de su derecho a ello.

Esto es, de hecho, lo que se puede observar en casos concretos como el ofrecido por Hagan (1992 [1985]: 279) sobre los indios pueblo asentados en Nuevo México. Debido a que estas tribus no eran nómadas como muchas de las naciones indígenas de las Grandes Llanuras y a que sus miembros no eran considerados “militant, indolent, stupid, dishonest, and immoral”, la categoría identitaria “indio” les fue negada de manera oficial. Así, los miembros de dichas tribus no podían reafirmarla para sí o para sus compatriotas en el ámbito legal, lo cual podría haberles llevado a perder el significado personal y social de sus identidades: al fin y al cabo, las identificaciones a las que los individuos pueden (o no) tener acceso, además de asociaciones (potencialmente) positivas y/o negativas, contienen un poder simbólico muy importante tanto a nivel individual como colectivo (*cf.* Nagel 1997: 25). Los indios pueblo continuaron manteniendo su identidad mediante elementos culturales y, a pesar del paso del tiempo, consiguieron conservar su identidad tribal hasta que en 1913 el Tribunal Supremo volvió a denominarlos y reconocerlos oficialmente como “indios” (*cf.* Garrouette 2003: 64).

Este tipo de imposiciones externas controladas desde los centros de poder colonial también se manifiesta en una serie de imágenes positivas como las que Berkhofer ofrece de los nativo-americanos (el buen salvaje, los indios como seres muy espirituales y en armonía con la naturaleza, excelencia natural en el terreno militar...). A pesar de estar contruidos con el bienintencionado objetivo de mostrar a los indios desde perspectivas beneficiosas y favorecedoras, los arque/estereotipos resultan “unproductive remedial approaches to ‘minority’ history, especially the history of American Indians” (Axtell 1992 [1986]: 2) que promueven la reducción de la realidad indígena a un compendio de imágenes simplistas y, en muchos casos, extravagantes, repetidas en múltiples variantes igualmente irreales. Al proceder principalmente de la cultura euro-americana, estas (re)presentaciones “continue to exert powerful effects on the self-image of Indian people” (Mihesuah 1999: 25) puesto que, por un lado, ocultan la diversidad existente en el mundo nativo-americano y, por otro lado, saturan las posibilidades de (auto)definición, ofreciendo a los indios y a la sociedad estadounidense en general mitos de perfección superficial y de fácil acceso. Esto lleva a los indígenas a buscar un método de reclamación que en la actualidad, según Kurkiala (1997: 146), “requires the replacement of local identities with abstract ones”: así se

percibirán y se utilizarán más fácilmente las diferentes posibilidades de (auto)definición nativa a pesar de las tensiones internas que existen dentro de la asociación identitaria indígena, además de “mak[ing] clear how these modes of knowledge production are organized, how they change, what hegemonies they draw on and reproduce, and how they can be made more just and humane” (Biolsi y Zimmerman 1997: 7).

Al fin y al cabo, las narrativas de protesta como las enunciadas por los nativo-americanos en relación a su identidad no están únicamente dirigidas a los miembros del grupo, sino que, como señala Baker (2006: 21) en relación a las declaraciones de Fisher, “there is always an audience around that is not yet invested in a particular version of the narrative, and this audience is worth appealing to”. Entre las muchas formas en que se puede llevar a cabo este llamamiento, los autores nativo-americanos tienden a escoger algunas simplificaciones identitarias que, en muchos casos, resultan controvertidas debido a su cercanía a los arquetipos provenientes de la cultura euro-americana, tal y como veremos en el capítulo tres al revisar la aportación individual de los escritores indígenas estadounidenses. En términos generales, la intención de los escritores se manifiesta de forma tan sutil que pasa desapercibida para muchos lectores, tanto populares como especializados, ya sean miembros del propio grupo creador, ya sean individuos ajenos a este, lo que provoca fallos en la actividad comunicativa: en el capítulo “The Plunge of the Brave”, Erdrich (1984: 89-93) presenta la visión romántica eurocéntrica del salvaje, noble o despiadado, que muere irremediamente por la llegada de la civilización superior a través de un personaje nativo que trata de triunfar y ser un indio importante dentro del mundo de Hollywood, donde esta misma visión impide al protagonista ser y verse a sí mismo como un indígena real de la era moderna.

Sin embargo, hay que entender la producción de estas (re)presentaciones con un trasfondo concreto y su recepción e interpretación por parte de la audiencia de forma global, no como una mera reducción dirigida exclusivamente a una mejora comercial, sino como una elaboración sometida a una compleja red de influencias y necesidades: a pesar de sus ambiciones artísticas, el autor atiende a y trabaja según y/o contra los condicionamientos más o menos firmes que rodean a su obra y que provienen de las concepciones editorial, mercantil, académica y popular, es decir, unas características específicas que se esperan encontrar en dicha creación literaria. Al mismo tiempo, además, la denominada literatura de minorías surge dentro de un sistema muy amplio de fuerzas e influencias artísticas en las cuales se apoya de diversas maneras para trazar conexiones culturales que permitan una comprensión lectora más rica en detalles y

matices. Esta técnica de (auto)definición identitaria dentro del mundo artístico, por tanto, requerirá no sólo estudiar las (re)presentaciones incluidas en las producciones nativo-americanas: será necesario conocer también cómo se usan esas imágenes y el proceso de su construcción fuera y dentro de la literatura indígena estadounidense.

Como hemos venido anunciando hasta ahora, esta circunstancia reclama una vez más una perspectiva interrelacional de la traducción, es decir, un estudio de la construcción transcultural de la identidad indígena estadounidense centrado en las conexiones de similitud y de diferenciación entre obra/contexto de origen y obra/contexto de llegada. Así, nuestro análisis no se limita a observar el proceso traslativo únicamente, sino que se acompaña de reflexiones sobre la selección de arquetipos identitarios por parte tanto de los autores como de los editores y/o los traductores, sobre el grado de novedad que traen consigo dichas imágenes (¿Aparecen por primera vez en el mundo artístico? ¿De dónde proceden y cómo se han utilizado previamente? Si son construcciones nuevas, ¿en qué se basan y qué efecto tienen en la inclusión/exclusión de los individuos?) y sobre la intencionalidad y el alcance de las identidades (re)presentadas literariamente (Si son construcciones conocidas, ¿se utilizan con las mismas intenciones que en ocasiones previas? ¿Funcionan igual dentro y fuera de la literatura nativo-americana? ¿Cumplen el mismo propósito en las manos de dos o más autores diferentes? ¿Se repiten de forma sistemática en las obras de un mismo escritor?). A pesar de la dificultad implícita en estas y muchas otras cuestiones, de esta forma será posible entender que todo el conjunto de relaciones textuales e imagológicas que supone el proceso de escritura y de traducción adquiere “un carácter constitutivo, su papel no es tan sólo reflexivo” y, así, “evitar caer en la tentación de trazar barreras entre categorías de identidad y la ‘violencia epistémica’ de los discursos del Otro” (Carbonell i Cortés 1999a: 169 y 169-170; énfasis en original).

En este sentido, no es de extrañar que los autores pertenecientes a las denominadas minorías, entre ellos los nativo-americanos, se encuentren con muchas dificultades para promocionar sus obras, sobre todo en relación a las identidades que aquí estamos comentando. Las opiniones contradictorias que les llegan de los participantes involucrados en la producción y difusión literaria (editorial, tendencias dentro y fuera de su género/grupo creativo, mercado, mundo académico, petición popular, sus propias comunidades, los traductores y editores para otros idiomas...) les sitúan en una postura muy incómoda puesto que, al menos en parte, deben ajustarse lo máximo posible a las demandas y expectativas de los grupos antes mencionados para

(re)transmitir su mensaje. Por ello, algunos autores tienden a utilizar arquetipos identitarios, tanto positivos como negativos, para atraer cierta atención sobre sus obras y, de esta forma, ofrecer una visión propia de la situación en la que se encuentran sus comunidades. Como señala Soenen (1995: 19), esto también repercute especialmente en el ámbito de la traducción, donde “it is a well-known fact that some authors or some books are especially translated, because *they answer or they seem to answer* to the traditional image of their country and culture” (énfasis añadido). En relación con esta afirmación y en consonancia con lo que comentaremos en el capítulo dedicado a las teorías traductológicas, es más relevante estudiar cómo se utilizan los arque/estereotipos, con qué propósito y con qué consecuencias tanto en las (re)presentaciones originales como en las traducciones en vez de señalar simplemente la aparición de estas reducciones imagológicas ya sea en la obra original, ya sea en la traducción.

Al uso específico que los autores indígenas hacen de los arquetipos identitarios sobre los indios se debe añadir que “[t]he internalization of Euro-America’s conception of race by Native people, and the virulence with which it is now being manifested in indigenous communities, represents a culmination of federal policy initiatives originating nearly 500 years ago” (Campbell y Greymorning 2007: 25). Por ello, no resulta fácil erradicar las imágenes negativas y positivas sobre los nativo-americanos ni de su producción literaria ni de las traducciones de la misma, aunque siempre se puede enfatizar, como señala Carbonell i Cortés (1999a: 171-172), que la difusión de concepciones y (re)presentaciones identitarias nunca es singular o inequívoca en la búsqueda de técnicas de (re)escritura dirigidas hacia la subversión y contra la hegemonía. Con esta perspectiva será posible mejorar la imagen que tenemos del Otro, completar la visión parcial que de él poseemos y

to track down the one-sided national stereotypes in translated literature (or in other literary texts), to study the influences of these images on the different moments before, during and even after the whole process of the translation activities and to evaluate the exact contribution in this whole matter of all the parties concerned: original authors, translators, editors, reading public and critics (Soenen 1995: 21).

Para este fin, es conveniente reflexionar a continuación acerca de la construcción de la retórica eurocéntrica acerca de la realidad nativa como la “vanishing America”, mito que funciona como eje central y atemporal de muchas nociones

identitarias actuales. Para esta breve revisión, nos servimos del artículo de McGuire (1997), donde se repasan las consecuencias histórico-espaciales de haber definido “all Indian people in a single group den[ying] them an identity except in relationship to whites” (66), pero sin olvidar la importancia de las construcciones discursivas de la identidad actual nativo-americana. Escogemos este mito de la (des)aparición americana debido a que sus raíces se encuentran en la colonización europea de Estados Unidos y en su mantenimiento y reconfiguración a través de múltiples vías imagológicas puesto que la repetición (re)constructiva de una misma identidad arquetípica “à l’autre d’un discours ou fragment de discours, théoriquement possible, ne peut être considérée comme neutre, car les individus et les contextes, eux, ne se répètent pas” (Kohler 2007: 22).

Ya hemos mencionado varias veces que el gran obstáculo que los nativo-americanos deben encarar y (tratar de) superar al (re)presentar su identidad indígena es la idea generalizada de que su cultura, como ente abstracto y como una agrupación de personas individuales, se ha extinguido. La noción de la “vanishing America” se deriva principalmente de la falta de contacto real entre los individuos euro-americanos y las comunidades nativas, incluso hoy en día cuando el reconocimiento administrativo-legal de los indígenas está regulado. De esta forma, la utilización de una retórica racista e imperialista ha logrado desde sus inicios que “[r]eal and actual Indian peoples and their cultures vanished into an image designed, constructed, and manufactured in that era of the late nineteenth and early twentieth century” (S. Ortiz 2004: 4). Los (des)encuentros entre las dos asociaciones identitarias que se producen en la actualidad no son sino el legado de un discurso colonialista que pretende negar a los indios del siglo XX su autenticidad identitaria basándose en que su cultura supuestamente, por un lado, no es capaz de adaptarse a mundo moderno y, por otra parte pero al mismo tiempo, se ha degenerado hasta convertirse en una torpe versión de sí misma que carece de cualquier interés o grandeza (*cf.* P. Deloria 1998; *cf.* MacGuire 1997; *cf.* L. Smith 2004).

Por tanto, la identidad de los indígenas estadounidenses se consideró y, en muchos casos aún se considera, un mero objeto del pasado que puede contemplarse en vestigios materiales expuestos en museos y analizados en libros (*cf.* Sequoya Magdaleno 2000 [1993]; *cf.* Holst Petersen y Rutherford 2001 [1976]). Señala MacGuire (1997: 70) que los antropólogos y arqueólogos que trabajan en Estados Unidos se sirvieron de estos arquetipos que identificaban a los nativo-americanos como ahistóricos y primitivos “to legitimate the white nation” sin necesidad de “ask[ing]

Indian people how they felt about their past, or the white's uses of it". Sin duda, durante la época revolucionaria aunque también después, la sociedad euro-americana ha (re)querido establecerse como una nación homogénea cuya cultura fuese la cumbre de un proceso evolutivo en el que la civilización había prevalecido contra el desorden natural en el que habitaban los indios. Sin embargo, la imagen de los indígenas en continuo riesgo de desaparición, si no ya extintos, es principalmente "the result of the efforts of a numerically and technologically more powerful group who sought to control, if not annihilate [them]" (O'Neill 1996: 71), puesto que la independencia de las colonias británicas en América debía poner de manifiesto su acceso a un territorio propio "unraveling social connections, which maintained the collective nature of most Indigenous societies, and therefore severing the ties between Native peoples and most of their former land base" (Lawrence 2004: 38).

Aunque hoy en día el arquetipo de la desaparición está atenuado en gran parte porque el discurso sobre los indígenas ha tomado un aspecto más económico y por las voces provenientes de las comunidades nativas, la gran mayoría de los norteamericanos siguen creyendo en esta imagen y en sus asociaciones imagológicas debido a que se repiten indistintamente en los medios de comunicación y en el mundo académico (*cf.* MacGuire 1997: 76). Mantener el control (post)colonial por parte de la sociedad eurocéntrica sobre la identidad nativa y su (re)presentación y ejercicio resulta tremendamente sencillo puesto que simplemente hay que hacer "[c]umulative, often very subtle choices in the expression of any of these parameters [time, space, deixis, register, use of epithets, and various means of self- and other identification]" (Baker 2006: 132) para resituar al Otro en una posición lo suficientemente estereotipada para que se traduzca en una subordinación indiscutible. Por eso afirma Lyons (2010: 59-60) que es necesario cambiar la perspectiva que los investigadores y el público en general tienen sobre la identidad indígena estadounidense como una cuestión acerca de un "ser" estático e inmutable: sólo así se podrá enfocar el dilema de la identidad nativa y sus arquetipos desde posicionamientos activos que contemplen las acciones de los indios, acciones "like asserting identity, defining identity, contesting identity, and so forth—under given historical conditions" (*ibid.*: 59).

Siguiendo este planteamiento, resulta posible y muy prometedor el análisis transcultural de la identidad nativo-americana tal y como lo abordamos en esta investigación, ya que estudiamos las diferentes expectativas de (auto)identificación y las interrelaciones identitarias que se producen bien por semejanza, bien por

diferenciación, entre los participantes de la interacción discursiva y social. Las obras que examinamos en esta tesis no traen consigo únicamente esas categorías euro-americanas de quién es y no es un indio, sino que nos ofrecen una visión propia de lo que los nativos pueden hacer y, de hecho, hacen, además de transportar dichas nociones fuera de su ámbito original para ser recibido en otro lugar donde nuestras propias circunstancias histórico-espaciales nos sitúan a una distancia diferente de la estadounidense respecto a la realidad indígena. Al mismo tiempo, como señala Michael Fisher (*apud* Stafford 1999: 46), la literatura nativo-americana recibida por individuos ajenos a este grupo identitario puede originar

a dialectical or two-sided journey examining the realities of both sides of cultural differences so that they may mutually question each other, and thereby generate a realistic image of human possibilities and a self-confidence for the explorer grounded in comparative understanding rather than ethnocentrism.

2.3- Construcciones internas, construcciones externas

La (re)creación transcultural de la identidad, sin embargo, no resulta tan sencilla si se tiene en cuenta el hecho de que las imágenes del Yo y del Otro surgen tanto dentro del grupo como en grupos ajenos y/u opuestos al mismo, produciendo una serie de fragmentos imagológicos que, combinados en mayor o menor medida, repercuten en la concepción que tenemos de las culturas implicadas en cualquier (des)encuentro transcultural. Por ello, “the phenomenon of identity construction seems particularly important within the field of translation studies” (Robyns 1994: 424), especialmente debido a que la traducción, como zona de contacto entre dos o más identidades, supone una (re)configuración de las perspectivas mutuas que existen entre la cultura de origen y la cultura de llegada. En la actualidad, muchos autores ya han abandonado la idea de que la identidad se basa en un proceso de comparación, adentrándose en una nueva concepción de la (re)construcción identitaria (trans)cultural: esta visión toma como punto de partida la negociación social, artística y traductológica de los supuestos binomios existentes (*cf.* Bandia 2009; *cf.* Bartrina 2013; *cf.* Valdeón 2011 y 2013; *cf.* Vidal Claramonte, 2012) y esta dirigida a reforzar la Otridad en toda su expresión sin someter ni eclipsar a la cultura de llegada.

Debido a “la creencia ya generalizada en el siglo XXI de que traducir significa ir más allá de las oposiciones binarias tradicionales, más allá de la similitud absoluta y

unívocamente equivalente” (Vidal Claramonte y Martín Ruano 2013), la observación de las relaciones bilaterales entre culturas e identidades se muestra como indispensable para entender las (trans)formaciones de las imágenes prototípicas y/o arque/estereotípicas que se producen al trasladar las mismas de un extremo al otro del proceso traductor; a partir de ahí, podremos valorar si estas (re)presentaciones están dirigidas hacia la dominación, hacia la tolerancia o hacia la aclamación de la Otridad. En el caso que nos ocupa, además, cualquier análisis requerirá integrar algo más que la cultura identitaria nativo-americana: las figuras indias, por un lado, forman parte del imaginario estadounidense, no sólo en términos negativos, sino también de forma positiva, pero, por otro lado, también se relacionan con la condición (post/neo)colonial, lo cual implica la incorporación de las imágenes ofrecidas por otras áreas de investigación, que nos parecen igualmente relevantes en la difusión de arque/estereotipos sobre los indígenas americanos. Al fin y al cabo, las circunstancias histórico-espaciales de América supone un (des)encuentro constante de identidades en las que el Yo “lucha contra el Otro por la conquista de un Tercero” (Valdeón 2013: 17).

Por ello, resulta necesario reflexionar acerca de esta doble vinculación de la identidad nativo-americana a fin de reconocer el valor y centralidad de las (re)presentaciones indígenas cuando se realiza una (re)creación transcultural, especialmente si esta proviene de los propios individuos indios. Esto se debe a que los escritores nativos muestran su visión interna de la realidad identitaria tribal al mismo tiempo que utilizan las categorías impuestas por la cultura euro-americana, reforzándolas o desmontándolas mediante diferentes estrategias (humor, ironía, exageración, simplificación de las categorías blancas, desorden, mezcla, sorpresa...). Sin embargo, tener que establecer sus discursos culturales e identitarios a partir de categorías eurocéntricas (minorías, postcolonial, postmoderno...) supone para los nativo-americanos un tipo de *in-betweenness* nociva en el que sus propios preceptos deben someterse a las normas de la cultura central. Esta imposibilidad de adaptar su identidad por completo a las demandas y (re)presentaciones procedentes de la visión hegemónica euro-americana es lo que W.E.B. Du Bois (2008 [1902]: 12) denomina “double-consciousness”, es decir, un “sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity” que impide a los indígenas (y a las demás minorías estadounidenses) definirse a sí mismos sin incorporar, de alguna manera, las (re)presentaciones

identitarias que el centro ha construido para evitar la incorporación de las mismas a la cultura euro-americana.

Así, el Otro reformado pero reconocible continua bajo el yugo de la retórica colonial ya que las sociedades estadounidense y europea perpetúan la utilización de “the kinds of concepts and representations used in literary texts, travel writings, memoirs and academic studies across a range of disciplines in the humanities and social sciences” (Young 1995: 159) debido a su supuesto carácter objetivo y científico. La realidad, como hemos comentado en el capítulo previo acerca de la revisión historiográfica, es que la Otridad indígena ha tenido que ser “‘translated’ into the languages, the categories and the conceptual world of a Western audience” (Bachmann-Medick 2006: 35) para poder formar parte del ambiente artístico, académico y cultural que le rodea, algo que le ha perjudicado no sólo en lo referente a la recepción de sus creaciones, sino también en lo referente a su producción. Basta con observar la evolución de las reclamaciones indígenas dentro de la literatura, donde se ha ido desarrollando poco a poco una cierta confianza individual y comunitaria que permite exponer el discurso soberanista a través tanto de historias de crecimiento y civilización personal (*bildungsroman*) como de obras comprometidas y críticas con la política racial/étnica de Estados Unidos.¹² Del mismo modo, sería suficiente con observar la vigencia sincrónica y diacrónica de las (re)presentaciones arque/estereotípicas que, aun generadas dentro de la sociedad euro-americana, se han utilizado en distintos contextos histórico-espaciales y culturales, incluido el español.

Debido a esta circunstancia, antes de comentar de forma detallada el papel que puede desempeñar la traducción en la (re)configuración identitaria, debemos examinar detenidamente a qué tipos de (re)presentaciones identitarias de los nativo-americanos nos enfrentamos, para así comentar su aparición en los textos indígenas, en las traducciones al español de las mismas y en los productos culturales elaborados en nuestro país. Exponemos, por tanto, una lista concisa y explicativa de las imágenes nativo-americanas que se encuentran con mayor frecuencia dentro y fuera del ámbito artístico, aunque las ocho personificaciones básicas que comentamos a continuación no son las únicas y, en ocasiones, se solapan y se combinan para dar lugar a nuevas figuras identitarias para/sobre los indígenas estadounidenses. Entre estos arque/estereotipos más comunes, algunos se basan en figuras históricas más o menos reconocibles, mientras

¹² Para una revisión histórica de esta progresión creativa, ver la tercera sección del capítulo tres.

que otros apuntan hacia aspectos culturales propios de las tribus resaltados por etnógrafos y políticos a lo largo de la interacción entre euro-americanos y nativos. Por ello, puntualizaremos las circunstancias histórico-espaciales que han propiciado no sólo la aparición de esta simbología, sino también su pervivencia hasta hoy en día, señalando los cambios y (re)configuraciones que han sufrido para (re)convertirlos en objetos de culto y/o repulsión. Así mismo, los presentamos aquí en parejas para mostrar cómo las (re)creaciones imagológicas se originan de forma incoherente y sin atender a la realidad más cercana, siguiendo patrones sociales, culturales y políticos que, en forma de metanarrativa, buscan alejar al Otro del centro identitario de la sociedad estadounidense.

El par más conocido quizá sea el compuesto por **el buen salvaje y el salvaje feroz**, las dos caras supuestamente antitéticas que surgieron en el inicio de la colonización de América como respuesta a los miedos y deseos de las sociedades europeas. De esta manera, el salvaje feroz no es más que la recopilación de todos aquellos mitos que (re)presentaban a los habitantes de las Américas como poblaciones primitivas, caníbales y guerreras que desconocen las bondades de las religiones eurocéntricas y, por tanto, están dispuestas a enfrentarse a los colonos portadores de la civilización. Con el paso del tiempo y la ambigua admisión de que los pueblos indígenas sí disponían de una cultura propia, el salvaje feroz del Caribe será sustituido, principalmente, por las tribus de las planicies: a partir de la década de 1830, los productos culturales en general “depicted an expanding western frontier and continued conflict between settlers as protagonists and indigenous people as antagonists bound in violent confrontation” (Dye y Keel 2012: 56-57). Las (ir)regulares batallas entre el famoso Séptimo de Caballería y algunas naciones indias como los cheyennes, los sioux o los arapahoes son el mejor representante de la imaginación estadounidense.

En contraposición a esta imagen, se fue haciendo más común la figura del buen salvaje, aquel que, al inicio de los asentamientos en el actual Estados Unidos, ayudó a los ingleses a sobrevivir y que, posteriormente, acepta la “realidad” de que existe una civilización superior a la que debe aspirar y convertirse para evitar una vida de oscuridad intelectual y espiritual. Este segundo personaje, de hecho, abandonará sus costumbres indígenas y adoptará la lengua, el vestido y el comportamiento europeo, aunque su transformación nunca será perfecta ya que, en esencia, es un ser primitivo incapaz de adaptarse a la vida moderna. Tal como indica Merskin (2011: 98), nos encontramos con estas conexiones en las figuras situadas a la entrada de las tiendas de puros, “with a hand extended and offering, simultaneously ‘guarding’ the entrance and

exit to the store and complying with White rules”. Además, el buen salvaje también sirvió para reforzar la idea de la recreación cultural y social, es decir, el mito, primero puritano y luego americano, de la ciudad sobre una colina según el cual el Nuevo Mundo era una tierra prometida en la que se podía construir de cero la sociedad perfecta.

Al mismo tiempo, estas dos imágenes identitarias muestran la evolución diacrónica del pensamiento eurocéntrico para con los indios norteamericanos, puesto que se han combinado y contradicho mutuamente según las circunstancias socio-políticas de cada momento. Por un lado, el tópico del buen salvaje surge de los movimientos filosóficos de los siglos previos al contacto con los nativo-americanos, que reflejan el deseo de que el hombre sea bondadoso por naturaleza, algo que sólo podía demostrarse si se estudia el comportamiento humano aislado de toda civilización corruptora, tal como vivían los indios. Desde un punto de vista eurocéntrico, sin embargo, esto también supone una falta completa de reconocimiento de la prosperidad entre las tribus americanas, por lo que la conquista europea se muestra como la solución ideal, aunque además justifica el hecho de hacerse con el control absoluto de los recursos y los habitantes del denominado Nuevo Mundo. Por otro lado, el vigor indómito del salvaje feroz se utiliza para respaldar las técnicas bélicas de los euro-americanos a la hora de domesticar al Otro bárbaro, un estilo de lucha del que los europeos pueden apropiarse de forma elegante y prestigiosa para establecer los cimientos revolucionarios de los Estados Unidos: basta con recordar que “Tammany warriors and Tea Party Mohawks transformed metaphor into a theatrical reality, literally becoming what they [white settlers] were not” (P. Deloria 1998: 34), es decir, nativos del territorio americano diferenciados de los europeos y de los indígenas al mismo tiempo.

Esta apreciación se ha perpetuado con pocas modificaciones hasta el día de hoy mediante productos culturales como las mascotas deportivas, el cine o las fotografías (pseudo)antropológicas, elementos tan populares que resulta difícil para los nativo-americanos alejarse de ellos para definirse y/o para evitar las referencias a los mismos en los medios de comunicación. La controversia en 2011 en torno al uso de Gerónimo como nombre en clave asignado a Osama bin Laden así lo demuestra, puesto que enfatiza la imagen del salvaje feroz que atemoriza a la sociedad que encarna la libertad del mismo modo que la romántica visión del buen salvaje “help[s] people forget –then as now– the dark side of the story of white men and Indians in America” (Lipman y

Winchester *apud* Lubbers 1994: 195). La reconfiguración de estos arque/estereotipos, por tanto, no se ha centrado en eliminarlos de la cultura popular estadounidense, sino que simplemente se ha servido de su ocultación parcial en papeles secundarios: la estoicidad que representan las mascotas de *The Cleveland Indians*, *The Washington Redskins* y *The Atlanta Braves* sólo adquiere protagonismo en momentos puntuales mientras que el resto del tiempo son los jugadores quienes atraen la atención del público. Toro, el compañero del Llanero Solitario, vive a la sombra del personaje principal euro-americano, igual que los indígenas presentes en *Bailando con Lobos* o *Avatar* son testigos accesorios de la vivencia de un militar blanco (neo)colonialista que, al fin, resulta ser el mejor nativo de todos.

Esta circunstancia tiene mucho que ver con la divulgación de la leyenda de la “vanishing America”, que ya hemos comentado previamente, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando el discurso del Destino Manifiesto impulsó sin descanso el avance de los euro-americanos hacia el Pacífico a costa del sometimiento de los indígenas. No se puede omitir que en esta época la sociedad en general y el mundo político y académico en particular se empeñaban en asimilar a los nativos para solventar el denominado problema indio al mismo tiempo que lamentaban la pérdida de la experiencia natural y libre del Otro indígena. De ahí surge no sólo la tendencia actual a alabar la bondad e incluso la fiereza de los salvajes, sino también el continuo interés por estos individuos casi extintos, una atracción resumida en el par de arque/estereotipos del **último indio** y el **aspirante**. El primero se deriva de la obra de James Fenimore Cooper *The Last of the Mohicans* (1862), en la que se asiste a la agonía de toda una nación a manos de la inevitable fuerza de la civilización superior, una historia que ha dado lugar a un sinnúmero de proyecciones similares en las que el guerrero abocado a la extinción se interrelaciona con individuos euro-americanos entre los que despierta remordimientos, simpatía o incluso erotismo, como indica Bird (1999: 64-65).

La figura complementaria a la desaparición identitaria de la cultura nativo-americana la encontramos encarnada en la del individuo que pretende convertirse, aunque sea parcialmente, en el heredero de la indianidad idealizada por la cultura estadounidense. Sería injusto, sin embargo, asumir que este grupo de aspirantes está conformado únicamente por euro-americanos, puesto que la “autenticidad” de los candidatos viene en muchos casos determinada por una leve mezcla sanguínea entre sus antepasados: como señalamos con anterioridad, la disputa sobre la utilización de las pruebas y certificados de sangre y/o de ancestros, independientemente de su contenido

moral y racial, no se debe a una mera necesidad legal, sino que se basa en una cuestión social. Por ello, resulta relevante recordar que no son pocos los autores indígenas que utilizan personajes *mixed-blood*, ya que estos escenifican la lucha (ir)real del aspirante para destacar entre farsantes de todo tipo¹³ y euro-americanos aquejados del “complejo de la abuela india” (V. Deloria 1975: 9). Todas estas observaciones, al fin y al cabo, nos demuestran la complejidad arque/estereotípica de la pareja que forman el último indio y el aspirante, donde confluyen perspectivas personales y comunitarias, discursos políticos y sentimentales, así como el miedo al rechazo por parte tanto de los indígenas por el hecho de ser (poco) el Otro como por parte de los euro-americanos por la circunstancia de sustituir al Yo conquistador o por “exuda[r] demasiado aire a guerrero salvaje, de primitivo desconocido, de animal instintivo” (*idem*) si se tiene un varón como ancestro en vez de una Pocahontas cualquiera.

Las consecuencias más importantes de este par de imágenes podemos percibir las en relación a la concepción actual de una sociedad presuntamente tolerante y comprensiva para con la cultura y la identidad del Otro junto a las tendencias revisionistas sobre los discursos históricos y antropológicos. Así, la aceptación de que los nativo-americanos no se han extinguido permite y promueve la aparición de aspirantes más o menos legítimos como una muestra de esta nueva convivencia trans/multicultural en la que participan activamente el Yo y el Otro a nivel social y a nivel individual. Sin embargo, esta situación produce al mismo tiempo una cierta absorción de la diferencia india dentro de la cultura euro-americana de Estados Unidos que, al ocurrir de forma velada, perpetúa el sometimiento de un grupo racial/étnico y su reclusión física y simbólica en estándares reductores y simplistas presentados en los medios de comunicación y en organismos e instituciones como museos, colegios o la industria juguetera (*cf.* Johnson y Eck 1995: 65). El resultado final de un pensamiento tal, por tanto, no es otro que negar toda posibilidad de autenticidad a los individuos que reclaman su identidad nativo-americana, sea esta real o no: para la sociedad estadounidense no hay ninguna posibilidad de encontrarse con indígenas genuinos puesto que bien los indios han desaparecido completamente, bien continúan existiendo gracias a una condición de *mixed-blood*.

¹³ Piénsese en el caso de Long Lance, comentado con anterioridad, quien reivindicó para sí una identidad indígena “because of the advantages of being considered Indian over being considered Negro” ya que “whites treated Indians marginally better than blacks” (Benjey 2006: 323).

Como hemos señalado en relación a la pareja compuesta por el último indio y el aspirante, la figura de **la princesa** destaca como uno de los tópicos más comunes sobre las nativo-americanas, especialmente debido a la relevancia histórica y cultural de Pocahontas, pero también por la ausencia de otras mujeres en los registros a excepción de Sacajawea. Motivado por una incompreensión acerca del sistema político indígena, los europeos generalizaron el mito de la princesa india sobre todo para hacerse con el poder territorial y tribal mediante matrimonios entre individuos de las dos culturas. A esto se suma el atractivo exótico que se incorpora a esta (re)presentación femenina, encanto que prolonga “the exoticism of early America, evolving into the dusky princess who ‘continued to stand for the New World and for rude native nobility’ (Green, 1975, p. 703)” (Bird 1999: 72) y que, así, convierte a las mujeres indígenas en meros objetos de posesión colonial, relegándolas a la subordinación no sólo en la imaginación sexual(izada) de los euro-americanos, sino también en los discursos antropológicos y etnográficos donde se describen las sociedades nativas. Las historias particulares de Pocahontas y Sacajawea, representantes físicas de la indianidad femenina, sin embargo, sirven para enfatizar la imagen del buen salvaje que colabora con los colonos, ya que ellas mismas reconocen la fiereza incontrolable de su propia raza/etnia y la superioridad civilizadora de los europeos.

A diferencia de los pares masculinos que hemos observado previamente, la contrapartida de la princesa india, **la squaw**, resulta doblemente arque/estereotípica en tanto en cuanto enfatiza, por un lado, el foco sexual de estas construcciones y, por otro lado, el anonimato comunitario y personal de las mujeres nativo-americanas. La *squaw*, una mezcla entre ama de cría salvaje y pervertida, desprovista de sentimientos humanos, se convirtió rápidamente en la cara negativa de la exotización a la que las féminas indígenas deben enfrentarse diacrónica y sincrónicamente si querían aparecer en cualquier discurso cultural, ya sea este académico o popular. Así, “American Indian women disappear or surface as minor plot devices” (Tompkins *apud* Bird 1999: 75), resignadas y restringidas a acciones como salvar al protagonista euro-americano, participar en una historia de amor o morir por sus pecados físicos y morales (*cf.* Marubio 2006). Así mismo, esta (re)presentación de la identidad femenina nativo-americana se ha utilizado para argumentar una lacra social entre los indígenas: supuestamente, el salvajismo y la inmoralidad de la *squaw* le impedía ejercer adecuadamente su rol maternal, por lo que incluso “is rejected every time by decent

American Indian men in favor of virginal White women” (Bird 1999: 79). ¿Qué mejor manera de explicar la desaparición de las tribus indias como un hecho natural?

La coordinación binaria de la imagen de la princesa y la de la *squaw*, además, enfatiza el primer par de estereotipos aquí comentados, a saber, el buen salvaje y el salvaje feroz, puesto que las mujeres quedan (re)presentadas únicamente por un aura de inocencia y realeza o por un halo de barbarismo y miseria. Así, con un único argumento, se justifica la necesidad de someter y civilizar a los indígenas, una labor que se lleva a cabo a través de la educación, siempre y cuando los indios no muestren su primitivismo, momento en el que la violencia será la única medida adecuada para hacerles obedecer. De hecho, esta pareja de arque/estereotipos permite a los euro-americanos obtener un control absoluto sobre los nativos no sólo mediante la educación y/o la fuerza, sino también a través de la posesión física de las mujeres: los matrimonios interraciales con las supuestas princesas significaban el control legal voluntario por parte de los indios, como indicamos antes, mientras que la *squaw* “as inherently rapeable confirms the superiority of white men” (Razack 1998: 69) y la dominación material y sexual de la cultura más fuerte. El mayor problema, sin embargo, surge del hecho de que estas (re)presentaciones, al igual que las otras seis que estamos analizando ahora, pervivan en la actualidad sin que se intenten explicar las motivaciones socio-históricas que las crearon, dejando a los indígenas atrapados en restringidas visiones euro-americanas.

Por último, debemos observar en detalle la pareja más o menos cómica e irónica formada por los arque/estereotipos del **indio borracho** y **el sabio místico**, imágenes que se derivan directamente de los intentos colonizadores de los euro-americanos por convertir culturalmente a las poblaciones de América. Como señala Mancall (1995: 23), el deseo y la necesidad de mantener relaciones comerciales con los indígenas llevó a los colonos a utilizar el alcohol como moneda de cambio a pesar del miedo que les producía imaginar grupos de salvajes borrachos. Al mismo tiempo, una absoluta incompreensión de las circunstancias religiosas que se daban entre las tribus nativas llevó a los euro-americanos tanto a temer como a mofarse de las prácticas espirituales de los chamanes (*shaman*) y/u hombres medicina (*medicine men*). A partir de estas nociones provenientes de la primera etapa de la conquista, las asociaciones se han desarrollado hacia áreas relacionadas directamente con el control socio-político, el cual ha sido impuesto paulatinamente sobre las comunidades indígenas: el mito del indio borracho y del primitivismo espiritual sirvió, por ejemplo, para ilustrar la precaria situación de los nativo-americanos en los discursos asimilacionistas, aunque “[f]or many Native

Americans, the use of alcohol was as much a form of cultural rebellion as an escape from reality” en la reserva (Olson y Wilson 1986: 54) y sus religiones eran un sistema de mantener vivas sus tradiciones y sus esperanzas.

Las nuevas circunstancias históricas que rodean a los nativos deberían haber eliminado la imagen del indio borracho debido a que esta (re)presentación ya no contiene en sí misma un propósito socio-político. Sin embargo, el denominado “firewater myth”, el razonamiento pseudocientífico que atribuye la sensibilidad alcohólica de los indígenas a la carga genética de los mismos, ha perpetuado el arque/estereotipo, mostrando “an entire ethnic population as less respectable than the dominant group” (Lefler 2001: 90) a fin de justificar el retraso personal y cultural que supone no adaptarse a la sociedad dominante. Además, esta visión beneficia históricamente a la población euro-americana puesto que la presentación de una causa racial que explique el consumo (abusivo) de alcohol por parte de los nativo-americanos evita otras reflexiones acerca del círculo vicioso entre alcoholismo y problemas psicológicos derivados de la conquista colonial y la represión socio-política y cultural sufridas por los indígenas estadounidenses. Por ello, la presencia del indio borracho en la cultura popular de hoy en día debe entenderse como parte del proceso colonizador, el cual no ha concluido a pesar de que la sociedad estadounidense exhibe y enfatiza un discurso de tolerancia y respeto multicultural para con el Otro interno y externo.

Por otro lado, la evolución de la (re)presentación religiosa/espiritual del sabio místico resulta mucho más fácil de observar porque no sólo ha sido fuente de mofa contra los indígenas, sino porque también se ha convertido en el eje de un número de movimientos *New Age* bajo los cuales se agrupan un sinnúmero de actitudes peyorativas para con los indios norteamericanos. Primeramente, como señala Adare (2005: xvi), *The Random House Dictionary of the English Language* asocia el concepto “shaman” con personas que ejercen de “intermediary between the natural and supernatural world, using magic to cure illness, foretell the future, control spiritual forces, etc.”¹⁴, algo que denota una perspectiva muy subjetiva basada en preceptos religiosos euro-americanos que, por lo general, ha servido para “demostrar” el primitivismo existente entre las tribus indígenas. Así mismo, la conjetura de que los indios son capaces de controlar el mundo en torno a ellos ha dado lugar a (re)presentaciones asociadas que sitúan a los

¹⁴ Sorprendentemente la definición que aporta el Diccionario de la Real Academia Española resulta casi exacta a esta: “Hechicero al que se supone dotado de poderes sobrenaturales para sanar a los enfermos, adivinar, invocar a los espíritus, etc.” (DRAE 2001: “Chamán”).

nativo-americanos en una armonía perfecta con la naturaleza hasta el punto de poder comunicarse con la misma, dándole la vuelta al “Western stereotype of native shamans as ignorant and superstitious savages, to become the all-wise healer in contact with higher (than Western) realms” (R.J. Wallis 2003: 62).

Por esta razón, actualmente los movimientos *New Age* utilizan la figura de los hombres medicina como un punto de referencia en el terreno de la espiritualidad, aunque también en relación a ideales ecologistas, posicionamientos anti-cristianos o deseos de recuperar una sociedad menos estresante y tecnológica. New Holy (2005: 566) considera que este uso de la imagen religiosa indígena no es sino la consecuencia de la crisis de identidad que está viviendo hoy en día gran parte de los euro-americanos: “[i]n the desire and need for place, the non-Indian turns to stereotype” y escoge, al igual que muchos nativos, la visión romántica, algo que demuestra en ambos grupos la existencia de “an awareness of the dominant society’s preference for their stereotypes over the reality”. Aun con todo y a pesar de que la Otredad indígena que recibimos niega las identidades reales que nos rodean (cf. R.J. Wallis 2003: 62), resulta crucial que estos sabios místicos parezcan auténticos indios porque, en caso contrario, discursos como “the largely fictional 1854 speech of Chief Seattle” no hubiesen sido bien recibidos, muchos menos alabados, “by environmentalists in the early 1970s” (Bird 1999: 70).¹⁵

Además, resulta tremendamente común encontrarse con pequeños detalles referentes a las culturas nativas que, sin ser dependientes de estos ocho arque/estereotipos, están relacionados con los mismos y con la visión general de que los indios no son más que un pueblo anclado en costumbres primitivas e irracionales. Entre

¹⁵ A partir de una investigación acerca de las diferentes (re)traducciones del discurso de 1854 del jefe Seattle (Herrero López 2012c), se concluyó que el mito del salvaje elocuente que este texto trae consigo se basa más en la temática ecologista que en la presunta autoría indígena del mismo. A diferencia de lo que indica Sorber (1972), el discurso de 1854 del jefe Seattle no se sirve de la lógica y los hechos contrastables para crear la (sensación de) autenticidad del texto: las afirmaciones vagas y asunciones generalizadas (por ejemplo, alguien dice que el jefe Seattle pronunció este discurso, es cierto a pesar de que no existan registros oficiales del mismo; si alguien dice que este indígena escribió una carta al presidente de Estados Unidos, es cierto aunque no haya una copia de dicha carta), un hecho que únicamente añade más autoridad y primacía a la imagología eurocéntrica.

Así mismo, también se determinó en esta investigación que la versión más famosa del discurso de 1854 del jefe Seattle, la supuesta carta de este líder nativo realmente escrita por Perry en el año 1971, se apoya en un vínculo estereotípico sobre los nativo-americanos, a medio camino entre la ecología y el mito del salvaje elocuente. Sin esta conexión identitaria, la versión de Perry nunca habría logrado una gran repercusión dentro de la narrativa medioambiental actual, lo que demuestra, a su vez, que el público en general está más interesado en la indianidad por y para euro-americanos que en la verdad histórica y discursiva del jefe Seattle.

las creencias más extendidas de la sociedad euro-americana, pues, destacan las listadas aquí:

- los indios todavía viven en tipis, llevan plumas a diario y confeccionan sus propios vestidos de ante con flecos;
- los indígenas saben cazar, montar a caballo, luchar, etc. simplemente por instinto;
- cualquier conocimiento tecnológicamente avanzado ha sido incorporado gracias al contacto con los euro-americanos;
- los nativos hablan sólo su(s) antigua(s) lengua(s) o sólo inglés; no son capaces de dialogar en ambas;
- todas las tribus son iguales por lo que basta con conocer una de ellas (normalmente, alguna procedente de las Grandes Planicies);
- los euro-americanos son siempre bien recibidos en las comunidades nativas ya sea para que observen, ya sea para que participen en las prácticas culturales y religiosas;
- cada indígena tiene un (sobre)nombre especial, el cual funciona como un apodo que pone de relieve algún aspecto divertido de su persona(lidad).

Como puede observarse, estos elementos “menores” propagan nociones muy concretas acerca de la capacidad natural de los indígenas para tener éxito en la educación, el terreno de la inventiva/creatividad o la modernidad, además de resaltar la comicidad/anomalía de sus costumbres para el observador eurocéntrico. Además, su influencia en la conceptualización de la identidad nativo-americana resulta ser tan importante como la de los pares observados ya que se combinan “in little fragments and in sweeping naratives throughout American and, indeed, global culture . . . lay[ing] groundwork for day-to-day social interactions” (P. Deloria 2004: 225). Al fin y al cabo, todas estas (re)presentaciones surgen de la misma incomprensión transcultural y constituyen a la vez que confirman el discurso establecido por la ideología dominante, venga esta en pequeñas y/o en grandes dosis.

Sin embargo, no debemos entender aquí la existencia de estas figuras arque/estereotípicas y su pervivencia en la sociedad y la cultura estadounidenses del siglo XX como una excepcionalidad histórico-espacial: de hecho, contamos con estas mismas imágenes en España, tal y como refleja la actual producción de obras originales

que versan sobre los indígenas estadounidenses (*cf.* Herrero López 2012a para la utilización de la identidad india en literatura y en parques temáticos españoles).¹⁶ Junto a las razones eminentemente socio-políticas que atañen en exclusividad a la relación de los nativos con el gobierno/la sociedad estadounidense, la perpetuación de estos arque/estereotipos dentro y más allá de las fronteras americanas se deriva de una obsesión erótica/hostil que el centro hegemónico siente por su propia periferia, aun cuando esta supone, al mismo tiempo, el aburrido mantenimiento de la uniformidad central y la peligrosa afirmación de la diversidad étnica. Para hooks (1992: 21) el uso que la cultura global hace de este tipo de (re)presentaciones arque/estereotípicas simplemente indica la convicción general de que “there is pleasure to be found in the acknowledgement and enjoyment of racial difference”. Así, los (des)encuentros con la Otredad interna y externa le permiten a la cultura dominante fantasear con una gran versatilidad identitaria sin que su supremacía socio-política y cultural se vea realmente amenazada por la multiplicidad étnica de la periferia.

El síndrome de “engullir al Otro”, utilizando la expresión de K. Anderson (2004: 234) sobre la teoría de hooks (1992), supone además un complejo sistema de nociones erróneas y simplistas que ayudan (in)directamente a mantener vigente y funcionando mejor que nunca la ideología colonial. La consecuencia más importante de este “trastorno” transcultural permite que los partidarios de estos nuevos (des)encuentros con el Otro “do not see themselves operating within a racist framework: rather, they think they are progressive in their desire to make contact” (K. Anderson 2004: 234), algo que promueve la idea de que son las minorías las que malinterpretan la tendencia imperante como discriminación arque/estereotípica en vez de como glorificación multicultural. De ahí que hooks (1992: 22) señale la importancia de analizar los discursos del centro sobre la Otredad propia y ajena ya que “[e]xploring how desire for the Other is expressed, manipulated, and transformed by encounters with difference and the different is a critical terrain that can indicate whether these potentially revolutionary longings are ever fulfilled”, precisamente lo que estamos llevando a cabo en esta investigación.

Necesitamos, pues, estudiar si los cuatro pares de imágenes aquí presentados tan sólo ocurren en relación a productos culturales de la comunidad euro-americana o, si

¹⁶ Como señalaremos más adelante, España ofrece una producción exclusiva acerca de la identidad nativo-americana, caracterizada en términos generales por ser económica con los detalles y por reforzar las visiones románticas sobre los indios, aunque existen excepciones que deben tenerse en cuenta.

por el contrario, también los indígenas se sirven de ellos y de qué forma. En este sentido, como sugiere P. Deloria (2004: 233), cada vez que los nativos tantean la posibilidad de crear (re)presentaciones más positivas y menos simplistas, tropiezan con el hecho de que existen categorías que les preceden, en contra o a favor de las cuales deben estructurarse sus nuevas identidades. Sin duda, esto requiere una seria reflexión por parte de cada individuo y cada nación ya que determinadas selecciones y desarrollos identitarios concretos tienen múltiples implicaciones: independientemente de su disponibilidad dentro de la cultura estadounidense, una singularidad étnica y personal puede no sólo mantener la ofensiva ignorancia de la sociedad euro-americana, sino que puede contribuir a la alienación generalista que sufren los indígenas estadounidenses. Aun con todo, según Harjo (*apud* Kuipers 1995: 30), es cierto que algunas pequeñas modificaciones como “[e]liminating Indian team names will help erase ethnic stereotypes and make it easier for Americans to see Indians as individuals”: elevan la autoestima de los nativo-americanos para que estos reafirmen con fuerza y orgullo su distintiva identidad.

Para empezar, es imposible negar que los nativos usan las categorías euro-americanas para construir su identidad dentro y fuera de la literatura ya que “[i]f Indian children see and hear Indians portrayed as savage, inferior and ignorant, they are likely to believe the same about themselves . . . many may feel that they can never accomplish anything because their images cannot” (Mihsuah 2004 [1996]: 118). El peligro, entonces, radica en aquellos autores (no) nativos que utilizan los arque/estereotipos más populares en beneficio propio, desprestigiando en el proceso a las comunidades indígenas estadounidenses. Véase el ejemplo de Mary Summer Rain, quien se declara depositaria de conocimientos sobre el universo y las culturas tribales de una “aged wise woman . . . [w]ishing to be called No-Eyes” (“Mary Summer Rain Author”), pero que escribe exclusivamente libros de estilo *New Age* en los que enfatiza la (arque/estereo)típica asociación entre los indios y ciertas profecías (sobre)naturales, a veces acompañándolos con perspectivas más o menos específicas sobre el medioambiente y/o la salud físico-espiritual. Así mismo, algunos autores nativo-americanos como Joseph Bruchac han participado de este mercado editorial centrado en promover una sensación de comunidad mundial preocupada por la naturaleza “do[ing] nothing to seriously address, investigate, or question assumptions concerning

mainstream notions of Indian interaction with the land” (Schweninger 2008: 18)¹⁷: simplemente seleccionan y compendian citas descontextualizadas sobre la naturaleza, ofreciendo una visión sobre los indios muy reducida y ultrajante.

De igual modo, los indígenas se sirven de las categorías eurocéntricas para tratar de construir para sí un grupo de identidades respetables y supuestamente realistas mediante el uso de los aspectos positivos que las (re)presentaciones euro-americanas contienen y/o mediante la refutación de los aspectos negativos. Suele ocurrir que se generan figuras tan poco objetivas como las expuestas previamente: comenta V. Deloria (2007 [1970]: 44) que estos individuos “fall into the same trap by simply reversing the process that has stereotyped them”, por lo que “[they] must thrust through the rhetorical blockade by creating within themselves a sense of ‘peoplehood’”. Este se debe, principalmente a dos razones: por un lado, los nativos pretenden evitar la perpetuación de las imágenes creadas por la cultura hegemónica, pero tienden a mostrar perspectivas que no terminan de desconstruir las (re)presentaciones centrales; por otro lado, la habitual contraposición entre grupos identitarios genera la típica división entre el Yo y el Otro, el Nosotros y el Ellos, donde “the ‘them’ is the ‘White Man’ . . . [who] is guilty of racism, historical injustices, continuing legal injustices, environmental pollution, introduction of alcohol and the death penalty, culture-crushing genocide, the killing off of Native religions, etc.” (Utter 2002: 122-123). Aun tratándose de un resultado esperable bajo estas circunstancias socio-históricas, el efecto de una (re)configuración imagológica como esta, de hecho, no beneficia a los indígenas en tanto en cuanto sigue acallando las definiciones autónomas e internas que podrían ofrecer al público y a sí mismos si se emancipasen de preceptos opresores y reduccionistas.

Sin embargo, el caso particular de la literatura que estamos examinando en esta tesis demuestra que los nativos aprovechan las categorías americanas y las distorsionan para restringir y, quizá, suprimir definitivamente sus ramificaciones artísticas y culturales a través de personajes individualizados que se aferran a un discurso

¹⁷ Debemos recordar aquí que ambos autores cuentan con traducciones en español, aunque nos interesa especialmente el libro de Bruchac, *Native Wisdom* (1995), comentado por Schweninger (2008: 18), puesto que se trata de una de las dos únicas colecciones de literatura nativo-americana de las que disponemos en España.

También es necesario señalar la importancia de la referencia a Bruchac en el libro de Schweninger (2008) debido a que existen muy pocos estudios acerca de esta circunstancia tan sugerente e intrincada, a saber, los propios nativos reforzando los arquetipos/estereotipos, frente a las largas listas sobre obras que estudian el uso de los mismos por parte de artistas euro-americanos (cf. Wakim 1999: 257-305, por ejemplo).

identitario propio. Al fin y al cabo, tal como indica Feier (2011: 2) acerca del denominado *Native American Cinema*, “[i]nstead of reducing the country’s original population to one simple definition, Native productions emphasize the diversity and individuality of America’s aboriginal peoples”, un hecho que también podemos observar en la literatura, la cual estudiaremos en el siguiente capítulo. Esto no significa que se pueda afirmar que los individuos (re)presentados por los autores indígenas sean figuras completamente positivas y/o perfectas, puesto que resulta (casi) imposible evitar los arque/estereotipos perjudiciales/románticos cuando estas personificaciones tan difundidas les rodean y componen el marco referencial de su público euro/nativo-americano. Lo que sí se puede observar son alteraciones más o menos extensas que apuntan directamente hacia las reclamaciones de los nativo-americanos: los distintos autores muestran elementos específicos de su cultura tribal y, aun haciendo uso de las imágenes más populares/populistas sobre los indios, ofrecen una visión renovada y racional de la realidad nativo-americana, así como personajes con defectos y virtudes que habitan el mundo moderno.

Por tanto, si pretendemos abordar la (re)creación transcultural de la identidad indígena estadounidense desde un punto de vista traductológico, es necesario comentar algunos de los usos que los autores han hecho de las categorías identitarias euro-americanas a fin de, *a posteriori*, poder evaluar las (trans)formaciones llevadas a cabo por los agentes involucrados en el proceso traductor. Comenta Owens (2001b [1998]: 12) que la presencia de elementos relativos a los arque/estereotipos euro-americanos como “[b]eads and buckskin, sacred pipes, wise elders, prayers to ‘mother earth’, and so on” debe interpretarse, *grosso modo*, como un evento común y normalizador puesto que estos detalles “have crucial and invaluable meaning to Native peoples”. En estos casos, bastaría, por tanto, con observar detenidamente el contexto de aparición de estos referentes culturales y/o identitarios y comprobar que no contribuyen a perpetuar la oposición de las parejas de figuras aquí presentadas: de esta manera, no caeremos en el riesgo de atribuir características estereotípicas a (re)presentaciones identitarias de corte realista a la vez que apreciamos las técnicas empleadas para comunicar esa veracidad cultural.

No debemos, pues, olvidar que “Native American writers are unavoidably conscious of this predicament, knowing that in order to be readily recognized (and thus sold) as authentically ‘Indian’ their art must be *figuratively* dressed in braids, beads, and buckskin” (*ibid.*: 13; mi énfasis). De ahí que en muchas ocasiones tomen prestadas las

nociones identitarias euro-americanas para, a partir de ellas, relatar perspectivas indias que sirven tanto para innovar artísticamente dentro de sus comunidades culturales como para ofrecer variaciones interesantes y comerciales acerca de su realidad personal. Para Mourning Dove, por ejemplo, fue suficiente con escoger como personaje principal a una mujer y revertir la oposición indígenas-malos *versus* blancos-buenos para que su novela *Cogewea, the Half-Blood: A Depiction of the Great Montana Cattle Range* (1927)¹⁸ se ajustase a los límites impuestos a la identidad nativa al mismo tiempo que los subvertía para expandir las concepciones referentes a la feminidad y la masculinidad india (cf. Hoffman 2012: 3). En la actualidad, podemos apreciar una técnica similar en muchas de las obras de Sherman Alexie, cuyo humor e ironía envuelven todas las identidades, arque/estereotípicas y realistas con un patrón interpretativo indígena en el que se muestran “Hollywood myths in connection with [his characters’] notions of true Native Americanness” (Feier 2011: 16)¹⁹, así como “reveal injustice, protect self-esteem, heal wounds, and foster bonds” (Coulombe 2011: 12).

El rango de posibilidades entre estos dos ejemplos cubre un sinfín de (re)presentaciones (des/re)constructivas para con la identidad indígena que no sólo ponen en entredicho las imágenes binarias y simplistas de la sociedad euro-americana, sino que también amplían la aceptabilidad de la producción literaria nativo-americana. De esta manera, podemos observar cómo Linda Hogan y Louis Owens se atreven a redefinir el género de misterio con cuestiones étnicas y socio-políticas, igual que hace Louise Erdrich con el género romántico o James Welch con el género histórico (cf. Hoffman 2012: 4). La incorporación por parte de Thomas King, D’Arcy McNickle y N. Scott Momaday, entre otros escritores (cf. Owens 2001b [1998]: 15-16) de aspectos muy específicos sobre culturas tribales a las que no pertenecen formalmente pone de manifiesto la riqueza cultural nativo-americana en contraposición a la idea de que todas las naciones indias son iguales. La mezcla de idiomas nativos con lenguas europeas, característica presente especialmente en las obras de N. Scott Momaday, Susan Power y Leslie Marmon Silko, desmitifica la supuesta separación entre la(s) cultura(s) india(s) y la euro-americana además de “enabl[ing] the survival of a native tongue through

¹⁸ Para más información sobre esta novela, las demás obras nativo-americanas y los autores que se comentan/mencionan a continuación, ver la tercera sección del capítulo tres, donde se realiza un repaso histórico acerca de la producción literaria indígena.

¹⁹ Feier (2011: 16) se refiere en su libro a *Smoke Signal* (1998), la adaptación cinematográfica de *Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (1994), libro que forma parte de nuestro análisis traductológico. Debido a que Alexie participó en esta producción audiovisual, los comentarios acerca de la misma son aplicables a la obra literaria.

transmigration of it into English” (Cutter 2005: 90), un primer proceso de traducción mediante el cual “a kind of cultural voice is recovered that transcodes ethnicity” (*ibid.*: 91).

¿Qué ocurre, entonces, al traducir este tipo de (re)presentaciones híbridas, interrelacionales y/o nativistas al español? Aunque en el capítulo cinco abordamos un análisis exhaustivo, en este momento recogeremos las impresiones expuestas en comentarios críticos y académicos relativos a las traducciones de literatura oral desde las lenguas indígenas al inglés y, en ocasiones, a una versión escrita. Parece existir un acuerdo bastante unánime acerca de que estas (re)creaciones transculturales de las tradiciones e historias nativo-americanas ocultan la complejidad india, reduciéndola a conceptos euro-americanos que presuponen, en mayor o menor grado, las categorías aquí observadas (*cf.* Clements 1991; *cf.* Huntsman 1983; *cf.* Nelson 1997; *cf.* Swann 2011, entre muchos otros). Esto supone, en palabras de Averbach (2000: 166), que se produzcan continuamente “case[s] of false equivalents, words that try, unsuccessfully, to bridge an immense distance between cultures”, por lo que la traducción se ve como “a violation of the other culture’s identity”. Sin embargo, estas transferencias junto a sus procesos y recepciones en la cultura de llegada también pueden examinarse desde una postura mucho más actual, una “where translations are read and discussed as records of cultural contestations and struggles rather than as simple linguistic transpositions or creative literary endeavors” (Tymozcko 2010: 3) o únicamente como corrupciones (neo)colonialistas.

Por ello, necesitamos revisar las circunstancias histórico-espaciales en las que ocurren y/o en las que son recibidas dichas traducciones puesto que una información tal nos ayudará a comprender, desde un punto de vista identitario y socio-cultural, no sólo la selección de (re)presentaciones sino también sus correspondientes (re)creaciones en el polisistema principal, a saber el español²⁰. Primeramente, debemos recordar que España fue una metrópoli para los indígenas (centro/sud)americanos y que incluso algunos nativos llegaron a visitar nuestro país. Resulta, entonces, muy interesante repasar brevemente, con ayuda de la obra de Mira Caballos (2000: 68-71), la percepción

²⁰ Tratamos la teoría del polisistema más adelante en el capítulo cuatro. Por ello, tan sólo señalamos aquí que el polisistema principal es el sistema cultural/literario español, mientras que las obras nativo-americanas traducidas conforman un sistema propio dentro del polisistema principal. Estas traducciones, además, se interrelacionan con otras traducciones, estadounidenses o no, así como con todo tipo de productos culturales recibidos en España mediante creación propia o adopción.

que estos individuos crearon en la cultura española del siglo XVI, sobre todo si tenemos en cuenta que en 1888-1889 el *Wild West Show* de William F. Cody (más conocido como Buffalo Bill) actuó en Barcelona. En las crónicas indianas, se muestra que la identidad india se interpretaba a través de concepciones exóticas relacionadas, por ejemplo, con la vestimenta nativa, pero también con la idea del primitivo inocente y afable, a saber, el buen salvaje (Mira Caballos 2000: 68-70). Los acontecimientos socio-políticos que se produjeron posteriormente en América trajeron consigo una nueva configuración de la (re)presentación de los amerindios²¹ y, así, “[e]n muy pocos años, esa inicial visión idílica fue sustituida por otra en la que se presentaban de manera muy diferente, es decir, como seres inferiores, viciosos, ladrones, holgazanes, etc.” (*ibid.*: 70).

No podemos afirmar que la perspectiva dual que se originó en España en el siglo XVI, simplemente como consecuencia de su procedencia interna al sistema, haya podido sustentarse por sí misma hasta la época franquista, siguiente parada de nuestro repaso histórico-espacial. Al fin y al cabo, ni siquiera los indígenas de las colonias españolas en Estados Unidos se corresponden con la imagen nativa del Salvaje Oeste que hemos recibido los españoles en los últimos cien años, a saber, el arque/estereotipo de los sioux como el salvaje feroz de la conquista de la Frontera. Es importante, pues, comentar las circunstancias previas a la primera traducción de la literatura nativo-americana existente en España, publicada en 1975, para después revisar la situación actual, ya que, como anunciamos previamente, se están generando nuevos discursos españoles que versan sobre los indígenas estadounidenses. Durante la época franquista (1939-1975), el Lejano Oeste disfrutó de una enorme popularidad entre el público español probablemente porque este género literario mostraba unas circunstancias culturales muy diferentes a las de nuestro país, aunque no por ello dejó el régimen de controlar a través de la (auto)censura los contenidos narrativos (*cf.* Camus Camus 2010b). De esta forma, según asegura esta misma autora (Camus Camus 2010a: 55-56), el Oeste disponible en España se encontraba completamente domesticado, sobre todo debido a que muchas novelas no eran más que pseudotraducciones para las que los

²¹ Utilizamos aquí el término “amerindio” para referirnos a los pueblos sometidos por España tanto en los actuales Estados Unidos (La Florida entre 1513 y 1763 y entre 1783 y 1821 y la Provincia de La Luisiana entre 1764 y 1803) como en Centro y Sudamérica. Para más información sobre las propiedades territoriales españolas en Norteamérica, véase el Anexo III, años 1513, 1680, 1754-64, 1795, 1803, 1810 y 1819. Para la participación (in)directa de España en la vida socio-política de las colonias estadounidenses, véase el Anexo III, años 1702-13, 1744-48, 1775-81, 1812-15 y 1817-18.

autores autóctonos “were given some guidelines from editors as to what they could and what should not include in their text with regard to politics, religion and morality”.

Este control (re)creativo e ideológico, por tanto, establece una (re)presentación muy concreta de todos los personajes de la Frontera, incluidos los nativo-americanos, tal y como demuestran expresiones comunes:

[e]n lengua castellana lo pasamos como los *indios*, o lo pasamos pipa, hacemos el *indio* y caminamos en fila *india*, conocemos las películas de *indios* y vaqueros y podemos escenificarlas aullando y hablando en *indio* de cortar cabelleras, de manera que no sólo sabemos lo que es un *indio*, sino que además nos sentimos relativamente capaces de convertirnos en uno (Martínez Falquina 2000: 325-326; énfasis en el original).

Es decir, que las producciones originales en lengua española y las traducciones a las que se tuvieron acceso durante la dictadura de Franco sentaron unos cimientos definidos y sólidos acerca de las identidades nativas y euro-americanas, base sobre la que se erigen actualmente las (re)creaciones imagológicas dentro del ámbito literario, pero también del discurso académico, las cuales observaremos a continuación. Así mismo, al incluir reflexiones acerca del denominado *spaghetti/chorizo western*, podemos afirmar que en España se ha mantenido a los indígenas alejados de cualquier (re)presentación socio-histórica adecuada, además de reafirmar la superioridad de nuestra cultura de forma sutil pero efectiva.

Sin embargo, una vez más debemos recalcar la multiplicidad de influencias y condicionamientos que han podido colaborar en las (re)presentaciones más recientes: de hecho, existe un amplio conjunto de ejemplos similares y/o diferentes en las traducciones de obras escritas por indígenas estadounidenses o en las películas y series televisivas importadas en las últimas dos décadas. Si como indica Robyns (1994: 407) la (no) incorporación de la Otridad a un sistema cultural/literario implica diversas reacciones dependiendo de la comunidad receptora de la traslación, deberíamos preguntarnos acerca de las circunstancias socio-políticas, identitarias y culturales que rodean a esas (im)posibilidades de integración discursiva porque sólo así podremos llegar a comprender las motivaciones y la repercusión de cada una de las respuestas que se producen dentro del polisistema español en relación a la presencia del Otro. Del mismo modo, las interrelaciones de semejanzas y diferencias entre las distintas construcciones identitarias desarrolladas a través de los discursos traducidos y/u originales resultan esenciales si pretendemos analizar las estrategias desde un punto de

vista integrador, es decir, como resultado de complejas fuerzas ideológicas y de poder, pero también como resultado de particularidades artísticas únicas.

La mejor manera, por tanto, de contextualizar la realidad identitaria del Otro indio en España es mediante la presentación de los distintos arque/estereotipos que aparecen en obras literarias escritas por autores españoles, incluidos textos de ficción y de corte académico.²² En términos generales, la presencia de los nativo-americanos sirve de excusa simbólica para tratar temas como la ecología, la adaptación/asimilación a la cultura europea o el desarrollo personal de los personajes (sean estos nativos o no), aunque en todos estos casos se tiende a presentar la interacción entre los indios y los euro-americanos y/o españoles de forma natural y, en cierto modo, ineludible. De esta forma, resulta completamente normal para el lector eurocéntrico que los indígenas deban recurrir a un héroe euro-americano para salvarse física, espiritual o culturalmente aun cuando muchos de ellos tienen poderes mágicos y conocimientos indispensables sobre la naturaleza y el mundo de los espíritus. La imagen que se va acumulando, en definitiva, apunta hacia el mito del “vanishing America”, mezclado con algunos de los pares arque/estereotípicos que hemos listado previamente, especialmente el del buen salvaje/salvaje feroz y el de la princesa india que se rinde a la cultura europea. Así mismo, se refuerzan otras creencias como que los indios siempre llevan plumas, que únicamente hablan sus lenguas nativas o que, si bien existen tribus diferentes, sus costumbres pueden mezclarse y combinarse a placer.

Para concluir este breve resumen de las imágenes nativo-americanas construidas por autores españoles, destacamos aquí dos características repetidas con bastante frecuencia, las cuales establecen un marco referencial muy importante para la traducción en relación tanto a la selección de textos como a la forma de traducir (o no) ciertos elementos: los nombres y la ecología. Por un lado, gran parte de estos libros enfatizan la idea de que los (sobre)nombres indígenas se deben a diferencias culturales y, por lo tanto, son especiales en tanto en cuanto todos los indios (y sólo ellos) los

²² La argumentación que se presenta aquí es el resultado de un análisis preliminar al respecto, presentado en la “14th Maple Leaf and Eagle Conference: North America as West / The West of North America” (Herrero López 2012a), en el que se incluyeron textos infantiles (*Los pieles rojas no quieren hacer el indio* [Almena 2009]; *Una de indios y vaqueros* [García Gallardo 2009]), juveniles (*La princesa india* [Chacón 2005]; *Ojo de Nube* [Gómez 2006]; *El tesoro de los indios* [Gregori Labarta y Gregori Roig 2010]; *El oro de los sueños* [Merino 2003]) y de ficción para adultos (*Corazón indio* [Herrero Cerezo 2010]; *El revólver de Buffalo Bill* [Solé 2011]), así como (pseudo)académicos (*Breve Historia de los indios norteamericanos* [Doval Huecas 2009]), algunos de los cuales utilizaremos a continuación como ejemplos.

tienen. Así, cuando el protagonista de *Corazón indio* (Herrero Cerezo 2010) se “vuelve” nativo, recibe “Amigo de Águila” como nuevo apelativo personal indígena. Su condición de apodo cómico también resulta recurrente, sobre todo en libros infantiles donde aparecen nombres como Nomapetece, Nomegusta, Vientofresco y Ojo de Nube, mientras que en libros para lectores juveniles los nombres se asignan según las características personales del personaje (Ehecatl [“viento”; se relaciona este elemento con los poderes mágicos]; Puño de Piedra [jefe de la tribu]; Ojo de Mochuelo [representado como un hechicero]) o sin razón aparente (Lobo Blanco, Flor de Lluvia, Sendero que Conduce al Horizonte). Por otro lado, la utilización de personajes indios sigue implicando que se mencione el tópico medioambiental como ocurre incluso en *Breve historia de los indios norteamericanos* (Doval Huecas 2009), un libro de corte académico, pero que se aleja retóricamente del discurso científico, ya que su autor asegura, tras citar el supuesto discurso del jefe Seattle²³, que

Difícil es hallar vocablos que sinteticen mejor una comunión con la naturaleza, un sentido panteísta de la existencia tan profundo, ante el cual puede medirse, en toda su extensión, cuán doloroso debió ser el trasplante en vivo de unas tribus, arrancadas de sus raíces, sumidas en el más traumático desarraigo, aquel que les aleja no ya de sus tierras, sino también de sus tumbas (*ibid.*: 343)

Esta cita, además de demostrar una absoluta ignorancia acerca de las costumbres religiosas nativo-americanas por parte del autor, nos sirve para percibir claramente que el mito del salvaje ecologista sigue tan presente en el imaginario español que se entremezcla fácilmente con actitudes exotizantes y paternalistas en referencia a la cultura y a la historiografía.

Según estos datos, ¿qué podemos esperar del proceso traductor a través del cual nos llegan las obras literarias nativo-americanas y sus correspondientes (re)presentaciones identitarias? Por desesperanzador que nos parezca el panorama delineado hasta ahora a partir de los mitos identitarios más famosos y a las creaciones de la indianidad por parte de escritores españoles, la realidad es que la traducción a la que dedicamos esta investigación debe interpretarse “not merely as a transfer between cultures, but also as a form of linguistic and cultural practice which produces and fixes

²³ Ya hemos hecho referencia al caso de este discurso, precisamente en relación a los arque/estereotipos nativo-americanos. Para más información, véase Furtwangler (1997), Herrero López (2012b; 2012c) y Krupat (2011).

the identity of the ‘Other’” (Gonzalez 2006: viii). Así, teniendo en cuenta los distintos niveles (trans/re)creadores que definen la figura del nativo-americano en España, el análisis que llevaremos a cabo en el capítulo cinco nos mostrará las técnicas utilizadas en la observación y comunicación de la indianidad estadounidense en lengua española: la adopción de diferentes estrategias para la (re)creación transcultural de aspectos generales y/o concretos de la identidad nativo-americana pondrá de manifiesto las actitudes propias del polisistema, así como su coordinación según las necesidades particulares (histórico-espaciales, culturales, lingüísticas, imagológicas...) de cada discurso. Posteriormente alcanzaremos conclusiones no sólo acerca del panorama identitario del que disponemos en España acerca de los indígenas, sino también acerca de las posturas traductológicas adoptadas a la hora de enfrentarnos a un (des)encuentro con la Otredad, a partir de las cuales se podrá desarrollar nuevas perspectivas y disposiciones para la “explicit confrontation with ‘alien’ discourses” (Robyns 1994: 405) que es la traducción.

No nos queda más que recordar que la identidad, como elemento relacional y narrativo, tiende a la generalización prototípica interna y externa para simplificar las conexiones entre el Yo y el Otro, entre lo mismo y lo diferente, aunque esto no debe significar una predisposición a la reducción/exotización por parte de los agentes que participan en cualquier proceso transcultural. Por ello, resulta tremendamente interesante a la par que necesario para esta investigación contemplar la (re)presentación identitaria desde un punto de vista integrador en el que confluyan tanto la teoría y la práctica de la traducción como reflexiones apoyadas en otras disciplinas acerca de la contextualización socio-política, literaria e imagológica que se hace de la indianidad. Cuando hayamos recopilado las distintas piezas que componen la (re)presentación actual del indio estadounidense conforme a definiciones antropológicas, artísticas, discursivas, histórico-espaciales, (post/neo)coloniales, raciales/étnicas, etc., entonces nos será posible (des)montar prototipos de una forma más justa y completa culturalmente, basándonos en términos más objetivos de interrelaciones y frecuencias entre lo normativo y lo periférico en vez de en sistemas eurocéntricos de opuestos binarios que pretenden hacernos creer en la unicidad identitaria, tal como sugiere Doval Huecas (2009: 340-341):

Si en la terrible contienda contra el indio, los blancos forjaron estereotipos de un despreciable salvaje, también conservaron la imagen del valiente guerrero que luchaba por su libertad para vivir su

vida en su propia tierra. En un mundo carente de heroísmo, el piel roja se ha convertido con el tiempo en uno de los pocos mitos heroicos perdurables.

Al fin y al cabo, la traducción como proceso y como producto se estructura en torno a esa zona de contacto y (des)encuentro con el Otro de tal forma que “different cultural constellations cross each other in a continuous movement, provoking diverging moments and contradiction” (Wolf 2008: 15). La identidad nativo-americana, por tanto, se (re)creará de infinitas formas gracias al traslado intercultural e interlingüístico, afirmando, contradiciendo y adaptando las categorías arque/estereotípicas existentes mediante complejas combinaciones de estrategias traductológicas para, así, ofrecer perspectivas adecuadas para su recepción por parte del público español, que, al mismo tiempo, sean capaces de renovar nuestras visiones de la indianidad estadounidense. Resulta, entonces, indispensable estudiar las producciones literarias de los nativos para después adentrarnos en los aspectos teóricos y prácticos de la traducción referentes a sus circunstancias artísticas, análisis que desarrollaremos en los próximos capítulos antes de examinar las traducciones de las que disponemos en España.

CAPÍTULO 3 - ASPECTOS LITERARIOS: LITERATURA NATIVO-AMERICANA

En el capítulo previo hemos estudiado el concepto de “identidad” (nativo-americana) atendiendo a los métodos utilizados para su construcción y representación. Aunque las imágenes de los indígenas estadounidenses ofrecidas a lo largo de la historia por la retórica eurocéntrica, tanto positivas como negativas, resultan indispensables para la realización del análisis traductológico que nos hemos planteado en esta investigación, es necesario observar ahora la producción literaria nativo-americana. Mediante un recorrido histórico, temático e ideológico podremos determinar qué papel desempeña la literatura en la definición de la identidad india y, al mismo tiempo, cómo esta última se representa en las producciones artísticas indígenas.

Para llevar a cabo este repaso multidimensional, comenzaremos por especificar los límites de aplicabilidad del término “literatura” a través de una revisión general de la bibliografía al respecto. El estudio de la utilidad de las definiciones existentes de este concepto se nutrirá, como marco general, de las percepciones de la crítica textual, de la filosofía y la filología, mientras que otras teorías más concretas como la teoría de la recepción, los preceptos étnicos o las teorías postcoloniales y postmodernas nos servirán para acercarnos a las particularidades de la literatura nativo-americana. De esta forma trataremos de abordar las posibilidades, dilemas y dificultades intrínsecas a delimitar el campo de estudio, especialmente a la hora de seleccionar aquellas obras que incluiremos en el análisis, pero también de enlazar el término “literatura” con la traductología, poniendo de manifiesto las correlaciones existentes entre una y otra.

Por ello, este capítulo se divide en tres secciones que trazan un recorrido desde los aspectos más generalistas de la literatura como disciplina y objeto de estudio hasta las circunstancias específicas de la literatura nativo-americana. En la primera parte ahondaremos en los debates relacionados con la definición de literatura, especialmente aquellos que comprenden algunas características próximas a la producción artística de los indígenas estadounidenses tales como la distinción o la falta de ella entre las creaciones orales y las escritas, la supuesta estabilidad de las obras literarias o las cuestiones relativas a los valores estéticos y ficticios incorporados a la idea de “literatura”. A continuación, prestaremos atención al siguiente nivel de la clasificación literaria, es decir, la noción de “canon literario”. Estudiaremos, por tanto, las circunstancias generales de la aparición y mantenimiento y/o modificación de estas

selecciones de textos desde un punto de vista histórico, pero también atendiendo a los aspectos culturales y políticos que participan en la evolución de estas clasificaciones estético-artísticas. Aunque en esta segunda sección todavía abordaremos la argumentación con una perspectiva bastante generalizadora, abundarán los ejemplos provenientes de la periferia cultural, en concreto aquellas cercanas a la literatura nativo-americana, a fin de introducir paulatinamente la última sección de este capítulo que presenta una selección histórico-temática de las producciones literarias centrales en esta investigación.

3.1- ¿Qué es “literatura”?

If there is such a thing as literary theory, then it would seem obvious that there is something called literature which it is the theory of. We can begin, then, by raising the question: what is literature?
(Eagleton 2008 [1983]: 1)

I can generalize that to work critically, not religiously, in an Indian way with Indian literature may mean above all to offer commentary on the effectiveness of variants.
(Krupat 1989: 16)

Contrariamente a lo que podría esperarse, no en todas las obras de referencia sobre literatura o crítica literaria se define, al principio de la misma, el concepto central de estudio, es decir, qué es “literatura”. Ni siquiera se plantea la (im)posibilidad de ofrecer dicha especificación ni las consecuencia de un mayor o menor detallismo al formularla. Ocurre, por otra parte, que existen obras dedicadas íntegramente a la labor de determinar qué es “literatura” y cómo afecta esto al ámbito de estudio (*cf.* Hernadi 1978, *cf.* Robson 1984, *cf.* Widdowson 1999). Entre la ausencia de una definición y la dedicación por completo de un libro a clarificar el concepto, se pueden encontrar introducciones o capítulos iniciales cuyo grado de especificación varía sustancialmente (*cf.* Earnest 1945; *cf.* Klarer 2004; *cf.* Brioschi y Di Girolamo 1988) y definiciones más o menos elementales integradas en una argumentación general sobre la narrativa, la autoría o una determinada época (*cf.* B.H. Smith 1978; *cf.* Chillón 1998). Los distintos estudios utilizan una aproximación diferente al término “literatura” conforme a sus necesidades y esto, a su vez, condiciona la aplicabilidad de su especificación a otros estudios, aun cuando estén dentro de la misma área de trabajo.

El concepto “literatura”, por maleable, debatible y extenso, resulta difícil, cuando no imposible, de asociar con una definición definitiva o, al menos, estable que

se mantenga en vigor indefinidamente. Esto se debe a que sus propias fronteras no son completamente fijas y, por lo tanto, abundan los casos intermedios “about which we are not sure—important cases, not just peripheral ones” (Hirsch 1978: 26): basta con mencionar la prensa escrita o las autobiografías para cuestionar una definición cualquiera de “literatura” que pretenda establecer una separación tajante entre aquellas obras que son consideradas como tal y aquellas que no lo son. La tarea de determinar detalladamente qué es “literatura” resultará imposible del todo si a la circunstancia previa, la permeabilidad de sus fronteras, se le añaden los múltiples significados que se le atribuyen al término, tales como los que aparecen en el *Diccionario de la Real Academia Española* en su vigésimo tercera edición (2013):

Literatura

1. f. Arte de la expresión verbal.
2. f. Conjunto de producciones literarias de una nación, de una época o de un género. La literatura griega. La literatura del siglo XVI.
3. f. Conjunto de las obras que versan sobre una determinada materia. Literatura, médica, jurídica.
4. f. Conjunto de conocimiento sobre literatura. Sabe mucha literatura.
5. f. Tratado en que se exponen estos conocimientos.
6. f. coloq. palabrería.
7. f. Mús. Conjunto de obras musicales escritas para un determinado instrumento o grupo instrumental. Literatura pianística.
8. f. desus. Teoría de las composiciones literarias.

Si recurrimos a la edición previa del mismo artículo del *Diccionario de la Real Academia*, podemos comprobar que se han añadido dos definiciones (la número seis y la siete, concretamente), además de haberse modificado la primera definición que, previamente, se reducía a aquel arte “que emplea como medio de expresión *una* lengua” (DRAE 2001: “Literatura”; mi énfasis).

Esto indica la necesidad que existe de clarificar conceptos básicos como este cuando se lleva a cabo una investigación en la que no sólo el marco teórico sino también el análisis subsiguiente se sustentan sobre estos términos y sus definiciones correspondientes. Por ello, revisaremos y combinaremos a continuación, en la medida de lo posible, múltiples aproximaciones al concepto “literatura”; aplicaremos, además, estas percepciones a las producciones literarias nativo-americanas y a las prácticas traductoras a fin de observar si esas definiciones son efectivas y/o restrictivas, así como las consecuencias derivadas de ello.

La primera circunstancia que abordaremos es el manido dilema acerca de si “literatura” se refiere específicamente a la producción escrita o si, por el contrario, también incluye las producciones orales que haya concebido un mismo grupo creador¹. Este debate entre producciones escritas y orales se deriva de la premisa de que las obras literarias mantienen su significado estable mediante la permanencia de su forma, es decir, “that a work be preserved without verbal change may be a necessary condition of literary status” (Sparshott 1978: 9). Es posible argumentar, evidentemente, que esta premisa es un requerimiento básico para poder proporcionar a todos los lectores posibles de dicha obra la misma pieza de arte sin que se vean afectadas las características que la llevaron a ser considerada como literatura. Esto, como comenta el propio Sparshott (1978), equipara la obra literaria con los textos sagrados y jurídicos, cuya inmutabilidad asegura su estatus deontológico y su poder en la sociedad. Las producciones literarias (se supone que) son, por tanto, textos intocables cuya comprensión reside en su forma física y verbal y no en un trasfondo de significación variable al que el lector puede acceder a través de múltiples vías.

Sin embargo, esta afirmación de que “literatura” designa las obras cuya integridad verbal es estática provoca una primera controversia en relación a aquellas piezas literarias que por diversas razones han sido reformadas (i.e. *First Impressions* que se convertiría en *Pride and Prejudice*), enmendadas (i.e. *La Celestina*), ampliadas (i.e. *Leaves of Grass*), o, incluso, traducidas dentro de una misma lengua, entre lenguas y/o entre sistemas de signos. En todos estos casos, surge la duda acerca de cuál de las versiones existentes de una misma obra debe ser considerada como literatura, si todas ellas deben ser tratadas como tal o si, por el contrario, deben ser relegadas al olvido por su vacilación verbal. Sparshott (1978: 15), consciente de esta dificultad añadida a la hora de colocar el título de “literatura” a múltiples obras canónicas, no canónicas y sus variantes, explica que estas alteraciones pueden ser tratadas por separado o conjuntamente, aunque “[t]he substitution of such a system of a text changes nothing in principle.”

Cabe comentar, al hilo de las diversas formas de “desequilibrar” verbalmente una producción literaria, que la traducción es un caso particularmente interesante en relación a los comentarios de Sparshott. Se puede deducir de su aclaración previa que

¹ Por el momento nos referimos aquí a “grupo creador” para evitar términos como “nación”, “país”, “grupo cultural”, etc. No será hasta el siguiente punto del presente capítulo donde abordemos algunos de estos términos.

las reformas, enmiendas y ampliaciones son labores de modificación que se incorporan a la producción en su origen, es decir, que son los agentes involucrados en su creación original, como son los escritores y los editores, quienes las llevan a cabo. Traducir, sin embargo, es un proceso que, por lo general, sucede a posteriori y de forma ajena a los agentes iniciales, por lo que involucra a un nuevo grupo de agentes participantes: un nuevo editor, un nuevo autor en la figura de traductor y, como consecuencia de la modificación llevada a cabo, un nuevo grupo receptor.² A esto se le añade que las investigaciones acerca de las prácticas traductorales se basan, en gran parte, en estudiar los múltiples tipos de manipulación aplicados a los textos (escritos y supuestamente fijos), así como la comparación entre las versiones existentes de un mismo texto que hayan sido realizadas por varios traductores o por un único traductor: a partir del análisis de la traducción y su contexto se pueden analizar las relaciones de poder, las ideologías y las expectativas de la cultura de llegada (cf. Lefevere 1992b; cf. Sengupta 1995).

Por todo ello, es complicado, además de arriesgado, afirmar que las producciones literarias escritas son estables y permanentes y que ciertas modificaciones no suponen un cambio sustancial en el sistema textual de dicha producción. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con aquellas producciones en las que se unen escritura y oralidad por razones y con resultados diferentes? En su investigación, Widdowson (1999: 15) especifica que con “literatura” se refiere a “works whose originating form and final point of reference is their existence as written textuality” y ejemplifica su definición contraponiendo las obras teatrales con los guiones cinematográficos, por un lado, e incluyendo “performance poetry and poetry set to music but not song lyrics.” Se trata

² No se pretende negar aquí que los cuatro métodos de “desequilibrio” verbal no puedan ser llevados tanto por los agentes iniciales como por los agentes posteriores. Tómense como ejemplo aquellos autores que traducen sus propias obras mediante diversos procesos: Salman Rushdie (traducción pre-escritura), André Brink (escritura/traducción simultánea), Carmen Riera (traducción después de la escritura) o Sandra Cisneros (alternancia lingüística). Estudiaremos las implicaciones de estas prácticas más adelante.

Así mismo, los agentes posteriores, especialmente los editores, pueden acometer ellos mismos reformas, enmiendas y ampliaciones sin consentimiento del autor. Esta particularidad es evidente en las continuas reediciones de textos canónicos que se sacan a la venta actualmente o en textos impresos en los *quartos* típicos de la época isabelina o las comedias sueltas de la literatura española de los siglos XVII y XVIII. También sería posible incorporar aquí la modificación verbal mediante citas o paráfrasis e, incluso, la generación de conexiones intertextuales dentro del repertorio literario de un mismo autor o entre los de dos o más autores. De igual modo, los traductores pueden recurrir a varias versiones del texto origen y combinarlas para formar un texto meta, como es el caso de la traducción de Bravo-Villasante (cf. Seattle 1999) del discurso de 1854 del jefe Seattle.

sin duda de una especificación funcional en el desarrollo de su libro, pero ¿es posible decir que su división es realista? Reflexionemos brevemente acerca de las piezas teatrales (y operísticas) que, aunque escritas y estables verbalmente sobre el papel, adquieren todo su sentido y se ofrecen normalmente al lector, transformado en público, mediante una vía oral. Es lógico concluir que el propio autor concibió este método de difusión como parte intrínseca de la obra, aunque estas también pueden ser adquiridas como literatura de lectura propiamente dicha y “are open to theories of reader response in the same way that works of literature are” (Fortier 1997: 139). Sin embargo, como señala Fortier en relación a la obra *Oleanna* de David Mammet (*ibid.*: 139-142), la obra teatral (entendida como la parte textual) puede mostrar de manera relativamente neutral o ambigua el (posible) acoso sexual de un profesor a su alumna, mientras que el teatro (entendido como todos los elementos de la representación desde las indicaciones hasta la escenografía) explicitará detalles y creará posturas muy diferentes a favor y en contra de los dos personajes. Al igual que ocurre con las traducciones, es debatible el grado de interpretación que aportan los productores, directores, actores/cantantes y demás agentes involucrados en la representación escénica, pero no se puede omitir que la intención deliberada (usando el término de Widdowson [1999: 15]) del autor al utilizar “written language in ways distinguishable from other forms of written communication” no es (simplemente) la lectura individual, sino precisamente su representación oral y escénica para una audiencia que escucha en vez de leer.

De la misma manera, podemos considerar las consecuencias del proceso inverso, es decir, producciones que original y referencialmente son orales y que, por diversos motivos, terminan convirtiéndose en textos escritos y verbalmente estables. En este caso, será necesario prestar atención a su contexto oral para poder alcanzar conclusiones relevantes y tratarlos como objeto de estudio, aunque no por ello sus respectivas versiones escritas carecerán de valor (literario); en muchas ocasiones, pueden además alcanzar mayor fama que la propia producción oral original, detalle que es indispensable analizar. El ejemplo más claro de esta circunstancia la encontramos en los discursos (normalmente políticos), cuyo valor ilocutivo se encuentra en el acto retórico en sí, es decir, en las entonaciones, los énfasis o los gestos que acompañan al contenido lingüístico.³ Actualmente esta circunstancia no sería tan problemática como hace siglos

³ Es lógico asumir que en muchos casos los discursos cuentan con una versión escrita previa, en forma más o menos esquematizada, que se utiliza en el momento del acto oral. Sin embargo, esto no asegura que durante la declamación no se modifique ni el contenido ni la forma.

debido a que existe la posibilidad de grabar en formato de audio y/o vídeo el propio acto, pero, como indica Cameron (2001: 31), para analizar este tipo de producción (literaria) es necesaria su transcripción a fin de estudiarlo en detalle y repetidamente. Sin embargo, la traslación del discurso oral a un texto escrito puede presentar infinitas variantes tanto lingüísticas como formales y contextuales (*cf.* J.W. Du Bois 1991; *cf.* Finnegan 2004: 174-199), e incluso puede presentarse en otra lengua diferente a la del acto oral (*cf.* Schäffner y Bassnett 2010). Estas variantes, ya sean sutiles ya sean considerables, ponen en entredicho la categoría “literatura” entendida como producción escrita y verbalmente estable, y abren la puerta al estudio desde múltiples puntos de vista (ideológicos, literarios, traductológicos, pragmáticos...) de las manipulaciones y modificaciones que se hayan producido, incluidas las transcripciones que se hayan realizado.

A partir del análisis precedente de los casos literarios que se sitúan en la difusa frontera entre las producciones orales y las escritas, alcanzamos ahora las consideraciones que extienden la categoría “literatura” para incluir las composiciones orales de un determinado grupo creador. Aun cuando estas no cuentan con una versión escrita, las actuaciones de folclore, ejemplos prototípicos de la literatura oral, representan gran parte de la producción cultural de muchas poblaciones y la totalidad de aquellas que carecen de sistemas propios de escritura. En relación a los nativo-americanos, grupo creador de interés en la presente investigación, es evidente la importancia que tiene este tipo de producción para la continuidad cultural de las tribus, ya que hasta bien entrado el siglo XVIII no se han escrito o grabado las actuaciones de folclore. A pesar de no contar con esa estabilidad verbal derivada de la escritura que Sparshott (1978: 9) señalaba como origen del estatus literario de una producción, las creaciones orales nativo-americanas han sobrevivido y han mantenido su significado a través de los siglos mediante las interpretaciones ejecutadas por los cuentacuentos, cuyas variantes son consideradas como válidas. La pervivencia de estas historias, por tanto, ha sido posible gracias a que “the interpretations are accepted by the group as true to the spirit and content of the original” (Ruoff 1993 [1990]: 12) y a que los oyentes presentes en las actuaciones de los cuentacuentos son los responsables de dar sentido a la producción oral igual que los lectores dan sentido al texto escrito: “the oral only acquires meaning in the possibility of an immediate and modifying response, existing therefore only interactively with its whole speech or movement event” (Ashcroft *et al.* 2001b [1994]: 321).

Esta particularidad de los nativo-americanos niega una vez más la identificación del término “literatura” únicamente con las producciones escritas, además de indicar la práctica, cada vez más generalizada, de incorporar la oralidad cultural de los distintos grupos creadores a sus obras escritas. Señala Klarer (2004: 2) que los dispositivos contemporáneos de sonido han revitalizado los elementos orales de la literatura a pesar de que “[it] runs counter to the modern way of thinking about texts”⁴, pero es realmente en la denominada literatura postcolonial en la que se puede apreciar cómo las producciones orales se consideran y deben tomarse como parte de la literatura de esos grupos creativos. De esta forma, “[t]he category ‘African literature’ includes oral and written literatures in indigenous languages such as Kikuyu, Hausa, Sotho, Xhosa, Somali and Swahili, alongside those African literatures in Arabic, French, Portuguese, Afrikaans and English” (Mullaney 2010: 15) e implican una traducción intersemiótica y a veces interlingüística que desafía la conceptualización eurocéntrica de “literatura” como producción escrita, moderna y estéticamente compleja muy superior a las creaciones orales.

Invalidada por tanto la definición ofrecida por Sparshott (1978), es necesario plantear ahora las implicaciones teóricas y prácticas de la incorporación de la tradición oral a la literatura escrita de estos grupos creadores, tales como el nativo-americano. La transcripción, comentada con anterioridad en relación a la escritura de discursos, es probablemente la técnica más utilizada para presentar las producciones literarias orales de forma escrita, especialmente por antropólogos y etnógrafos, que fueron los primeros profesionales en estudiar la tradición oral indígena estadounidense⁵. Tan efectiva como parece, la transcripción no está libre de controversias fuera y dentro de los *Native American Studies*: tómense como ejemplos la publicación de Schäffner y Bassnett (2010) acerca de los discursos políticos, las conexiones e influencias existentes entre transcripción y traducción en Ross (2010) o las reflexiones de Bucholtz (2007) acerca de la toma de decisiones a la hora de llevar a cabo transcripciones y las variaciones que dichas elecciones producen en el significado y la recepción de discursos transcritos. Finnegan (2004: 182-183) apunta algunos de los detalles que deben tenerse en cuenta

⁴ Muchos otros críticos han comentado esta relación entre las nuevas (y no tan nuevas) tecnologías y las producciones literarias orales. Edwards (2008: 42) menciona a Marshall McLuhan y su “secondary orality” mientras que Finnegan (2004: 59, 70 y 169) presta más atención a la influencia de la tecnología en el estudio de la oralidad.

⁵ Aunque focalice mi argumentación en la producción literaria nativo-americana gran parte de las explicaciones y afirmaciones que siguen son aplicables a otras comunidades indígenas del mundo.

cuando se realiza una transcripción, a saber, las convenciones de escritura y oralidad en la cultura de origen y en la cultura de recepción, la definición de “texto” y su relación con el acto oral (cómo transcribir varias voces hablando a la vez), el medio de transcripción inicial y final, el propósito y la “exactitud” de la transcripción. Las similitudes con los detalles de la práctica traductora, como el propio Finnegan (*idem*) señala, son tan evidentes que no podemos en esta investigación dejar de mencionar que las implicaciones ideológicas y culturales serán de gran interés para el análisis de las traducciones al español, como comentaremos más adelante tanto en relación al enfoque teórico como al práctico. Así mismo, las propuestas surgidas dentro de los *Native American Studies* enfatizan esta asociación de transcripción con, al menos, modificación en función de aquellos aspectos que el transcriptor desea resaltar. Tedlock, por ejemplo, desarrolló un complejo sistema de notación para señalar las pausas, las entonaciones y el tono vocal del cuentacuentos en sus transcripciones, siempre presentadas en verso (*cf.* Mattina 1987: 130-133); Mattina (*ibid.*: 139), por otra parte, utiliza en sus transcripciones el inglés “the way she [his Native translator] spoke”, lo que no es bien recibido por los editores estadounidenses. A Hinton, sin embargo, no le preocupa tanto la parte lingüística y ofrece traducciones libres, pero las acompaña de transcripciones musicales (Krupat 2002c: 42). Por último, Parker (2003: 95-96) señala que son realmente las transcripciones en prosa las que logran publicarse fuera del ámbito académico y apunta que “[i]f scholars draw attention to an underread literature by describing it in terms that replace its distinctiveness with something more familiar as high art, then they subvert what they had meant to respect”. Esta multiplicidad de técnicas, por tanto, deberá tenerse en cuenta a la hora de “determinar” cuánto del texto escrito es literatura indígena y cuánto debe considerarse literatura euro-americana, derivando posteriormente en cuestiones ideológicas y ét(n)icas.

El otro sistema de incorporar las producciones literarias orales a las obras escritas ha surgido con el denominado Renacimiento nativo-americano (*Native American Renaissance*), que analizaremos en detalle más adelante. Es preciso comentar, sin embargo, que este tipo de oralidad escrita puede producirse en inglés, resultando en una obra escrita con homogeneidad lingüística, o en la lengua nativa del autor, creando textos lingüísticamente híbridos, lo que supondrá una aproximación traductológica muy diversa dependiendo del compromiso que el traductor decida (o pueda) asumir para con el texto indígena en una y otra circunstancia. Esta situación, además, implica una traducción interlingüística e intersemiótica previa a la traducción desde el inglés al

español, en nuestro caso, por lo que nuestro análisis deberá también incorporar una revisión de los sistemas de relaciones de poder no sólo en lo concerniente a las lenguas y culturas implicadas, sino también en lo relativo a la temática y la visión que una obra (in)directamente presenta de la literatura oral y escrita. Esto se demuestra en que, entre otros muchos autores y “as far as orality and textuality are concerned, [Cherokee novelist Thomas] King uses the term ‘interfusional literature’” (Edwards 2008: 46) para indicar que la literatura indígena norteamericana es una producción creativa intersemiótica e interlingüística independiente a pesar de las asociaciones antiimperialistas que comúnmente se relacionan con y se esperan de la literatura postcolonial.⁶

Esta argumentación nos lleva a debatir otro de los dilemas existentes en torno a la definición de “literatura”: la ficcionalidad de la obra literaria. La discrepancia a este respecto se centra en el doble significado que se le atribuye a este término, “ficción”, en relación con las producciones literarias. La más evidente, por su conexión con el desarrollo del concepto “literatura”, es la de “no-verdad”, es decir, la falta de realidad en la obra literaria. Esta interpretación proviene del siglo XVIII, cuando “argumentation or historical narration” dejaron de ser consideradas parte de la literatura (Welleck 1978: 20). Esta conceptualización, por tanto, distinguiría la obra literaria de la realidad ya que, al menos parcialmente, es producto de la imaginación del autor y no hechos fácticos que hayan ocurrido en la vida fuera del texto literario⁷. Señala Robson (1984: 6-7) que esto supondría que la famosa obra *Decline and Fall* de Gibbon, como texto histórico que es, no podría ser denominada “literatura” a pesar de que “[m]any people do not [read the *Decline and Fall* to find out some fact of Roman history]; they are not interested in Gibbon’s accuracy, but in his point of view.” Inevitablemente, esta circunstancia nos hace reflexionar, una vez más, acerca del concepto de “historia”, entendido bien como realidad bien como representación de la misma: ¿es posible presentar la realidad objetivamente, sin modificar/manipular los hechos fácticos mediante la elección de una forma de expresión, un punto de vista o, incluso, una lengua? Griffith (2011: 20), en *Writing Essays about Literature: A Guide and Style Sheet*, presenta esta reflexión acerca de “how a newspaper reporter and a poet would describe the same event [assuming] that

⁶ En el segundo punto del presente capítulo estudiaremos este y otros posicionamientos acerca de la inclusión de la literatura indígena norteamericana (EEUU y Canadá) en la categoría “postcolonial”.

⁷ Al usar aquí “texto literario” nos referimos tanto a las producciones orales como escritas sobre cuya distinción/igualdad ya se ha debatido.

both would describe the event accurately”: aunque los dos presenten los mismos hechos, el periodista pretende que el lector se fije en los detalles del acontecimiento, mientras que el poeta colocará el propio poema en el centro de atención del lector. Aunque no es la intención de Griffith señalar el grado de objetividad que presentan uno y otro texto, esta situación demuestra que no existe ninguna forma posible de ofrecer al público la realidad de una forma tajante, aun cuando se presupone que el reportero no manipulará los hechos, “because fictional might also appear in texts claiming to be history, journalism or science” (Ronen 1994: 76).

Igual que reflexionamos acerca de los relatos históricos, es necesario contemplar otra posibilidad opuesta a esta: ¿puede un texto literario ser ficción en toda su extensión? Tomemos el ejemplo de la ciencia ficción, ya que su contenido es materialmente irreal en el sentido de imposibilidad. Estas obras literarias que relatan la llegada de extraterrestres a nuestro planeta (*The War of the Worlds* de Herbert George Wells [1898]) o que, en su tiempo, adelantaron acontecimientos que hoy en día forman parte de la Historia (*De la Terre à la Lune: Trajet direct en 97 heures* de Julio Verne [1865]), no son exclusivamente un producto imaginativo de sus autores, sino que reflejan algunas de sus convicciones acerca del mundo real. Así, el cambio de roles en la escala de poder en la que Wells sitúa a los humanos en su obra refleja y hace reflexionar al lector de la época acerca de los actos del imperialismo europeo (cf. Bewell 1999: xi-xiv; cf. Markley 2005: 120-125). Si estudiamos ejemplos menos radicales en su imposibilidad, como las novelas de misterio, nos encontramos una vez más con la circunstancia de que el autor, además de contar una historia de miedo, de detectives o de violencia, presenta sus propias opiniones, que incluyen desde la creencia en la bondad y la racionalidad del mundo hasta la supuesta falta de causalidad del crimen y su resolución pasando por una distinción inequívoca entre el bien y el mal o la importancia social de castigar a los malvados (cf. Malmgren 2001; cf. Landrum 1999).

En relación con esto último, en el caso particular que nos ocupa, el autor nativo-americano Martin Cruz Smith presenta una historia de murciélagos vampíricos en *Nightwing* (1977) que pone de manifiesto la situación de pobreza y desarraigo social en la que se encuentra una reserva indígena de Arizona: la situación y las relaciones de los protagonistas muestran “the difficulties of over-coming class and culture differences” (J.C. Jones 2001: 53), pero también el debate acerca la posesión y explotación de las tierras indias o las percepciones tanto nativas como por parte de los blancos sobre la magia indígena (cf. Macdonald *et al.* 2002). Esto, por tanto, debe tenerse en cuenta si

pretendemos definir nuestra categoría “literatura” dependiendo del grado de ficcionalidad o realismo de cada obra, pues podríamos excluir ejemplos relevantes que nos ayuden a explicar otras circunstancias. *Nightwing*, por continuar con el ejemplo, ha sido una de las primera obras nativo-americanas en ser traducidas a español y el éxito de su traducción entre el público español puede haber propiciado nuevas traducciones y publicaciones. Quedaría por determinar en el estudio específico de las obras, el cual desarrollaremos en el capítulo cinco, cómo se han tratado en la traducción los detalles relacionados con los indígenas, su cultura y su identidad, y si su influencia en posteriores traducciones, si es que se produjo, ha generado posicionamientos más estandarizados y/o comprometidos con las circunstancias culturales y socio-políticas nativo-americanas.

Comenta Robson (1984: 6) que estos puntos intermedios entre ficción y hechos fácticos pueden estudiarse conjuntamente “by deciding to regard the factual element in literature as subordinate, not central”, es decir, interpretando todos los elementos de la producción literaria como ficticios, ya sea reales y/o imaginados. Sin embargo, existen casos en los que resulta imposible subordinar los hechos fácticos a la expresión ficticia debido a que ambos coinciden: la autobiografía, ya sea narrada, ya sea novelada. Señala Griffith (2011: 20) que las estrategias literarias que se usan para contar eventos ocurridos en el mundo real son suficientes para tratar el texto como ficticio, “setting it apart from the real”, pero omite que, independientemente de las posibles modificaciones llevadas a cabo por el autor, tales como “narrativization, selection, expansion and condensation of materials” (Ronen 1994: 76), las autobiografías siguen refiriéndose a una época, una cultura y una circunstancia determinada. Esta particularidad no significa que las autobiografías no tengan un trasfondo más allá de su propio sistema referencial (la vida del autor de la autobiografía): de hecho, “they are addressed to an audience/reader; they are engaged in an argument about identity; and they are inevitably fractured by the play of meaning” (Smith y Watson 2010 [2001]: 63).

Esto es, sin duda, muy interesante para nuestra investigación en relación con varios aspectos. Primero, nos muestra cómo una realidad es expresable de múltiples formas, más o menos ficticias y más o menos elaboradas, siendo, en principio, todas ellas válidas y viables.⁸ En relación con la (auto)biografía nativo-americana

⁸ No podemos omitir aquí el hecho de que la afirmación acerca de la validez y la viabilidad universal de las representaciones literarias y artísticas de la realidad es ampliamente cuestionable, ya que la aceptación de determinados retratos depende de múltiples aspectos

encontramos casos en los que el autor ha contado su vida y esta ha sido transcrita y traducida, lo que no las excluye de nuestro análisis teórico, puesto que aportan otro punto de vista acerca de la percepción que tenemos de los indígenas estadounidenses a pesar de que en la presente investigación no las consideremos “literatura nativo-americana”.⁹ En segundo lugar, pone de manifiesto que un cambio en el público receptor puede suponer una modificación en la comprensión tanto de la forma del texto literario como de su contenido y significado, noción sobre la que se sustenta la idea de que, en vez de una única traducción, existen múltiples interpretaciones y, por tanto, versiones dependiendo de la percepción que hace cada lector o comunidad de lectores de la obra original. Así mismo, el hecho de que las producciones literarias no se agoten en un solo significado referencial nos lleva a tener en cuenta la forma escogida por el autor (el transcriptor o el traductor, según el caso) para su obra, ya que puede otorgarle al texto significados no derivados directamente de los elementos léxicos escogidos.

He aquí dónde surge una de las características más complejas de la literatura postmoderna y postcolonial en general y de la nativo-americana en particular: la mezcla de géneros. Señala Hirsch (1978: 29) que “genres themselves merge into hybrid forms” e incluso se intercambian entre sí simplemente manipulando la estructura física de la transcripción del contenido (de verso a prosa y viceversa, por ejemplo). Estos cambios pueden no ir acompañados de intencionalidad y/o modificación del significado ulterior de la obra, pero también pueden ser intencionales. El *pastiche* típico de las producciones literarias postmodernas y postcoloniales se utiliza, en términos generales, para desmontar las concepciones eurocéntricas que han dominado la literatura mundial, estén encaminadas contra su carácter clásico (postmodernismo) o contra su carácter homogeneizante (postcolonialismo). Estas nuevas conceptualizaciones y/o

socio-culturales e incluso políticos. Aunque no pasamos por alto tal circunstancia y, por tanto, reflexionamos acerca de ella, especialmente desde el punto de vista de la traductología, no es posible detenernos en una argumentación filosófica sobre la valoración personal, académica y social que se deriva de la utilización de títulos como “(in)aceptable”, “buena/mala” o “(im)posible” para evaluar las obras literarias y traductológicas y/o las (re)presentaciones artísticas de la realidad. Debemos asumir, pues, un cierto grado de universalidad en la validez y viabilidad de las representaciones literarias y artísticas de la realidad sin el cual ningún estudio crítico puede llevarse a cabo.

⁹ Existe un extenso e intenso debate acerca de la inclusión canónica de la autobiografía colaborativa debido a las circunstancias de producción y postedición de dichas obras (cf. Krupat 1985; cf. Rios y Sands 2000; cf. Couser 1998). Aunque este debate resulta interesante por el hecho de que confluyen aspectos culturales indígenas y euro-americanos además de por el hecho de que existen dos fuerzas creadoras muy similares a las presentes en el proceso traductor, no es posible abordar estos aspectos en nuestra investigación precisamente por las características tan especiales que la autobiografía colaborativa supone.

transgresiones provenientes en muchos casos de la periferia literaria suponen un desafío para los traductores, pues, además de requerir métodos traductológicos alternativos, este tipo de indefinición no concuerda habitualmente con las expectativas de la cultura de llegada. Todas estas cuestiones, que desarrollaremos y ejemplificaremos más adelante, son especialmente interesantes en nuestra investigación debido a las consecuencias prácticas que tienen en el proceso traductor, así como en la incorporación/exclusión de material textual a nuestra categoría “literatura”.

Estrechamente unido al punto previo, hay que recordar que el mayor o menor grado de ficción no pone en peligro ni el carácter literario ni el fáctico de la obra ni, por tanto, sus posibles significados e interpretaciones. Podemos, así, concluir que la ficcionalidad de una producción textual no es criterio suficiente para definirla como “literatura”. Varios autores señalan que a pesar de que la separación de las obras literarias y aquellas que no lo son se establece mediante la aplicación a cada texto de valores descriptivos y estéticos como el de “ficcionalidad” o el de “mérito”, estos mismos a su vez se derivan de la sociedad en la que se recibe dicha producción (no) literaria (*cf.* Ohmann 1978; *cf.* Robson 1984; *cf.* Hirsch 1978). Es decir, que “[l]iterature is an open category, not definable by fictionality, or by a disregard of propositional truth, or by a statistical predominance of tropes and figures, but simply by what we decide to put into it” (Fish *apud* Holland 1978: 207). Dada esta definición, en esta investigación no podemos evitar el paralelismo con el concepto de “traducción” entendido, al estilo de Toury (1995), como aquello que una determinada sociedad en un determinado momento histórico considera traducción: la categoría es permeable y depende en gran parte del público receptor y de las condiciones culturales e históricas en las que se analiza una obra literaria y/o traductológica, por lo que ofrecer una especificación concreta resultaría, cuando menos, debatible y temporal.¹⁰ Esta situación la menciona Widdowson (1999: 69) en relación a la aparición de nuevas producciones literarias que, “unencumbered by the weight of the historical ascription of ‘classic’ status, immediately brings into view the contingent, subjective and often arbitrary nature of evaluation”, haciendo imposible definir la categoría “literatura” mediante un supuesto valor intrínseco de determinadas producciones textuales (como también

¹⁰ No son pocos los autores que han expresado esta misma opinión en relación al concepto de “traducción”. Destacan, entre muchos otros, Hermans (1999), Bassnett (1998c), Lefevre (1992b) y Simon (1992), cuyas propuestas y opiniones comentaremos en el capítulo cuatro.

argumenta Lefevere [1992b]) que, además, se transforma con el paso del tiempo y con su reubicación en otro contexto socio-cultural.

Por ello, y aun cuando una sociedad particular en un momento histórico concreto ofrezca una definición de “literatura”, es necesario seguir analizando las posibles circunstancias (relativamente) fijas que argumentan los estudiosos como determinantes e indispensables para su delimitación. Según Lamarque y Olsen (1994: 255-256; énfasis en original), esta fuente de estabilidad definitoria se encuentra en el propio autor y en su

intention that the text is produced and meant to be read within the framework of conventions defining the practice (constituting the institution) of literature . . . *the intention to invoke the literary response* [which adopted] towards a text is to identify it as a literary work and apprehend it in accordance with the conventions of the literary practice.

Una vez más no podemos negar las claras conexiones de esta definición con las del concepto de “traducción” (que definiremos en el capítulo cuatro), pero no se trata de una precisión exhaustiva que resulte útil para nuestra labor pues el valor estético que, según Lamarque y Olsen (1994: 261), es constitutivo de la práctica literaria se fundamenta en la imaginación y la mimesis. La capacidad creativa del autor literario, entendida como el valor estético “constituted by the imposition of form on a subject” (*ibid.*: 265), quedaría descartada en nuestra argumentación por su correspondencia con el segundo tipo de ficcionalidad comentado por Griffith (2011: 20 y 21), es decir, “the artistic control the writer exercises over the work . . . by means of literary devices”. Por tanto, en esta argumentación sólo quedaría la mimesis como posible característica común a todas las obras literarias, que, en contraposición a la ficcionalidad como (no) representación del mundo real, se refiere a la capacidad de crear mundos simbólicos.

Este concepto proviene de las obras filosóficas de Platón y Aristóteles y ha evolucionado a través de la historia y en relación a las diferentes percepciones culturales de cada sociedad (*cf.* Potolsky 2006 para una explicación histórica sobre los diferentes tipos de mimesis).¹¹ En lo referente a la literatura, que es el caso que aquí nos ocupa, la

¹¹ Aunque el término “mimesis” provenga del pensamiento platónico y aristotélico, en la presente investigación no utilizamos la acepción que estos dos autores le otorgaban, sino que asumimos como propios posicionamientos más contemporáneos en los que “mimesis” no se corresponde con “representación” o “copia de la realidad”, como se verá a continuación. Por ello, será posible establecer una diferencia entre este concepto y el de “ficcionalidad” y sus implicaciones. Así mismo, la evolución del concepto “mimesis” nos permitirá reflexionar acerca de su influencia en distintos momentos históricos, tal y como comentaremos en las siguientes

mimesis se ha convertido en una característica central: la literatura “take[s] worldmaking itself as a theme” (Gebauer y Wulf 1995: 23), por lo que la cuestión de la ficcionalidad y/o la verdad de la obra queda relegada, pues carece de importancia la cantidad de (ir)realidad (re)presentada en la obra literaria mientras la función de esta última esté dirigida a integrar el mundo literario en el mundo real, es decir, que se racionalice el texto como un objeto cultural cuya trascendencia puede verse en la sociedad/cultura de la que forma parte pero cuyas referencias no tienen necesariamente que encontrarse en ella. Por tanto, los debates sobre el valor literario ahora se articulan teniendo en cuenta el interés que una producción genera en el público (Lamarque y Olsen 1994). Esto significa que el lector (y el autor) no participa “in real obligations and responsibilities” (Altieri 1978: 68) y, con todo, puede sentirse afectado por los modelos miméticos presentes en las obras literarias hasta el punto de “influence the way in which social behaviour is undertaken, alter codifications, or create new ones” (Gebauer y Wulf 1995: 23). Independientemente de la influencia que logre tener una producción literaria en sus lectores, la interpretación de esos modelos miméticos dependerá del papel que desempeñe su audiencia dentro del marco de convenciones establecido socialmente para ello (Tompkins 1980).

Antes de continuar examinando esta idea proveniente del *reader-response criticism* es necesario que analicemos qué consecuencias tiene entender “literatura” como mimesis desde un punto de vista diacrónico y sincrónico, ya que las producciones literarias miméticas no siempre han sido entendidas como una representación que genera un mundo simbólico (Gebauer y Wulf 1995), sino como una copia del mundo real. Señalábamos previamente que Potolsky (2006) hace un recorrido desde la época latina hasta nuestros días centrándose en la evolución del término “mimesis” y otros conceptos cercanos como “*imitatio*” o “realismo”. Nos interesa aquí especialmente la

páginas, a pesar de que el significado que se le atribuía en determinadas épocas no se corresponda con el sentido contemporáneo que asumimos en esta investigación en relación al valor literario.

No queremos, sin embargo, omitir las reflexiones que se derivan del trabajo de Auerbach (1993 [1942]) y Potolsky (2006) respecto a las diferentes concepciones de la “mimesis” a lo largo de la historia así como a las influencias histórico-espaciales que determinan la (re)presentación de la realidad en la literatura de grupos creadores concretos: el valor de una obra literaria puede estar relacionada con su realismo/ficcionalidad según los criterios de una comunidad cultural específica del mismo modo que los eventos relatados en un texto pueden haberse manipulado a fin de ofrecer un panorama determinado que contribuya (o no) a la metanarrativa central. Así mismo, el lenguaje usado en este tipo de obras adquiere una nueva fuerza discursiva puesto que “stops being representative in order to now move to its extremities or its limits” (Deleuze y Guattari 1999: 65).

relación existente en el Renacimiento entre mimesis, entendida como imitación, y la estabilidad cultural (Potolsky 2006: 52): las producciones literarias, a través de la imitación, ayudaron a establecer las formas clásicas como tradición incluso más allá de las fronteras culturales, pero también colaboraron en la difusión de las imágenes supuestamente reales que ofrecían de las nuevas culturas con las que los europeos se encontraban. El *translatio studii e imperii*, por tanto, acogía en su discurso las producciones literarias de la época, pues “mostraban” la realidad mediante una copia mimética del mundo y, de esta forma,

the cultural history of America was written pretty exclusively from the point of view of those who had triumphed in the contest between ‘civilization’ and ‘savagism,’ in Roy Harvey Pearce’s terms, with the result that the voice of the Other [the some centrally significant Other, most particularly . . . the Indian ‘savage’] was simply silenced, not to be heard (Krupat 1989: 3).

Como consecuencia el indígena sólo podía aspirar a repetir los modelos miméticos y supuestamente reales que se le ofrecían y que aparecían en el discurso literario de la época. Sin embargo, como señala Bhabha (1994: 122), su aspiración nunca se veía cumplida pues “in order to be effective, [colonial] mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference” para que el Otro sea reconocible aun cuando se ha reformado.

Es imposible ignorar que, bajo estos supuestos de (re)presentación mimética, el discurso colonial generó nuevas producciones (literarias) con el nombre de antropología y etnografía cuyos lectores aceptaban como realistas y reales. La fascinación eurocéntrica por aquellos nuevos parajes exóticos cuyas poblaciones se convertirían en copias de la cultura superior solicitaba la descripción de estas sociedades a fin de que las características de su estilo de vida fuesen recordadas no para repetir las, sino para identificarlas en el Otro reformado. La antropología de este momento histórico, además, era doblemente mimética lo que le otorgaba mayor credibilidad entre la audiencia europea. Por un lado, “[I]ike ethnographic objects, these documents are also artifacts, but . . . are accorded a higher quotient of realness” (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 30) incluso si son descripciones parciales, inventadas o reduccionistas: su mimesis es literaria, es decir, se trata de la construcción de un determinado mundo. Por otro lado, su pretensión es crear “a generally recognized difference of some sort between the portrayer and the portrayed” (Kramer 1993 [1987]: 250) que indique la supuesta

necesidad de eliminar aquello que resulta peligroso mediante la copia mimética de lo (supuestamente) correcto.

Desde el punto de vista de esta investigación, esta circunstancia de la antropología dieciochesca y decimonónica resulta tremendamente interesante pues, desde una perspectiva diacrónica, este tipo de producción textual genera representaciones literarias más o menos condicionadas por su propio momento histórico pero que, al mismo tiempo, han influido en el pensamiento posterior acerca del Otro colonial. La propia evolución del género antropológico nos ayuda a ver cómo las técnicas de representación del indio se han ido modificando con la evolución del pensamiento científico y los nuevos métodos de inscripción de la identidad del Otro: en la parte analítica de esta investigación, se verá por ejemplo el debate en torno a las fotografías que acompañan a ciertas traducciones españolas de la literatura nativo-americana.¹² Así mismo, este tipo de textos ofrece múltiples posibilidades en relación con la formación de la identidad propia y ajena del indio a través de la imitación y/o la omisión de modelos socio-culturales: de esta forma es posible estudiar acciones como la apropiación de las representaciones que los europeos generaron, en un primer momento, para controlar al Otro o la colaboración antropológica mediante la cual los informantes nativos renuevan su identidad individual y, al mismo tiempo, proporcionan nuevas representaciones, más poderosas y auténticas, para sus grupos culturales tribales (Josephides 2008: 220).

Esta reflexión nos lleva de vuelta a la creación de ese Otro reformado pero reconocible al que hacía referencia Bhabha (1994).¹³ Los materiales textuales y, por tanto, lingüísticos utilizados para la conversión del Otro en un miembro de la cultura superior han servido en muchas ocasiones para que los indígenas, imitadores de la copia original, utilicen la mimesis literaria en su propio beneficio. A través de la lectura de los

¹² Kramer (1993 [1987]: 257) dice que la fotografía se considera en Europa como la culminación del realismo, pero no son pocas las fuentes que aseguran que Edward S. Curtis llevaba consigo trajes tradicionales nativos que utilizaba para realizar sus retratos de grandes jefes indios, entre ellos el jefe Seattle o Gerónimo; también hay comentarios sobre la manipulación posterior de las fotos para eliminar o (re)colocar determinados elementos de acuerdo a la concepción coetánea sobre los nativo-americanos.

¹³ El Otro modificado pero reconocible es lo que Young (1995: 3) ha reconocido en el objeto de deseo de la Europa colonial: el Yo conoce al Otro mediante (des)encuentros supuestamente transculturales donde la mutua transformación es la norma, aunque realmente muestran concepciones del mundo “specific to [European] cultural identity in general . . . an essential, core identity from which the other is excluded”. Ya hemos observado estas características en el capítulo dos, al revisar los distintos arque/estereotipos nativo-americanos y su ambigüedad entre atracción y repulsión para con la Otredad india.

textos permitidos por el discurso del *translatio studii et imperii*, los nativos llegan a poner “the religious truths into question because they cannot – or will not – discriminate among texts according to their authority” (Fuchs 2004: 15). El autor nativo-americano John Milton Oskinson presenta en su historia *The Problem of Old Harjo* (1907) la incapacidad (voluntaria) de los indígenas para comprender qué debe ser imitado. Old Harjo, un indio, quiere unirse a la iglesia pero no se le permite debido a que tiene dos esposas. Incapaz de abandonar a una de ellas, Harjo procura llevar a cabo todos los ritos religiosos cristianos que puede, tales como leer la Biblia, la cual interpreta a su manera gracias a que conoce la lengua inglesa: la historia de Abraham, entonces, se convierte en un original de sí mismo que, como parte de un texto doctrinal, Harjo debe imitar. Para los misioneros, sin embargo, la copia imperfecta que es Harjo “hints at some secret malfunctioning in the missionaries’ creed” (Manzanas y Benito 2003: 83) así como en el discurso “estable” de la cultura civilizada y sus Otros.

La consecuencia más directa de esta circunstancia de apropiación y, al mismo tiempo, asimilación de los métodos eurocéntricos de los Otros para definir su propia identidad se ve reflejado, una vez más, miméticamente en su literatura. La relación sincrónica entre el mundo de la obra literaria y otro mundo previo “but not necessarily existing” (Gebauer y Wulf 1995: 317), derivada de nuestra comprensión de “literatura” como mimesis, produce materiales textuales tan interesantes y complejos como los que tratamos en esta investigación. La literatura postcolonial, una de las clasificaciones en las que se incluyen las producciones nativo-americanas, es el mejor ejemplo de la relación entre los dos mundos de una obra literaria: los autores construyen un mundo mimético que alude a su realidad, en “an attempt to overthrow colonial values and replace them by new ones with which the colonial readers can identify” (Durix 1998: 60). La producción literaria de estas comunidades postcoloniales es, además, una vía de expresar y definir sus propias identidades híbridas, traducidas y, en no pocas ocasiones, debatibles en relación a los dos marcos de referencia que habitan, hasta el punto de que sus conexiones resultan problemáticas “because the reader frequently belongs to a culture foreign to the cultural referents of the oral tales contained in the text, the writer is tempted to be more didactic, to flatter the reader’s taste or to titillate him/her with details or attitudes to the original culture’s code of behaviour” (*ibid.*: 158). Los nativo-americanos, como ejemplifica Gruber (2008: 80), incluyen entre sus referencias “canonical American texts, master narratives of Western civilization, and elements of American popular culture” además de sus producciones literarias previas, sean orales o

escritas. El público, por su parte, es heterogéneo en sus conocimientos y presupuestos, lo que origina distintas interpretaciones y tal vez erróneas de las obras, ya sea por estar estas referencias incluidas (o no) en el discurso literario, ya sea por estar (o no) presentes en el conocimiento del público receptor, demostrando el conflicto existente entre el mundo real y literario nativo-americano y el euro-americano (Owens 1992: 8).

Estas particularidades demuestran que, en ocasiones, nuestra definición de “literatura” como mimesis unificará sus aspectos sincrónicos y diacrónicos para dar explicación a ciertas actitudes socio-políticas y culturales que se reflejan en los textos que estudiaremos. La intertextualidad del mundo mimético nativo-americano con otros mundos reales y/o literarios, el desciframiento de su ambivalencia y la desconstrucción de sus referentes debe llevarse a cabo desde el rol del público, pues es en el proceso lector donde se produce la asignación, a veces individual, a veces comunitaria, de la categoría “literatura” a una producción textual. Al fin y al cabo, sólo el público puede llevar a término la realización del deseo del autor, a saber, que su obra sea leída, que los lectores “invest time and effort in reaching a deeper insight into the great themes” (Lamarque y Olsen 1994: 455), aun cuando la interpretación no se produce como se esperaba. De esta forma, “[r]eading and writing join hands, change places, and finally become distinguishable only as two names for the same activity” (Tompkins 1980: 19), porque el significado que el autor haya querido atribuirle a su escrito no será (re)formulado hasta que el lector, a partir de las marcas presentes en el texto físico, le confiera significación, la cual “ne se forme ainsi qu’au creux de la différence : de la discontinuité et de la discrétion, du détournement et de la réserve de ce qui n’apparaît pas” (Derrida 1967:101).

Esto es precisamente a lo que se refiere Iser (1980: 51-52) cuando establece una relación limitadora y, al mismo tiempo, amplificadora entre el material escrito y no escrito de una producción literaria: es el lector quien sirve de catalizador de ese incremento acotado de significados y quien renegocia, como en la traducción, la obra del autor. Así, el traductor es, mediante su rol como lector del texto origen, un segundo autor que ofrece un significado por él construido para que un nuevo lector, esta vez del texto meta, pueda reinterpretarlo. Por ello, es beneficioso incorporar a nuestra investigación el *reader-response criticism*, una teoría de la recepción que sitúa a la audiencia en el centro de la comprensión literaria. Como una teoría heterogénea en sus posturas críticas (Tompkins 1980: ix), esta perspectiva define “literatura” como aquello que el lector considera literatura a partir de su interacción con el texto y los elementos

adyacentes a este, como son el autor, los tipos de público, las convenciones textuales y sociales respecto a la literatura y la posición que ocupa el lector en el sistema de poder de su contexto literario. A partir de este paradigma, la literatura nativo-americana se definirá, desde una perspectiva meramente textual, por las fuerzas encontradas y/o convergentes de la cultura mayoritaria americana y la minoritaria nativa dentro del sistema literario estadounidense que, entre otras muchas cosas, determinan el concepto de “indígena” que pueda (o se quiera) atribuir al autor así como las expectativas de publicación y recepción de los textos. Desde un punto de vista traductológico, por otra parte, resultan más interesantes las ideas relacionadas con los tipos de lectores y los factores intra y extratextuales, además de los individuales y sociales, que pueden condicionar la interpretación, pues es en ellos donde el traductor debe apoyarse para ejercer su labor como agente activo de una reescritura que se difundirá a otro conjunto de lectores.

De entre las muchas clases de lectores que se han mencionado en el *reader-response criticism*, destacamos aquí la noción de “informed reader” de Fish (1980: 48-49) que, aunque abstracto, es un lector con competencia en el aspecto lingüístico y con conocimientos literarios que vive dentro de una comunidad interpretativa situada en el tiempo y en una ideología concreta: las convenciones previas que han sido acordadas por la comunidad marcan, al menos parcialmente, el camino que sigue el lector informado. Son evidentes sus similitudes con el “lector empírico” de Eco (1993 [1985]) y el “literent” de Holland y Sherman (1977), los cuales señalan la influencia de las experiencias personales, emocionales e intelectuales, en el proceso de (re)interpretación desde el inicio hasta el final del texto literario. La visión de Fish, sin embargo, permite incluir los condicionantes sociales que nos interesan en esta investigación, pues la idea de una comunidad interpretativa requiere estudiar el origen de la cohesión literaria. Esta cohesión se deriva de la visión de las comunidades interpretativas como los foros de discusión donde los lectores alcanzan un acuerdo que luego aplican en sus lecturas (*cf.* Fish 1980; *cf.* Bleich 1980) y que acaba por traspasar los límites de dicha comunidad para ser asumido por grupos más amplios, como la comunidad pedagógica (Bleich 1980) que “tends to develop a sense of what literature is by teaching them [well-trained readers] to read a set of canonical texts”, como también afirma Altieri (1978: 72).

El establecimiento del canon literario y su definición derivada del concepto “literatura”, por tanto, son el resultado de un consenso establecido entre una comunidad de lectores empíricos y “literents” que, transformados en lectores informados, hacen

llegar la(s) interpretación(es) “correcta(s)” a nuevos lectores. El traductor, dependiente en gran parte de la sociedad en la que ejerce su profesión, actúa desde un punto intermedio pues es un lector informado que debe responder a los factores condicionantes de su comunidad interpretativa y, al mismo tiempo, puede incluir sus experiencias personales en la interpretación que, en forma de traducción, ofrece a nuevos lectores. Los debates éticos son, en gran medida, ineludiblemente, una consecuencia directa de ejercer la profesión de traductor desde este punto intermedio, ya que las traducciones se articulan públicamente, generando nuevas interpretaciones, debates y, quizá, consensos. En esta línea, B.H. Smith (1978: 152 y 153) destaca un punto esencial en las teorías de la recepción: no son las interpretaciones en sí lo que debe evaluarse desde el punto de vista ético o estético como bueno/malo, correcto/erróneo, verdad/mentira, sino el fin que producen: aun suponiendo que las interpretaciones “could be delivered in its pure form” sin referencias a los supuestos significados que el momento histórico o el autor hayan querido otorgarle, “each form serves more or less distinctive functions [which] will *themselves* be valued more or less highly insofar as they are seen as instrumental to other valued ends (for example, political or intellectual, communal or individual)” (énfasis en original).

Esto nos lleva a reflexionar, en último lugar, sobre propuestas de interpretación lectora dirigidas a desmontar o, al menos, reconfigurar la idea del lector supuestamente independiente. Ya en 1978, antes de que Fish (1980) presentase su concepto de “comunidades interpretativas”, Fetterley (1978: xxiii) propone que la crítica literaria se feminice mediante el desarrollo de una postura de resistencia, es decir, que “[w]hile women obviously cannot rewrite literary works so that they become ours by virtue of reflecting our reality, we can accurately name the reality they do reflect and so change literary criticism from a closed conversation to an active dialogue”. De esta manera, la comunidad interpretativa dejará de ver y enseñar el mundo de una forma falocéntrica y sus miembros femeninos, quienes hasta ahora han asumido esta visión masculinizada, podrán utilizar “a voice, a unique and uniquely powerful voice capable of canceling out those other voices, so movingly described in Sylvia Plath’s *The Bell Jar*, which spoke about us and to us and at us but never for us” (*ibid.*: xxiii-xxiv). Aplicada a la literatura nativo-americana, tanto femenina como masculina, esta propuesta es alentadora y prometedora debido a que su intención va dirigida a renovar los precedentes interpretativos de una o varias comunidades lectoras sin obviar su existencia, señalando aquellas concepciones que han desprestigiado visiones alternativas del mundo. Está

claro que las producciones literarias de un grupo creador, los nativo-americanos en nuestro caso concreto, tienden a defender esa imagen particular del mundo, pero deben ser estudiados dentro del marco revolucionario, como lo denomina Fetterley, de la reconfiguración completa del contexto crítico y literario. La propuesta de Fetterley tiene su eco en los “outlaw readings” por los que aboga O’Dricoll (1996: 38) como término común a las lecturas gays y lesbianas que se pueden hacer de los textos literarios: esta aproximación funciona como “an interrogation of the role that sexual practice plays in the formation of identity, but not on specific sexual identities themselves”. Extrapolando esta propuesta una vez más a nuestro foco de interés, se podría hablar de lecturas indígenas en diferentes grados de generalización tales como la reinterpretación india estadounidense de la festividad de Acción de Gracias como el *Unthanksgiving Day*, las adaptaciones cinematográficas que se hacen de clásicos de la literatura desde un punto de vista culturalmente moderno e identitario (cf. Vogt-William 1994 para la relectura bollywoodiense de *Pride and Prejudice*), o el significado de *The Tempest* y *Othello* revisitados desde perspectivas postcoloniales y raciales (cf. Loomba y Orkin 1998; cf. Quayson 2000), todas ellas dirigidas a darle la vuelta a la crítica habitual y a la interpretación impuesta más o menos sutilmente a través de las comunidades pedagógicas que señalaba Bleich (1979).

Estas revoluciones, grandes y pequeñas, radicales y sucintas, directas y agudas, colaboran en la ampliación de los precedentes interpretativos de la comunidad lectora, abriendo puertas a novedades y repeticiones que previamente habían sido descartadas por su falta de “rigor” comunitario. Así, el mercado y la recepción de producciones literarias se ve ampliado, modificando algunos de los numerosos factores intra y extratextuales a los que los lectores y los traductores, como lectores productores, deben enfrentarse. Las limitaciones intratextuales, como la hibridez en las obras que nos ocupan, requerirán en muchas ocasiones que el lector informado recurra a fuentes de conocimiento externas a su comunidad interpretativa, mientras que las extratextuales, como los comentarios sobre la calidad de una obra, deberán ser contrarrestadas (si es lo que se desea) mediante la reflexión personal de cada individuo lector. El traductor, así mismo, sopesará las expectativas que preceden al texto meta y lidiará con los constreñimientos de la cultura origen y la cultura meta ofreciendo múltiples y variadas soluciones, como veremos en la parte de análisis de la presente investigación.

A esto, además, se le debe añadir la reflexión de Holland (1980: 212), quien ve la literatura como una transacción entre nuestras expectativas y la mimética de la

producción literaria “because we need to make the text the kind of world we live in relation to”. Por tanto, el lector y el traductor tratarán de dar significado a la obra literaria a partir de su realidad pero, ya que “we involve texts in the creative variation of our identities” (*idem*), incorporarán algo en el proceso lector y/o traductor. De esta manera colaborarán en la reorganización del repertorio, la evolución del concepto “literatura” y sus subdivisiones, así como en la producción, haciendo uso de la terminología de Iser (*apud* Holub 1984: 90), de “‘modified expectations’ and ‘transformed memories’” que permitan una interpretación de las producciones literarias consistente y significativa sincrónica y diacrónicamente, tal y como estudiamos a continuación.

3.2- La construcción del canon literario

It seems that there can be no canon without exclusion.
(Ferguson 1999: 11)

Pero es posible que cuando una formulación contracanónica se hace escuchar, apoyada o no por un poder . . . , se produzcan intentos de domesticación de sus efectos y un reforzamiento de un orden, aunque renovado.
(Jitrik 1998: 31)

La evolución del término “literatura” está fuertemente ligada a la idea de sus subdivisiones históricas ya que, como concepto, depende de ellas para mantenerse estable y fijo, al menos virtualmente. A esto, además, se añade la crisis literaria iniciada a finales del siglo XIX en la que los grandes relatos y el centrismo europeo, por no decir occidental, se vieron desplazados por una pujante producción artística proveniente de la denominada periferia cultural: las (antiguas) colonias ofrecieron sus propias interpretaciones de la literatura de la metrópoli y comenzaron, así, a cuestionar su hegemonía doctrinal. Este “espacio de negociación y voz”, como lo denomina de Toro (2002: 21), permite releer el centro desde un nuevo punto de vista y poner en duda algunas de sus concepciones más fundamentales tales como el concepto de “canon” en relación a la literatura, nuestro foco de interés en el presente capítulo. Imposible de definir salvo mediante una ilustración con ejemplos, el canon literario ha servido como medida política y social de control acerca de lo que debe ser y se sitúa el centro de una cultura o grupo creador, por lo que cuestionarlo supone no sólo revisar el término “literatura” sino reconsiderar y transformar las bases selectivas discriminatorias sobre las que la selección de obras representativas se sostiene (Guillory 1994).

Por ello, el canon, como entidad asumida y compartida por un grupo cultural, presenta múltiples calificativos para aquellos elementos periféricos y/o marginales que tratan de desmontar su hegemonía centrista a fin de que su aclamación no-canónica sirva de medida de sofocación y estabilidad. Esto se debe a que la transformación del canon, como supuesto reflejo de la realidad social y política del grupo creador al que se refiere, implica un cambio sustancial y significativo más allá de las fronteras artísticas ya que “el establecimiento de un canon, o el interés o el deseo de hacerlo, se relaciona directamente con prácticas identitarias” (Cella 1998: 10). Así, al hablar y ejemplificar el concepto “canon occidental”, citando el título de la controvertida obra de Harold Bloom (1994), no sólo se pone de manifiesto una subdivisión real o construida de la producción literaria mundial: también se establecen de forma indirecta los criterios determinantes de qué significa “occidental”, criterios que se comparten insistentemente dentro de múltiples grupos creadores y que, de forma inevitable, crean un ente homogéneo y generalizador de esa identidad que las obras literarias (re)presentan.

Tomando esta asociación entre canon e identidad cultural como premisa, y como comentábamos previamente, el cambio socio-político (se supone) deberá reflejarse en la selección de nuevas producciones literarias, reconfigurando la concepción compartida de “canon”, “literatura” e, incluso, de “occidental”, por continuar con el ejemplo. Precisamente comenta Neri (2002: 394) que esta situación es la que se produjo entre los estudiantes americanos de los años sesenta, quienes, influidos por los debates políticos y sociales de Estados Unidos, “ya no se sentían representados por aquellas ‘obras maestras’ elegidas desde un punto de vista conservador, para garantizar una representación estática de la sociedad y de la cultura norteamericana sobre una base angloeuropea”. Esta variación socio-política tuvo su más rápida plasmación en el canon literario a través de la incorporación de obras periféricas a las antologías y a los programas universitarios, ya que el mundo académico, una de las principales fuentes de canonización, muestra la evolución de las múltiples subdivisiones del concepto “literatura” dependiendo de las realidades particulares de cada grupo creador. En nuestra investigación, resulta muy productivo estudiar el trato dado por el mundo académico a la literatura nativo-americana porque habremos de tener en cuenta que esta producción artística debe convivir con una serie de subdivisiones más o menos genéricas, uniformes y/o populares en un único país, entendido como entidad territorial

y socio-política, así como con las concepciones particulares que la sociedad norteamericana tiene de términos distributivos tales como “etnia”, “raza” o “minoría”.¹⁴

Comencemos, pues, por observar qué connotaciones académicas se derivan del término “canon”, especialmente desde el punto de vista estadounidense, y cómo afectan estos matices a la identidad social y literaria que (asumimos) representa el canon. Usamos como punto de partida el argumento de Manzanas y Benito (2001: 92) acerca de que los textos canónicos se perciben como privilegiados y legítimos, es decir, se les considera auténticos y de algún modo extraordinarios según los valores estéticos compartidos por el grupo creador, por lo que el canon establece una jerarquía cultural entre las producciones artísticas en la que ciertos textos se menos/desprecian frente al ensalzamiento de otras perspectivas. Además, su inclusión en el canon concede a los textos un poder simbólico en lo cultural muy efectivo gracias a su “indiscutible” carácter representacional. De esta forma, el canon indica qué actitudes y contenidos se premian con la alabanza en forma de una mayor difusión tanto académica como popular debido a su calidad artística y universalidad. Cawelti (1992: 4) señala que el canon norteamericano, aun cuando se reconfiguró en la década de 1920 para dar cabida a escritores como Melville, Poe y Whitman, mantuvo los mismos antiguos valores acerca de “the dominant American hegemony of the White, male, Protestant middle-class”. Por tanto, la periferia literaria, en teoría, deberá adaptarse en la medida de lo posible a estos preceptos, a pesar de que sus esfuerzos no serán efectivos pues “the process of canonical selection is always also *a process of social exclusion*, specifically of female, black, ethnic, or working-class authors from the literary canon” (Guillory 1994: 7; *mi énfasis*).

Esta exclusión viene dada por el conservadurismo intelectual de la sociedad norteamericana que, tanto a propósito como sin premeditación, hace de la elección de textos una compleja maniobra política ejecutada en varios niveles que influye en las selecciones artísticas dentro no sólo del mundo educativo y del personal, sino también del editorial, el crítico y el diacrónico.¹⁵ El mundo académico, por una parte, ratifica esta idea de superioridad socio-política y artística del prototipo canónico WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*) y/o DWEM (*Dead White European Male*) y marginaliza los autores y experiencias provenientes de la periferia al calificarlas como faltas de

¹⁴ Ver capítulo dos para este tema.

¹⁵ Los contextos apenas mencionados se basan en los distintos tipos de cánones literarios que distingue Harris (1991), los cuales comentaremos más adelante.

autenticidad e incapaces de alcanzar el estándar literario marcado por el grupo creativo central. No podemos olvidar aquí que, como medida de control intelectual, la enseñanza del canon tiene si no como objetivo, sí como resultado mantener el status quo existente, donde los mismos que representan el canon mantienen el poder “[f]or it [the canon] encodes a set of social norms and values; and these, by virtue of its cultural standing, it helps endow with force and continuity” (Lauter 1991: 23). Aunque no es realista pensar que el canon literario ha sido escogido deliberada y personalmente por los altos cargos socio-políticos de un determinado país, sí es posible señalar que, como menciona Harris (1991: 115-6), entre las funciones del canon se encuentran la transmisión inter e intrageneracional de modelos e ideales culturales además del conocimiento acumulado “necessary to interpret past texts, see current issues in historical perspective, and orient oneself to the aesthetic achievements, social and political changes, and philosophical debates that have gone on for centuries”.

Sin embargo, la supuesta calidad universalmente reconocida y practicada por un grupo creador y difundida a través del canon resulta una falacia eurocentrista pues “no existe ninguna razón por la que [el criterio de excelencia literaria] haya de ser compartido y asumido unánimemente” (Manzanas y Benito 2001: 95). El hecho de que la lectura personal de los textos artísticos, como comentábamos en el punto previo, se produzca dentro de una comunidad interpretativa no (pre)supone que todos los individuos pertenecientes a dicha comunidad participen del mismo marco de referencias culturales de forma idéntica o, cuando menos, homogénea. Además, como señala muy acertadamente Mignolo (1998: 239), la falta de valor estético como justificación habitual para la exclusión de la literatura periférica¹⁶

no tiene en cuenta la posibilidad de, por un lado, aceptar la necesidad que tienen las comunidades humanas de poseer un canon . . . ; y, por otro lado, las consecuencias de la colonización de las lenguas y la imposición de la cultura literaria de occidente (tras la constitución y la expansión masiva de la civilización occidental) para nuestra conceptualización actual del canon y las relaciones interculturales.

¹⁶ Utilizamos aquí el término periferia(s)/periférico(s) como concepto genérico para múltiples divisiones poblacionales y culturales (post-coloniales, Tercer Mundo, minorías, etnias, indígenas, subalternos, feministas...) que, si bien son más específicas, siempre reducirán el espectro de grupos creadores que son discriminados por algún motivo. Más adelante comentaremos aquellas divisiones relacionadas directamente con los nativo-americanos, aunque por el momento preferimos desarrollar nuestra argumentación desde un punto de vista más general.

Por tanto, nos interesa aquí reflexionar un momento acerca de la (no) incorporación del denominado conocimiento periférico a la estructura intelectual de las comunidades interpretativas centrales para, posteriormente, analizar algunas posturas acerca de la existencia y función de la etnopoética y la crítica eurocentrista.

Igual que ocurre con la identidad, estudiada en el capítulo dos, el conocimiento producido dentro de las sociedades periféricas es recibido y analizado siguiendo los patrones eurocentristas, los cuales lo califican de secundario/menor, primitivo/simplista o innecesario/inútil debido a su procedencia. La exclusión académica, por tanto, se basa en los discursos dominantes y dominadores que no sólo indican qué es y debe ser el conocimiento canónico, sino que también establecen qué se hace y se debe hacer con las propuestas procedentes de la periferia. Como parte de “the marginal, the underdeveloped, the periphery, the ‘Other’” (S. Hall 1990: 228), las comunidades excluidas se ven definidas por el poder central, quienes desde una posición externa a la experiencia periférica señalan las variantes existentes y perpetúan el mito de la incompreensión social e intelectual entre los dos lados de la frontera por ellos mismos demarcada. Esto se debe a que hasta “the inclusive cultural forms dealing with peripheral non-European settings are markedly ideological and selective (even repressive) as far as ‘natives’ are concerned” (Said 1993: 166) porque su propósito principal es (re)construir un Otro controlado y diferente.

Desafortunadamente, las sociedades periféricas asumen en muchas ocasiones como propia esta definición marginal y se sienten incapaces de definirse a sí mismas salvo mediante la oposición con el centro. Su identidad y sus producciones artísticas como entidades independientes del centro parecen excluidas de los mapas artísticos e intelectuales del mundo eurocéntrico y sólo obtienen un espacio propio, aunque evidentemente impuesto, a través de la cartografía imperialista. Eso sí, como una “inferior humanity” (*ibid.*: 168) separada física y metafísicamente del centro que únicamente recibe algún reconocimiento, pero nunca inclusión en el canon hegemónico, cuando sus producciones presentan Tíos Toms y salvajes (nobles) que reniegan, al menos superficialmente, de su propia cultura y enaltecen la civilización superior. En cualquier caso, estas producciones literarias no suponen un peligro real para las categorías eurocéntricas pues los defectos que se les atribuyen para relegarlas al olvido cultural y literario “are either the expression of a literary tourist mentality addicted to a nouveaumania whose easily jaded sensibilities cry out for new supplies of exotica or

they are underhanded efforts to defend the Western imperialist, pro-bourgeois status quo in the cultural domain” (Chinweizu y Madubuike 2005: 191).

Comenta Ferguson (1999) que, sin embargo, a veces el centro absorbe algunos artistas periféricos, produciéndose un cambio en la lectura socio-política que se hace del canon. No compartimos esta opinión totalmente, pues parte del control que ejerce el centro sobre la periferia se refleja precisamente en la definición de esta última según los estándares hegemónicos, aun cuando estos incorporan (soslayadamente) elementos marginales. Así lo demuestra el artículo de Bsumek (2006) acerca de la producción de tejidos y patrones tradicionales navajos. A pesar de que existe desde 1990 la Ley de arte y artesanía india (*Indian Arts and Crafts Act*)¹⁷ que persigue las copias presentadas en el mercado como auténticas producciones nativo-americanas, la industria estadounidense (y la mexicana, subcontratada por la americana) se ha apropiado de determinadas características de ese arte periférico para, de esta forma, dominar su producción e importarlas al centro como lo diferente, lo ajeno y lo diacrónicamente momentáneo y pasajero. Esta concepción del conocimiento (artístico) de la periferia como algo externo a la norma central pero que forma parte de la misma como elemento exótico, quizá transgresor, aunque, al fin y al cabo, como moda temporalmente inestable pone de manifiesto que “si el objeto señalado como marginal es singularizado, exaltado y declarado foco de atención pierde precisamente el carácter marginal para tornarse centralidad” (Cella 1998: 11-12). De esta forma, el elemento diferenciador y diferenciado, una vez más, se conquista y el peligro desestabilizador inherente a él se torna estrategia (neo)colonizadora.

Algo similar ocurre, por ofrecer otro ejemplo directamente relacionado con esta investigación, con la traducción, ya sea en su definición básica como proceso interlingüístico, ya sea en su definición metafórica como traslado o mudanza (con sus diversas acepciones). Napolitano y Mora Flores (2003) hablan de traducción como localización en relación a la incorporación de métodos tradicionales chinos a la medicina popular mexicana. Las circunstancias de esta apropiación entre sociedades periféricas incluyen, inevitablemente, la participación más o menos activa de una sociedad dominante como es la estadounidense: además de las hierbas necesarias procedentes de China, Estados Unidos como centro de poder y conocimiento confiere a la medicina china el estatus de bien de consumo que, exportado desde el centro a la

¹⁷ Para más detalles acerca de esta ley, ver la segunda sección del capítulo uno.

periferia, se beneficia de las circunstancias históricas y sociales de México personificadas en el malinchismo y el cosmopolitanismo (*ibid.*: 87 y 89). Napolitano y Mora Flores ven estas características como el origen de una zona de contacto, concepto de Pratt (1991), el cual “suggests ways in which knowledge is negotiated, recast and shaped through multiple contacts between central and peripherals knowledge(s)” (Napolitano y Mora Flores 2003: 88). Este ejemplo nos muestra que la traducción como proceso multidimensional que se produce en las zonas de contacto, esos “social spaces where cultures met, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical power relations” (Pratt 1991: 34), colabora en la apropiación tanto positiva como negativa de los conocimientos y producciones artísticas creadas en la periferia y/o en el centro, confiriéndoles un nuevo significado. La consecuencia última de esta transmisión de conocimientos y arte es perceptible en la recepción de los mismos en la propia zona de contacto, pues el público, cada uno situado en una posición concreta dentro del sistema creado en este espacio social intercultural, formulará una interpretación diferente conforme a los condicionamientos personales y comunitarios (*ibid.*: 36-37). Por tanto, podemos hablar de una recepción desigual entre los miembros de una comunidad interpretativa sobre la que, asumimos, se apoya el canon y, de igual modo, no es posible establecer un único marco de referencia de valor (estético) que defina tajantemente qué producciones artísticas e intelectuales se incluyen o se desprecian en el canon.

Queda comentar, en relación a esta pequeña digresión, la opinión de Jitrik (1998) de que ni todo lo no canónico es marginal, ni todo lo marginal es negativo. El rechazo del canon a incluir ciertos textos literarios puede poner de manifiesto simplemente la situación histórica de la disciplina, la cual, pasados unos años y redefinidas las conceptualizaciones estéticas, admitirá algunas de esas producciones previamente denigradas. Sirvan para ilustrar esta situación los artistas de la vanguardia, quienes trataron de transformar su no-canonicidad en una ventaja artística y social: “[t]he tradition of the avant-garde has led many artists to identify with a kind of glamorized otherness” (Ferguson 1999: 11) que les permitió obtener un hueco en la sociedad de su época productiva como una alternativa positivamente extravagante y más tarde como un movimiento contracultural revolucionario. De igual modo, la marginalización histórica de determinados grupos creadores ha propiciado en los últimos años la exaltación de lo no canónico dentro y fuera del mundo académico. La editorial Redbone Press, por ejemplo, se centra principalmente en la publicación y

difusión de autores afro-americanas homosexuales, mientras que el establecimiento de un canon de textos excluidos supone “a newly constituted category of text production and reception, permitting certain authors and texts to be *taught* as noncanonical, to have the status of noncanonical works in the classroom” (Guillory 1994: 9; énfasis en original). Estos dos aspectos señalados por Jitrik, por tanto, demuestran que la falta total o parcial de un marco de referencia común entre los textos/conocimientos canónicos y no canónicos se suele utilizar como punto de apoyo para la subversión de la periferia frente a los límites establecidos por el centro.

De ahí que contemos, entre otras muchas producciones artístico-intelectuales, con la idea del canibalismo (de Campos 1982) como práctica ejercida por la periferia y aplicada tanto a la literatura como a la traducción, dos de nuestros focos de interés, e incluso como derivado de una definición identitaria poco común. Partiendo del concepto de “antropofagia” desarrollado por de Andrade en la década de 1920, que supone “la devoración crítica del legado cultural universal, elaborado . . . según el punto de vista irrespetuoso del ‘mal salvaje’, devorador de blancos, antropófago” (de Campos 1982: 13), de Campos muestra que la literatura periférica se hace con el control, al menos creativo, y subvierte, cuando no somete, el centro mediante una incorporación transgresora. Apropiarse, por tanto, de las reglas del poder central y manipularlas en la periferia para que sean diferentes pero las mismas supone la inversión del proceso colonial en el que Europa/Occidente crea(ba) “a difference that is almost the same, but not quite” (Bhabha 1994: 122). El no ser ni el Nosotros ni el Otro estipulados y promovidos por el centro sirve, finalmente, para negar la frontera estricta y definitiva entre lo canónico y lo marginal y, así, poder “situarnos en una subjetividad nómada, en una [sic] espacio no jerárquico, donde el discurso está constantemente siendo territorializado, desterritorializado, y reterritorializado, y donde la única certeza es que la certitud no existe” (de Toro 2002: 39). Este canibalismo formal en el ámbito artístico-intelectual creará una complementación “fagocitadora” en la que, como señala Mignolo (1995: 32)¹⁸ en relación al concepto de Kusch, se “nos invita a fundar formas de pensamiento sobre estilos que habían sido considerados como interesante material etnográfico pero no como formas de pensamiento en su propio derecho”: así, los autores

¹⁸ En su artículo, Mignolo (1995) incluye una lista de las alternativas a la propuesta de fagocitación de Kusch, a saber, el “entre-discurso” de Silviano Santiago (1971), el “mestizaje” y la “frontera” de Gloria Anzaldúa (1987), el “canibalismo” de Haroldo de Campos (1978), el “nepantla” de Pat Mora (1993) y la “transculturación” de Fernando Ortiz (1940), aunque considera que la propuesta de Kusch ejerce perfectamente de término paraguas.

relegados a la marginalidad se autorizan a sí mismos al hacer uso de aquellas prácticas que, relacionadas con la periferia, son canónicas, descollando de entre la categoría marginada.

La traducción, así mismo, ejercerá su función caníbal, pues se desarrolla como una conversación desestabilizadora y continua entre los pares de opuestos, reales o contruidos, que plagan la comunicación entre textos/culturas/lenguas de origen y meta. Estos dos polos no deben interpretarse como inicio y final de un proceso, sino como dos puntos en el procedimiento dialógico cuya pretensión es transformar ambos a partir de “una compenetración en el meollo del texto artístico, en sus mecanismos y engranajes más íntimos” (de Campos 1981: 37). En el caso particular de la literatura periférica, la que nos ocupa aquí, las divisiones (supuestamente) antagónicas conformarían las listas que aparecen a continuación (Gráfico 3.a).

Gráfico 3.a. Contraposición origen-meta

Origen	Meta
periferia	centro
marginado / marginal	canónico
sumisión / subversión	poder/hegemonía
estética híbrida	norma homogénea
estar	ser
exclusión / diferencia marcada	cohesión / diferencia aceptada

En ella observamos cómo los dos puntos de conversación que la traducción engarza para bien o para mal construyen entidades supuestamente antónimas que, sin embargo, se modifican mutuamente para dar cabida al canibalismo transcreador de de Campos (1981; 1982). Así, el traductor transformará la estética híbrida al adaptarla a la norma de la cultura meta sin eliminar sus características esenciales, pero al mismo tiempo introducirá elementos híbridos que la norma puede recoger e incorporar poco a poco en sí misma. De igual modo, los textos periféricos, sometidos y/o subversivos, pueden volverse poderosos al convertirse en la particularidad básica de un movimiento marginal, creando una hegemonía de la sumisión/subversión, una hegemonía de la diferencia frente a lo históricamente canónico. El centro, por otra parte, puede también transformar su poder en subversivo, con un movimiento contracultural en el que utiliza

lo no normativo en su propio beneficio, bien para simular bien para implementar un (cierto) aperturismo que le mantenga en el poder.

De esta forma, la creación y transformación del canon se muestra como una actividad surgida del diálogo entre la cultura origen y la cultura meta y no sólo gracias a la actividad traductora, sino también a las producciones intelectuales y artísticas que la periferia genera como consecuencia de su situación marginal e híbrida. Quedaría relegada, por tanto, la conceptualización imperialista de que el conocimiento surge única y exclusivamente en el centro y por la que “[t]he colonial subject is regarded by the coloniser as receptive to the civilising mission” (Raina 1996: 161)¹⁹. Así mismo, el intercambio dialéctico y bidireccional que plantean la fagocitación de Kusch o el canibalismo de de Campos supone una reconfiguración de nuestra visión del esquema centro-periferia, canónico-no canónico, pues estos se configuran mutuamente, “[they] can draw their meaning only from each other. Neither can exist alone” (Ferguson 1999: 13) y, como designaciones de identidades, no son fijos sino subjetivos, relacionales y, por tanto, modificables. No debemos olvidar, sin embargo, que existe un continuo sistema de poderes que condiciona el intercambio dialógico, como observaremos en breve en relación a la incorporación de las producciones periféricas al canon literario.

De la tabla aquí expuesta nos interesa especialmente la contraposición entre “ser” y “estar” (Kusch 1962), pues surge de la identidad euro-americana como estadio imperturbable, como una aseveración taxonómica. El “ser”, constituyente de(l deseo de) la precisión definitiva del Yo, “invade agresivamente el mundo original del *estar*” (Kusch 1962: 201; énfasis en original) pues no se ajusta a su visión cosmogónica de la identidad fijada e inmóvil. Por tanto, el “estar”, como encarnación de la indigenidad (americana), precede al “ser” en la conquista y, al mismo tiempo, se transforma en su antítesis para que se cree una distensión dialectal que produzca mudanza, no estatismo: los autores periféricos, como ejemplifica Villoro con los mexicanos (*apud* Kusch 1962: 195), han sabido crear esta síntesis del “ser” desde el “estar” y reflejan en sus obras el objeto indígena desde un acercamiento (“ser”) iniciado en una valoración positiva (“estar”), pues “se identifican con el indio y tratan de aprehender su esencia para

¹⁹ El artículo de Raina (1996) estudia la producción e intercambio de conocimiento científico en(tre) la India y Europa, por lo que observa y cuestiona el término “centro”. Aunque su objeto de estudio esté relativamente alejado del de la presente investigación, sus consideraciones sobre un centro multinivel, dependiente de la traducción (formal y metafórica) y condicionado histórica e institucionalmente, nos serán de gran ayuda cuando nuestra argumentación se centre en las (sub)divisiones del canon literario dentro del mundo académico.

continuar hacia el futuro la realización del mismo”. Creemos aquí que, desde nuestro punto de vista identitario, literario y traductológico, esta perspectiva resulta muy beneficiosa, pues la concepción del canon canónico, valga la redundancia para referirnos al occidental/euro-americano, es tan sólo el intento continuado de establecer el “ser” literario definitivo y definitorio de una realidad cambiante, en vez de un acercamiento a las mutaciones que produce el “estar” en la periferia a fin de revisar(se) como entidad de representación. No queremos dejar pasar la oportunidad de indicar brevemente que esta idea de “un *ser* alguien, fagocitado por un *estar* aquí” (*idem*; énfasis en original), origen de una distensión dialectal, se enlaza a la perfección con la propuesta de Samaniego Sastre (2012) sobre la necesidad de una mediación intercultural que no fije, sino que mantenga de forma indefinida la comunicación y matice constantemente la diferencia del Otro y de lo impropio.²⁰

De vuelta a la idea de de Campos de una complementación antropófaga entre el centro y la periferia, hablamos, a continuación, brevemente sobre un canibalismo identitario a partir de la imagen que los autores periféricos dan de sí mismos a través de relecturas y producciones nuevas. Estos artistas ofrecen y ensalzan un Otro que se origina y vive entre dos (o más) culturas y cuya comprensión sólo puede alcanzarse partiendo de esta definición social intermedia que necesita de las dos realidades para formar un todo y reconfigurar la idea central(izadora) de “alteridad” y “norma”. Al mismo tiempo, sin embargo, es increíblemente independiente de esas dos realidades pues se trata de la lectura personal, única y volátil del autor de su propia hibridez y la de su comunidad, formada por la usurpación de las imágenes euro-americanas sobre la población periférica: la violencia engullidora del caníbal hace de la identidad central su presa y, al comérsela, asume sus dones y los aplica a su propia experiencia y creatividad. Así, la literatura periférica presenta una identidad caníbal, un Otro que ha consumido el Nosotros y que ha logrado, miméticamente, enaltecerse hasta la perfección de este; un Otro que ha integrado al Nosotros en su identidad y, al mismo tiempo, se ha integrado en la identidad del Nosotros. Igual ocurre con el canon al crear los autores periféricos una literatura que forma unidad con la literatura central sin ser una réplica absoluta de ella, es decir, que establece una conversación artística e intelectual continua y renovadora en la que incluye y se deja incluir en aquello ajeno a ella. Estas estrategias de apropiación colectiva y modificación tienen como objetivo “the

²⁰ Continuaremos con esta reflexión sobre la traducción como fagocitación y tensión en el capítulo cuatro.

artistic validation of one's ethnic culture and value system against a hegemonic European American standard in literature" (TuSmith 1993: 25) y en el conocimiento: sólo así, mediante una presión híbrida y ambivalente, la literatura periférica logra hacerse un hueco en el canon.

Pero la presión que estas formas alternativas de producción artística e intelectual ejercen sobre el canon, ya sea el académico, ya sea el editorial, produce cambios que, aunque reconfiguran la idea que tenemos de "literatura", "valor estético" y "canon", tan sólo ofrecen versiones más complejas pero igualmente parciales y homogeneizadas. No debemos olvidar que la cultura dominante desea permanecer en la cúspide de la jerarquía y para ello busca atractivas variantes de su sistema de inclusión/exclusión para que la incorporación de nuevas realidades miméticas y sus correspondientes marcos de referencia sea lo menos perturbadora posible y refuerce el canon existente, como señala acertadamente Jitrik (1998: 31) en la cita que abría el presente punto de la investigación: "Pero es posible que cuando una formulación contracanónica se hace escuchar, apoyada o no por un poder . . . , se produzcan intentos de domesticación de sus efectos y un reforzamiento de un orden, aunque renovado". Así, los mitos se perpetúan mediante la actualización centralizadora de las categorías que afectan a la periferia y, mediante la supuesta inclusión de sus producciones artísticas en una subdivisión canónica que, en sí misma, incluye la imposibilidad de ser y representar el canon, el centro continúa ejerciendo el control sobre qué es y debe ser interpretado como central, representativo y admisible.

La incorporación ralentizada de obras provenientes del canon temporal al canon diacrónico refuerza la sensación de que existe un canon sin fisuras y congruente que reafirma una serie de valores específicos (*cf.* Harris 1991).²¹ De esta forma, las fuertes implicaciones socio-culturales y estéticas así como las éticas derivadas de estas progresivas incorporaciones se ven ampliamente atenuadas como ocurre en muchas ocasiones con el traspaso de obras de una cultura a otras a través de la traducción (*cf.* Kenfel 2011; *cf.* Gillespie 2005). A esto se refiere Raina (1996: 175) cuando afirma que

²¹ Las otras ocho categorías son: el canon potencial, que cubriría todas las obras escritas y orales; el canon accesible, que se refiere a todas las obras escritas y orales disponibles en un momento histórico y un lugar concretos; el canon selectivo, ejemplificado por Harris (1991: 112) mediante las antologías o las elecciones de los revisores; el canon oficial, resultado de una mezcla de distintos cánones selectivos; el canon crítico, formado por aquellas obras que se estudian de forma reiterada; el Canon, que señala aquellas obras que por sí mismas forman canon, tal y como ocurre con la Biblia; y el canon pedagógico, que se correspondería con "the list of works commonly taught in high school and undergraduate classes" (*ibid.*: 112-113).

los autores (de artículos científicos, en su análisis) “could not be granted direct entry into the collegial circle until his efforts at the periphery could be *translated into the language and concerns of the central community*” (mi énfasis): tan sólo después de haber demostrado su similitudes con el canon central, las obras pueden obtener acceso al mismo y, a partir de ahí, ser consideradas dignas de estudio y reflexión. Así lo demuestra la obra ya citada *The Western Canon* de Harold Bloom (1994) en la que el autor considera merecedoras de inclusión aquellas obras que han obtenido, según el propio autor, buenas traducciones. De ahí que, por ejemplo, la literatura proveniente de China brille por su ausencia bajo la justificación de que “[it] is rarely conveyed adequately in the translations available to us” (*ibid.*: 531).

Sin embargo, el canon puede tanto reafirmar como cambiar, aunque sea parcialmente, esos valores y, por ello, las obras periféricas se afanan en hacerse un hueco entre sus límites; o todo lo contrario, es decir, insisten en desmontar su esencia para que su separación tajante, entendida como discriminatoria, deje de existir. A esto se suma el hecho de que “a target-oriented conception [of literary translation] suggest that interlingual relations imply intercultural dialogues, encounters, and even conflicts, a distance between different traditions and interpretative communities” (Szegedy-Maszák 2001: 60), por lo que los autores y los traductores pueden revolucionar el canon mediante la aproximación pero también el distanciamiento de los grupos creadores que forman parte de él. Un proceso tal, sin embargo, puede resultar altamente peligroso para las obras periféricas pues se arriesgan a caer en prácticas bienintencionadas que tan sólo generan arquetipos del Otro, bien como parte de sí mismas, bien como contextualización de las mismas. Tomemos como ejemplo del primer caso, arquetipos del otro como parte de las obras, el debate generado por las obras de Sherman Alexie. Sus personajes tienden a ser figuras más o menos reconocibles de la sociedad indígena y más o menos explotadas por la población dominante estadounidense tales como chamanes, el indio alcoholizado/alcohólico o el fiero y honorable guerrero, por lo que su irónica construcción literaria parece reforzar las perspectivas euro-americanas sobre la inferioridad nativa. Los arquetipos del Otro como parte de la contextualización, por otro lado, la hallamos en las variantes clasificatorias de la literatura indígena, las cuales analizaremos a continuación debido a las consecuencias, positivas y negativas, que conllevan en su propio establecimiento como entidades independientes.

Es necesario recordar previamente que las fricciones existentes entre lo canónico y lo periférico se producen en relación directa con un sistema de poder que, como señala

Raina (1996), es doble pues no se limita a las relaciones existentes entre centro y periferia dentro del ámbito socio-político y cultural del centro, sino que también abarca la periferia del conocimiento académico y literario. A pesar de que realiza un estudio sobre el intercambio científico entre India y Europa, las conclusiones que ofrece Raina son fácilmente aplicables a nuestra investigación, ya que la jerarquía existente en la estructura productiva y distributiva del conocimiento que menciona también se da en la relación entre las minorías estadounidenses y el centro dominante. Por ello, al plantearnos a continuación los beneficios y consecuencias de la creación de cánones minoritarios/étnicos/raciales/etcétera, no debemos olvidar que el paternalismo ejercido tiempo atrás por los conquistadores se ha mantenido a lo largo de la historia y ha logrado penetrar en las nuevas instituciones de promoción y canonización: así, mediante la promoción de producciones literarias similares al Yo en términos lingüísticos, por ejemplo, pero que reflejen de forma clara que son un Otro, las nuevas categorías canónicas repiten antiguos patrones de escrutinio y de aprobación para las obras periféricas, por no decir patrones exhaustivos y limitadores de control.

Reflexionemos, entonces, sobre la idea de crear cánones individualizados para cada grupo minoritario dentro de una sociedad concreta, en nuestro caso la estadounidense. Igual que ocurre con el canon canónico, se asume que cada canon periférico y sus autores representan la experiencia de su correspondiente grupo socio-cultural, un grupo en teoría tan homogéneo como se creía previamente la población dominante (*cf.* Guillory 1994). Sus consecuencias socio-políticas no son perceptibles a través del canon por sí sólo, pero sí a través de la contextualización histórica de su producción: los múltiples cánones minoritarios dentro de Estados Unidos no se consideraron como válidos, si tan siquiera se consideraron en algún momento, hasta el Movimiento por los Derechos Civiles dentro y fuera del mundo académico e intelectual. Sin embargo, esta circunstancia mantiene apartado el debate de si realmente las obras escogidas para conformar el canon periférico son realmente el reflejo de su comunidad o si simplemente se trata de la imagen que le interesa al grupo creador que se encuentra en el poder.

Señala Cawelti (1992: 4) que la aceptación de nuevos grupos creadores dentro del canon representa la creación de “a broadly pluralistic concept of American literature in which every significant group within the culture has its representation” sin señalar qué criterios deben o son utilizados para determinar qué grupos creadores son significativos dentro de la cultura americana. ¿Debemos asumir que todos los grupos

creadores son igualmente significativos o existen diferencias entre ellos? En caso de que existan diferencias, ¿qué grupos tienen derecho a obtener su propio canon y quién dictamina ese derecho? TuSmith (1993) reconoce en su libro sobre literatura étnica en América cuatro grupos creadores minoritarios, a saber, los afro-americanos, los asiáticos, los nativo-americanos y los chicanos, pero no hace mención a la amplia comunidad literaria femenina/feminista ni a dos de los grupos más de moda en las últimas décadas, los judíos y los árabes. Con este ejemplo se percibe claramente la disparidad existente entre las distintas minorías estadounidenses y su recepción en/fuera del canon, la cual depende de la capacidad de cada grupo creador de ejercer presión en el mundo académico y editorial, así como en el socio-político. Otro ejemplo más controvertido incluiría a minorías euro-americanas como las comunidades italiana, irlandesa o alemana que, sin encajar perfectamente en el molde del concepto “americano”, no se encuentran (tan) marginados y, por tanto, no pueden influir tan fácilmente en el canon o en la sociedad, aunque, al mismo tiempo, son más fácilmente absorbidos por la cultural general y así se incorporan al canon sin distinción étnica o racial. ¿Qué ocurre, entonces, con ellos y sus producciones artísticas? Aunque no tratemos de contestar en la presente investigación a esta pregunta, más adelante sí reflexionaremos acerca de las categorías “minoría” y “etnia”, así como otros términos cercanos que afectan tanto a la producción como a la recepción de obras literarias dentro y fuera del canon.

De esta situación se derivan dos cuestiones esenciales de la inclusión canónica y editorial de las minorías: las estrategias neocolonizadoras del centro y las estrategias de poder de la periferia. Ambas tienen mucho que ver con la reclamación periférica para que sus creaciones artísticas e intelectuales se valoren positiva o negativamente por derecho propio y no por características adyacentes como son la raza, el sexo o la orientación sexual. Sin embargo, asistimos a la reafirmación de la inferioridad de la literatura producida por grupos creadores diferentes al WASP o al DWEM a través del uso de términos como “nuevas literaturas”, aplicados a las minorías creativas de diversos países y a las antiguas colonias europeas. Como señala Parry (2004: 72) a partir de unas observaciones de Sunder Rajan, la institucionalización de este concepto “had almost inevitably assumed the priority and modularity of the ‘old’ European literatures”, lo que supone no sólo una relación histórica entre ambos grupos de textos, sino una derivación de la literatura periférica de la canónica y central: como obras secundarias, carentes de inventiva propia y pobres imitadoras de la gran literatura, estas

producciones literarias periféricas son menospreciadas mediante su inclusión en un canon no canónico. De Toro (2002: 53) invita a los investigadores en literatura a no confundir teorías como las postcoloniales o las postmodernas con “una nueva conspiración eurocéntrica, neoimperialista cuyo objetivo es impedir la constitución de un Sujeto postcolonial y feminista ante el descentramiento de Occidente, desde dentro del antiguo imperio” y ataca posturas como la de Ella Shohat (1992: 107), quien opina que el término “postcolonial” esconde realidades hegemónicas e indígenas enfatizando la diferencia entre ellas de forma negativa, ya que “linguistically reproduces, once again, the centrality of the colonial narrative”.

Por otro lado, la incorporación de las minorías estadounidenses al canon trae consigo la posibilidad de que la periferia desarrolle estrategias de poder a través de la subdivisión (no) canónica que se les ha otorgado. La necesidad del mercado literario de ofrecer novedades continuamente (Ferguson 1999: 11) abre el camino a muchos grupos creativos periféricos, pues su diferencia les hace atractivos y económicamente productivos, sobre todo si su identidad literaria y personal no se aleja de forma drástica de las expectativas del centro. Así mismo, no debemos olvidar que la popularidad de los estudios minoritarios ha ido en aumento en las últimas décadas, bien por las reclamaciones hechas por estos mismos grupos, bien por el afán de Estados Unidos de ser políticamente correcto, lo que ha propiciado un mayor consumo de literatura periférica. Sin embargo, no son pocas las voces que afirman que estos autores utilizan uno o varios aspectos de su marginalidad para atraer la atención de lectores, editores, críticos y académicos: *The Woman Warrior* (Kingston 1975), por ejemplo, se ha beneficiado de la marginalidad que (re)presenta al publicarse “when feminism and racial awareness were on the rise” (Li *apud* Zhu 2007: 78); Ojaide (2009: 17), por otro lado, reflexiona acerca del lucro económico y académico que reciben los autores africanos al vivir fuera de África y cómo esto afecta a la formación del canon africano; igualmente, se señala la explotación de los elementos étnicos, tanto por parte de los propios autores como en la promoción editorial, para crear materiales “fetishised for public consumption” (Santaolalla 2000: 10) que se ajustan a la idea que el centro tiene de la periferia. En cualquier caso, la categorización de los autores y sus obras como periféricos o minoritarios trae consigo una serie de consecuencias, positivas y negativas, que pueden emplearse a favor de la inclusión de estos grupos creadores, igual que otras estrategias similares pueden utilizarse en contra de sus aspiraciones canónicas.

De las múltiples categorías periféricas, observamos a continuación los tres cánones más comunes a la hora de clasificar los cuatro grupos creadores principales pero no centrales de la cultura estadounidense, a saber, afro-americanos, asiáticos-americanos, chicanos y nativo-americanos. Aunque también es posible llevar a cabo el estudio de estas categorías a la inversa, optamos aquí por un recorrido desde la clasificación más general a la más específica debido a que tras esta reflexión nos adentraremos definitivamente en el estudio de la literatura canónica nativo-americana. El análisis de estas subdivisiones canónicas se realiza prestando atención a las consecuencias que tienen en relación a la ideología y al mercado, así como las estrategias de poder que el centro y la periferia, cada uno a su manera, enfatizan para integrar/diferenciar la literatura canónica central de la periférica.

Quizá por la repercusión cultural que la revolución de las colonias ha tenido desde sus inicios, el mundo artístico/literario y, como resultado, el académico también han prestado especial atención a las producciones postcoloniales y su evolución dentro y fuera del canon. La propagación global de esta clasificación ha permitido el desarrollo de unos criterios artísticos e intelectuales que, si bien se basan en una (supuesta) conciencia cultural común,²² abarcan múltiples circunstancias sociales y políticas acontecidas en las denominadas antiguas colonias. De esta forma, y a pesar de la falta de una experiencia universal entre unos grupos creadores y otros, la categoría “postcolonial” se ha instaurado como primer punto de referencia artístico mostrando un deseo y una fuerza conjunta para hacerse oír allí donde antes carecían de voz, es decir, en la metrópoli y en su canon. La amplia contextualización que se deriva de esta circunstancia no es ni mucho menos dañina para los grupos creadores estudiados o comercializados individualmente, pues de esta forma cuentan con una larga lista de antecedentes artísticos y académicos que ofrecen un marco de referencia complejo, pero interesante y productivo en el que múltiples visiones se entrelazan y, así, destacan ciertas particularidades de estas obras que les impiden ser canónicamente canónicas. Podemos hablar, por ejemplo, del uso de la lengua de la metrópoli (*cf.* Nayar 2008: 245-255; *cf.* Talib 2002) salpicada en diferentes grados por aspectos culturales procedentes de las culturas previamente colonizadas, lo que permite una integración relativa de estos productos creativos en el canon central, pero que al mismo tiempo requieren un doble

²² Acerca de los debates derivados de esta supuesta conciencia cultural común en el ambiente postcolonial, véanse las reflexiones de Arnold (2000) y Britton (1999: 53-82) sobre las declaraciones al respecto de Gramsci.

marco de referencia cultural que el centro no puede proporcionar en solitario. De esta manera, las culturas subalternas levantan la voz y se hacen oír a pesar de correr el riesgo de que la metrópoli se apropie y explote sus peculiares características.

Sin embargo, la hibridez postcolonial de estas obras, máximo exponente de las estrategias de poder de la periferia, no siempre resulta beneficiosa cuando la estructura socio-política en la que se desarrolla asume posicionamientos próximos a ella, es decir, su propia indefinición (post/neo)colonial para rechazar la incorporación de estos textos al canon. Los múltiples factores que componen las bases de la separación entre literatura postcolonial y literatura central en el contexto estadounidense, marco general de esta investigación, complican la definición y la aplicación de la categoría “postcolonial”. Tenemos, por ejemplo, la afirmación de Ashcroft *et al.* (2001a [1989]) de que la literatura estadounidense central (por no decir blanca) contiene en sí misma una realidad postcolonial al ser una producción artística proveniente de las antiguas colonias británicas en América.²³ Que la inclusión de la literatura estadounidense en el grupo “postcolonial” junto a “the literatures of African countries, Australia, Bangladesh, Canada, Caribbean countries, India, Malaysia, Malta, New Zealand, Pakistan, Singapore, South Pacific Island countries, and Sri Lanka” (*ibid.*: 2) esté apoyada por otros investigadores como Madsen (1999) and Buell (2000 [1992]) no implica que todos los críticos acepten esta igualdad entre las particularidades de las independencias de Estados Unidos y la India, por ejemplo, como existente o determinante para una equiparación artística tal.

De hecho, Sharpe (2000: 106; énfasis en original) asegura que

[t]he term *postcolonial* does not fully capture the history of a White settler colony that appropriated the land from Native Americans, incorporated parts of Mexico, and imported slaves and indentured labor from Africa and Asia and whose foreign policy in East Asia, the Philippines, Latin America, and the Caribbean accounts, in part, for its new immigrants.

Es decir, que precisamente la diferencia existente entre las acciones pre- y post-independentistas de Estados Unidos y las de otros países/grupos creadores impiden a los estudiosos preocuparse por las producciones literarias euro-americanas del mismo modo

²³ El debate no sólo se refiere a la circunstancia particular de Estados Unidos sino también a la de Canadá (*cf.* Moss 2003; *cf.* Steenman-Marcusse 2001), aunque aquí únicamente trataremos la situación de Estados Unidos debido a las diferencias existentes entre ambos países a la hora de denominarlos “postcoloniales” tales como el bilingüismo canadiense o el proceso de independencia.

en que se interesan por las obras consideradas como “literatura postcolonial” de forma generalizada, debido a que este conjunto de obras periféricas “negotiates with, contests, and subverts Euro-American ideologies and representations” (Nayar 2008: iii). Podríamos, quizá, aceptar la clasificación de la literatura estadounidense como “postcolonial” si la estudiásemos aislada de las acciones actuales del centro cultural euro-americano, pero resulta imposible negar el poder global que ha alcanzado en el ámbito socio-político y cultural, así como las prácticas (neo)colonialistas que ejerce, para empezar, dentro de sus fronteras. Por tanto, la categoría de “postcolonial” sólo debería aplicarse a aquellas obras producidas en los años previos y posteriores a la independencia estadounidense (1776), pues “its literature has therefore followed a very different trajectory” (Boehmer 2005: 4).

En relación a estas prácticas neocolonialistas, Huggan (1997: 20) comenta que es “the cultural ‘otherness’” quien recibe el efecto imperialista del centro disfrazado de inclusión: la inscripción de estos productos literarios como “postcoloniales” permite una mejor distribución mercantil que hace uso de un marco de exotismo que tan sólo reafirma la separación entre centro y periferia cultural. Partiendo de esta idea del postcolonialismo como comercialización, no podemos evitar reflexionar sobre cómo esta situación, tan negativa como pueda parecer, ofrece un cierto beneficio a los grupos periféricos. Además de proporcionarles un contexto global de estudio y mercado donde las conexiones y las diferencias son fácilmente comparables, la identificación de esta literatura como “postcolonial” les otorga una mayor visibilidad que “masks the White settlers’ colonialist-racist policies toward indigenous peoples not only before independence but also after the official break from the imperial center, while also de-emphasizing neocolonial global positionings of First World settler-states” (Shohat 1992: 102-103).

En relación a los nativo-americanos el debate se bifurca aún más, pues con el término “postcolonial” no sólo se afirma una estética literaria/artística, sino que también se señala una realidad socio-política concreta que muchos investigadores han denunciado como errónea. Aunque autores como Madsen (1999: 2) afirmen que la falta de emancipación de los indígenas estadounidenses no supone una diferencia sustancial frente a otras poblaciones nativas como los maoríes neozelandeses o los aborígenes australianos para que la literatura de unos y otros sea o no incluida en la categoría “postcolonial”, la sensación y realidad de que los nativo-americanos se encuentran “in conditions of politically sustained subalternity”, en un estado de “ongoing colonialism”,

(Krupat 2000 [1996]: 73 y 74) ha calado en gran parte de los investigadores que trabajan, en la misma línea de esta investigación, con las producciones literarias de este grupo creador. Las consecuencias que se derivan de esta situación de indecisión sobre la inclusión/exclusión de la literatura nativo-americana en el canon postcolonial se reflejan en la división sobre si las teorías postcoloniales deberían o no aplicarse al estudio de estas producciones. Sequoya Magdaleno (2000 [1993]) aboga por la creación de una crítica exclusiva para los nativo-americanos, mientras que Krupat (2000 [1996]: 74), a pesar de su percepción de los indígenas estadounidenses como subalternos políticamente hablando, opina que la literatura nativo-americana se beneficiaría de un punto de vista postcolonial ya que “[it] performs ideological work that parallels that of postcolonial fiction elsewhere”.

Queda así demostrado que la utilización de categorías del tipo de “postcolonial” no se reduce a una simple reclamación sobre la situación central/periférica de las obras, ni siquiera sobre su inclusión en un canon cualesquiera, pues el debate iniciado por la definición socio-política (post/neo)colonial de los indígenas estadounidenses concluye (si se puede considerar como zanjada) con reflexiones acerca de los valores críticos utilizados para estudiar dichas producciones artísticas. Así lo entiende López Liqueste (2007 [2000]) al observar que los estándares americanos y postcoloniales no se adaptan a las obras nativo-americanas tanto como sería deseable si pretendemos que el estudio de esta literatura no se convierta en un nuevo proceso de colonización. Cook-Lynn (1997: 14), por otra parte, va un poco más allá y puntualiza que la aplicación de los criterios postcoloniales ya ha causado efectos como que las instituciones académicas hayan favorecido “the teaching of Native American Literature(s) in English as a way of subverting the Euro-American canon . . . over the study of Native languages and tribally specific Native literary theory and aesthetics”.

Pero, ¿qué ocurre cuando se abandona el marco postcolonial y se enfatiza una aproximación crítica basada en la condición de “minoría” de un determinado grupo creador? La designación procede una vez más del contexto sociológico, pues, como veíamos en el capítulo dos, “minoría” se refiere a una división poblacional numéricamente pequeña e inferior respecto al grupo central dentro de una sociedad concreta. De esta forma, una literatura minoritaria se correspondería, según Delueze y Guattari (1999: 59), con las obras que dicho grupo creador produce “within a major

language”.²⁴ Este es un dato muy importante en relación con las implicaciones creativas y de poder que se derivan de ella: los autores deben, por un lado, aceptar y asumir para sí mismos la lengua dominante aunque esta no sea su idioma materno, pero al mismo tiempo pueden resultar beneficiados por la circunstancia de compartir una lengua de escritura con la literatura central. Estas obras, por tanto, se encuentran muy próximas al canon dominante al establecerse entre una división y la otra un diálogo de similitudes y diferencias que permiten un traslado más sencillo desde la periferia al centro cultural.

Esta separación, sin embargo, no cuenta con la repercusión generalizada que se obtiene con la clasificación “postcolonial”: no existe un movimiento mundial que proporcione su apoyo ideológico y mercantil, debido a que las particularidades socio-políticas de cada grupo minoritario son específicas del mismo y difícilmente extrapolables a otras minorías. Aun así, se mantienen ciertas características tales como la afirmación de una disconformidad estética respecto a las expectativas centrales (*cf.* Koch 2006: 14-16), o la utilización de la hibridez, que “pulls towards sameness and fusion whilst also allowing for the importance of difference as a creative, new energy to the mix” (Campbell y Kean 2000 [1997]: 63). De este modo, la singularidad de la producción minoritaria mantiene una distinción eficiente y productiva entre las obras periféricas y las centrales, ya que indican la unicidad de esta estética alternativa a la hegemónica. Sin embargo, como afirman von Hallberg (1984) acerca de las antologías universitarias o Manuel Cuenca (2001) sobre la enseñanza superior española, la literatura minoritaria suele ser relegada a la segunda mitad de los cursos académicos aun cuando el tiempo disponible se reparte equitativamente entre los diferentes grupos creadores dentro de, en nuestro caso, la literatura estadounidense. Así, las producciones artísticas de las minorías poblacionales se encuentran condicionadas por la hegemonía central, tanto dentro del mundo académico como en la comercialización y distribución popular. Como consecuencia, la diferenciación positiva que los autores minoritarios podían aprovechar para hacerse oír se vuelve en su contra, relegándolos a ser

²⁴ Según Deleuze y Guattari (1999: 60-61), las literaturas menores, como ellos las denominan, se caracterizan por el uso de un idioma ajeno (desterritorializado, usando el término de estos dos autores) así como por su carácter político y comunitario. Sin embargo, Deleuze y Guattari (1999: 61) consideran que su concepto de “literatura menor” no se refiere al conjunto de textos en sí mismos, sino a “the revolutionary conditions for every literature within the heart of what is called great (or established) literature”. Argumenta Vidal Claramonte (2012) que esta noción de “literatura menor” puede extrapolarse a la traducción, deterritorializando el proceso, en palabras de Bandia, para que este se adapte a la realidad contextual y espacial de este tipo de narraciones, “reproduc[ing] and perpetuat[ing] the already resistant and subversive discourses expressed in the source text” (280).

meramente un ejemplo de la literatura periférica como contraposición a la normalidad central.

Sin embargo, considerar a los nativo-americanos como otra minoría más resulta una postura demasiado generalizadora ya que se ignoran las diferencias políticas existentes entre este grupo creador y las otras poblaciones periféricas estadounidenses. De esta opinión es Rosaldo (1987: 68), quien sugiere que la literatura chicana, junto a la afro-americana y la nativo-americana, “cannot be assimilated to a tale of immigration and displacement”, tal y como insinúan Delueze y Guattari (1999) al asociar la literatura minoritaria con autores emigrados voluntariamente. Así mismo, la tendencia a englobar todas las producciones artísticas/literarias diferentes a las WASP bajo una categoría común radica en la necesidad de homogeneizar y, así, enmascarar los detalles más comprometidos de sus propias circunstancias socio-culturales. Esta estrategia paternalista del centro por presentar sus múltiples periferias como un grupo con una misma voz, por tanto, no trata de hacer patentes sus diferencias internas, sino que va dirigida a acallar muchas de las obras potencialmente canónicas: el número de producciones literarias seleccionadas para el canon minoritario siempre será menor que si estas son escogidas para una variedad de cánones más amplia, como los derivados de la división étnica que veremos en un momento.

Aunque esta clasificación homogeneizante trae consigo una menor visibilidad, los autores periféricos también la utilizan en su propio beneficio. Al configurarse como un único grupo creador, se pueden dar a conocer, al menos, las obras más representativas de las diferentes subdivisiones incluidas en dicha categoría. Así, su poder cultural aumenta a pesar de que ocurra en detrimento de un cierto grado de especificidad tanto en su promoción mercantil como en su estudio académico. Comenta Rosaldo (1987), siguiendo la perspectiva de Anzaldúa (1987), que la literatura chicana se define y entiende mejor si se la conceptualiza situada en la frontera y no dentro (de la periferia) del centro. Por ello, resulta útil interpretar las producciones literarias de la periferia estadounidense a partir de términos más particulares y detallados que los derivados de la categoría “minoría”. Debido a que “[a] nation’s literature documents its self-imaginings, its self-definitions” (Goldstein 2007: xix), Goldstein argumenta que es necesario estudiar cómo la asunción de las categorías raciales y étnicas (consideradas como sinónimas en Estados Unidos [TuSmith 1993: 1]), históricamente inherentes a la sociedad estadounidense, afecta a la formación del(os) canon(es) americano(s).

De hecho, no son pocos los estudios llevados a cabo acerca de la importancia de la raza o la etnia a la hora de crear una estética separada de las existentes en la(s) cultura(s) euro-americana(s), entre los que destacamos los comentados aquí, a saber, Leitch (2010 [1988]), Deleuze y Guattari (1990), Cawelti (1992), Sequoya Magdaleno (1995), Campbell y Kean (2000 [1997]: 43-70), Padget (2001), Karem (2004), Goldstein y Thacker (2007) o TuSmith (1993). A pesar de los muchos argumentos que se puedan usar en contra de una división tal, sean de carácter estético o socio-político, los investigadores reflejan una cierta predisposición a utilizar las categorías étnicas y raciales para (de)mostrar que en verdad existe una diferencia estética entre estos pequeños grupos creadores periféricos y la cultura denominada central y así tratar de evitar que estas literaturas “atípicas” pasen desapercibidas. Para lograrlo, “[i]nstead of narrow monocultural standards, flexible multiethnic criteria [a]re needed” (Leitch 2010 [1988]: 307), aunque sea mediante la, en muchas ocasiones, restrictiva separación étnica y racial de los grupos creadores. Al menos, de esta manera, las producciones artísticas de la periferia estadounidense se sitúan lejos de la influencia constringente del canon central y pueden hacer oír sus voces de forma armónica, es decir, cada una por separado pero aunando fuerzas entre todas.

Está claro que las categorías raciales y étnicas, como las dos previamente analizadas, no están libres de riesgos. Para empezar, tratar de establecer una identidad homogénea dentro de una categoría étnica o racial es tan complicado como tratar de atender a las diferentes especificidades agrupadas bajo la categoría “minoría”. Así lo entiende Karem (2004: 7) al señalar que el establecimiento literario y crítico de una identidad étnica o racial genuina “suggests that there is also an ‘inauthentic’ kind, that there are literary forms and subjects that are not appropriate for ethnic or regional writers”. De esta reflexión se derivan también otros presupuestos asociados con las literaturas étnicas tales como la uniformidad de su discurso en forma de protesta o la insistencia académica en ver “the collectivistic or communal orientation of ethnic American literature” (TuSmith 1993: 21), lo que puede degenerar en una contraposición entre el individualismo heroico y masculino del centro y la comunidad nostálgica y femeninamente débil de la periferia (*ibid.*: 22). Desde un punto de vista más comercial, Sequoya Magdaleno (1995: 103) también encuentra problemática esta expectativa de transmitir/recibir una voz étnica o racial uniforme, lo que provoca limitaciones creativas tanto en los autores como en sus lectores ya que de este tipo de literatura se espera que “it articulates, responds to, and resists, majority structures of legitimation”. Así mismo,

y enlazando esta argumentación con la concreción indígena estadounidense de esta investigación, Padgett (2001) señala las dificultades inherentes al estudio de la “literatura nativo-americana” comenzando por identificar qué se entiende por “nativo-americano” y terminando por una reflexión acerca de cuáles son esas características particulares que permiten a los respectivos autores configurar su propio grupo canónico.

A pesar de los muchos inconvenientes formales y estéticos, por no mencionar los éticos, que se derivan de la categorización étnica y/o racial de la literatura, este método de canonización en la frontera cultural del centro resulta efectivo para que estos grupos creadores sean tomados en serio académicamente hablando. La revisión y, en algunos casos, la asimilación de determinados autores étnicos/raciales en los programas educativos sobre literatura, aun suponiendo una selección tópica y/o típica dentro de cada grupo creador, favorece la difusión de estas posturas divergentes y permite estudiar la aceptación del pensamiento hegemónico y la réplica al mismo. Si bien aún existe la posibilidad de que “[t]he hegemonic hold of the canonical texts may be reestablished by appropriating the critique of ideology” (Palumbo-Liu 1995: 16), la reflexión que se deriva de leer y estudiar la literatura étnica periférica también contribuye a que se produzca un cambio o, al menos, una evolución de los valores culturales presentes en el canon: como ocurre con la traducción, la incorporación de estos grupos creadores étnicos pueden traer nuevas perspectivas o la reafirmación de viejos preceptos, lo que hará posible acercarse a los textos centrales y a los periféricos desde una perspectiva, cuando menos, alterada e innovadora.

Antes de continuar con nuestro recorrido literario, ya centrado específicamente en el canon nativo-americano, es necesario reflexionar brevemente acerca de la “tendency to canonize works because of their ethnic origin instead of canonizing ethnic works because of their literary value” (Bubíková 2004: 28). Por muy útiles que puedan parecer las divisiones literarias basadas en la etnia o la raza de los autores, todavía permanece la duda de si realmente una característica tal implica que un grupo creador comparta una única estética específica y congruente. Resulta extraño afirmar que la separación racial que durante tanto tiempo avalaron los poderes hegemónicos a través de las ciencias sociales y naturales se utilice hoy en día como método de categorización estética y artística, en vez de utilizar aspectos provenientes de las propias obras, estén o no uniformemente repetidos por los autores de un mismo grupo creador. Si bien es cierto que los diferentes cánones existentes muestran una relativa homogeneidad estética en sus selecciones, “we must be able to articulate that our literary curricular

choices are not grounded exclusively in critiques of race, gender, and class” (Grobman 2004: 87) para, así, poder defender nuestras selecciones funcionalmente y producir generalizaciones efectivas y, quizá más adelante, incorporar las excepciones más inapelables.

3.3- La literatura nativo-americana: revisión histórica selectiva

Native American literature has arrived –or has it? All too predictably, the visibility of best-sellers has the accidental side of letting a few writers take over the landscape of Indian writing and blot out the many other Indian writers both past and present . . . Some must even argue, fairly or not, that the work of the few most marketed and widely taught Indian writers confirms rather than challenges the usual clichés about Indian cultures or even (more subtly) the expected patterns of Indian resistance to those clichés. (Parker 2003: vii)

Al igual que ocurre con cualquier tipo de selección canónica, la literatura nativo-americana no está exenta de debates acerca de la (in)visibilidad de los autores que la conforman ni de razonamientos justificativos acerca del predominio de unas obras u otras. Al leer detenidamente las palabras de Parker, estas dos valoraciones, la elección de unas obras más o menos representativas y los criterios utilizados para llevar a cabo tal criba, sobresalen debido a la distinción que se establece dentro de la amplia agrupación artística que denominamos “literatura nativo-americana”. Sin embargo, resulta materialmente imposible dar cabida a la totalidad de la producción literaria nativo-americana en esta o en otra investigación, por lo que mi revisión histórica será selectiva a fin de mostrar, de la forma más precisa posible, la complejidad y la variedad de las obras indígenas estadounidenses.

Esto significa que presentaré aquí una recopilación de aquellos autores que hayan destacado especialmente entre la comunidad creativa nativo-americana, independientemente del motivo de tal excepcionalidad, y, en dicho resumen, tan sólo los autores más relevantes, por no decir canónicos, serán comentados en detalle. El enfoque traductológico de la presente investigación justifica esta selección, pues las obras escogidas para su traslación al español no se corresponden con la producción artística destacada en las obras de referencia acerca de la literatura (canónica) nativo-americana, situación que debe estudiarse en relación con los comentarios de Toury (1995: 166-180), por ejemplo, acerca de la reubicación literaria de un texto traducido. Mi revisión, por tanto, presentará autores que hayan sido traducidos así como referencias a los

escritores canónicos que no cuenten con traducciones en nuestro país, ya que tan sólo de esta manera será posible enmarcar de forma coherente y comprensible la importancia de determinados textos para la (re)creación de la identidad india en nuestro sistema literario. De igual modo, el análisis de las traducciones existentes en español se beneficiará de esta revisión, haciendo posible un examen contextualizado de las selecciones hechas entre la variada y compleja oferta artística nativo-americana, como veremos más adelante en el capítulo cinco.

Por ello, y antes de adentrarnos en este repaso histórico selectivo de la producción literaria indígena, es necesario anticipar ciertas omisiones totales y/o parciales a lo largo de la sección que sigue. La literatura oral nativo-americana, cuya importancia histórica y cultural no puede negarse, representa un aspecto muy interesante de la producción de este grupo creador pero, debido a que este proyecto de investigación se centra en la traducción de textos escritos, no es posible contemplar aquí esta literatura (pre-)textual. Hemos comentado previamente la importancia de la literatura oral en relación a las transcripciones y traducciones de cuentos e historias tradicionales; no obstante, estas trasposiciones lingüísticas y culturales no tienen cabida en esta investigación como elemento fundamental de análisis a causa de, en parte, mi falta de conocimientos de los idiomas indígenas y, en parte, la ausencia de (re)traducciones al español. Por tanto, la literatura oral no será tomada en cuenta más allá de simples menciones esporádicas en relación a aquellos textos escritos con los que se trabaja en esta revisión histórica y en el análisis traductológico.

Del mismo modo, menciono aunque no detallo la singularidad que representan las biografías colaborativas, es decir, aquellas que han sido “dictadas” por nativo-americanos y recogidas por entrevistadores euro-americanos en su forma escrita. El gran interés que estas producciones, creadas en una circunstancia de colaboración transcultural, pueden tener en relación a la recepción de la literatura nativo-americana y a la traducción como interpretación lectora no puede ser abordado con suficiente detenimiento en la presente investigación a menos que este tipo de (auto)biografía se sitúe en el núcleo de este estudio. Así mismo, cabe mencionar que un examen tal no sólo implicaría reflexiones acerca de su ubicación canónica (¿literatura americana? ¿literatura nativo-americana? ¿transcripciones?), sino que también requeriría una

consideración extensa acerca de la influencia euro-americana en términos de género, contenido y autoridad.²⁵

En cualquier caso, y a pesar de los límites ya establecidos, es necesario ofrecer una selección canónica generalista, aunque al mismo tiempo personal, con el fin de argumentar más adelante la relevancia identitaria y traductológica de las obras seleccionadas para ser trasladadas al español. A partir de esta revisión histórica selectiva, podremos a posteriori discernir los posibles patrones de intereses y expectativas que estas obras y sus traducciones generan y, de esta manera, comprobar si existe en la cultura española una imagen ulterior del “indio” que influye directamente en la selección frente a una posible creación aleatoria del repertorio español de literatura nativo-americana. Para ello, se utiliza por lo general un modelo cronológico en el que se destacarán las obras en prosa debido a que este es por el momento el único género traducido al español. Se comentarán, así mismo, detalles acerca de la temática de las obras y aspectos compartidos entre autores y producciones, ya que estos pueden influir en el proceso de selección y/o traducción de esta literatura así como en la producción de comentarios críticos sobre el valor artístico de dichas obras.

De esta forma, la revisión cronológica comienza con la publicación de *A Sermon Preached at the Execution of Moses Paul, an Indian*, en 1772. Samson Occom (mohegan, 1723-1792)²⁶, su autor, se había convertido al presbiterianismo y, como sugiere Peyer (1994: 251), “his marginal fame is undoubtedly due more to his peculiar situation, the anomaly (then) of being a Native American preaching in English, than to his talents as a writer”. Sin embargo, la popularidad de su sermón acerca del alcoholismo como pecado entre la población indígena tuvo mucho que ver con el registro lingüístico que decidió utilizar: no sólo logró obtener la atención de toda la comunidad colonial y la comprensión de su mensaje, sino que “Occom transformed a debasing model of cultural inferiority into a position of rhetorical power” (Gustafson 2000: 91). De esta manera, el indio, aunque seguía siendo un salvaje desde un punto de vista general, también era capaz de hablar por sí mismo y dirigir sus palabras a un

²⁵ Para una visión detallada tanto de la literatura oral como de las biografías colaborativas, véase mi investigación previa (Herrero López 2010), en la que se comentan las características y la relevancia de estos dos tipos de creaciones literarias.

²⁶ Acompañando a las fechas de nacimiento y defunción, cuando proceda, de cada autor aparece la tribu indígena a la que pertenecen de acuerdo al *blood quantum*. Sin embargo, he decidido optar por no detallar el grado de sangre india, ya que no lo considero relevante más allá de los trámites gubernamentales estadounidenses. Por el contrario sí se especificará si algún autor ha obtenido su condición de nativo a través del matrimonio y/o la cortesía tribal.

público “made up of fellow Indians and white onlookers” (Murray 2005: 74), ofreciendo múltiples discursos a unos y otros (cf. Peyer 2005).

Se puede decir, por tanto, que Samson Occom estableció, quizá sin proponérselo, dos de las premisas básicas de la literatura india: el uso del inglés como lengua de comunicación y el doble marco de referencia nativo- y euro-americano. La concepción eurocéntrica al inicio del colonialismo de que los indígenas carecían de un idioma propio (cf. Cheyfitz 1991: 125) y los posteriores intentos de asimilarlos culturalmente a la sociedad “civilizada” provocaron la creación de las *boarding schools* donde se prohibieron, entre otras características particulares de las tribus, las lenguas nativas (cf. Adam 1995; cf. Katanski 2005). Además de disponer de la educación en la lengua de la metrópoli, el inglés en el caso que nos ocupa, el colonizado se vuelve consciente de que su propio idioma es inútil como sistema de comunicación efectivo ya que, como señala Memmi (1974: 16), tan sólo dispone de “un auditorio de sordos”. Debido a esto, los autores nativos se apropian del inglés y lo usan en su provecho, para expresar, al menos, su identidad, una identidad distintiva aunque anclada entre dos culturas. La hibridez que los indígenas viven es, precisamente, la realidad que presentan en sus obras a través de elementos provenientes tanto de sus culturas nativas como de la sociedad euro-americana: “they utilize the different cultural codes simultaneously . . . declin[ing] the invitation to schizophrenia inherent in participating in two opposing cultural traditions” (Ruppert 1995b: 15-16). Es decir, la combinación referencial de la *in-betweenness* que habitan no sólo les proporciona una manera de definirse a sí mismos y mostrarse al mundo, sino que también “allows the voice of the Other, the marginalised, and the dominated to exist within the language of the dominant group whose voice is never totally in control” (Campbell y Kean 2000 [1997]: 65).

La siguiente publicación, igualmente anglófona e híbrida, no se produjo hasta el siglo siguiente, cuando las obras de William Apess (pequot, 1798-1839) consiguieron hacerse un hueco en el panorama literario revolucionario. Su autobiografía *A Son of the Forest* (1829) y el panfleto político “Eulogy on King Philip” (1936) son, quizá, las dos obras más representativas de su producción artística, así como el paradigma de la voz nativa dentro del discurso eurocéntrico. A pesar de que en *A Son of the Forest* Apess usa el típico recorrido religioso de las narrativas de conversión, también juega con el género autobiográfico y lo subvierte para ofrecer el punto de vista del indígena, además de su perspectiva acerca de la identidad nativa y la euro-americana (cf. Bergland 2000; cf. Walker 1997). Su exitosa manipulación del género se repite en el panfleto político,

donde la combinación del discurso político con el religioso le permite proyectar y (re)presentar en un teatro la realidad nativo-americana como una presencia todavía tangible e insistente (*cf.* Vogel 2004) a pesar de pertenecer a “a decimated population that had been written out of American history” (Henderson 2011: 63).

Una vez más, un único autor ofrece dos nuevas características esenciales que se perpetúan todavía hoy en día en la literatura nativo-americana. El empleo tergiversado de los géneros literarios euro-americanos está especialmente anclado en la producción artística indio-americana pues les permite a los autores acomodarse a y, al mismo tiempo, sublevarse contra las expectativas literarias que se les imponen, no sólo para publicar y ser promocionados, sino también para ser estudiados y valorados críticamente. El emplear la estructura formal de un determinado género con contenidos transculturales que, en muchas ocasiones, no se corresponden con los prototipos euro-americanos ha permitido a los autores indígenas estadounidenses “represent Native American concerns” y ofrecer “a text [that] negotiates the intricate identity quest of the protagonists” (Rigal-Cellard 2001:152). Así mismo, los autores nativo-americanos, ya desde los inicios de su producción literaria, han ofrecido una visión personal de la sociedad y la historia estadounidense, bien apoyando o bien desaprobando los aspectos más hegemónicos de la relación entre la cultura euro-americana y la indígena (*cf.* Schorcht 2003: 5-9; *cf.* Coulombe 2011: 18-36). En palabras de Pulitano (2003: 14), los autores indígenas estadounidenses

conceive of writing within and out of the dominant discourse as a powerful, subversive tool through which to redefine a new sense of identity for Native peoples, one that significantly challenges the stasis and entrapments created by the stereotypes and clichés of the Euroamerican imagination.

De esta manera, es posible afirmar, como hacíamos en el capítulo uno, que la historia de América en general y la de las relaciones entre nativos y euro-americanos en particular está experimentando un proceso de (re)escritura que no se elabora únicamente desde las posiciones subalternas e híbridas que habita este grupo creador, sino que además adopta una forma artística cuyas implicaciones socio-políticas son tan importantes como su valor literario.

Durante el siglo XIX, se salen a la luz varias publicaciones más que insisten en la perpetuación de la identidad cultural nativo-americana, ya sea mediante compendios de corte etnográfico, ya sea mediante declaraciones de corte político. Destacan *Sketches*

of *Ancient History of the Six Nations* de David Cusick (tuscarora, ca. 1780-ca. 1831), publicado en 1827, y la correspondiente obra sobre los chippewas/ojibwes escrita por George Copway (ojibwe, 1818-1869), titulada *Traditional History and Characteristic Sketches of the Ojibway Nation* (1850). A estos estudios tribales se le suman las dos primeras novelas nativo-americanas, *Life and Adventures of Joaquin Murieta* (1854) de John Rollin Ridge (cheroqui, 1827-1867) y *O-gî-wäm-kwe Mit-i-gwä-kî* (en inglés *Queen of the Woods*, 1899) atribuida a Simon Pokagon (potawatomi, 1830-1899), en las que se observan las dificultades de los indígenas para adaptarse a la realidad euro-americana debido a su origen tribal y/o mestizo. Junto a estas primeras incursiones en la prosa de ficción, encontramos algunas autobiografías (Copway [1847] y Winnemucca [1883]) y un único libro de poesía (Ridge [1868]), lo que demuestra que los autores indígenas estaban dispuestos a hacer oír su voz, independientemente de la forma artística. Sin embargo, como señala Peyer (1997: 287), el cambio decisivo no se produjo hasta el siglo siguiente cuando el interés antropológico comenzó a decaer y los autores se decidieron a probar fortuna con perspectivas más comprometidas y estéticas; aun así, “these developments certainly stimulated Indian literary production” y promovieron un mayor número de creaciones artísticas en las décadas posteriores.

Las producciones literarias de principios y mediados de siglo, a pesar de las dificultades para publicar y la todavía poderosa aproximación etnográfica, comienzan a ofrecer una mayor diversidad. Entre 1902 y 1908, por ejemplo, Alexander Posey (maskoki, 1873-1908) publicó en el semanario *Indian Journal* una serie de cartas tituladas “Fus Fixico Letters” en las que, a través de un grupo de personajes creek, aborda la situación política del denominado Territorio Indio²⁷. Su estilo humorístico y su “‘este charte’, or ‘red man’, English” (Littlefield y Hunter 1993: 17) está cargado de una crítica exhaustiva de la situación que se estaba dando en Oklahoma debido a las continuas reubicaciones poblacionales indígenas y a la venta de tierras indias, así como a la paulatina desintegración de los gobiernos tribales, presentándola “in a form his readers could easily accept” (*ibid.*: 20). También son destacables las novelas de misterio de Todd Downing (choactaw, 1902-1974), publicadas durante la década de 1930 que, sin presentar directamente la realidad nativo-americana, “contain allusions to Indian beliefs or minor characters with some Indian ancestry” (Ruoff 1994: 148). De sus tres novelas más famosas, *The Cat Screams* (1934), *Vultures in the Sky* (1935) y *Night Over*

²⁷ Véase Anexo III, año 1834.

Mexico (1939), sólo la primera consiguió hacerse un hueco en el mercado internacional al publicarse en Inglaterra y traducirse a italiano, sueco y alemán.

Durante estas primeras décadas del siglo XX, la poesía y el teatro tuvieron igualmente sus publicaciones gracias a Alexander Posey, Lynn Riggs (cheroqui, 1899-1954) y a Bertrand N. O. Walker (wyandot, 1870-1927). *The Poems of Alexander Posey* (1910) están directamente enlazados con el romanticismo inglés de una manera muy similar a los poemas en *The Iron Dish* (1930) de Riggs, quien bebe de Virgilio y Wordsworth para producir sus descripciones perceptivas. Por último, la obra de Walker, *Yon-Doo-Shah-We-Ah* (1924), presenta la naturaleza desde una perspectiva más regionalista al hacer uso de temáticas tradicionales y del dialecto. En relación al teatro, Riggs representa la única contribución de este género hasta la llegada del Renacimiento nativo-americano. Entre sus obras, destacan *Borned in Texas: Roadside* (1930) y *Green Grow the Lilacs* (1931)²⁸, de trasfondo folclórico y regional, así como la comedia satírica *Russet Mantle* (1936). Sin embargo, tan solo *The Cherokee Night* (1936) versa sobre un tema propiamente nativo-americano, en este caso la reubicación física y sentimental de los *mixed-bloods* en la ciudad de Claremore.

Las obras más conocidas de este período, no obstante, son las novelas, cuyo desarrollo se produce paulatinamente, pero con gran diversidad de temáticas y de enfoques. Se puede distinguir, por tanto, entre novelas de carácter (auto)biográfico, publicaciones de temática etnográfica y relatos de ficción, aunque en todas ellas se aprecia el deseo nativo de auto-representación, esencial para la continuidad cultural e identitaria además de “provide increasing proof of the presence and importance of Native American writing in Native American history” (Warrior 1998: 122). De esta época data, precisamente, la primera novela escrita por una mujer: se trata de *Cogewea, the Half-Blood: A Depiction of the Great Montana Cattle Range* (1927), escrita por Mourning Dove (okanogan, 1888-1936; también conocida como Christine Quintasket).²⁹ En su obra, Mourning Dove presenta una heroína *mixed-blood* que lucha

²⁸ Aunque Riggs no participó directamente en él, es interesante señalar que *Green Grow the Lilacs* se transformó en el musical *Oklahoma!* en 1943 (libreto de Oscar Hammerstein II y música de Richard Rogers).

²⁹ Es importante mencionar que Mourning Dove tuvo un colaborador euro-americano, Lucullus V. McWorther. No pocas veces se han señalado los cambios que realizó McWorther, normalmente sin el consentimiento de la escritora nativa: fueron tan abundantes y categóricos que no es fácil afirmar qué proporción de la novela fue escrita por quién, ni siquiera para la propia Mourning Dove, quien manifestó su opinión sobre su colaborador en los siguientes

por establecer su identidad personal a pesar de que su vida transcurre entre dos culturas. Esta particularidad, de hecho, define gran parte de la producción novelística de la primera mitad del siglo XX, donde “recurrent treatments of mixed-blood protagonists seeking to secure their individual and communal identities through discussions between tribal traditions and American modernity” (Stringer 1996: 481) conforman el procedimiento más típico para debatir sobre la realidad indígena del momento.

Por tanto, el uso de un(os) protagonista(s) *mixed-blood* está presente en otras novelas de ficción, como *Sundown* (1934), *Brothers Three* (1935) y *The Surrounded* (1936). En la primera, John Joseph Mathews (osage, 1894-1979) muestra la situación de su cultura nativa debido a las medidas gubernamentales de parcelamiento³⁰, pero, como señala Ruoff (2005: 168), también “deals with Osage sovereignty issues” debido a la dinámica existente en esta época entre indios asimilacionistas y tradicionalistas. D’Arcy McNickle (cree/flathead, 1904-1977), “not fit[ting] comfortably into this early group of Native American writers though, as his non-assimilationist plot, writing style, and technique set *The Surrounded* apart from novels such as *Co-ge-we-a* (1927) and *Sundown* (1934)” (Hans 2007: 2), ofrece una imagen crítica y objetiva sobre las relaciones personales entre indígenas y euro-americanos en el ambiente socio-político que vivían las tribus a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. La novela de John Milton Oskison (cheroqui, 1874-1947), *Brothers Three*, no se centra en concreto en la circunstancia nativa a pesar de que sus protagonistas son *mixed-blood*, sino en la lucha particular de una familia en el Oklahoma de principios del siglo XX. Esta circunstancia es una novedad pues Oskison mantiene la tendencia general entre los autores euro-americanos de esta década, mientras “Mathews and McNickle stressed the importance of tribalism, community, and the devastating impact on tribes of the federal government’s assimilationist policies” (Ruoff 2005: 167-168).

Aunque estas cuatro novelas son las obras, quizá, más importantes de las carreras literarias de Mourning Dove, Mathews, Oskison y McNickle, su creatividad tuvo cabida en otros tipos de producciones. Mourning Dove, por ejemplo, reunió historias tradicionales de su tribu, publicadas en 1933 como *Coyote Stories*, y Oskison publicó ensayos y relatos cortos en diversos periódicos y revistas, los cuales han sido

términos: “I felt like it was someone else’s book and not mine at all” (Mourning Dove *apud* Cheyfitz 2006: 36).

³⁰ Me refiero aquí a la Ley de Dawes (1887) y a su extensión, la Comisión de Dawes (1892). Para más información, véase el Anexo III en las fechas señaladas, así como la primera sección del capítulo uno.

reunidos recientemente bajo el título *John Milton Oskison: Tales of the Old Indian Territory and Essays on the Indian Condition* (2012). Así mismo, sus novelas *Wild Harvest* (1925) y *Black Jack Davy* (1926) disfrutaron de cierta fama y reconocimiento por su utilización de las características del western (cf. Ronnow 1994), del mismo modo que *Wah'kon-Tah: The Osage and the White Man's Road* (1929) de Mathews, *Runner in the Sun* (1954) y *Wind from an Enemy Sky* (1978), ambas de McNickle, se sirven de la contraposición de dos protagonistas antagónicos para comentar, una vez más, las circunstancias socio-históricas que estaban sufriendo las tribus indígenas.

Señalábamos previamente que en estas primeras décadas del siglo XX algunas producciones literarias nativo-americanas todavía se servían de la temática etnográfica para (re)presentar la identidad indígena. Esta perspectiva se solía relacionar más con un afán de conservar la *vanishing America* que con un valor estético, pues la antropología coetánea estaba interesada en “to preserve them [the supposedly vanishing cultures] in formaldehyde, as museum relics disconnected from the present” (Parker 2003: 52). Señala Heflin (2000) que los autores que mejor supieron hacerse cargo de esta “common purpose; to educate and preserve” fueron cinco escritores provenientes de las diferentes facciones sioux, a saber, Charles Eastman, Luther Standing Bear, Zitkala-Ša, Ella C. Deloria y Black Elk, quienes en sus publicaciones fueron capaces de combinar las perspectivas enciclopédicas con las fórmulas narrativas de la (auto)biografía y la novela de ficción.³¹

Charles A. Eastman (santee sioux, 1858-1939) es, sin duda, el mejor ejemplo de esta coordinación literaria gracias a su prolija producción artística. Además de los dos volúmenes de su autobiografía, titulados *Indian Boyhood* (1902) y *From the Deep Woods to Civilization: Chapters on the Autobiography of an Indian* (1916), en los que cuenta su educación y experiencias tanto en el mundo indígena como en el euro-americano, Eastman recopiló historias y aspectos del folclore nativo-americano en *Red Hunters and the Animal People* (1904), *Old Indian Days* (1907) y *Wigwam Evenings: Sioux Folk Tales Retold* (1909), obras escritas a veces en colaboración con su esposa

³¹ De hecho, Heflin (2000) habla de un Renacimiento literario sioux, estableciendo un paralelismo con el Renacimiento nativo-americano que se producirá a partir de la década de 1960, el cual estudiaremos más adelante.

Cabe mencionar que aunque el estudio de Heflin (2000) presente a estos cinco autores como un grupo uniforme y significativo en su conjunto, no abordaré el caso de Black Elk debido a que su obra más importante es, precisamente, una autobiografía colaborativa escrita y editada por John G. Neidhart titulada *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux* (1932).

Elaine Goodale Eastman (1863-1953). Así mismo, trató las concepciones espirituales sioux en *The Soul of the Indian: An Interpretation* (1911), las contribuciones indígenas a la historia americana en *The Indian To-day: The Past and Future of the First American* (1915) y las biografías de quince líderes nativo-americanos en *Indian Heroes and Great Chieftains* (1918).

Zitkala-Ša (lakota, 1876-1938; también conocida como Gertrude Simmons) y Luther Standing Bear (oglaga lakota, 1868-1939) cuentan con una producción más escasa que la de Charles A. Eastman pero igualmente interesante en lo relativo tanto a la incorporación de los indios a la sociedad norteamericana como a la conciliación creativa de los aspectos etnográficos, (auto)biográficos y novelescos. En su *American Indian Stories* (1921), Zitkala-Ša presenta sus experiencias lejos de la reserva y su relación con el sistema educativo ofrecido a los indígenas, mientras que “*Old Indian Legends* (1901) contains her reinterpretations of Dakota stories” (Ruoff 2007: 452). Luther Standing Bear, por otra parte, contrapone sus impresiones como indio sobre la vida tradicional nativa antes y después de la creación de la reservas en sus dos autobiografías *My People, the Sioux* (1928) y *Land of Spotted Eagle* (1933), aunque también publicó una recopilación de cuentos y leyendas lakotas en el volumen *Stories of the Sioux* (1934).

Por último, el caso de Ella C. Deloria (yankton nakota, 1889-1971) y otros antropólogos nativos nos demuestra una vez más las posibilidades que la utilización de una perspectiva etnográfica ofrece a los autores: en su obra *Speaking of Indians* (1944), Ella C. Deloria presenta la historia pasada y coetánea de los dakotas junto a una crítica sobre su reubicación en las reservas, igual que Ruth Muskrat Robinson (cheroqui, 1897-1982) enjuicia las políticas del *Bureau of Indian Affairs* en su *Indians Are People, Too* (1947). También es posible encontrar obras menos políticas en su contenido y/o su intención como son *The Shinnecock Indians* (1952) de Lois Marie Hunter (shinnecock, 1903-?), en la que presenta un repaso detallado de su comunidad tribal de origen, o *Waterlily* (1984) y *Dakota Grammar* (1942) de Ella C. Deloria, la segunda en colaboración con Franz Boas, que exponen, respectivamente, una visión feminista de la vida sioux en el siglo XIX y una guía útil acerca de la estructura y los dialectos de la lengua sioux.

Con la llegada de la década de 1960, cuando los derechos civiles concentran y redirigen la atención pública hacia las minorías poblacionales de Estados Unidos, la producción literaria nativo-americana también experimenta un cambio sustancial. El notable aumento en el número de nuevas creaciones y en la calidad de las mismas es el

reflejo más evidente de esta metamorfosis artística, aunque, como señala Lundquist (2004: 54), hay que buscar las causas de estas “alternative, corrective literatures” también en el conflictivo siglo XX donde se evidencian “the growing loss of dispositions to romanticize war” y “the various failures of the democratic narrative of emancipation”. El contexto socio-histórico de estas nuevas producciones, por tanto, es determinante para la apreciación asertiva de su valor creativo, pues “[t]he American Indian Literary Renaissance is truly a rebirth, not a beginning, . . . [a] recognition, for these Indian writers” (Hutsinger 2007: 25 y 26): las obras que se producen en este periodo combinan potencial artístico y socio-político a fin de (re)afirmar el derecho y la capacidad nativo-americana para su autodeterminación cultural.

Si nos centramos en los autores uno por uno, debemos mencionar en primer lugar a N. Scott Momaday (kiowa, 1934-) por la obtención en 1969 del premio Pulitzer con su novela *House Made of Dawn* (1968). Comenta Hobson (1981: 1) que tanto el público popular y académico como los medios de comunicación prestaron especial atención al “fact that Momaday’s book dealt almost entirely with Native Americans”, a pesar de que la presencia india en las producciones literarias ajenas y propias había sido durante los dos siglos previos un continuo evidente, pero ignorado por la cultura central (cf. Cook-Lynn 2007d: 35). De hecho, esta no era la primera obra de Momaday, ni ha sido la última: en 1967 publicó *The Journey of Tai-me*, una colección de relatos cortos que dos años más tarde ampliaría para formar la historia de diáspora e identidad que es *The Way to Rainy Mountain*; su segunda novela, *The Ancient Child*, ve la luz en 1989, mientras que sus lecturas infantiles se publican en 1994 y 2006 y una autobiografía parcial llega al mercado en 1976. La prosa no es el único género que Momaday ha cultivado, por lo que no podemos omitir su creación poética y teatral, presentada en diferentes volúmenes (1974, 1976, 1992 y 1994), o la combinación de estos géneros en la obra *In the Bear’s House* (1999) donde “paintings, poems, dialogues, and narratives [appear] all related and interconnected on the basis on subject, images, and themes” (Charles 2007: 10).³²

Aun teniendo a nuestra disposición esta amplia variedad de fórmulas artísticas, es necesario reflexionar sobre la (¿supuesta?) excepcionalidad de *House Made of Dawn*,

³² Sólo queda añadir dos libros a este brevísimo índice explicativo de la producción artística de Momaday. Se trata de *In the Presence of the Sun: A Gathering of Shields* (1991), una obra con los dibujos del autor, y *The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages* (1997), mencionada previamente en el capítulo dos.

a fin de comprender por qué está considerada como la piedra angular del denominado Renacimiento nativo-americano. La historia que revela Momaday en *House Made of Dawn* es la de la (in)capacidad que sufre Abel, un indígena veterano de la Segunda Guerra Mundial, para encontrar su lugar en el mundo dividido que representa el ser nativo: sus intentos por readaptarse a la vida en la reserva y/o para integrarse en la comunidad india urbana son inútiles hasta que asume como válidas las tradiciones tribales y se compromete con su identidad híbrida. Este argumento, como veremos a continuación en relación con otros autores, es una nueva reformulación de lo que Parker (2003: 20) llama “restless young men”, es decir, los nativos cuya masculinidad cultural se les ha arrebatado a través de la imposición de los conceptos euro-americanos sobre los géneros sexuales y cuyo “sense of *nothing* and *doing* gradually emerges as a sediment of non-Indian, colonizing ideologies and . . . as an invitation to critique those ideologies” (énfasis en original). De esta forma, *House Made of Dawn* es el eslabón que conecta a sus predecesores (Mathews y McNickle) con sus contemporáneos y sucesores (Silko, Welch y Alexie, entre otros).

Su importancia, sin embargo, no reside únicamente en este personaje recursivo como nexo literario transgeneracional, pues Momaday y muchos autores posteriores comparten algunas de las técnicas esenciales de la producción nativo-americana, las cuales son típicas tanto del (post)modernismo literario como de la tradición oral indígena estadounidense. Destacan por su reiteración la estructura circular y no lineal, a veces multivocal, de la narración, la “action based upon a different, an Other sort of knowledge, an indigenous knowledge derived not directly from a particular landscape but indirectly, from the stories, traditions, and ritual that are inspired by the [shared] landscape” (Cheyfitz 2006: 132) y la asunción de que el lenguaje es poderoso y puede transformar la realidad. Esto permite que se cree una interpretación ampliamente heterogénea del trasfondo y el significado de la obra de Momaday, que, como expresa Charles (2007: 12),

has been called everything from complex to obscure (Larson, 1978) to eloquent and intense (Hohenberg quoted in Schubnell, 1985, 93). It has been interpreted as a novel of alienation and despair (Watkins, 1977) that culminates in ritual suicide (Larson, 1989) and as a novel of regeneration (Evers, 1977; Nelson, 1989) and healing (Scarberry-García, 1990).

En cualquier caso, lo que indican todas estas variantes lectoras es precisamente la existencia de un deseo así como de una intención de proclamar la identidad y la voz nativa “[t]o be heard at the center – to achieve both authenticity and recognition within the imperial gaze that controls dissemination of discourse” (Owens 2001a: 22). Y, de hecho, este deseo e intención aparecen más allá de las obras de Momaday: en mayor o menor grado, los autores indígenas han mostrado un proyecto común y general centrado en aspectos como su presencia cultural e identitaria, aunque no fue hasta el éxito de *House Made of Dawn* que, “[f]or the first time, the possibility of Native American writing as something other than an isolated and isolating experience began to be a reality” (Bruchac 1994a: 296). Así, cada uno a su manera con sus posibles manifestaciones apreciativas, los autores de la literatura nativo-americana en general y el Renacimiento nativo-americano en particular muestran sus obras como producciones heterogéneas cuyo objetivo ulterior y común no es otro que una (re)visión representativa y transcultural de la realidad indígena estadounidense.

Junto a Momaday encontramos otros dos autores que se consideran esenciales (léase canónicos) para comprender la evolución artística y socio-política de la literatura nativo-americana: James Welch y Leslie Marmon Silko. Charles (2007: 48), por ejemplo, afirma que Welch y Silko emularon a Momaday en sus obras y, posteriormente, “influenced greatly the current generation of American Indian writers”, pero no es el único (*cf.* Purdy 2009; *cf.* Teuton 2008; *cf.* Tillett 2007, entre otros), mientras que Velie (1982) los presenta como tres de los cuatro mejores escritores de la literatura nativo-americana junto a Gerald Vizenor, de quien hablaremos más adelante. Además, no son pocos los estudios que analizan las similitudes existentes entre las novelas que presentamos aquí en detalle, tales como la representación femenina a través de un personaje masculino (Antell 1988), la importancia del entorno físico para la identidad nativa (Nelson 1993), la sanación física y espiritual mediante el regreso al hogar (Dennis 2007) o el mutismo expresivo y cultural que aliena a los protagonistas (Allen 1980).

James Welch (blackfeet/gros ventre, 1940-2003), por un lado, es conocido por sus novelas, en las que “Welch translates the nightmarish reality of a postwar Native Fall and a post-holocaust Wasteland into contemporary Blackfeet truth-telling” (Lincoln 2007: 153). Aunque aquí analizaremos únicamente su primera obra en prosa, *Winter in the Blood* (1974), sus otras cuatro novelas, a saber *The Death of Jim Loney* (1979), *Fools Crow* (1986), *The Indian Lawyer* (1990) y *The Song of Charging Elk* (2000), han

sido aclamadas por la crítica tanto estadounidense como internacional debido a su efectiva (re)presentación de los procesos identitarios que experimentan los indios. Sin embargo, esto no significa que sus obras sean accesibles para todos los lectores que decidan adentrarse en ellas ya que “Welch’s art seems an adversary’s sense of reality – attitudes that resist, counter, and invert conventions” (Lincoln 1983: 150) para demostrar que los personajes nativos necesitan participar de la comunidad tribal, pues es en ella donde reside la posibilidad de recuperar una (cierta) estabilidad cultural and identitaria (cf. Lundquist 2004).

Leslie Marmon Silko (laguna pueblo, 1948-), por otra parte, ha obtenido un gran éxito no sólo con sus dos primeras novelas, *Ceremony* (1977) y *Almanac of the Dead* (1991), sino también con su obra *Storyteller* (1981), un libro donde los géneros literarios y la fotografía se mezclan para tratar temas como “her family’s complex history, results of colonization, the land, love, sex, identity, humor, and power” (McNeil y Jeselnik 2007: 322) para crear lo que Lundquist (2004: 8) denomina “*literary autoethnography*”, es decir, obras que sin ser memorias ni autobiografía ni un compendio antropológico sobre sus tribus “attempt to demonstrate that the observer determines what is seen, the storyteller determines what is told, but in a nontotalizing manner”.³³ Aunque sus novelas más recientes, *Gardens in the Dunes* (2000) y *The Turquoise Ledge: A Memoir* (2010), no disfrutaron de un éxito tan contundente como sus otras obras, son igualmente importantes como ejemplos de la hibridez utilizada por los autores indígenas, pues en estos dos libros se puede observar la combinación de perspectivas sobre la naturaleza y la relación del hombre con esta.³⁴

Hemos comentado previamente cómo algunos investigadores indican en sus estudios varias similitudes entre Momaday, Welch y Silko, las cuales comienzan en la utilización de un protagonista masculino que debe aprender a (re)definir su identidad como una entidad transcultural, pero cuyas raíces están conectadas con la tradición y la

³³ Otras obras consideradas igualmente “*literary autoethnography*” son *The Way to Rainy Mountain* de Momaday, *Interior Landscapes* de Gerald Vizenor, *I Hear the Train* de Louis Owens y *The Blue Jay’s Dance* de Louise Erdrich, por mencionar algunos de los autores centrales del Renacimiento nativo-americano (cf. Lundquist 2004: 8).

³⁴ Aunque no se mencionen aquí, ambos autores han producido varios libros más: Welch ha publicado un libro de poesía (1971), ha colaborado en un documental (1992) y ha escrito un libro de no ficción titulado *Killing Custer: The Battle of Little Bighorn and the Fate of the Plains Indians* (1994), mientras que Silko ha publicado cinco libros (1974, 1980, 1994 y dos en 1996), bien de poesía bien de relatos cortos, así como ensayos en varias colecciones como *Delicacy and Strength of Lace Letters* (1986) o *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essays on Native American Life Today* (1997).

comunidad indígena. Tanto el protagonista de *Winter in the Blood*, que carece de nombre, como Tayo, personaje central de *Ceremony*, son víctimas de las circunstancias socio-políticas que les rodean y deben llevar a cabo su propia *vision quest*³⁵ dentro y fuera de la reserva para así conectar su presente con su pasado no como un principio y un fin, sino como un proceso circular y repetitivo. Pero, además, estos libros presentan el problema (irresuelto) de la identidad “in a manner that challenges non-Native epistemological assumptions and negates stereotypes” (Ruppert 1995a: 57), pues son obras híbridas cultural y lingüísticamente en las que dos marcos de referencia se solapan y combinan para crear un diálogo caníbal que, como señalábamos en la sección previa, permite al colonizado alzar la voz y ofrecer una nueva visión de la realidad (literaria): “[a]s in the storytelling process, readers are called on to create their own meaning, and, in the process, they are reeducated, encouraged to embrace different traditions of discourse” (Pulitano 2003: 108).

Queda comentar el caso particular de la obra *Almanac of the Dead* de Silko, una ingente colección de historias que “follows a long line of Native American resistance and survival built into written codes” (Argyle 2005: 21). Esta novela es digna de mención debido a, por un lado, su gran extensión en torno a las seiscientas páginas y, por otro lado, su compleja combinación de elementos y tramas transculturales panamericanos, tanto centrales como periféricos, pero también por las malas críticas que recibió tras su publicación ya que “[n]ovels in general, these reviewers insisted, must be brief, have fully developed characters, a linear narrative, and avoid controversial political rhetoric” (Adamson 2001: 130). Precisamente esta falta de comprensión por parte de la crítica demuestra que los escritores nativo-americanos desafían continuamente las expectativas que la audiencia construye a partir de sus producciones literarias previas, pues su objetivo es que los lectores participen del proceso creativo: como señala Moore (1999: 162), “Silko offers the reader a profusion of chances to practice these distinctions”, las cuales se basan en interpretaciones al mismo tiempo personales y políticas, dirigidas a sorprender y así “unveil ‘the lies’ of American ideology”. Al fin y al cabo, *Almanac of the Dead*, a través de sus pretensiones

³⁵ La *vision quest*, denominada “búsqueda de visión” en español, es un rito de paso a la adultez en muchas naciones nativo-americanas. Básicamente consiste en una estancia solitaria en el bosque durante la que el/la joven debe realizar determinados rezos y ayunar a lo largo de, normalmente, cuatro días hasta que su espíritu animal se le aparezca y, así, se convierta en su espíritu guía. Aunque esta es la fase central, el rito completo puede requerir distintas etapas, tales como la purificación previa, el viaje de ida y vuelta y/o la interpretación posterior de la visión realizada por el anciano que ha ejercido de mentor.

apocalípticas, históricas y literarias, es la reafirmación de la supervivencia y la resistencia indígena en el mundo contemporáneo, aun cuando los nativos siguen exiliados, forzados por los deseos del poder hegemónico euro-americano, del centro cultural.

Esta primera generación de autores del Renacimiento nativo-americano se completa con las figuras de Gerald Vizenor (ojibwa, 1934-) y Louis Owens (choctaw/cheroqui, 1948-2002), quienes destacan especialmente por sus ensayos críticos, tales como *Fugitive Poses: Native American Indian Scenes of Absence and Presence* (1998), *Manifest Manners: Postindian Warriors of Survivance* (1999) y *Wordarrows: Indians and Whites in the New Fur Trade* (2003) de Vizenor, u *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel* (1994) y *Mixed Blood Messages: Literature, Film, Family, Place* (2001) de Owens. Sin embargo, ambos han publicado también obras de ficción y/o poesía en las que la figura del *Trickster* se mezcla con la identidad de los protagonistas y se presenta como “the tropes of Indian and the vanishing Native not as the cultural givens determined by those in power but as figures to be interrogated so that we might understand both why they exist and how they are meaningful” (LaLonde 2002: 56). Destacamos aquí dos novelas de cada autor en las que este personaje culturalmente arraigado en la sociedad nativo-americana se utiliza como catalizador de las reclamaciones identitarias y socio-políticas de los indígenas: *The Trickster of Liberty: Tribal Heirs to a Wild Baronage* (1988) y *The Heirs of Columbus* (1991) de Vizenor; *Wolfsong* (1995) y *Bone Game: A Novel* (1996) de Owens.

Señala Lincoln (1983: 184) que “[o]ver one hundred more young Indian writers have gathered around these leaders [specially Momaday, Silko and Welch] to participate in a Native American renaissance in a first generation of published Indian poets, novelists, and scholars”, por lo que podría considerarse que los autores que siguen en esta revisión histórica selectiva son los herederos de estas primeras victorias literarias. Aunque los temas tratados por esta segunda promoción de escritores³⁶ sean en esencia

³⁶ A pesar de que utilizo aquí términos grupales como “segunda generación” o “segunda promoción” en referencia a los autores cuyas obras aparecen a partir de la década de 1980, no existe una división clara ni formal ni usada homogéneamente por los estudiosos entre los primeros autores del Renacimiento nativo-americano y sus sucesores. De ahí que una de las pocas obras de referencia que se atreva a afirmar tal cosa sea *Encyclopedia of American Indian Literature*, publicada por McClinton-Temple y Velie en 2007. Por lo general, es común encontrar afirmaciones como que Louise Erdrich o Sherman Alexie son figuras esenciales de esta segunda generación, aunque estas no vengán acompañadas de una referencia bibliográfica. De igual modo, sin embargo, es posible hallar comentarios acerca de que Silko es una autora central de la

los mismos que encontramos en Momaday, Silko, Welch, Vizenor y Owens, las fórmulas empleadas para ello cambian sustancialmente ya que a partir de la década de 1980 los autores indígenas cuentan con la posibilidad de utilizar “a less restricted form of Native American literature, without strained attempts to create original ‘indigenous’ art” (Schulz 2002: 6). De hecho, Womack (2008: 18) afirma que las producciones de estos nuevos autores, aun obviando aspectos considerados típicos de la literatura nativo-americana tales como la oralidad o la presencia de un *Trickster*, lo que hace que no sean consideradas por los críticos de esta época, mantienen desde el punto de vista de los estudiosos el “role of mediation between non-Indian and Native worlds . . . as a slight revision of the much-earlier ‘torn between two worlds’ views of mixed-bloods”.

No es posible detenernos aquí en todos los autores de las dos últimas décadas del siglo XX, pero el estudio de los dos autores principales de las mismas, a saber, Louise Erdrich y Sherman Alexie, seguido de otros autores relevantes, mostrará que las reclamaciones indígenas siguen presentes en sus producciones culturales aunque estas presenten ciertas singularidades que renuevan e impulsan la disciplina literaria nativo-americana además de atraer la atención comercial hacia la periferia estadounidense (cf. Purdy 2009). Esto significa, además, que la comunidad académica les ha prestado especial atención por sus innovaciones, aunque también por los debates que han generado su (re)presentación de la identidad indígena y su uso de las figuras estereotípicas indias.

La producción artística de Louise Erdrich (ojibwa, 1945-) es amplia y compleja debido a las múltiples conexiones que se establecen entre sus obras. Su tetralogía, formada por *Love Medicine* (1984, publicada con revisiones y añadidos en 1993 y 2009), *The Beet Queen* (1986), *Tracks* (1993) y *The Bingo Palace* (1994), está muy influenciada por la técnica narrativa de William Faulkner, por lo que Erdrich presenta la historia del área donde se asienta la reserva chippewa de Turtle Mountain (Dakota del Norte) mediante las sagas familiares y comunales de sus personajes. A través de las sucesivas generaciones y sus interrelaciones, la identidad india y su (im)posibilidad se reconfigura y se destruye parcialmente, paulatinamente mientras se ofrece “an articulation of meaning that resists the colonial histories of conquest and racial purity, but remains in debate over whether and how to make claims of sovereignty over its

segunda generación de la literatura nativo-americana, sin que se especifique si Momaday conforma toda una generación en sí mismo o si la primera promoción de autores nativo-americanos son aquellos que crearon sus obras con anterioridad a la década de 1960.

land” (Krupat y Elliott 2006: 146). De esta forma, por ejemplo, *The Bingo Palace* aborda la controversia acerca de los casinos en las reservas y sus efectos sobre la tradición/asimilación, mientras que *Love Medicine* en particular, aunque toda la tetralogía en general, enfatiza los problemas intergeneracionales debido a las medidas gubernamentales para americanizar a los indígenas.

Su producción literaria, sin embargo, no se reduce a este grupo de novelas: Erdrich ha publicado varios libros para niños, una colección de relatos así como libros de poesía y de no ficción. Aunque no es posible comentar todas y cada una de sus novelas más recientes, destacamos aquí algunas de ellas debido al interés que provoca la aportación continua de Erdrich a la literatura nativo-americana: *The Antelope Wife* (1998), *The Last Report on the Miracles at Little No Horse* (2001), *The Painted Drum* (2005) o *The Plague of Doves* (2008). Queda comentar su colaboración sentimental y literaria con Michael A. Dorris (modoc, 1945-1997), quien, con mayor discreción que Erdrich, ofreció al público obras como la novela *A Yellow Raft in Blue Water* (1987) con una familia de *mixed-bloods* nativo-africanos como protagonistas y la influyente *The Broken Cord: A Family's On-Going Struggle with Fetal Alcohol Syndrome* (1989) basada en su propia experiencia como padre adoptivo de niños con esta enfermedad. En 1991 y junto a Erdrich, también publicó *The Crown of Columbus*, una novela en la que se mezclan el misterio y el romance en torno al “descubrimiento” de América (cf. Stookey 1999: 5).

Un éxito muy similar al de Erdrich es el que disfruta Sherman Alexie (coeur d'Alene/Spokane, 1966-), el más joven de los autores pertenecientes al Renacimiento nativo-americano, quien es además considerado como su *enfant terrible* (Tillett 2007: 137) por la diversidad de opiniones que sus representaciones identitarias generan entre la comunidad indígena e intelectual. En su producción literaria sobresalen sus colecciones de relatos cortos *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (1994) y *The Thoughtest Indian in the World* (2000), así como sus novelas *Reservation Blues* (1995), *Indian Killer* (1996) y *The Absolute True Diary of a Part-Time Indian* (2007). Como tantos otros escritores indígenas, su creatividad no se limita a la narrativa sino que también cuenta entre su bibliografía con volúmenes de poesía y varios guiones cinematográficos (*ibid.*: 137-144). Su producción literaria es muy interesante desde un punto de vista identitario porque las discrepancias que esta produce tienen su origen en una interpretación errónea del hecho de que Alexie “does not seek to tear down or question ethnic boundaries [since] being Indian is the primary determinant of his

identity and defines his writing” (Grassian 2005: 7). Por tanto, el compromiso socio-político de las obras de Alexie, su afán de reescribir la historia de América y su continuo esfuerzo por desconstruir los estereotipos indios mediante la ironía y el humor, aun cuando estas intenciones defensoras de la visión indígena no sean entendidas como tal, hacen de estas novelas un caso particularmente interesante a la par que innovador dentro de los *Native American Studies* que puede ser abordado desde un punto de vista tanto artístico como social.³⁷

Una vez hemos comentado los autores centrales de esta segunda generación, es momento de presentar brevemente otros autores igualmente importantes aunque su fama sea menor que la de Erdrich o la de Alexie. De origen estadounidense, Thomas King (cheroqui, 1943-) se ha convertido en “perhaps the most widely acclaimed contemporary Native writer in Canada” (Melnik y Seiler 2003: 399), donde reside. Su producción literaria está centrada en el mundo académico a fin de explicar la literatura indígena canadiense, aunque también ha publicado un libro infantil y una colección de relatos, titulados respectivamente *A Coyote Columbus Book* (1992) y *One Good Story That One* (1993); en el ámbito de la novela, sus obras *Medicine River* (1990) y *Green Grass, Running Water* (1993) le han proporcionado una mayor repercusión artística, aunque también cuenta con libros menos conocidos como *Borders* (1993) y *Truth and Bright Water* (1999). La característica más llamativa de la creatividad de King es su capacidad para ofrecer una sensación de “continuity of ancient oral traditions into a presently written space and time” (Schorcht 2003: 5) que subvierte las percepciones eurocéntricas acerca de los nativos estadounidenses y canadienses (cf. Melnik y Seiler 2003: 399).

Otro caso transfronterizo es el de Beverly Hungry Wolf (blackfoot, 1950-) cuya producción literaria se reduce a *The Ways of My Grandmothers* (1980), una especie de compendio etnográfico y feminista, “without academic, anthropological intrusion” (Levine 1998: xxxii), en el que se presentan costumbres tradicionales entremezcladas con recuerdos personales y comunales, igual que ocurre en su colección de relatos cortos *Daughters of the Buffalo Women* (1996). Ha escrito otro libro más junto a su

³⁷ Mencionaré aquí como ejemplo ilustrativo la preferencia de Alexie por el término “indio” frente a “nativo-americano” o “indio americano” o sus declaraciones, a través de un personaje en *Indian Killer*, acerca de que “any book cowritten by a white man should not be taught in a Native American literature course” (Hollrah 2010: 164).

marido Adolf Hungry Wolf (alemán; blackfoot por matrimonio, 1944-)³⁸, titulado *Children of the Sun: Stories by and About Indian Kids* (1987), que es una colección de cuentos tradicionales que recuerda mucho a las obras del siglo XIX en las que se intentaba preservar las culturas indígenas antes de que estas desaparecieran.

Otros dos autores no centrales del Renacimiento nativo-americano son Adrian C. Louis y Susan Power, quienes han logrado hacerse un hueco en el mercado editorial y conseguir una cierta fama gracias a una única novela cada uno. Para Adrian C. Louis (paiute, 1947-), por un lado, esto ocurrió gracias a la adaptación cinematográfica en 2002 de su novela *Skins* (1995), en la que, como en el resto de su producción artística centrada en la poesía, trata la realidad de la reserva de Pine Ridge (Dakota del Sur) y los problemas derivados del alcoholismo, la pobreza o de la falta de servicios sociales. Sin embargo, su literatura “has often been met with sharp criticism for its often painful and brutal portrayal of contemporary Native American communities” (Roberts 2007: 338). Por su parte, Susan Power (dakota, 1961-) atrajo la atención del público con su novela *The Grass Dancer* (1994), en la que una serie de relatos breves conectados entre sí presentan “a world where Indian and non-Indian meet and negotiate meaning” (Bracewell 2010: 164) y donde varias generaciones de mujeres dakota conviven con las prácticas espirituales y comunales sioux. En 2002 publicó una nueva novela, *Roofwalker*, que no parece haber disfrutado de tanto éxito como la anterior, pero que reivindica una vez más la *in-betweenness* identitaria que viven los indígenas mediante una mezcla de “fiction et réalité historiques, fantasmés et traumatismes de la vérité perdue sous le poids des mensonges de l’histoire” (Sabatier 2006: 104).

Así mismo, debemos destacar la producción novelística de Vine Deloria Jr., Velma Wallis y Martin Cruz Smith, tres casos particularmente excepcionales dentro del mundo literario nativo-americano. Vine Deloria Jr. (sioux, 1933-2005) ha sido el principal ensayista nativo-americano gracias a su presentación analítica y política de las relaciones entre nativos y euro-americanos. Su primera obra, *Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto* (1969), se enmarca dentro del *Red Power Movement* y sirvió para atraer, con ironía y sátira, la atención social sobre la realidad indígena y su relación

³⁸ Existe un gran debate acerca de si Adolf Hungry Wolf debería ser o no considerado (un autor) nativo-americano simplemente por el hecho de habersele otorgado un nombre indígena a través de su matrimonio. Debido a esta circunstancia, omito aquí nombrar y/o comentar las obras que ha producido en solitario, ya que su identidad nativa está en entredicho. En relación con esta excepcionalidad identitaria, véase la argumentación descriptiva y definatoria expuesta en el capítulo dos.

con “the Church, the government, stereotyped images of Indians, and Amer-European culture in general” (Weaver 1997: 125). Comenta Louis Owens (entrevistado por Coltelli 1990: 109) que “with his political, social commentary, and scholarly articles, Native American literature came to be much more prominent”, pero también logró que se reflexionase dentro y fuera del mundo académico acerca de los aspectos sociales y políticos (cf. Biolsi y Zimmerman 1997; cf. Pavlik y Wildcat 2006). Posteriormente publicó otras obras influyentes como *We Talk, You Listen: New Tribes, New Turf* (1970), *Behind the Trail of Broken Treaties* (1974), *A Brief History of the Federal Responsibility to the American Indian* (1979) o *The Metaphysics of Modern Existence* (1979), aunque también ha producido algunos libros en colaboración con otros investigadores tales como, por ejemplo, *American Indians, American Justice* (1985) en colaboración con Clifford M. Lytle o *Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations* (1999) junto a David E Wilkins. Sin embargo, como señala Weaver (1997: 205, nota 16),

[d]espite the voluminous nature of his work (over a dozen books and innumerable short pieces) and his importance in Native American Studies, Deloria has generated remarkably little in the way of secondary literature about himself. . . . He is without question the most quoted Native author by both Indians and Amer-Europeans, but very little has been written *about* him. The only significant serious treatment of his thought [before 1997] is Robert Warrior’s *Tribal Secrets* (énfasis en original).

Velma Wallis (athabascan, 1960-) es una de los pocos escritores originarios de Alaska que ha logrado un cierto éxito comercial y académico, aunque en este caso además se suman las inesperadas ventas de su primera novela, *Two Old Women: An Alaska Legend of Betrayal, Courage and Survival* (1993). Repitió el éxito tres años más tarde cuando publicó *Bird Girl and the Man Who Followed the Sun*, así como con su autobiografía, *Raising Ourselves: A Gwich’in Coming of Age Story from the Yukon River* (2002). Comenta Heyne (1997: 254) que su novela debut “stirred some controversy among those who felt Wallis made use of a story that was community property and showed Athabascan culture in a negative light”, algo bastante común en relación a la utilización de elementos tradicionales tribales. Sin embargo, este uso “indebido” también sirve para “promote a way of thinking about the world, an epistemology familiar to the Gwich’in . . . that colonialism has repressed and supplanted” mediante la innovadora estrategia de “incorporat[ing] elements of a

struggle against the expectations and traditions of her community” (Ruppert 2008: 288 y 289).

La situación contraria, la ausencia de la temática indígena con aproximaciones socio-políticas y/o identitarias, hace que las obras de Martin Cruz Smith (senecu del sur/yaqui, 1942-) sean al mismo tiempo un éxito fuera de los círculos nativos y una irregularidad en la producción literaria nativo-americana. Sus novelas pertenecen al género de misterio y detectivesco, lo que normalmente las excluye de las antologías y los estudios ya que “[h]is choice discomfits easy designations of what constitutes Native American literature” (Weaver 2001: 118). Aunque su popularidad proviene, principalmente, de la denominada *Arkady Renko Series*, una saga de siete libros (1981, 1989, 1992, 1999, 2004, 2007 y 2010) acerca de un detective ruso, no podemos dejar de mencionar los tres libros de M.C. Smith que incluyen a los nativo-americanos de un modo u otro: *Nightwing* (1977) y *Stallion Gate* (1986) son dos novelas de misterio en las que los héroes provienen del mundo indio y se solapan aspectos indígenas como la reserva con elementos euro-americanos como el horror vampírico o la bomba atómica, mientras que *The Indians Won* (1970), su primera novela, se desarrolla como una ucronía en la que los nativo-americanos han derrotado a los Estados Unidos durante las denominadas Guerras Indias, ofreciendo un panorama muy diferente al contemporáneo (cf. Spurgeon 2012).

Como hemos podido comprobar hasta el momento, la lista de autores nativo-americanos que han desarrollado su producción artística durante las últimas décadas es extensa y compleja debido a las múltiples fórmulas usadas para reclamar el sitio que les corresponde dentro y/o fuera del canon literario estadounidense. Por ello, tal como se anunció al principio de esta revisión histórica selectiva, tan sólo hemos estudiado en profundidad las producciones en prosa de los autores centrales de la literatura nativo-americana. Sin embargo, no sería honesto omitir la creación poética y teatral de la comunidad indígena ya que estos autores también aportan técnicas y reivindicaciones identitarias al Renacimiento nativo-americano. A continuación, por tanto, menciono brevemente a los autores más destacados, aunque se trate de una selección muy reducida.

Existe una cierta homogeneidad entre las autoras indias Paula Gunn Allen (laguna/sioux, 1939-), Joy Harjo (creek, 1951-), Linda Hogan (chickasaw, 1957-) y Wendy Rose (hopi/miwok, 1948-), quienes usan la poesía como método de subversión social e identitaria, pues cubren temas que van desde las perspectivas femeninas hasta la

situación actual e histórica de sus culturas tribales. La excepción la ofrece Luci Tapahonso (navajo diné, 1953-) al centrar su poesía principalmente en el acoplamiento que ha conseguido de los aspectos tradicionales y modernos de su vida, perfectamente representados en la alternancia lingüística entre inglés y navajo (*cf.* Sonneborn 2007 [1998]). Los autores Simon J. Ortiz (acoma, 1941-), Ray A. Young Bear (mesquakie, 1950-), Jim Barnes (choctaw, 1933-), Duane Niatum (klallam, 1938-), Maurice Kenny (mohawk, 1929-) y Barney Bush (shawnee/cayuga, 1945-), por su parte, se centran en la herencia cultural que perciben en sus naciones de origen y enfatizan aspectos como la relación existente entre la identidad nativa y la tierra y/o la pérdida de una y otra. Finalmente, varios autores han creado obras teatrales como complemento a sus novelas y obras poéticas, aunque destacamos aquí el caso de Hanay Geiogamah (kiowa/delaware, 1945-): su producción está completamente dedicada a la creación de obras de dramaturgia satírica en las que revisa los estereotipos impuestos a los nativo-americanos así como algunos aspectos intrínsecamente indígenas.

Concluimos finalmente este repaso histórico selectivo con una reflexión acerca de la centralidad de unos y otros autores dentro del canon nativo-americano. Si bien existe una cierta unanimidad en la utilización de temas identitarios y/o de técnicas de multivocalidad, no se puede asegurar que estas dos características constituyan un modelo estático, homogéneo y único de la producción literaria indígena. Sin embargo, como hemos señalado en varias ocasiones, los casos intermedios en los que bien uno de los autores es de origen euro-americano (i.e. biografía colaborativa), bien la temática no está anclada en los elementos considerados centrales a la literatura nativo-americana (i.e. Martin Cruz Smith), bien la identidad del autor o sus intenciones se han puesto en duda de alguna manera (i.e. Adolf Hungry Wolf o el uso de estereotipos negativos por ciertos escritores) demuestran que el mundo académico, al menos, y quizá también los agentes editoriales y el público popular han construido unas determinadas expectativas en relación a qué debe ser y, en teoría, es la literatura nativo-americana. Y no sólo las producciones artísticas se cuestionan, sino también quién puede ser y, en teoría, es un escritor nativo-americano. No pretendo aquí insinuar que estas expectativas y/o generalizaciones incorporen aspectos negativos en todo momento, pues gracias a ellas los indígenas estadounidenses han hecho oír su voz y han obtenido reconocimiento dentro y fuera de los círculos indígenas, además de nuevas posibilidades de trascender en y como parte de la cultura americana.

En esta investigación que ha asumido un enfoque traductológico sobre la identidad indígena, debemos hacer uso de algunas generalizaciones y admitir ciertas expectativas a la hora de escoger nuestro material de análisis. Sin embargo, es necesario puntualizar, como señala Parker (2003: 168), el autor que abría este apartado, que “a text cannot bear a one-to-one relation to the social group its author belongs to”, sino que cada nueva aportación, con sus particularidades incluso si estas son contradictorias respecto a las perspectivas aceptadas y esperadas, sirva para reestructurar nuestras nociones de “canon”, de “grupo creador” y de “literatura nativo-americana”. No podemos, por tanto, evitar plantearnos aquí las mismas preguntas y definiciones que han señalado muchos otros estudiosos (*cf.* Nelson 1997; *cf.* Swann 1988; *cf.* Weaver 2001), todas ellas relacionadas con la inclusión o exclusión, ya total, ya parcial, de autores y/o producciones en el canon nativo-americano. ¿Deben todas las obras literarias nativo-americanas tratar sobre ellos? ¿Qué ocurre con los escritores no indígenas que, desde una perspectiva respetuosa y comprometida, ofrecen escritos sobre los nativo-americanos? ¿Podemos aceptar algunas de las obras de un autor como Martín Cruz Smith por el hecho de que traten sobre los indios, pero rechazar su saga sobre Arkady Renko? ¿Es válida la autodefinición como nativo-americano para ser considerado como tal? ¿Debemos depender del *blood quantum* para considerar a un escritor nativo-americano? ¿Cómo se puede medir la actuación indígena según los valores nativos, otro de los criterios de definición para los autores? ¿Resulta posible, por no decir moralmente aceptable, considerar sin condiciones que una obra, simplemente por estar escrita por un nativo-americano, definido como sea, es “literatura nativo-americana”?

Además, resulta necesario reflexionar acerca de estas mismas cuestiones desde un punto de vista no sólo crítico, sino transcultural ya que, como comentábamos previamente, los textos en muchas ocasiones no ejercen un papel similar dentro del nuevo sistema literario, es decir, al traducirse reconfiguran su posición dentro del canon de origen y asumen de una nueva ubicación dentro de la cultura de recepción. Tomemos por ejemplo el caso de Louise Erdrich y su novela *The Master Butchers Singing Club* (2003) que no trata acerca de los indígenas estadounidenses sino sobre una familia de origen alemán: aunque este libro se considere literatura nativo-americana periférica, ¿qué situación se produce cuando observamos su traducción en relación a las otras obras de Erdrich que cuentan con una versión en español? ¿Y respecto a otros libros traducidos que en origen son más o menos centrales en la literatura nativo-americana? Si como afirma Lundquist (2004: 1) “[t]he plural nature of Native American literatures

stems from the plurality of Native American cultures and the multiplicity of types or oral and written literature (genres) that comprise the artistic expressions of Native peoples within the United States”, ¿podemos tan siquiera afirmar que existe un grupo creador sistemáticamente uniforme? ¿Podemos considerar que su traslación al español es igualmente homogénea?

Estas cuestiones, imposibles de elucidar de una forma definitiva en esta Tesis Doctoral (y probablemente en cualquier investigación), servirán de punto de partida para el análisis específico de las traducciones existentes en español, pues las categorías generalistas y las expectativas derivadas de las mismas conforman en buena medida nuestra hipótesis de partida. Así mismo, como hemos observado en el capítulo previo, la identidad indígena, tanto dentro de mundo literario como fuera de él, se configura mediante posiciones relativas respecto a otras nociones identificativas; de igual modo, la literatura indígena estadounidense, no sólo dentro de su propio canon y ambiente de recepción (la cultura norteamericana), sino también dentro de nuestro sistema literario y/o traductológico, se define dependiendo de las relaciones que se establecen entre las obras nativo-americanas, y entre estas y el entorno crítico y comercial en que se sitúan. Por ello, repetimos que las generalizaciones y expectativas utilizadas en esta revisión histórica selectiva nos ayudarán a comprender *a posteriori* las elecciones hechas para su traslación, así como la relevancia de las selecciones y las omisiones con las que contamos hoy en día en España.

CAPÍTULO 4 - ASPECTOS TRANSCULTURALES: TEORÍAS TRADUCTOLÓGICAS

Hemos trazado hasta el momento un largo recorrido teórico del que nos hemos servido para contextualizar tanto de forma general como de forma específica la (re)presentación identitaria nativo-americana en la literatura producida por dicha comunidad. Aunque esta investigación se centra esencialmente en la (re)construcción transcultural de dichas identidades, se han dejado para el final los aspectos traductológicos de nuestro marco teórico, ya que estos se articulan, en gran parte, en función de las circunstancias hasta ahora observadas. Los diferentes discursos, ya por su forma, ya por su contenido, ya por su entorno histórico-espacial, requieren que el estudio transcultural de la literatura y la identidad nativa se aborde desde una aproximación traductológica compleja que incorpore consideraciones provenientes de diferentes teorías de la traducción con sus modelos específicos, que matizaremos para nuestros propósitos. De igual modo, es necesario revisar el material traducido del que disponemos en nuestro país, a fin de establecer una selección cualitativa que nos sirva de base para trazar generalizaciones sobre la traslación interlingüística e intercultural de la realidad nativo-americana.

Debemos mencionar además que los estudios de traducción, desde su “reciente” instauración como disciplina, han generado una gran diversidad de enfoques y perspectivas sobre múltiples aspectos de nuestra área de trabajo, abordando cuestiones sobre el objeto central de estudio (¿qué se (sobre)entiende por “traducción”?), la unidad de traducción, los participantes involucrados y su (in)visibilidad (el traductor no es el único agente manipulador), los aspectos éticos del proceso o la evaluación de las traducciones. Todos estos aspectos influyen en nuestra propia investigación debido a que configuran algunas premisas del análisis transcultural que llevaremos a cabo en el próximo capítulo, puesto que se trata de un complejo sistema de relaciones de poder, autoridad e ideología que confluyen en las producciones artísticas indias, así como en su posterior traslación interlingüística e intercultural. Por ello, nuestra investigación se encuadra, en primer lugar, dentro del denominado giro cultural de la traducción, pero sin olvidarnos de otros puntos de vista dependientes de nociones literarias, traductológicas y/o imagológicas (i.e. el uso de divisiones étnico-artísticas, los preceptos de la teoría del polisistema, la relación entre imágenes pictóricas y discursivas...).

Nuestra intención, de hecho, no es otra que ofrecer una aproximación interdisciplinar tanto teórica como práctica en la que apoyar el análisis de la construcción transcultural de la identidad indígena estadounidense para, *a priori*, observar la imagen que tenemos en España de los nativos a través de la traducción literaria y, posteriormente, apuntar posibles cambios que nos otorguen una visión más amplia de esta cultura y su ejercicio identitario. Si en los capítulos previos nos hemos detenido en las circunstancias socio-políticas de la realidad nativo-americana y en consideraciones tanto identitarias como literarias de los individuos y las comunidades indias, ahora buscamos en el terreno de la traducción reflexiones y actitudes similares que puedan ahondar en la coordinación de todas estas perspectivas para una percepción más amplia y completa de la identidad nativo-americana a través de la literatura, el fin último de esta investigación. Por ello, utilizaremos algunas perspectivas teóricas pertenecientes al campo de la traducción convenientemente enriquecidas con perspectivas provenientes del campo de la imagología, la literatura y la socio-política para complementar nuestro foco de atención, a saber, la identidad nativo-americana.

Esto nos lleva a destacar aquí, en primer lugar, la teoría del polisistema dentro de los estudios de traducción, debido a que nos permitirá observar la práctica de la traducción dentro del ámbito literario para, así, plantear un análisis integrador que incluya las posibles relaciones inter, intra y supratextuales que definen, de algún modo, la (re)construcción de la identidad indígena. Una vez hayamos revisado las particularidades de la teoría del polisistema, nos adentraremos paulatinamente en el estudio traductológico de la identidad a partir de las nociones de “poder”, “asimetría” e “ideología” vinculadas al giro cultural de la traducción, puesto que así podremos extraer conclusiones a partir de los datos que obtengamos a posteriori en el análisis práctico sobre el tipo de compromiso que los agentes traductores tienen para con la diversidad cultural y contra cualquier tipo de hegemonía (post/neo)colonialista. Por último, en la tercera sección del presente capítulo detallaremos la composición del corpus en que se basa nuestra investigación, así como los aspectos específicos de nuestra selección cualitativa que utilizaremos para determinar las técnicas traductológicas aplicadas en estos textos y a partir de las cuales podremos trazar generalizaciones acerca de la (re)presentación transcultural del otro y su cultura en nuestro país y dentro del contexto literario.

Al escoger estos puntos de reflexión relativos a la traducción y, más concretamente, a la traducción de la identidad del Otro, pretendemos recalcar la

complejidad que existe en torno a la traslación interlingüística e intercultural de la literatura nativo-americana. Además, el punto de vista que hemos adoptado en la presente Tesis Doctoral requiere reflexionar sobre la labor traductora no sólo dentro de un marco teórico, sino también en relación con el análisis que realizaremos posteriormente, debido a que utilizamos aquí una combinación funcional de elementos procedentes de investigaciones identitarias, literarias y traductológicas. Con ello, además, queremos promover la visión interrelacional que hemos enfatizado hasta el momento, puesto que las consideraciones que expondremos a continuación están dirigidas hacia la reconceptualización de la traducción como producto y como proceso en términos de influencia plural y, en ocasiones, contradictoria: así, la (re)creación transcultural de la identidad nativo-americana puede observarse tanto en su versión final como a lo largo de su elaboración en(tre) dos culturas, incluyendo su recepción y su promoción en España. De igual modo, podremos apreciar los distintos componentes lingüísticos, culturales, imagológicos y estilísticos que usan los agentes literarios y editoriales para (re)crear la Otredad de los indígenas estadounidenses en la cultura de origen como en la de llegada. Por último, las teorías que incluimos a continuación nos ayudarán también a reconocer la traducción como una parte necesaria e importante de la cultura en tanto en cuanto sirve para renovar y/o mantener las visiones con las que contamos dentro de una sociedad concreta para con el Yo, el Otro y el arte producido por ambos, lo que nos anima a estudiar su función e influencia a la hora de acercarnos a perspectivas diferentes tanto de definición como de (re)presentación.

4.1- La literatura nativo-americana en el (poli)sistema transcultural

Culture makes various demands on translations, and those demands also have to do with the status of the text to be translated.
Lefevere y Bassnett (1990: 7)

Al estudiar la literatura nativo-americana en el capítulo tres, señalamos a través de distintas perspectivas canónicas (literatura americana, literatura minoritaria estadounidense, literatura postcolonial) que los textos, como productos y como un proceso de creación, difusión y recepción, no ocurren en un vacío absoluto, sino que surgen dentro de un marco socio-político y artístico-cultural al que precede y rodea un sinfín de discursos con los que mantienen múltiples y diversas relaciones. Sus características específicas tanto formales como de contenido hacen que ciertas conexiones destaquen de manera singular, relegando otro tipo de asociaciones a un

segundo plano, ya que estas últimas carecen de fuerza y/o importancia suficiente dentro del marco general en el que se establecieron dichas relaciones. De igual modo, es posible hablar de textos centrales y periféricos dentro del conjunto total de producciones literarias, pero también dentro de los subgrupos artísticos que surgen al (re)configurar los criterios de inclusión/exclusión, así como de tendencias esenciales, optativas e (in)frecuentes. Todo esto, en resumen, conforma una parte esencial del sistema literario de una cultura, un país o una organización social cualquiera en el que las producciones artísticas se interrelacionan y/o se diferencian según sus particularidades y el uso que de ellas hacen los agentes involucrados dentro de dicho sistema.

En la presente investigación nos interesa algo más que la existencia del sistema literario: nos inclinamos a observar su funcionamiento, su evolución y los movimientos que soportan y generan los discursos (identitarios) nativo-americanos dentro y fuera del sistema. Además, el estudio de estos flujos resulta muy interesante si se realiza desde un punto de vista relacional, ya que “[the] cultural capital is transmitted, distributed, and regulated by means of translation, among other factors, not only between cultures, but also within one given culture” (Lefevre 1998: 41).¹ Por ello, el concepto de “polisistema”, primero acuñado por Even-Zohar y luego desarrollado por él mismo y Toury, es adecuado y de gran utilidad para nuestro trabajo debido a que identifica una serie de capas jerarquizadas según su grado de innovación/conservadurismo para con la poética existente, cuya continua reestructuración permite a los discursos, originales y traducidos, reubicarse en relación al canon (r)establecido. El hecho de que esta teoría incorpore las traducciones como un plano transversal al sistema capeado, formado por sus propios estratos y vinculado a varios sistemas externos a la cultura principal de estudio, ofrece una oportunidad perfecta para comprobar cuáles son las posibles razones detrás de la selección de obras para traducirse, sean o no nativo-americanas, puesto que estos flujos no surgen espontáneamente.

De esta manera, las producciones conocidas como el Renacimiento nativo-americano deben estudiarse en función de las posiciones relativas que ostentan dentro de los distintos sistemas de los que participan gracias a sus versiones originales y/o

¹ El concepto “capital cultural” lo definió Pierre Bourdieu (1979) a través de tres estadios diferentes, el incorporado, el objetivo y el institucionalizado (3). Aquí nos referimos principalmente al estado objetivo, el cual se corresponde “des supports matériels tels que des écrits, des peintures, des monuments, etc.” (*ibid.*: 4), aunque los dos otros estados del capital cultural son igualmente transmisibles a través de la traducción, tal como indica Lefevre (1998: 41).

traducidas. De esta manera, ciertas obras son reconocidas como centrales en el sistema indígena al mismo tiempo que se sitúan en la periferia del sistema euro-americano; así mismo, tras la traducción, se reubican dentro del sistema español². La inclusión de cada una de las obras escogidas en ese sistema de traducción propio del polisistema principal, el español en nuestro caso, se coordina con otras traducciones tanto indias como estadounidenses y postcoloniales/minoritarias, en tanto se modifican las unas a las otras de forma diacrónica (¿qué y cómo se ha traducido antes?) y sincrónica (¿conviven, se contraponen, se solapan?), fijando nuevas posiciones con cada adición. Así mismo, el conjunto intrasistémico que forman las traducciones también se regula mediante la interrelación de sus elementos con obras propias del polisistema con las que compartan una o varias características específicas, algo que contribuye a enmarcar estas incorporaciones traductológicas dentro del entorno de fuerzas restrictivas/permisivas derivadas de los condicionamientos propios del proceso traductor (mecenazgo, poética, ideología...).

Debido a que es precisamente el conjunto lo que necesitamos comprender para llevar a cabo el análisis de las traducciones al español y su (re)construcción transcultural de la identidad nativa, debemos abordar el emplazamiento final de la literatura nativo-americana a fin de observar detenidamente las consecuencias que de ello pueda resultar mediante un repaso exhaustivo de sus particularidades en relación con el resto del sistema literario de recepción. Será necesario también revisar otros factores supuestamente ajenos al polisistema para apreciar ciertos cambios dentro del mismo, puesto que las (re)configuraciones que surgen dentro de uno de los sistemas implicados, el indígena, el americano y/o el español, afectan al flujo de traducción entre las tres culturas, estableciendo quizá una posición diferente para estas nuevas traducciones y sus predecesoras. Esto se debe a que los discursos y los sistemas de muchas culturas diferentes se enlazan y (re)organizan a través de múltiples vías y en variados contextos sociales y artísticos, mostrando que las relaciones del polisistema están (in)directamente conectadas con “a large network of parameters that may influence the translation and the communication process” (Lambert 2006c [1995]: 115).

² A lo largo de esta investigación, cualquier referencia al “español” indica elementos pertenecientes a la cultura española europea. Somos conscientes de que en ciertos aspectos, como el que estamos tratando ahora acerca del sistema literario, la influencia del español sudamericano podría resultar muy interesante, pero la presente tesis, desafortunadamente, no puede abarcar tales dimensiones de estudio.

Comencemos, pues, por establecer en qué consiste el modelo de los polisistemas y qué ventajas ofrece al estudio de la traducción en general y al estudio de la traducción de la literatura nativo-americana en particular, para lo cual lo combinaremos con aproximaciones procedentes del giro cultural de a traducción, nuestro marco de referencia principal. Según la visión de Even-Zohar (1990), las traducciones como conjunto representan una fuerza importante en la configuración del sistema literario principal, en nuestro caso el español. Al ser tanto fuente de materiales innovadores como mecanismo de reafirmación conservadora, las obras traducidas al español calan en todos los niveles del sistema principal y aportan un punto de vista intercultural e intracultural acerca de la evolución de la poética española. De igual modo, la agrupación de las traducciones conforma su propio sistema literario, donde las interrelaciones entre textos y discursos apuntan a que su selección y sus aspectos formales dependen de “the home co-systems of the target literature” (Even-Zohar 1990: 46), a través de los cuales se puede predecir, en cierto modo, el fundamento sobre el que se basa todo el polisistema: la necesidad y/o el deseo de innovar, por un lado, y la de preservar los elementos convencionales del sistema, por otra parte, otorgan a las traducciones una posición primaria y/o secundaria, de acuerdo a la poética existente en el polisistema.

De esta manera, el sistema principal está supeditado al menos en parte a la presencia/ausencia de una producción traductora, a su capacidad reformadora o ratificadora de la poética, las estructuras y los poderes existentes en el mundo literario español. Desde una perspectiva general, esto podría llevar a pensar que el sistema principal debe, bien encomendarse a la primacía de las traducciones dentro del mismo para fortalecerse y (r)evolucionarse, bien protegerse de la influencia de las traslaciones interlingüísticas e interculturales mediante medidas represivas y/o continuistas. Si bien, de esta forma, la teoría del polisistema parecería negar la heterogeneidad que existe en las prácticas traductorales diacrónicas y sincrónicas de un sistema cualquiera, además de omitir las posibles alternativas que pueden originarse dentro y fuera del sistema principal si se enfatiza la organización binaria (innovación *versus* conservación, central *versus* periférico, canónico *versus* no canónico...), sin embargo, el propio Even-Zohar (1990: 14) señala que “with a polysystem one must not think in terms of *one* center and *one* periphery, since several such position are hypothesized” (énfasis en original). Es decir, un mismo discurso puede situarse cerca del centro de uno de los subsistemas del sistema principal, mientras que se encuentra en la periferia en relación al centro del

polisistema completo. Toury (1981: 17) también apunta en esta dirección al comentar que la presencia de un texto traducido dentro del sistema literario no significa que exista “any *definite* relationship(s) to another text in another language and another literary polsystem which is, as a result, regarded as its ST” (énfasis en original) por lo que cada discurso junto a su origen y a su influencia, a pesar de formar parte del (poli)sistema, se explican en función de sus propias particularidades y a las conexiones que se establecen entre él y otros textos, posiciones y sistemas.

Desde la perspectiva concreta de nuestra investigación, la existencia de un sistema propio para los textos traducidos nos ayuda a comprender la aparición de los discursos nativo-americanos en el sistema principal. En el momento histórico en el que se introdujeron en el sistema español, a finales de la década de los años setenta, la literatura indígena no representa ni una amenaza ni una novedad como para resituar el sistema completo, ni siquiera en relación a la distancia cultural que supone respecto a sociedad española o a la innovación que las obras indígenas estadounidenses pudiesen aportar. Sin embargo, sí encarnaba una posibilidad de combinación con otras traducciones y producciones originales del sistema como pueden ser las literaturas postcoloniales o las (pseudo)traducciones del género western, las cuales disfrutaron de gran popularidad en décadas previas y posteriores. De esta manera, las diversas obras indígenas se situarán en diferentes posiciones dentro del (poli)sistema literario español según las conexiones que cada texto en particular haya podido establecer con otros discursos dentro y fuera del sistema principal, dando sentido a los mapas literarios que Lambert (2006b [1991]: 63) busca, porque “[i]t takes precisely such a roaming, panoramic view to recognize greater or lesser regularities on both the large and small scales”.

Esta visión panorámica ofrecida por la teoría del polisistema y las redes de interrelaciones permite el estudio de la literatura en/a través de la traducción más allá de las fronteras habituales de la conceptualización literaria, tales como las producciones nacionales *versus* extranjeras, y avanza hacia un paisaje en el que la internacionalización y las fuerzas de im/exportación que actúan dentro de cada polisistema particular ganen fuerza y protagonismo en el estudio socio-artístico del mundo. Así, observamos que el sistema español, igual que los diversos sistemas europeos, “est devenue très internationale, grâce à l’importation anglo-saxonne par exemple” (Lambert 2006a [1980]: 17), pero también a ciertas macroinfluencias, como las llama Peña (1997: 39), entre las que destaca por su interés para nuestra investigación

la centralización de los contactos transculturales a través de una cultura hegemónica. Como decíamos, en el caso que aquí nos ocupa, esta es una realidad patente, puesto que la cultura americana y la lengua inglesa sirven de filtro para la experiencia artística nativa, sobre todo en relación a las circunstancias de recepción en el sistema español y de su incorporación a él: según indica Even-Zohar (1990: 68), la actitud dominante de una cultura, producida por su prestigio, su poder socio-político o sus aspiraciones hegemónicas, da lugar a una selección recurrente de sus producciones originales como textos propicios para la traducción. De hecho, poco parece importar la ubicación de cada texto indígena dentro de su propio sistema a la hora de valorar la posibilidad de traducir estas obras al español, puesto que al ingresar en el sistema estadounidense se desplazan entre los niveles de adecuación de esta cultura al mismo tiempo que refuerzan y/o debilitan asociaciones con otros discursos y traducciones.

Pero, ¿qué significa esto desde el punto de vista del polisistema y del giro cultural de la traducción? Según esta perspectiva, la literatura nativo-americana se traduce según las previsiones españolas tales como su popularidad comercial o su valor académico en vez de ahondar en la relevancia socio-política que los indígenas hayan podido aportar con sus obras o la perspectiva multicultural que podría suponer en coordinación con otras literaturas minorizadas (por razones de género, raza/etnia, ideología...). Esto refuerza la asunción de que cada lectura supone una interpretación diferente en función del contexto polisistémico que rodea a las traducciones, un detalle que complica la incorporación de ciertas obras indias a nuestro mercado: piénsese, por ejemplo, en el hecho de que obras nativas que conmemoran, a su manera, el quinto centenario del “descubrimiento” de América (i.e. *The Almanac of the Dead* de Silko, *The Crown of Columbus* de Dorris y Erdrich o *The Heirs of Columbus* de Vizenor, todas ellas publicadas en 1991) no hayan sido traducidas aún a nuestro idioma, quizá por su vinculación con la denominada leyenda negra española. De igual modo, el doble traslado desde el sistema nativo al estadounidense y después al español supone, en muchos casos, una reconfiguración de las posibilidades traductológicas de estas obras debido a las conexiones que se producen entre las obras indígenas y la literatura disponible en el sistema euro-americano.

Por ello, hay que buscar fuera del discurso una justificación general para el uso de determinados modelos antes, durante y después del proceso traductor que explique la selección, translación y promoción de determinadas producciones literarias procedentes de una misma cultura de origen. Tómese como ejemplo la abundancia de obras de

misterio escritas por Martin Cruz Smith en nuestra lengua (doce traducciones y once reediciones en diferentes casas editoriales) frente a la escasez de traducciones cuyo autor original es considerado canónico dentro del Renacimiento literario nativo-americano (el libro de Momaday). De igual modo, tal y como indican Schäffner y Ahab (1995: 332), debemos relegar las dicotomías “between a powerful coloniser and a colonised society” si queremos entender la traducción como una pincelada más para (tratar de) completar el retrato global de las relaciones inter e intraculturales presentes en el polisistema principal, así como las razones por las que determinados textos nativo-americanos y/o postcoloniales obtienen posiciones más canónicas dentro del marco estadounidense y/o en el español que las ocupadas por otros textos “igualmente” (des/neo)colonizados.

Por otra parte, según esta visión de la traducción como método de innovación/conservadurismo dentro del polisistema principal se podría percibir, en ciertas ocasiones, que los textos procedentes de un mismo sistema cultural e incluso de distintos sistemas comparten una misma aproximación traductológica. Si el sistema receptor, por ejemplo, está “limitado” ideológicamente por un pensamiento hegemónico que censura y coarta ciertas expresiones culturales y sociales, entonces la traducción tenderá a reforzar la visión de la cultural de llegada, negando en la medida de lo posible la diversidad ajena y real que presenta el Otro en su producción literaria. Sin embargo, el caso contrario, a saber, la promoción de una diversidad técnica basada en la responsabilidad socio-política, cultural y ética, es más habitual, por lo que se requiere, una vez más, una aproximación multifocal que estudie los flujos del (poli)sistema mediante la combinación del interés en la heterogeneidad de los discursos con la tendencia a establecer regularidades, al menos en el plano teórico, en los procedimientos de traslado lingüístico y cultural.

Al tratar la literatura nativo-americana en el capítulo previo, comentamos la diversidad de pareceres e intereses que han ido surgiendo en y a través de las producciones indígenas, así como los debates acerca de la popularidad de ciertos autores como consecuencia de sus posturas y (re)presentaciones (anti)hegemónicas. Como indica Godiwala (2007: 66), “[t]he performative aspect of mimicry need not imply an underlying adherence to colonial ideologies. Rather, it merely indicates an ability to understand different cultures and thereby, in part, assimilate”, algo que puede beneficiar a los discursos indios en su difusión intercultural tanto cuando pasan a formar parte del sistema estadounidense como cuando se traducen y se incorporan al (poli)sistema

español. Así, se evitarán explicaciones simplistas que asuman que la selección y traducción de todos los textos se debe a unas circunstancias socio-culturales del polisistema supuestamente inamovibles. Como comprobaremos durante el análisis crítico desarrollado en el capítulo cinco, la realidad cambiante de los nativos, de su propia producción artística y del (poli)sistema español avalan una perspectiva diferente, en la que múltiples factores confluyen para difundir transculturalmente identidades e ideologías particulares (*cf.* Lefevere 1990: 27)

Al fin y al cabo, además de las obras, existen distintas fuerzas extratextuales que propician y configuran los procesos traductores en épocas y circunstancias sociales diferentes, ya que, por un lado, la disponibilidad y la relevancia de ciertos textos no ha sido siempre la misma (i.e. cuestiones de acceso a las obras originales, conocimientos sobre las lenguas de escritura, la reconfiguración del valor cultural de un texto...) y, por otra parte, “translations are made to respond to the demands of a culture, and of various groups within that culture” (Lefevere y Bassnett 1990: 7). Una de las novedades más interesantes de la teoría del polisistema trata, precisamente, algunos de los aspectos extrínsecos a los discursos, tales como las preferencias poéticas e ideológicas de los diferentes sistemas literarios implicados: el cambio de paradigmas, ya sea consecuencia de una (r)evolución (des)controlada, ya sea efecto de la creación de intertextos como la noción de “subversión del canon de la crítica postcolonial” (Peña 1997: 40), refuerza/modifica los intereses traductológicos de los polisistemas adaptando los mismos a las novedades socio-artísticas que se dan en torno a los textos originales y traducidos. El giro cultural de la traducción, así mismo, ha incorporado las nociones de mecenazgo (¿quién encarga la traducción? ¿Qué intereses tiene el mecenas en generar una traducción en una determinada lengua?) y de poder (“how can anyone effect cultural change? . . . What sort of impact does translation have on cultural change? Under which circumstances do translations have the most impact?” [Gentzler y Tymoczko 2002: xvi]).

Además, también existen otras reflexiones acerca de las motivaciones traductológicas que demuestran la diversidad de posibilidades de las que dispone un sistema para im/exportar textos y traducciones. Véase la propuesta de Dollerup (1997: 46), una escala de variaciones “from being ‘imposed’ by the source culture (in the broadest sense of the term) to being ‘requisitioned’, that is wanted, desired, by target cultures” para analizar las motivaciones extratextuales que conducen a la traducción de determinadas obras, se consideren estas en conjunto o individualmente. De igual modo,

las múltiples traslaciones experimentadas por la literatura nativo-americana desde su sistema original hacia el sistema estadounidense, y de este hacia el (poli)sistema español, demuestran que no existe una única justificación para la selección y traducción de estos textos, supuestamente, complementarios e integrados en un (contra)discurso cultural común. De hecho, la primera de las reubicaciones que experimentan se caracteriza por una traducción de un estado de pre-escritura al inglés (auto)impuesta por los escritores y/o por la cultura receptora al mismo tiempo; el segundo desplazamiento se produce en muchos casos por el interés socio-cultural en boga en forma de demanda y/u oferta pública, aunque también por decisiones personales y/o de las editoriales.

Queda claro, pues, que la necesidad del sistema receptor de recibir traducciones que transformen y/o mantengan la poética y la ideología imperante no es la única causa para promover la presencia de todo el sistema transversal que es la literatura traducida. La aparición, (re)configuración y promoción de variados subsistemas literarios dentro del polisistema principal que mantienen el carácter dinámico y relacional de la macroestructura ponen de manifiesto el pensamiento subyacente a las clasificaciones graduales de los textos como canónicos y no-canónicos, como centrales y periféricos, como literarios y no literarios (*cf.* Toury 1981: 11) e incluso como traducidos y manipulados. De ahí que las tensiones y (des)equilibrios que traen consigo los diferentes niveles del (poli)sistema sirvan en los estudios de traducción para mostrar que “[c]anonicity is thus not inherent feature of textual activities on any level” (Even-Zohar 1990: 15): la pugna de los distintos niveles por convertirse en la norma del (poli)sistema, de hecho, pone de manifiesto la existencia de distintas concepciones de aceptabilidad y adecuación que regulan histórico-espacialmente las interrelaciones y los flujos literarios sin estancarse en una visión concreta de forma permanente. Los modelos de traducción de un (poli)sistema como el español, por tanto, dependen también de los condicionamientos que señalamos en la sección previa a esta, ya sean de carácter poético, ideológico o (inter)cultural/lingüístico, y colaborarán en su mantenimiento y/o su modificación.

Basta con observar las producciones artísticas de algunos escritores nativo-americanos, así como las características más llamativas de las traducciones existentes en español para percatarnos de los condicionantes. Las obras de Louise Erdrich, por ejemplo, resultan muy popular en el mercado editorial tanto estadounidense como español debido principalmente a que su narrativa no aparenta ser muy específica en términos culturales: como observaremos a lo largo del capítulo cinco, las referencias

sobre la socio-política indígena aparecen tan sutilmente enhebradas que pasan desapercibidas para el lector no experto. Esto supone una gran diferencia frente al estilo ensayístico de Vine Deloria, otro autor relevante en Estados Unidos, quien presenta un discurso comprometido políticamente con la asimetría de poder existente entre los indios y la sociedad estadounidense. Por otra parte, destaca que los autores canónicos nativo-americanos, a saber, Momaday, Silko y Welch, hayan permanecido ausentes en el polisistema español hasta 2011, cuando se traduce por primera vez *House Made of Dawn* (Momaday 1968), cuya traducción, además está marcada por su uso de abundantes glosas extratextuales, una técnica poco convencional entre los traductores de literatura india a nuestro idioma. Todos estos ejemplos no hacen sino confirmar la confluencia de múltiples condicionamientos internos y externos que colaboran en la aceptación y difusión (o no) de determinados textos dentro de un polisistema particular como el español.

Debemos recapacitar a continuación acerca de las asociaciones que el modelo del polisistema establece entre textos, literaturas y culturas, para así adentrarnos poco a poco en el plano del análisis crítico que desarrollaremos en el capítulo cinco. Debido a que los (poli)sistemas “have no ontological status” (Hermans 1999: 103) y a que, como consecuencia, no establecen categorías y niveles naturales o inevitables, no podemos asumir que una investigación cualquiera, ni siquiera la propia, mantenga una percepción totalmente objetiva a la hora de analizar un polisistema concreto, especialmente si dicho estudio requiere conjeturar acerca de las interrelaciones dentro de dicho polisistema a causa de la ausencia de antecedentes descriptivos. Así mismo, la conciliación (parcialmente) subjetiva tanto de una serie de textos para formar una subdivisión determinada dentro del (poli)sistema como del vínculo de estas agrupaciones con unas causas concretas puede generar una gran despersonalización de las prácticas literarias y/o traductorales dada la demarcación textual del estudio.³ Según esta visión de causalidad inequívoca, fórmulas literarias concretas, por ejemplo los textos híbridos, pasarán desapercibidas más allá de su singularidad: al interpretar los flujos discursivos únicamente como una contraposición original-traducción influida por unas circunstancias histórico-espaciales, muchos discursos no canónicos serían sólo

³ Nos referimos aquí a la asunción que señala Madsen (2010: 1) en relación a la existencia(?) de una identidad y una cultura nativo-americana unificada. De hecho, a lo largo de esta Tesis Doctoral nos hemos servido de esa concepción amplia e imprecisa que es la “indianidad”, que borra en (gran) parte, las “[g]eographical, linguistic, cultural, historical differences among the more than five hundred recognized Native nations of North America alone” (*ibid.*: 3).

destacables como “a site of conflict, not just of concepts but also of concepts within and across cultures” (Schäffner y Adab 1995: 336).

La consecuencia más directa no sería otra que la imposibilidad de escapar de la estricta categorización de las producciones literarias según los preceptos del polisistema central, lo que a su vez motivará con gran frecuencia la utilización en la traducción de estrategias extrem(ist)as dirigidas a exotizar o “asimilar todo lo que cabría calificar de anómalo y diferencial a la norma” (Martín Ruano 2004: 269). Debido a que el polisistema no es ni único ni completo, resulta necesario incorporar otras premisas en nuestro análisis: no bastará con situar la traducción en su contexto temporal y/o lingüístico, sino que también se requieren especificaciones (trans)lingüísticas y (trans)culturales para comprender la (re)construcción que se hace del texto original en términos identitarios, tal como investigamos en este proyecto. Debemos, pues, reflexionar acerca de las circunstancias socio-culturales y literarias que configuran la (re)creación de la identidad nativo-americana dentro del polisistema español, incluyendo la perspectiva académica, puesto que la presente investigación se enmarca también dentro de las revisiones críticas de la incorporación de esta literatura a nuestra cultura a través de la lupa del giro cultural.

De hecho, hasta la fecha no han sido estudiadas ni dicha admisión en el polisistema español ni las técnicas utilizadas para tal fin, por lo que existe un vacío teórico-práctico que añaden un factor de complejidad al análisis que aquí estamos acometiendo. Si bien contamos con otros proyectos en los que se explora el polisistema español y el (sub)sistema de la traducción dentro del mismo (*cf.* Gómez Castro 2005 y 2006), el aislamiento sufrido hasta el momento por la cultura y la literatura indígenas estadounidenses en el mundo académico y/o traductológico español no puede resolverse de repente. Esta realidad plantea un sinnúmero de preguntas en lo referente a las circunstancias particulares de este colectivo cultural e identitario dentro del polisistema español: ¿conforma la literatura nativo-americana traducida un subsistema propio? Además del subsistema (post)colonial o el (minoritario) estadounidense, ¿se incorpora a alguna otra subdivisión? Si es así, ¿a partir de qué criterios relacionales? ¿Hasta qué punto influye su presencia en el sistema estadounidense en su selección para la traducción al español? Desde el punto de vista del traductor, ¿se consideran sus textos híbridos en el sentido cultural, el lingüístico, ambos o aparecen como una variedad (in)sustancial de la poética euro-americana?

La lista de preguntas podría extenderse *ad infinitum* aportando poco más que un conjunto de dudas irresolubles dentro de los límites de esta investigación, aunque no por ello queremos dejarlas relegadas al olvido. Por ello, incluimos en nuestra argumentación la idea de que determinados eventos histórico-espaciales como el final del franquismo y la presencia de pseudotraducciones del género western (*cf.* Camus Camus 2010a) han podido amparar la incorporación inicial de estas traducciones de obras indígenas, mientras que planteamientos traductológicos posteriores como la (des)ilusión de la descolonización (a través) de la traducción pueden ser los responsables del auge de nuevas incorporaciones y reediciones en la década de los años noventa.⁴ De igual modo, el foco identitario que hemos escogido para esta investigación nos aporta dudas reconfiguradas e inéditas que vienen entrelazadas con propuestas y ponderaciones literarias y traductológicas que apuntalan la argumentación que aquí presentamos acerca de la influencia imagológica histórica y contemporánea, puesto que, como señala Vidal Claramonte (2010: 85),

hay que situar el debate sobre la identidad en el seno de los acontecimientos históricos específicos de una comunidad, que hacen que el sujeto migrante se pregunte, no tanto por el *ser*, cuanto por el proceso de llegar a ser, no por las *roots* sino por las *routes*, por el cómo se le ha representado desde fuera y cómo tienen ellos la oportunidad de representarse a sí mismos (Hall 2005 [1996]: 4) (énfasis en original).

Todas estas valoraciones acerca de los nativo-americanos como productores de literatura e identidades traducidas y recibidas en el polisistema español nos dirigen a reflexionar acerca de la(s) poética(s) de dicho sistema para con el Otro y su circunstancia (post)colonial, según la opinión, entre otros, de Zarandona (2008: 12) de que el polisistema español, a diferencia del inglés, posee “una gran debilidad o marginalidad dentro del subsistema literario poscolonial”, por lo que no admite fácilmente las típicas características híbridas de estos textos. Por tanto, debemos reflexionar acerca de las relaciones intersistémicas que definen la literatura nativo-americana y observar en detalle las dificultades que estas entrañan para el proceso traductor en general y para la (re)creación de la identidad literaria de los indígenas estadounidenses en particular. Así, al advertir “in some detail the exact state of affairs

⁴ Ver Anexo IV para un resumen esquemático de la progresión cuantitativa e histórica de la literatura nativo-americana traducida al español. Así mismo, véase la tercera sección del presente capítulo para un repaso del material existente en español y la selección de nuestro corpus.

within the target literature rather than the ‘differences’ with the source literature” (Lambert y van Gorp 2006 [1985]: 41) podremos posteriormente confirmar con mayor fiabilidad algunas de nuestras hipótesis de partida: que la selección de textos nativo-americanos se basa en cuestiones de popularidad dentro de los contextos euro-americano y español o que las traducciones se guían más por el género literario que por la temática identitaria. A partir de ahí, procederemos a analizar las propias traducciones en el próximo capítulo.

Lo que pretendemos aquí, por tanto, como un primer paso para el estudio específico que desarrollaremos en el próximo capítulo, es demostrar que la literatura india traducida conforma su propio subsistema dentro del polisistema español en el que la identidad nativa, elemento central de la cultura indígena y estrechamente relacionado con su realidad socio-política, pasa desapercibido para los lectores españoles más allá de su función contextualizadora para su comercialización artística. Así mismo, queremos exponer abiertamente que la incorporación de estas producciones al sistema estadounidense sirve, en gran medida, de catalizador de las interconexiones entre el subsistema conformado por las traducciones y otras producciones originales (no) traducidas tanto en inglés como en español dentro del polisistema principal de nuestra investigación. Por ello, no queremos que la presente investigación se limite a estudiar el proceso traductor aisladamente, pues consideramos más interesante observar las causas y los efectos socio-culturales de ciertos tipos de traducción en la identidad nativa, es decir, “how they have impinged on the target socio-cultural polysystem and what effect they have had on the target language, on the literary system of the target culture, on the target culture’s perception of the source culture, etc.” (Chesterman 2005: 196-197).

Además, como el propio Chesterman (1997: 38) indica, resulta más enriquecedor comparar los resultados que se derivan de utilizar diferentes técnicas de traducción en vez de estudiar las mismas estrategias de forma abstracta, puesto que contrastar las múltiples alternativas a la(s) tendencia(s) habitual(es) nos iluminará acerca de sus propias causas, así como sobre sus condiciones de uso y divulgación. Al mismo tiempo, el análisis cotejado de esta variabilidad desde el punto de vista del traslado intercultural de un elemento tan específico como la identidad indígena reforzará las investigaciones que se enmarcan dentro del giro cultural de la traducción: piénsese en aquellas que reflexionan acerca de “how the exercise of power affects cultural production, including the production of translation” sin detenerse únicamente en aspectos lingüísticos, ya que “[t]he study of translation is no longer just text-based,

rather the function and significance of the translation enterprise will have to be seen in the context of cultural history and cultural development” (Leung 2006: 130). Con este trasfondo, presentamos a continuación un modelo analítico específico que nos permita observar detalladamente los métodos (re)constructores de los traductores y demás agentes editoriales aplicados a la identidad nativo-americana, incluyendo sus causas y sus consecuencias, a fin de comprender la proyección socio-cultural que la traducción tiene para la (re)presentación de la realidad indígena estadounidense.

Aun ubicándonos en el giro cultural de la traducción, a fin de estudiar de forma sistematizada la traslación interlingüística e intercultural de la identidad nativa, utilizamos para nuestro examen crítico un protocolo de análisis ofrecido por Lambert y van Gorp (2006 [1985]). Nuestra elección se basa en la adecuación de este modelo para con la perspectiva del polisistema, puesto que con él se pretende sobrepasar los límites tradicionales de estudios históricos de la traducción, restringidos a la contraposición de dos textos, el de origen y el de llegada, que ampliamos hasta incluir “the exploration of two entire communication processes” (Hermans 1999: 65). Así, incorporaremos nociones provenientes del giro cultural de la traducción para compensar el desfase teórico que la propuesta de Lambert y van Gorp (2006 [1985]) pueda tener: usaremos un conjunto de elementos culturalmente específicos, por ejemplo, para enfatizar las particularidades de las comunidades indígenas estadounidenses y la idea de que existe una polifonía de voces (autor, editor, traductor, ilustrador...) en la traducción como producto final.

Dada la gran variedad de aspectos involucrados que pueden ser objeto de un examen descriptivo⁵, se hace necesario “to establish *which* relations are the most important ones” (Lambert y van Gorp 2006 [1985]: 39; énfasis en original) para así realizar un estudio factible de ida y vuelta desde los aspectos extratextuales hasta los microtextuales y viceversa. De esta manera, el estudio combinado del contexto general y de los aspectos textuales de las traducciones permitirá generar hipótesis cada vez más específicas y coincidentes con el material analizado, algo imposible de conseguir mediante el estudio de un único fenómeno, un único texto o un único traductor desligado del (poli)sistema en el que se encuentra. Por tanto, la utilidad de este

⁵ Peña (1997), por ejemplo, ofrece un exhaustivo listado de las distintas piezas que componen el mosaico de la traducción tales como “objetos” (20), “sujetos” (24), “tipos de traducción” (27), “el traductor” (35), “el marco de la traducción” (37), aunque, en ocasiones, las categorías se solapan (la subcategoría “la ocultación del traductor” [35] con la sección “(in)visibilidad del traductor” [44]).

procedimiento analítico se percibe como la producción de esos “general statements on all levels of both the translational and the surrounding literary system (author, translator, readers, texts, micro- and macro-levels)” (*ibid.*: 44) que nos ofrecen una visión más dilatada de las complejas interrelaciones del (poli)sistema y, así, confirman definitivamente el hecho de que la traducción implica algo más que dos textos, sus lenguas correspondientes y un intermediario entre ambos/as.

¿En qué consiste, entonces, el método de estudio propuesto por Lambert y van Gorp? Y más importante aún, ¿cómo se adapta a nuestra investigación y qué beneficios nos aporta? La intrincada red de relaciones entre los distintos componentes de los sistemas implicados hace que exista un sinfín de posibles puntos de estudio y reflexión que contribuya a una comprensión general del subsistema de traducción sin necesidad de observar todos y cada uno de los detalles que lo componen, además de posibilitar cualquier continuación analítica gracias a su apertura y flexibilidad. Es decir, sus características específicas lo convierten en una herramienta muy útil puesto que es posible adaptarlo a un infinito número de temáticas y focos de atención: determinados componentes de la traducción, como proceso, producto y sistema, recibirán un mayor o menor protagonismo dependiendo de su relevancia respecto del eje central de la investigación en desarrollo. Así mismo, este procedimiento permite combinar los elementos presentes en distintos niveles de forma coherente y efectiva, atendiendo a las nociones de ideología, mecenazgo y asimetría, y desestimando aquellos detalles que no resulten relevantes para una perspectiva concreta, tal y como veremos a continuación en relación a la literatura nativo-americana y la (re)construcción transcultural de la identidad india.

La propuesta de Lambert y van Gorp (2006 [1985]: 46-47) consta de cuatro niveles que, como hemos indicado previamente, establecen un recorrido analítico desde los aspectos más generales de las traducciones hacia los más específicos, con un posterior retorno al estrato superior como técnica de comprobación. El primer nivel, por tanto, se centra en datos preliminares como la apariencia externa de la traducción, si existe algún tipo de paratexto⁶, e incluso aspectos directamente unidos con el concepto de “traducción” (traducciones parciales o completas, con un solo texto de origen o combinados, traducciones directas o indirectas...). Ya que el objetivo de este método es

⁶ Debido al repaso que estamos realizando del modelo de Lambert y van Gorp (2006), no podemos detenernos en explicar los elementos paratextuales. Sin embargo, ya que los consideramos muy interesantes en nuestra investigación, los comentaremos más adelante al abordar nuestro análisis de la identidad nativo-americana.

continuar hacia elementos más particulares, “[t]hese preliminary data should lead to hypotheses for further analysis” (*ibid.*: 46), premisas que tan sólo pueden surgir de contrastar los datos individualizados entre ellos, los de un texto concreto “against other texts or corpora for similarities and differences” (Hermans 1999: 67). A partir de ahí se procederá a estudiar el plano macro-textual y, reconfiguradas las suposiciones a partir de este nivel de análisis, la dimensión microtextual. El examen de la estructura más general del texto que se estudia incluirá apreciar la conservación, modificación y/o eliminación de elementos relativos a la narración (los capítulos, el final, la interdependencia de secciones de distinto género...), mientras que el análisis de los niveles inferiores se centrará en segmentos manejables del discurso como “phonic, graphic, micro-syntactic, lexico-semantic, stylistic, elocutionary and modal levels” (Lambert y van Gorp 2006 [1985]: 46).

Por último, se retorna a los niveles más generales a fin de constatar si las técnicas de traducción analizadas en los diferentes niveles se desarrollan acordes a un objetivo, una intención común o si, por el contrario, el sistema de traducción, como parte del polisistema principal, permite amoldar modelos compuestos y/o supuestamente incompatibles en vez de imponer regulaciones concretas de actuación. Esto supone entablar una conexión directa entre los niveles estudiados hasta el momento, así como entre ellos y el contexto (poli)sistémico del que forma parte el discurso, como entidad individual y como conjunto de textos, para generar conclusiones acerca de los vínculos existentes fuera de su círculo de producción:

[t]his means that every particular aspect of the translation process should be *described and discussed* not only in terms of the Author-Text-Reader system, but also in terms of the translation system (in so far as it is distinct from the literary system) and, perhaps, other cultural systems (*ibid.*: 44; mi énfasis).

Este modelo, por tanto, nos permite realizar un camino doble entre los aspectos generales y específicos de las traducciones, y no sólo dibujar las negociaciones que llevan a cabo traductores concretos a partir de textos y pares de lenguas particulares, sino que además revisamos dichas transacciones transculturales desde un posicionamiento multifocal y transcultural, en busca de algo más que meros patrones. Debido a que resulta imposible y, cuanto menos, ingenuo, asumir que los traductores “make decisions randomly” (Baker 2006: 142), la propuesta de Lambert y van Gorp resulta muy útil para conceptualizar el proceso traductor como una toma de decisiones

participativa y razonada, en la que las estrategias utilizadas contribuyen a un discurso más amplio en el que los textos de llegada “still have the communicative function of representing the original work of art within the target culture” y los traductores pueden aventurarse y ser consecuentes además de “creative despite all constraints” (Snell-Hornby 1995: 56) para con su labor intercultural.

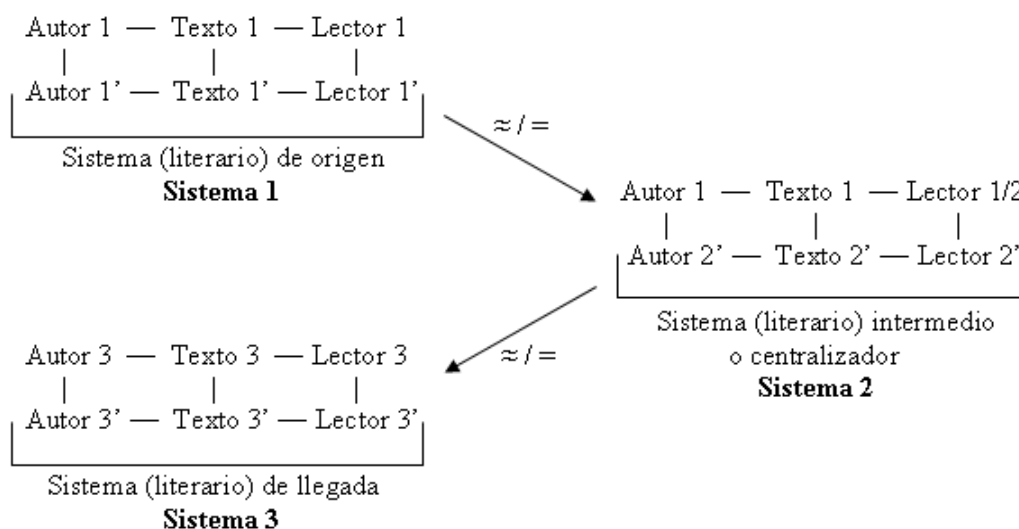
Desde el punto de vista particular de esta investigación, el esquema de análisis en cuatro fases que plantean Lambert y van Gorp (2006 [1985]) posibilita utilizar la identidad nativo-americana como elemento central, puesto que es un dato que se encuentra en todos y cada uno de los niveles del proceso descriptivo aquí detallado. Al escoger este modelo para el estudio de las producciones literarias indígenas traducidas al español, podemos comprender las (re)presentaciones indias como un discurso interno y externo al texto en el que confluyen la visión personal y comunitaria de varios agentes (autor, traductor, editores, ilustrador), así como la (re)construcción tanto verbal como visual de la misma. De esta forma, los datos preliminares que obtengamos del metatexto, por ejemplo, nos servirán para plantear hipótesis sobre el nivel microtextual sin abandonar en ningún momento los aspectos específicos referentes a la identidad india. Así, será factible trazar conclusiones válidas más allá de un texto o de un conjunto de detalles lingüísticos, ya que todos los estratos del esquema analítico se interrelacionan, estableciendo un razonamiento lógico e interdependiente en el que las distintas (re)presentaciones conforman un panorama común de perspectivas acerca de la realidad indígena estadounidense. Al mismo tiempo, podremos comprobar los condicionamientos que hayan podido influir en la versión española de estas imágenes y en el tratamiento que de ella hayan podido hacer traductores y editores en relación a una única obra.

Así mismo, el modelo aquí utilizado nos ofrece una segunda ventaja en lo referente a las interrelaciones de los sistemas debido a que podemos adaptar su propuesta a un polisistema como el de esta investigación, en el que influye ampliamente la presencia de un sistema centralizador como el norteamericano o la lengua inglesa.⁷

⁷ La idea de un sistema intermedio que funciona como negociador de la traslación interlingüística e intercultural coincide con la visión de Peña (2000: 45) de un sistema de relaciones radiales. Sin embargo, de acuerdo con la propuesta de este autor, tanto la cultura nativo-americana como la española se considerarían periféricas porque el “centro [del sistema de relaciones radiales] está ocupado por lo que podemos llamar cultura occidental (anglofrancesa)”, algo que resulta cuestionable en relación a la agrupación (periferia *versus* centro) en la que debería incluirse la cultura española. Aun con todo, como comentaremos en la siguiente sección de este capítulo, esta visión puede aportarnos datos muy interesantes sobre las

Por ello, a partir del esquema ya citado de Lambert y van Gorp (2006 [1985]: 38), (re)construimos a continuación el cuadro relacional en el que las obras nativo-americanas se estudiarán y según el cual podemos percibir y entender los distintos vínculos que establezcan dichas producciones literarias con discursos procedentes de otros ámbitos, a saber, el (post)colonialismo, las minorías (indígenas) o la literatura en lengua inglesa (ver Gráfico 4.a).

Gráfico 4.a. Esquema relacional del polisistema del presente proyecto



Leyenda: Texto 1: texto de origen; Texto 3: texto de llegada; Autor 1: autor original; Autor 3: traductor; Símbolo $\approx / =$: conexión entre sistemas que “cannot really be predicted” (Lambert y van Gorp 2006 [1985]: 38).

Como puede apreciarse en el diagrama de la página siguiente, la típica oposición binaria que se crea entre sistema/contexto/texto/lengua de origen y de llegada desaparece, ya que el ámbito original de un discurso nativo-americano cualquiera reside en el espacio intersticial existente en la confluencia acumulativa del sistema indígena (representado por el número 1) y el sistema euro-americano (representado por el número 2) en Estados Unidos, desde donde se disemina hacia otros sistemas receptores como el español (representado por el número 3). De ahí que consideremos en nuestro caso que el polisistema principal sea el de la cultura española, aunque bien podría ser un polisistema diferente dependiendo del contexto en el que se reciben las traducciones,

relaciones de poder asimétricas entre las distintas culturas involucradas en la traducción de la literatura nativo-americana al español.

definido tanto por el idioma (polisistema francés, italiano, alemán...) como por las circunstancias socio-culturales que rodean a la lengua española (el panorama sudamericano o en un país particular). Del mismo modo, el sistema que sirve de catalizador de las obras indígenas, el estadounidense según el presente estudio, puede estar configurado por una entidad más variable y menos definida que la comunidad euro-americana, lo que también demuestra la realidad multidireccional y radial que existe en el mundo artístico hoy en día.⁸

A partir de esta percepción de las producciones literarias como un prisma óptico según el cual se originan un sinfín de relaciones, resulta posible considerar la teoría del polisistema y/o el modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]) como el más propicio para estudiar la identidad nativo-americana y su (re)construcción transcultural debido a la complejidad interrelacional que configura su traslación interlingüística e intercultural. Mediante el examen y la descripción de estructuras relacionales más complejas será posible ofrecer conclusiones que, además de reconfigurar los esquemas analíticos de acuerdo a necesidades específicas y al avance de la disciplina, nos permitan ver la traducción “como parte integrante de la cultura receptora y no como mera reproducción de otro texto en términos de equivalencia estática y unívoca”, como indica Carbonell i Cortés (1997: 56). Es decir, entenderemos el traslado interlingüístico e intercultural en función de una visión ampliada del mismo, generando algún tipo de comunicación entre las varias entidades que participan de este proceso dentro de un marco social, cultural y discursivo concreto: así podremos considerar la labor del traductor como una reescritura manipuladora que ni traiciona al texto de origen ni envilece al texto de llegada y preocuparnos por

not how words are matched on the page, but why they are matched that way, what social, literary, ideological considerations led translators to translate as they did, what they hoped to achieve by translating as they did, whether they can be said to have achieved their goals or not, and why (Lefevere 1992a: 81).

En este sentido, debemos mencionar que el análisis de la (re)presentación identitaria a través de la traducción requiere por nuestra parte combinar perspectivas polisistémicas con preceptos culturales que nos permitan estudiar el grado de compromiso de diversas técnicas para con la preservación, en la medida de lo posible,

⁸ Recuérdese cómo en el capítulo dos comentamos la variabilidad de los criterios de inclusión y exclusión utilizados para formar (in)conscientemente asociaciones y grupos identitarios.

de la singularidad identitaria y cultural del Otro. Esto, como comprobaremos en la siguiente sección, nos ayudará a observar el nuevo compromiso de respeto y comprensión que se vive en la disciplina a partir del giro cultural, en especial en combinación con las perspectivas (post)coloniales, y observar su posible aplicación en las traducciones de la literatura indígena estadounidense, tanto en su conjunto como en textos individuales. Además, esto nos servirá para reforzar la idea de que ciertos detalles de las traducciones, entre ellos los que destacamos a continuación, indican (in)directamente los condicionamientos subyacentes al proceso, así como para obtener una visión clara de la homogeneidad o heterogeneidad de las responsabilidades asumidas por los agentes participantes para con las diferencias culturales involucradas en la traducción.

En cuanto a los elementos a los que prestaremos más atención durante el análisis de las traducciones al español de la literatura nativo-americana, debemos escoger aquellos que más tengan que ver tanto con la (re)presentación de la identidad como con las posibles variantes y/o repeticiones parciales y completas que de la misma ofrezcan los distintos agentes participantes. Debido a que este modelo se expuso por primera vez en la década de los años ochenta, es necesario incorporar una perspectiva más cultural a fin de que los elementos que destaquemos estén vinculados directamente con nuestro foco de atención. La reconfiguración de la aproximación globalizadora de Lambert y van Gorp (2006 [1985]) también requerirá una delimitación específica de los cuatro niveles en términos identitarios, ya que el estudio que aquí proponemos está estructurado como una progresión continua en la que los detalles (trans)culturales se combinan para formar un conjunto revelador acerca de la (re)presentación del Otro. Por todo ello, señalaremos a continuación sobre qué aspectos insistiremos en el capítulo cinco durante el desarrollo del análisis traductológico que examina la importancia que cada uno de estos elementos tienen para la identidad nativo-americana, pero también para la comprensión de la traducción desde una perspectiva sistémica.

El nivel de **datos preliminares**, según Lambert y van Gorp (2006 [1985]), está configurado por aquellos elementos que rodean al texto en sí, es decir, “title and title page” y los “metatexts” (46), lo que se corresponde con la noción de paratexto de Genette (1987). En su obra *Seuils*, Genette (*ibid.*) repasa el carácter y la función de ese

certain nombre de productions, elles-mêmes verbales ou non . . . qui l’entourent [le texte] et le prolongent, précisément pour le *présenter*, au sens habituel de ce verbe, mais aussi en son sens le plus fort : pour

le *rendre présent*, pour assurer sa présence au monde, sa « réception » et sa consommation (7; énfasis en el original).

Sin embargo, Genette no especifica el papel del paratexto dentro de una traducción, hecho señalado por Gürçağlar (2011: 114), y su única mención es para puntualizar que se trata de un caso en el que el análisis paratextual le parece innegablemente pertinente (Genette 1987: 372). Por tanto, estos elementos ajenos al texto y, al mismo tiempo, dependientes del mismo nos ofrecen una oportunidad magnífica para observar el (des)acuerdo de pareceres entre los agentes participantes de la (re)creación literaria e identitaria, así como, en el mejor de los casos, reflexiones del propio traductor y/o el editor acerca de sus estrategias de traducción.

En la investigación que aquí desarrollamos, nos fijaremos en la subdivisión paratextual denominada peritexto, es decir, la que comparte el espacio físico con el texto (*ibid.*: 10), frente al epitexto, productos totalmente externos al discurso como entrevistas, promociones, diarios o correspondencias. Destacaremos en un primer momento la composición de la obra como producción individual (formato) y como parte de un conjunto (colección) para después adentrarnos en características particulares de cada obra, tales como la traducción de los títulos y la adaptación (o no) de los aspectos visuales de la cubierta. El análisis de estos elementos nos ofrecerá datos acerca del lugar que ocupa la literatura nativo-americana respecto a otras producciones artísticas, puesto que podremos observar en qué agrupaciones editoriales (literatura postcolonial, literatura antropológica, literatura de ficción, literatura norteamericana...) suelen situarse las traducciones que examinamos a lo largo de esta investigación. Posteriormente repasaremos los aspectos verbales incluidos en la cubierta y/o en los anexos (como la información sobre la obra y/o el autor o la presencia de pre/postfacios) para que, junto con los otros elementos analizados, podamos trazar hipótesis y conclusiones acerca de las interrelaciones que se establecen dentro del subsistema de las traducciones, y entre este y otros subsistemas literarios que forman parte del polisistema español.

Igualmente, será posible obtener una primera impresión sobre la (re)construcción de la identidad nativo-americana a través de referencias (in)directas que esbozan sobre la misma y sobre la cultura india los contenidos ajenos al autor, puesto que estos son los primeros que encuentra el público español y los que, de algún modo, fijan el criterio general (o “norma”, por extrapolar a los conceptos identitarios el término de Toury) de cómo son los indígenas estadounidenses y su cultura. Esto

significa que este primer nivel, el de los datos preliminares, nos servirá para estudiar cómo las distintas editoriales explotan la presencia de la indianidad para comercializar las traducciones existentes a través del peritexto: la mayor o menor centralidad de los elementos nativos, por tanto, nos demostrará cuánta efectividad tiene la Otreidad como reclamo popular y de acuerdo a qué imaginería. Del mismo modo, los distintos elementos del peritexto contienen comentarios relativos a la creatividad artística de los indígenas estadounidenses, lo que permite establecer de forma (in)directa una definición de qué es la literatura nativa, así como quién puede ser considerado un autor auténticamente indio. De esta forma, la impresión inicial que tanto los lectores como los investigadores obtienen se nos revelará mediante el análisis de los elementos del peritexto, ofreciéndonos la envoltura comercial otorgada a la (re)creación transcultural de la identidad nativo-americana dentro del polisistema español.

El siguiente paso será adentrarnos en un nivel más específico de la (re)presentación identitaria, cuya (re)configuración transcultural podemos apreciar a través de los **elementos textuales** que expondremos a continuación y, a partir de ahí, estudiar las interrelaciones entre estos y las imágenes observadas en el peritexto. A través de una primera observación para seleccionar nuestro corpus, hemos comprobado que el nivel macrotextual no se ha modificado de forma significativa,⁹ por lo que el análisis textual se limitará a lo microtextual. Este nos permitirá apreciar cómo los agentes traductores españoles aprecian y (re)definen la identidad indígena estadounidense de forma general y referencial, así como la validez literaria de las obras con las que trabajamos dentro del (poli)sistema artístico eurocéntrico. Destacamos aquí los nombres propios de los personajes y otras denominaciones grupales y/o individuales debido a que el tratamiento que se le da a los apelativos nos ayudará a delimitar si la identidad general nativo-americana es tratada de igual modo que la de los personajes euro-americanos. Al mismo tiempo, también podremos comprobar si los agentes traductores comprenden las circunstancias personales y comunitarias de la población indígena mediante el estudio, no sólo de los nombres individuales y grupales, sino también mediante el análisis de las versiones españolas de los elementos culturalmente específicos que aparecen en los textos originales. El repaso que realizaremos, por tanto, contribuirá a concluir si existe o no un verdadero respeto transcultural para con los

⁹ Hemos encontrado algunos elementos del macro texto modificados, pero esto ocurre con tan poca frecuencia que no aporta ningún dato relevante para nuestra investigación centrada en la identidad nativo-americana.

nativo-americanos, su identidad y sus particularidades culturales, algo que además nos mostrará la visión que el traductor y/o el editor tiene del Otro según las características diacrónicas y temáticas de las obras traducidas. Estos aspectos, además, hacen posible estudiar la identidad nativo-americana no en abstracto, sino de acuerdo a unos criterios concretos que harán patentes las conexiones imagológicas y traductológicas que promueven y justifican las tendencias existentes en la (re)construcción transcultural que estudiamos en la presente Tesis Doctoral.

Por último, el análisis textual requiere estudiar detenidamente aspectos expresivos para determinar una posible distinción social de los indígenas estadounidenses por medio del lenguaje. En nuestra investigación revisaremos el registro lingüístico y estilístico tanto de las secciones descriptivo-narrativas como de los apartados conversacionales a fin de comparar si en ambos el uso lingüístico de los nativos es similar o, si por el contrario, se producen desajustes significativos. De esta manera, será posible precisar la influencia que ciertas asociaciones imagológicas han tenido sobre la (re)creación transcultural de la identidad nativo-americana según la desviación que presenten los discursos indios respecto al vocabulario y el estilo estándar de la lengua española. Una vez más, los mitos contrapuestos del salvaje elocuente y del salvaje balbuceante pueden haberse hecho un hueco en la translación interlingüística e intercultural de la literatura que aquí tratamos, y haber afectado no sólo a la identidad discursiva de los personajes indígenas, sino también a la de sus autores y a su valor literario más allá de los límites del sistema nativo-americano.

Para llevar a cabo el análisis del **contexto sistémico**, último nivel del modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]), es necesario prestar atención a las relaciones existentes entre los niveles previos. Promovemos así una visión más amplia e integradora que permita atender a las (re)presentaciones identitarias de/por/sobre los indígenas estadounidenses en España como el resultado de una complejidad socio-cultural artística y traductora. Por ello, cotejaremos los resultados obtenidos en relación a los datos preliminares así como al microtexto y observaremos la repetición o la variación de patrones traductológicos: así, podremos establecer si existen diversas tendencias generales y/o específicas y las posibles conexiones entre las mismas y los arque/estereotipos imagológicos, literarios y culturales. De igual modo, estudiar (re)presentaciones del Otro indígena externas a la literatura nativo-americana traducida al español nos permitirá estudiar la identidad indígena no en abstracto, sino de acuerdo a unos criterios concretos cuya repercusión excede el ámbito de la traducción y toma

cuerpo en cualquier entorno (trans)cultural del polisistema, promoviendo la difusión y perpetuación de determinadas visiones de la identidad y la literatura.

A través de este análisis progresivo será posible (re)conocer las distintas estrategias traductológicas que los agentes traductores han aplicado durante el traslado interlingüístico e intercultural según se han enfrentado a las diferentes (re)presentaciones originales ofrecidas por los autores indígenas estadounidenses. Cada nivel, por tanto, nos ofrecerá una visión concreta de la (re)creación transcultural de la identidad nativo-americana, y, de esta forma, nos mostrará la variabilidad existente al respecto entre las traducciones, y entre estas y sus correspondientes originales. Observaremos cómo una misma circunstancia identitaria provoca reacciones diferentes a la hora de ser traducida al español, y comprobaremos la tendencia general que todas estas particularidades traductológicas conforman. Así mismo, aplicar el modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]) tal como lo hemos adaptado aquí nos servirá *a posteriori* para (re)configurarlo en pos de análisis más amplios tanto con obras ya traducidas como con nuevas publicaciones, pero también con las posibles alternativas traductológicas que no han sido utilizadas en las versiones españolas con las que contamos a día de hoy. De esta manera, nuestro examen multifocal traerá consigo posibilidades de investigación en relación a la traducción y a la identidad por igual a partir de una concepción sistematizada y bien definida de las interrelaciones presentes entre sistemas literarios y/o culturales, tal y como comprobaremos en el capítulo cinco.

4.2- La traducción de la identidad en una realidad asimétrica

A pesar de que la teoría del polisistema resulta beneficiosa para nuestro proyecto de análisis debido a que aporta una perspectiva muy concreta y manejable de las (posibles) conexiones entre culturas y sus producciones artísticas, resulta necesario incorporar más explícitamente nociones identitarias para que el posterior examen traductológico esté enfocado de forma apropiada. Al fin y al cabo, tratar las identidades como categorías aisladas y uniformes con equivalencias transculturales inequívocas no nos ayudará en nuestro objetivo de observar la (re)creación española de la realidad personal y comunitaria nativo-americana: de hecho, una aproximación tal sólo serviría para evitar todo contacto con el Otro, ya que su experiencia se percibiría como “igual” a la de algún grupo identitario de nuestro país. Así mismo, no resultaría realista afirmar que la experiencia indígena estadounidense está libre de dificultades de representación al traducirse al español: además de las imágenes artísticas de origen indio, la

(re)creación identitaria que estudiamos aquí está influida por visiones ajenas a las poblaciones indígenas. Por ello, repasamos a continuación algunos aspectos significativos del traspaso interlingüístico e intercultural en lo referente a las obras nativo-americanas en el que ofrecemos una perspectiva integradora que combina los preceptos de la teoría del polisistema con puntualizaciones de corte cultural, social e identitario a fin de conocer todos los factores indispensables antes de abordar en el próximo capítulo el análisis detallado de las traducciones españolas.

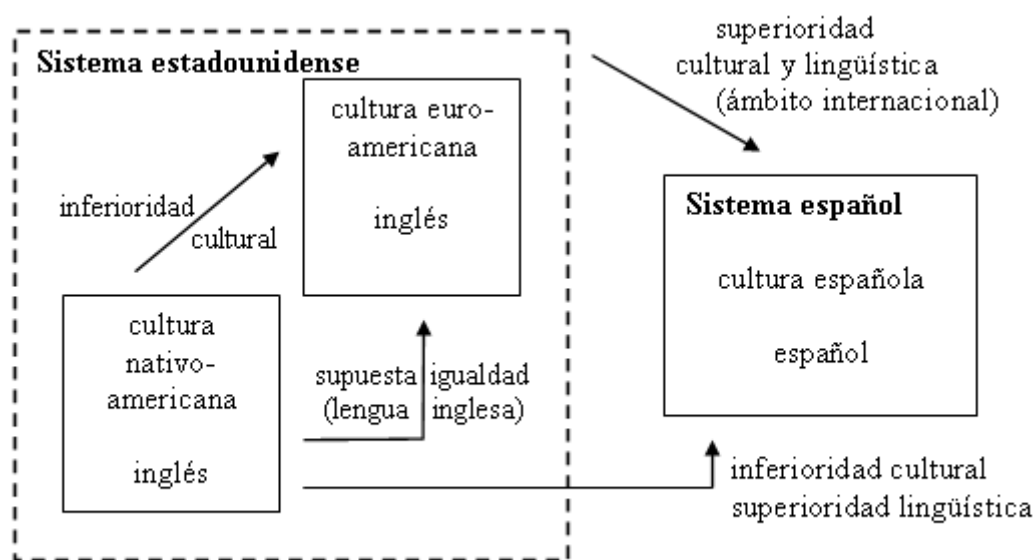
Debemos comenzar, pues, por reflexionar acerca de las circunstancias (trans)culturales en las que estas obras se trasladan interlingüística e interculturalmente para comprender las fuerzas socio-artísticas que intervienen en el (des)encuentro con el Otro. Es necesario recordar, en primer lugar, que la literatura nativo-americana se produce originalmente en un contexto (post/neo)colonial en el que la cultura estadounidense domina los criterios de clasificación, evaluación y canonización, por lo que su traducción al español entraña una compleja estructura de relaciones interculturales. Así mismo, las apreciaciones literarias y sociales existentes en torno a las obras nativas sirven de método de vinculación artística entre las producciones indígenas y las de otros grupos creadores; en este sentido, condicionan a su vez el traslado interlingüístico e intercultural. Al fin y al cabo, tal como hemos comentado anteriormente, la literatura nativo-americana forma parte de un universo (trans)cultural en el que la distribución intra e intersistémica depende principalmente de las fuerzas imperantes entre la identidad india y la euro-americana, tanto la comunitaria y las personales como las artísticas.

Esta intrincada estructura interrelacional entre las tres culturas implicadas en la investigación que estamos desarrollando aquí requiere precisar sus características lingüísticas y culturales, ya que estos factores destacan los distintos conjuntos de relaciones de poder que definen parcialmente la traducción de la literatura nativo-americana al español. Al especificar qué tipo de (di)similitudes transfronterizas surgen al (re)crear la identidad (literaria) de los indígenas estadounidenses en España, será posible determinar los factores que propiciarán un acercamiento mayor o menor entre las culturas partícipes de la traslación interlingüística e intercultural. Además, resultará más sencillo argumentar supuestos derivados de la observación analítica que desarrollaremos en el capítulo cinco: contextualizar el entorno general de este proceso traductor nos aportará mucha información valiosa sobre los flujos desde la cultura nativa hasta la española en tanto en cuanto considere los posicionamientos relacionales

y las fuerzas ideológicas de las mismas y de la cultura euro-americana de Estados Unidos.

En primer lugar, debemos considerar las preferencias lingüísticas de los autores indios, comentadas brevemente en el capítulo tres, debido a que establecen una vinculación intersistémica diferente de la creada a partir de las interrelaciones (trans)culturales entre nativo-americanos, estadounidenses y españoles. A fin de comercializar sus obras dentro del mercado estadounidense, los escritores nativos utilizan, por norma general, la lengua inglesa como idioma de creación, un hecho que los sitúa en una relación de igualdad ficticia respecto a los discursos euro-americanos, los cuales ostentan gran parte del poder cultural y lingüístico interno así como externo dentro del marco referencial internacional (Gráfico 4.b).

Gráfico 4.b. Sistema de poder relacional para la literatura nativo-americana



El control hegemónico del centro cultural estadounidense, como hemos señalado en varias ocasiones, se basa precisamente en mantener esa supuesta igualdad entre la aceptabilidad (condicionada) de las producciones periféricas y su adecuación a los estándares centrales: de esta manera, los discursos nativos se encuentran doblemente sometidos al poder cultural euro-americano, ya que son, primero, traducciones desde estadios pre-escritura en las lenguas y culturas nativas hacia el inglés, lengua y cultura percibida como jerárquicamente superior, y, segundo, (re)construcciones imagológicas que pueden o no contradecir el sistema vigente.

A su vez, cuando tiene lugar la traducción interlingüística desde el inglés hacia el español, la estructura relacional de poder se modifica una vez más, puesto que, en esta ocasión, lengua y cultura de origen se sitúan en un mismo nivel jerárquico respecto a la lengua y a la cultura de llegada, como se puede observar en el diagrama anterior. Debido a su importancia como *lingua franca* internacional en ámbitos socio-políticos, pero también como idioma hegemónico y prestigioso en la producción de materiales culturales, ya sean de índole profesional (artículos científicos, manuales tecnológicos, programas informáticos), ya sean de carácter popular (cinematografía, literatura, música), el inglés se encuentra en una posición de dominio en relación con el español. Aun con todo, este último cuenta con un gran peso cultural a nivel internacional gracias a la numerosa población que usa alguna de sus variedades como lengua materna o como segunda lengua, a pesar de no generar tanta fuerza y flujos socio-culturales como el inglés. En el encuentro con la cultura indígena, sin embargo, la española se ve elevada por un aboleo histórico que desplaza a la cultura nativo-americana hacia la periferia internacional: igual que ocurriera durante la conquista de América por parte de los poderes europeos, en la traslación intercultural la singularidad indígena estadounidense se agota en la lucha por una cierta visibilidad y aceptación no sólo contra la cultura española, sino contra la cultura euro-americana en la que, por lo general, se la enmarca cultural y académicamente como una minoría más.

La cultura española como escenario de recepción de estas traducciones, por tanto, se encuentra definida en gran parte por la asimetría entre la cultura anglófona y la española en relación a la producción comercial y mediática procedente de Estados Unidos. De hecho, no podemos negar la hegemonía de las producciones artísticas estadounidenses más allá del mercado editorial, puesto que la simple comercialización de la temática nativa mediante el género cinematográfico puede impulsar el traslado interlingüístico e intercultural de textos literarios que aborden una materia relacionada. Basta con observar, por un lado, que el despunte de las traducciones españolas que aquí estudiamos sobrevino en la década de 1990, justo tras la aparición internacional de la película *Dances with Wolves, Bailando con lobos* (1990) en su versión española. Resulta, pues, posible relacionar también el renovado interés de la última década por el género *western* con la publicación de obras originales en nuestro país como *Barcelona Far West* (Solé 2010, traducido del catalán bajo el título *El revólver de Buffalo Bill*) o los cuatro tomos desmitificadores de *Breve Historia de...* (Doval 2009). Del mismo modo, la ausencia casi total de galardones reconocidos internacionalmente

(principalmente, Nobel y Pulitzer) entre los autores de la comunidad nativa perjudica a su difusión y su (re)presentación en nuestro país debido a la poca atención que las producciones indias consiguen atraer fuera de Estados Unidos.

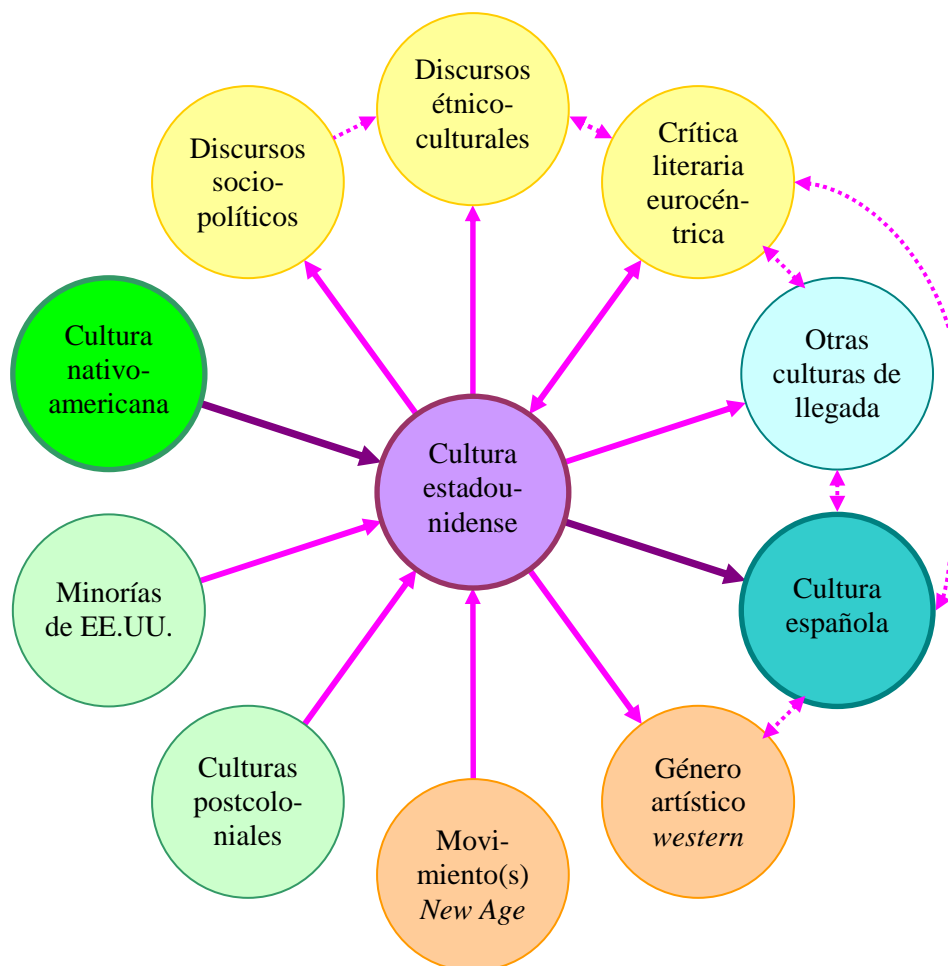
Por otro lado, la traducción de la literatura nativo-americana al español se ve condicionada por cuestiones ideológicas relativas a las relaciones históricas entre las distintas culturas implicadas en la traslación interlingüística e intercultural. Igual que observamos en el primer capítulo cómo la realidad socio-política de, primero, las colonias americanas y, después, Estados Unidos afecta directamente a la (re)presentación identitaria de y por los indígenas, ahora debemos reflexionar acerca de la influencia que la presencia española en el territorio norteamericano tiene aún hoy en día en la aceptación de obras literarias provenientes del otro lado del Atlántico. Una referencia (in)directa a la denominada leyenda negra española puede perjudicar la incorporación de determinadas obras (i.e. *Almanac of the Dead* [1991] de Leslie Marmon Silko o *The Crown of Columbus* [1991] de Louise Erdrich y Michael Dorris) al polisistema español, puesto que su carácter crítico y postcolonialista cuestiona la historiografía tradicional hasta ahora suscrita por los euro-americanos. Al mismo tiempo, la mediación intercultural que supone la traducción acarrea posicionamientos ideológicos más o menos conscientes por parte de los agentes participantes en el proceso, lo que puede ayudar a (des)velar la realidad literaria, identitaria y socio-cultural de los autores nativos.

Todo esto demuestra que la complejidad transcultural que se deriva de las interrelaciones lingüísticas y culturales no es la única que acompaña a la (re)construcción de la identidad nativo-americana en español: la existencia de una ideología euro-americana en el sentido más amplio de la palabra supone unas demarcaciones más concretas para con estas culturas afines que permite e impide al mismo tiempo la expansión traductológica de la literatura india. Si como asegura Venuti (2004: 495) “[t]o translate is to invent for the foreign text new readerships who are aware that their interest in the translation is shared by other readers, foreign and domestic –even when those interest are incommensurable”, entonces no podemos restringir nuestro análisis contextual a una mera esquematización de la contraposición de semejanzas y disimilitudes, sino que deberemos estudiar la circulación bi/multidireccional entre las culturas participantes de la traducción. Al fin y al cabo, las ideologías de la cultura de origen y de la de llegada pueden diferir y/o parecerse en grados muy variados independientemente de su posición sometida en relación a la

jerarquía de poder que corona la cultura euro-americana y angloparlante de Estados Unidos.

Merece, entonces, la pena detenernos un instante a analizar otra perspectiva relacional, a saber, la visión radial de Peña (2000: 45), debido a que incorpora elementos externos al proceso traductor específico que aquí estudiamos y aporta perspectivas adicionales a la traslación mediada de la literatura nativo-americana. y aporta perspectivas adicionales a la traslación mediada de la literatura nativo-americana.

Gráfico 4.c. Sistema radial para la traducción de la literatura nativo-americana (creado a partir de Peña [2000])¹⁰



Como puede observarse en el diagrama (Gráfico 4.c), el traslado interlingüístico e intercultural a través de una cultura pivote, en nuestro caso la estadounidense, provoca

¹⁰ Aunque las distintas burbujas del círculo externo de nuestro gráfico estén colocadas visualmente al mismo nivel, se debe tener en cuenta la diferenciación por colores que hemos incorporado al diagrama para una mejor comprensión.

que un sinfín de influencias transculturales ajenas a la realidad socio-artística nativa y/o española se ligen a las imágenes identitarias y literarias implicadas, dando lugar a (re)configuraciones alternativas que pueden resultar más o menos productivas a su llegada al (poli)sistema español. Según esta perspectiva, la cultura central organiza todo el sistema de vínculos socio-artísticos transcomunitarios que definen a cada uno de los grupos culturales según los criterios socio-políticos, étnico-culturales y literarios de dicha cultura central sin distinciones relativas entre ellas (i.e. para nuestra investigación, la cultura española siempre se considerará más central que la nativo-americana respecto a la cultura estadounidense, aunque ambas sean periféricas respecto a la estadounidense).¹¹

A estas influencias de algún modo medidas, habría que añadirle el contexto histórico específico tanto de la producción como de la recepción para comprender los flujos transculturales. La ideología imperante en los años sesenta en España, por ejemplo, propició la traducción de un ensayo político de V. Deloria (1969 | 1975)¹², el cual tan sólo tuvo cabida en la cultura estadounidense gracias a las nuevas preferencias discursivas de esta sociedad. Así, las circunstancias histórico-espaciales de las tres culturas implicadas permite que la(s) poética(s) previas se modifiquen paulatinamente, dando lugar a un cambio comercial y lector en la recepción de textos socio-políticos y étnico-culturales en los Estados Unidos de los movimientos civiles y en la España de finales del régimen franquista. De igual modo, el ejemplo del texto de V. Deloria nos demuestra que existe un perfil literario dentro de la poética general que promociona en la cultura de recepción unas temáticas y unos géneros concretos: la preferencia actual del público español por las obras narrativas (novelas y [auto]biografías), de hecho, han colaborado en la exclusión de otras tipologías literarias como la poesía o los textos dramáticos.

Sin embargo, debe recordarse que la poética favorecida a nivel social no siempre concuerda con la de los agentes participantes en la translación interlingüística e intercultural, quienes, a su vez, pueden guiar sus decisiones por ideologías diferentes,

¹¹ De hecho, Sapiro (2012: 33) señala que la lengua y la cultura españolas, junto a la italiana, la polaca, la danesa, la sueca y la checa, ocupa un puesto semiperiférico debido a la presencia porcentual de obras en estos idiomas dentro del mercado global (entre 1% y 3%). En función de este tipo de datos, “[t]he English language occupies a hyper-central position” mientras que el francés, el alemán y el ruso alcanzan hasta un 12% de participación en el mercado y “could thus be defined as central” (*idem*).

¹² Utilizamos este formato para señalar una traducción, con la primera fecha indicando el año de la publicación original y la segunda la aparición de la versión española de la misma.

por lo que se puede producir un enfrentamiento acerca de cuestiones relativas a qué textos escoger y cómo afrontar el proceso traductor. Estas disputas se deben a que “[t]he goal of translation is not just a fairly vague one of improving cultural understanding, rather it is the spread of a particular ideology” (Leung 2006: 133) o el mantenimiento de una ideología previa, un hecho muy notable durante la dictadura de Franco en nuestro país.¹³ A esto se suma la realidad de que el editor, por lo general, controla la elección textual y la aceptabilidad de la traducción en función de las expectativas de la editorial; en este sentido, establece una nueva relación asimétrica de poder entre las ideologías y las acciones de los agentes participantes.

Por tanto, la ideología imperante en un momento histórico-espacial concreto¹⁴ debe entenderse como el resultado de una evolución intra e intercultural en la que las relaciones bidireccionales han creado en cierto modo una delimitación más o menos específica acerca de qué originales tienen cabida en la cultura de llegada. De esta manera, será posible observar la poética receptora a través de las decisiones traductológicas, puesto que estas dejan constancia de los vínculos mutuos con la cultura de origen y/o con la cultura mediadora que se enfatizan a la hora de (re)construir la identidad del Otro. Los elementos textuales y extratextuales nos servirán de guía para ir desgranando poco a poco el efecto de la poética transcultural en la traducción de la identidad nativo-americana e incluso las distintas visiones que el traductor y los demás agentes participantes del proceso traductológico tienen al respecto. Esta variedad de aproximaciones a la cultura y a la identidad nativa es precisamente lo que analizaremos en el próximo capítulo a fin de indicar si todas las traducciones comparten aspectos de una misma ideología, así como las características particulares que en cada una de ellas enfatizan y/o enmascaran ciertas imágenes identitarias y literarias, creando múltiples reflejos de la realidad indígena estadounidense (re)presentada en los textos originales.

De igual modo, la noción de ideología, comentada y utilizada extensamente por los investigadores adscritos al giro cultural de la traducción (i.e. Hermans 1985;

¹³ También es posible observar el papel que desempeña la ideología en la difusión de obras minoritarias en el entorno original si se tienen en cuenta ciertos parámetros históricos. Piénsese en el tipo de producciones literarias minoritarias que aceptaba la cultura euro-americana de Estados Unidos durante los siglos XVIII y XIX: por regla general se trata de obras que muestran la supuesta civilización de nativos y afro-americanos, es decir, la evolución de estas poblaciones étnicas primitivas hacia la cultura anglófona, considerada como superior a todas las demás.

¹⁴ En esta ocasión, siguiendo la argumentación que hemos expuesto en los párrafos previos, nos referimos a las circunstancias particulares en una sociedad, en una casa editorial o en un proceso traductor determinado.

Lefevere 1992b; Hatim y Mason 1997; von Flotow 1997 en relación a las teorías feministas de la traducción; Tymoczko 2003; Calzada Pérez 2003; Cunico y Munday 2007) también resulta interesante por las diferentes asunciones, conscientes e involuntarias, que los agentes implicados en el proceso traductor adoptan a la hora de enfrentarse a la (re)contextualización de la obra en el polisistema español. Comenta Puurtinen (1998: 178) que debido a que la ideología forma parte de la vida socio-cultural de cualquier comunidad e individuo resulta habitual que esta se filtre al texto sin que haya una intención explícita: “neither the writer nor the reader need to be conscious of it, especially if the values and beliefs are those we have internalised as members of a particular society”. Así mismo, en gran parte de las publicaciones literarias, un agente intermediario puede modificar de algún modo la ideología para que el texto, sea original o traducción, se adapte a la poética de la comunidad receptora y/o a la propia. Por otra parte, los traductores también pueden verse forzados a promover una ideología concreta debido a su dependencia social o económica respecto a un determinado grupo de apoyo (*cf.* Lefevere 1992b: 16).

Uno de los ejemplos más extensos de la influencia de la ideología lo ofrece el propio Lefevere (1992b) acerca del diario de Anna Frank y las consecutivas reescrituras y revisiones que de él se hicieron mediante omisiones, reformulaciones y adiciones a fin de satisfacer los puntos de vista personales, sociales y literarios de los agentes involucrados en su (re)creación y distribución. Este tipo de adaptaciones ideológicas (in)voluntarias incluso aparecen en otro tipo de traducciones supuestamente menos comprometidas como es la localización de software donde, según señala Cronin (2006: 29), “[t]he aim is to reduce wherever possible the amount of material which needs to be translated, transformed or adapted”, asumiendo de esta manera que “the focus on technical effort is on stabilizing the network and accelerating mobility” y no en las necesidades socio-culturales de quienes reciben el producto tecnológico. Tal como hemos señalado, el mecenazgo condiciona las decisiones de traductores y artistas por igual: piénsese en las producciones literarias y traductológicas medievales y modernas tempranas, las cuales servían al mecenas (por ejemplo, la escuela de Toledo y el Arzobispo Raimundo de Sauvetat o Shakespeare, la compañía *The King's Men* y William Hebert, Conde de Pembroke), aunque también contamos con casos en la escena literaria actual (i.e. casas editorial con traductores contratados o becas para artistas jóvenes procedentes de instituciones académicas o de los medios de comunicación).

Los ejemplos también abundan entre los autores nativo-americanos que estudiamos aquí, ya que ninguna cultura ni producción artística es ajena a la ideología que la rodea. Los escritores considerados canónicos del Renacimiento nativo-americano (Momaday, Silko y Welch), por ejemplo, muestran en sus obras principales una ideología tradicional de participación cultural e identitaria dentro de la comunidad indígena: sus personajes regresan a la reserva, a la vida social de la tribu después de haber fracasado en su adaptación dentro la sociedad euro-americana. Al mismo tiempo, el hecho de que Kidwell y Velie (2004: 114) excluyan las obras de misterio de Martin Cruz Smith y el libro *The Master Butcher's Singing Club* de Louise Erdrich (centrado en su herencia familiar alemana) está justificado por una ideología postcolonial según la cual los indios “auténticos” escogen una temática de relevancia étnica y política para la identidad social y cultural de los indígenas estadounidenses. La influencia del mecenazgo, por último, resulta visible en los escritos nativos de principios del siglo XX, puesto que las publicaciones de autores como Eastman, Zitkala-Ša o Mourning Dove sólo eran posibles gracias a la intervención económica y socio-política de editores euro-americanos y a la recepción más o menos simpatizante por parte de los lectores pertenecientes a la comunidad de pensamiento eurocéntrico de Estados Unidos.

La disparidad de ideologías está íntimamente relacionada con la conexión existente entre la poética de la cultura de origen y la de la cultura de llegada, pero no en términos de igualdades y/o diferencias, sino en términos de influencias mutuas. Como se ha insinuado antes, cualquier forma de comunicación intercultural supone el cotejo interrelacional de dos poéticas, es decir, de dos sistemas de tradiciones discursivas que, configuradas según sus circunstancias histórico-espaciales, determinan los elementos formales y funcionales de los discursos que se consideran admisibles dentro de una cultura concreta. A partir de esta idea, los distintos agentes involucrados en la traducción escogen unos u otros posicionamientos ideológicos en función del complemento o la amenaza potencial que la poética cultural del texto de origen puede representar para la cultura de llegada por su “different way of looking at life and society, a way that can be seen as potentially subversive, and must therefore be kept out” (Lefevere 1992a: 14). Aunque este condicionamiento resulta central en lo referente a la traducción de literatura, las actitudes restrictivas, o cuanto menos celosas, de la cultura de llegada no conciernen únicamente a la recepción de literatura traducida: los textos escogidos para su publicación, como los seleccionados para traducirse, tienden a

confirmar, al menos en parte, la poética y la ideología de la cultura receptora tanto en su contenido como en su forma.

Planteémonos un par de situaciones referentes a la literatura indígena estadounidense en español que nos ayudarán a entender estas particularidades del proceso traductor. La escasez de traducciones de los autores considerados canónicos del Renacimiento nativo-americano, por ejemplo, pone de manifiesto que la poética india en relación a los aspectos formales y funcionales de las producciones artísticas no encaja(ba) en las expectativas literarias de la cultura española, cuyos agentes discriminaron desde el inicio la etnopoética de los nativo-americanos “[by] forcing such discourse [with its traditional ways of speaking and meaning] into Western concepts” (Quick 1999: 95). De ahí que los autores más traducidos sean aquellos cuyas obras se adaptan con mayor facilidad a las perspectivas euro-americanas: Martin Cruz Smith con sus novelas de misterio ajenas a la cultura nativa, las sagas generacionales de corte romántico de Louise Erdrich o los escritos (pseudo)antropológicos de Charles A. Eastman y Adolf y Beverly Hungry Wolf. Precisamente, las novelas (pseudo)antropológicas han marcado el perfil de publicación de la editorial José J. de Olañeta (doce traducciones y cinco reediciones), por lo que los agentes de dicha casa editorial tenderán a rechazar cualquier texto que no responda a este proyecto ideológico y empresarial aunque su autor sea de origen nativo.

Pero, ¿qué tipo de (re)construcción identitaria puede darse en relación a estas circunstancias ideológicas? A diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos, donde la presencia activa y constante de los indígenas supone una configuración socio-política y cultural muy bien definida, no podemos afirmar que en nuestro país exista una norma concreta para la (re)presentación identitaria de las poblaciones indias: la simple escasez de contacto en tiempos modernos ha relegado la producción nacional de imágenes discursivas y/o visuales sobre esta cultura y, en gran parte, se asumen las conceptualizaciones euro-americanas provenientes del otro lado del Atlántico. Esto supone que la identidad indígena estadounidense, una vez más, se ve circunscrita a una ideología que minimiza el efecto transcultural que las (re)presentaciones de y por los nativo-americanos pueden tener entre el público lector a través de una serie de categorías arque/estereotípicas. Por ello, pormenorizamos a continuación cómo se estructuran los distintos niveles de nuestro modelo analítico en relación con los conceptos de “poder”, “asimetría” e “ideología”, nociones centrales en el giro cultural

de la traducción, para así determinar posteriormente su efecto real sobre la (re)construcción transcultural de la identidad nativa en España.

El modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]), escogido para realizar, a lo largo del próximo capítulo, nuestro análisis traductológico de la traslación interlingüística e intercultural de la identidad nativo-americana, nos permitirá alcanzar conclusiones que integren los mencionados conceptos del giro cultural. Al tratar con la identidad dentro de un contexto transcultural en el que existen y confluyen múltiples fuerzas ideológicas, estéticas y socio-políticas, no podemos restringir nuestro examen crítico a una mera observación de la labor del traductor o de la exactitud de las selecciones lingüísticas españolas. Al fin y al cabo, la (re)construcción de la Otredad nativa surge de la articulación de las distintas visiones y expectativas que tienen los agentes implicados en la traslación, así como de las vinculaciones de estas perspectivas con las ya existentes en el sistema cultural y literario español. Para atender a la mayor parte de estas (di)similitudes, debemos revisar qué posibles relaciones de poder y asimetrías se hacen patentes en cada nivel de nuestro análisis para así argumentar acerca de la capacidad personal y comunitaria de los agentes traductores para promover una traducción resistente, activa y comprometida con la indianidad.

El primer nivel de análisis, tal como explicamos en la sección previa, está enfocado hacia las secciones complementarias al texto, aquellas cuya composición el editor dirige, en términos generales, enmarcando la traducción con un peritexto sugerente a la par que revelador para el público receptor. Esto permite que afloren voces diferentes a la del traductor que dejan constancia de las distintas perspectivas que pueden asumirse en relación con la presencia indígena. Si asumimos que los agentes participantes en el proceso traductor no comparten ni la misma ideología ni la misma forma de exponer sus puntos de vista particulares aun cuando estos fueran (casi) idénticos, entonces podremos obtener una perspectiva más exacta de la combinación de técnicas y estrategias traductológicas e imagológicas que aportan en un único libro los editores, traductores, ilustradores, etc. Esta polifonía de pareceres, expresiones transculturales y grados de participación, por tanto, ofrecerá una imagen de conjunto muy interesante en tanto en cuanto se podrán observar solapamientos y discrepancias ideológicas que nos servirán para determinar qué factores conforman la norma imagológica en nuestro país en relación a la identidad y la cultura indias, así como las posibles divergencias según su frecuencia y su proximidad al prototipo central.

El examen de los datos preliminares servirá para evaluar, por ejemplo, la contribución de los ilustradores al proceso traductor que (re)configura la presencia indígena en el texto. En ocasiones, los editores requerirán dibujos originales, por lo que el dibujante estará en desventaja debido a su dependencia respecto a la casa editorial, sobre todo si esta le indica algún tipo de directriz acerca de los contenidos de la imagen. Por tanto, al observar las ilustraciones de las portadas junto a sus respectivos resúmenes bibliográficos, podremos percibir no sólo si existe alguna discrepancia entre la visión sobre la identidad indígena estadounidense de los agentes editoriales, sino si también se ha producido una desviación estereotípica respecto a la representación habitual en España de la realidad nativo-americana. En caso de que el editor haya optado, bien por utilizar los dibujos de la versión inglesa del texto, bien por integrar otra ilustración preexistente, podremos apreciar claramente los ajustes editoriales para que todo el paratexto concuerde con una ideología transcultural concreta a través de su exteriorización manifiesta o su ocultación sutil.¹⁵

De igual modo, la información que ofrezcan los resúmenes bibliográficos y biográficos nos permitirá apreciar qué asimetría transcultural es la que impera en la comercialización de las obras. Si, por un lado, el peritexto español está construido casi en su totalidad sobre la traducción del peritexto original, habrá que determinar qué elementos han sido modificados/mantenidos, puesto que estos nos revelarán la posición de poder relacional que ocupa y/o adopta en ese momento la cultura española: en caso de que el papel de cultura dominante esté desempeñado por la estadounidense, predominarán explicitaciones étnico-culturales sobre los indígenas, mientras que si la española ejerce el poder, la cultura india, asumiendo un papel de cultura débil, podrá ocultarse más fácilmente con vínculos crítico-literarios alejados de su carácter nativista. En la situación opuesta, es decir, cuando el peritexto español incluya un alto porcentaje de elementos de creación propia, será necesario observar las técnicas utilizadas por los agentes participantes en la traducción a fin de precisar el grado de normativización existente en nuestro país. Así, el primer nivel de nuestro modelo analítico nos aportará muchos datos acerca de la implicación (re)creadora de los agentes españoles y la (in)dependencia de los mismos respecto a la norma estadounidense, así como sobre la

¹⁵ Piénsese no sólo en la concordancia con las imágenes, puesto que la colocación en la cubierta o en las solapas de cierta información puede colaborar con la promoción de una ideología concreta.

centralidad de la identidad y la cultura nativo-americana para la difusión polisistémica de esta literatura tan singular.

El examen de los datos preliminares también incluye en sí mismo una visión ideológica explícita acerca de la realidad nativo-americana debido al hecho de que la simple aparición en España de una obra literaria concreta determina qué se considera estética y económicamente interesante para la sociedad española. Basta con recordar que esta investigación se centra en la prosa: las obras poéticas y teatrales escritas por autores indígenas parecen no tener cabida en nuestro país, donde la novela de entretenimiento centra la mayor parte de la atención lectora. De esta manera, la preferencia de la cultura de recepción establece indirectamente que la poesía y las producciones teatrales de los indios americanos no resultan estéticamente atractivas, imponiendo de forma sutil un criterio ideológico de traducción. Téngase también en cuenta el hecho de que sólo contemos en español con un ensayo socio-político (a saber, *El general Custer murió por vuestros pecados: un manifiesto indio* de V. Deloria [1969 | 1975]), el cual fue, precisamente, la primera traducción a nuestro idioma con un autor de procedencia indígena estadounidense. Con la acumulación progresiva de traducciones, además, se define paulatinamente la noción de “literatura nativo-americana”: se ocultan y/o enfatizan autores, estilos e innovaciones según una serie de concepciones básicas que los editores han establecido para este grupo creador. De esta manera, las producciones artísticas indígenas parecen surgir espontáneamente y sin conexión alguna a principios del siglo XX (Eastman, Mourning Dove y Zitkala-Ša) y, más tarde, durante la década de los años ochenta (Erdrich, Adolf y Beverly Hungry Wolf y Ortiz); la (re)configuración española de esta literatura parece negar la existencia de un Renacimiento nativo-americano. Por tanto, el peritexto nos aporta una impresión inicial de la ideología subyacente a todo el polisistema español mediante su reflejo en el subsistema formado por las versiones españolas de las obras nativo-americanas.

Así mismo, la ausencia absoluta de retraducciones nos indica que los agentes editoriales consideran las reescrituras ofrecidas por ellos y por otros trabajadores del mundo literario apropiadas, efectivas y, en cierto modo, impecables.¹⁶ La reedición por parte de las mismas editoriales que ofrecieron ciertas traducciones por primera vez y, en menor porcentaje, por parte de nuevos sellos editoriales confirma esta percepción. No

¹⁶ Para esta afirmación, nos basamos en la denominada “Retranslation Hypothesis” (cf. Brownlie 2006; cf. Paloposki y Koskinen 2010), una teoría que establece que sucesivas (re)traducciones tienden a acercarse más al texto original y, por lo tanto, a ser consideradas “‘great’ translations” (Paloposki y Koskinen 2010: 31).

obstante, el hecho de que se produzcan publicaciones adicionales a la primera versión española también aporta detalles interesantes sobre la percepción que tienen los distintos agentes involucrados acerca de la realidad cultural e identitaria de los nativo-americanos. Basta con observar la información biográfica y bibliográfica, las ilustraciones y la colocación de las mismas para determinar el tipo de manipulación imagológica que han llevado a cabo los editores. Tómese el ejemplo de *Círculo de Lectores*: debido a que la popularidad de un escrito conforma el criterio de selección textual de esta editorial, podemos afirmar que la ideología imperante en *Círculo de Lectores* resulta un tanto conformista (al menos en relación al discurso traducido, ya que lo acepta sin restricciones aparentes), aunque también muy poco comprometida socio-políticamente, puesto que su objetivo principal no es otro que la distribución comercial. Por tanto, la observación de este tipo de reproducción de traducciones nos será de gran utilidad en tanto en cuanto hará más patente tanto la ideología cambiante de los editores como el matiz manipulador de cada “reescritura” de un mismo paratexto.

Gracias a los elementos del peritexto que estudiaremos en el primer nivel de nuestro análisis traductológico, se hará patente la influencia de las nociones de “poder”, “asimetría” y “ideología” sobre la identidad nativo-americana y se dejará al descubierto la interpretación editorial de la viabilidad de la voz indígena estadounidense en el mercado literario español. Esto será posible mediante la evaluación de la presencia de la indianidad en los peritextos españoles no sólo mediante el mayor o menor énfasis y la afirmación visible de las particularidades nativas, sino también mediante la acentuación editorial de otras múltiples características socio-artísticas tales como el potencial literario de estas obras dentro y fuera de la cultura nativo y euro-americana, su vinculación con otros grupos creadores o su proximidad a discursos antropológicos y/o políticos asociados históricamente. Esto supondrá, por tanto, un examen combinado de la (re)creación transcultural de la Otridad en el que se sopesan al mismo tiempo las motivaciones y las consecuencias del proceso traductor para con la (re)presentación de la realidad indígena estadounidense. Así, será posible establecer si las editoriales españolas y los agentes involucrados en este tipo de traducción literaria comparten puntos de vista comunes en relación a los nativo-americanos y qué licencias (post/neo/anti)colonialistas se permiten a pesar de la generalización de una o varias tendencias transculturales.

Dentro de este primer nivel de análisis, podremos además prestar atención a la (in)existencia de pre/postfacios firmados tanto por los editores como por los traductores,

los cuales nos mostrarán el tipo de compromiso que han adoptado los agentes participantes en el proceso traductor. En caso de que contemos con estas secciones ajenas al autor original, obtendremos información de primera mano sobre el posicionamiento estético, ideológico y político de los editores o los traductores sobre la realidad cultural presente en la obra indígena e, incluso, tendremos acceso a reflexiones y explicaciones traductológicas.¹⁷ Si la situación contraria, la ausencia de pre/postfacios, ocurre en nuestras traducciones, también nos aportará detalles sobre la perspectiva transcultural que han asumido los agentes traductores, ya que esto puede significar la pervivencia del “viejo sueño del discurso dominante . . . de utilizar categorías traductorales con el fin de controlar la *agencia* o actuación, tanto en el micronivel de la construcción textual (Potter 1996: 232) como en el macronivel de la estructuración social” (Carbonell i Cortés 1999b: 262; énfasis en original).

Todos estos factores relacionados con la ideología y subyacentes a los datos preliminares nos llevarán a crearnos una impresión de qué tipo de manipulación identitaria y transcultural podemos encontrar en el nivel microtextual, sea esta “either hegemonic or emancipatory, depending on whether it favours the more or the less powerful culture” (F.R. Jones 2009 [1998]: 157). Nuestro estudio sobre la reescritura de los apelativos personales y grupales, los elementos culturalmente específicos y los aspectos lingüístico-estilísticos nos mostrará no sólo esa segunda voz (des)acorde con la del peritexto, sino también el grado de resistencia o complacencia del texto original y su traducción con las expectativas de la cultura de recepción. Tómese como ejemplo la posibilidad de encontrar notas a pie de página combinadas (o no) con un pre/postfacio, así como su uso para distintas peculiaridades del discurso nativo-americano (i.e. referencias a la cultura pan-india o a una tribu concreta, comentarios sobre discrepancias lingüísticas en la versión inglesa, explicaciones documentadas de carácter socio-político...). Este tipo de añadidos también nos permitirá reconstruir el diálogo entre editor y traductor, puesto que observaremos la participación activa de los traductores para después contraponerla con las estrategias de recategorización empleadas por las casas editoriales: entre otros aspectos, observaremos, por un lado, las

¹⁷ En esta línea, y simplemente a título ilustrativo, cabe citar los comentarios de Lozano Miralles (2003 [2001]) sobre la reconstrucción del dialecto paimontés con el que Umberto Eco dotó a su personaje en *Baudolino* o la declaración explícita del editor de la traducción de *Caramelo*, de la chicana Sandra Cisneros (2002) sobre el compromiso de la editorial con “la forma en que los habitantes de las comunidades fronterizas sintetizan un lenguaje formado de palabras en inglés y español, el llamado ‘lenguaje de la frontera’” (“Nota del Editor” *apud* Sales Salvador 2006).

tendencias traductológicas generales sobre la inclusión de glosas extratextuales y, por otra parte, la coordinación de estas técnicas con el uso (ir)respetuoso de ilustraciones e informaciones bibliográficas y biográficas para definir la identidad nativo-americana.

No obstante, el examen de la (re)construcción identitaria en nuestro idioma no se reduce exclusivamente a la adición de aclaraciones fuera del discurso, sino que también tiene en cuenta la labor del traductor en relación a los contenidos culturales, identitarios y lingüístico-estilísticos de las narraciones traducidas al español. El análisis de estas particularidades dentro del nivel textual de las traducciones españolas de la literatura nativo-americana nos permitirá no sólo observar las técnicas y estrategias de traslación de los traductores como profesionales individuales y como grupo laboral, sino que, así mismo, se podrá contemplar la realidad ideológica y de poder en la que surgen estas versiones españolas. Por ello, reflexionamos a continuación sobre las relaciones asimétricas existentes en torno a una traducción cualquiera, ya se produzcan entre autor, traductor y público receptor de la traducción o entre las distintas culturas y lenguas presentes en el discurso indígena. Este repaso nos ayudará, *a posteriori*, a trazar conclusiones acerca del compromiso de los agentes involucrados en el proceso traductor para con la Otredad nativa y su (re)construcción respetuosa dentro de la cultura española.

En el capítulo tres comentamos que la literatura nativo-americana se caracteriza, entre otros aspectos, por fusionar dos marcos de referencia estéticos y culturales, el indio por un lado y el estadounidense por otra parte. Esto establece una relación de poder a favor del autor en tanto en cuanto el traductor tendrá que interpretar la versión inglesa del texto para poder recrearlo en español y, en muchas ocasiones, deberá hacerlo sin todos los conocimientos disponibles o la accesibilidad suficiente a fuentes de información relevante. No obstante, el traductor tiene la oportunidad de compensar esta asimetría: al fin y al cabo, el traductor tiene el control discursivo de la traducción puesto que puede, en distintos grados, ocultar o enfatizar (in)conscientemente determinados aspectos culturales y socio-políticos, además de identitarios y estéticos. Aun con todo, el traductor deberá responder ante la editorial, la cual habrá establecido unas limitaciones de tiempo, de formato, incluso de actuación, aunque también puede ocurrir una vez la labor del traductor ha concluido. Estudiamos, pues, ahora este conjunto de asimetrías dentro y fuera del texto y su visibilidad a partir de los aspectos discursivos que analizaremos en el próximo capítulo y su vinculación con el contexto que rodea a la literatura indígena estadounidense.

En primer lugar, cuando el traductor se aproxima a la cultura del Otro, se convierte en el representante de la cultura de llegada frente a las imágenes de la indianidad que la obra original trae consigo. Es decir, su propia identidad y la de sus lectores están indirectamente involucradas en la traducción, ya que trasladar interlingüística e interculturalmente este tipo de obras supone la confrontación de dos maneras de ver, entender y expresar el mundo. Además, la presencia del marco referencial euro-americano en las obras indígenas, así como la de personajes blancos ejerciendo de conquistador neocolonial del Otro nativo-americano ayuda a establecer una asimetría muy diferenciada entre el Yo español y la indianidad estadounidense en el que el traductor controla la reconfiguración transcultural. Esto supone, no obstante, preguntarse si el traductor actuará idílicamente como puente entre culturas para conectarlas o, si por el contrario, asaltarán la diferencia para reducirla, destruirla y hacerla invisible para el público receptor de la traducción (Baker 2005: 9).

A menos que el traductor se decante por ocultar la Otredad indígena por completo hasta el punto de erradicar cualquier posible acceso de la misma al polisistema español, su labor siempre supondrá “particles of insight and new windows through which those who encounter them from the first time may become enlightened, may revise and reform their way of life and thinking to which they are accustomed, and by which they are imprisoned” (Ryou 2005: 99-100). Por tanto, el proceso traductor no busca una confrontación entre el autor y el traductor/lector como embajadores de sus respectivas culturas, sino que aspira a desconstruir las posibles generalidades que este tipo de situaciones pueden generar en el contexto de recepción de la cultura hegemónica en su afán de domesticar la diferencia que trae el texto original consigo (*cf.* Carbonell i Cortés 1999a: 170). Aun con todo, el traductor mantiene su estatus de mediador y negociador entre la indianidad presente en el texto y la diferencia cultural personificada por el público receptor de la traducción, por lo que es necesario observar las otras relaciones asimétricas que surgen en el discurso y a las que debe enfrentarse el traductor a fin de facilitar a los lectores una versión española funcional y, ¿por qué no?, respetuosa con la Otredad india.

Dentro de los distintos textos que hemos escogido para nuestro análisis discursivo,¹⁸ el traductor se topará, entre otros muchos detalles, con una jerarquía muy concreta de los usos lingüístico-estilísticos a través de los sociolectos indígenas. Estas

¹⁸ Comentaremos la selección textual en la siguiente sección del presente capítulo.

singularidades ponen de manifiesto la indianidad de una forma tan evidente que el Yo tendrá que interpretar esta diferencia identitaria y (re)escribirla en función de su percepción de las relaciones de poder subyacentes. Al fin y al cabo, la presencia de sociolectos y de estilos irónicos o multilingües en los discursos nativos supone una discrepancia respecto al inglés estándar, por lo que existe una versatilidad cultural que dista mucho de ser una oposición binaria, pero sí una gradación entre centralidad euro-americana y periferia dialectal. No obstante, dichas relaciones asimétricas de poder entre los diferentes usos lingüísticos y, por tanto, entre las culturas implicadas en el proceso traductor pueden aprovecharse de múltiples tendencias profesionales y teóricas del contexto histórico-espacial que rodea al traductor y a su labor, aproximándose paulatinamente a perspectivas activas e intervencionistas como la traducción densa de Appiah (1993), la relexificación de Zabus (1995) o la “folklorist theory” de Muhawi (2006).

Repasemos brevemente estas propuestas para sopesar su efecto no sólo en la representación de la indianidad dentro de nuestra cultura, sino también su influencia en las circunstancias asimétricas que supone la aproximación a los textos originales que estudiamos aquí:

- La traducción densa que plantea Appiah (1993) se basa en la descripción densa de Geertz (1973) y busca acompañar las traducciones con glosas y anotaciones que contextualicen la obra dentro de su marco cultural y lingüístico. El objetivo no es otro que ofrecerle al público un panorama lo suficientemente extenso de la realidad de la cultura de origen como para “undertake the harder project of a genuinely informed respect for others” (*ibid.*: 818). Hermans (2001) alabó este modelo porque contempla “both the epistemological complexities and the political implications of cross-cultural translation studies” al suponer una mutua transformación creativa de conceptos y términos ajenos entre las dos culturas envueltas en la traducción. Esta aproximación nos recuerda a la llamada de Sales Salvador (2006) a la documentación como método tanto para conocer las posibilidades de la diversidad cultural como para asumir responsabilidades personales y profesionales con dicha multiplicidad.
- Al igual que Appiah, la relexificación de Zabus (1995) se enmarca dentro de la escritura postcolonial como una nueva fórmula de hacer surgir las alternativas indígenas en el texto de tal forma que apunten hacia la realidad identitaria de una cultura y su expresión discursiva. Sin embargo, Zabus se centra en el

multilingüismo en el que viven los actores postcoloniales, por lo que su propuesta aspira a servir de herramienta en la (re)producción recreativa del Otro para mantener sus particularidades translingüísticas y transculturales. La traductora española Malika Embarek (1997 y 2000), en cierta manera, pone en práctica esta posibilidad mediante el uso de arabismos en las traducciones que produce, reteniendo en la traslación interlingüística del francés al español los nexos culturales de los escritores con sus culturas magrebíes.

- Muhawi (2006), por su parte, se decanta por las particularidades de las producciones orales para formular su “folklorist theory”, ya que la realidad discursiva debe ponerse por escrito antes de que se intente cualquier tipo de traslación interlingüística e intercultural. Esta perspectiva resulta tremendamente interesante puesto que incorpora, por un lado, la idea de la perpetua transición que encontramos en la (re)creación transcultural de la identidad, foco central de esta investigación, pero también la utilización de la traducción densa de Appiah (1993). Para Muhawi (2006: 370) adentrarse en la traducción de discursos a partir de un fundamento folclorista significa plagiar el texto meta con “the cultural values of its source, regardless how domesticating it may be”, es decir, que la cultura de llegada siempre recibirá una producción artística en la que siempre estén presentes, en mayor o menor medida, elementos culturales del contexto original gracias a las interrelaciones activadas por la repetición disimilar que es la traducción.

Si bien no podemos afirmar que estas sean las técnicas más adecuadas para mostrar al Otro en la cultura superior y centralizadora del Yo, sí observamos un potencial extenso y efectivo en beneficio de la traducción al español de la cultura periférica de los nativo-americanos, simplemente porque estas propuestas aspiran a mostrar las diferencias culturales desde puntos de vista tolerantes y respetuosos. De igual modo, si se piensa en el entorno de poder y asimetría en el que este tipo de textos singulares culturalmente se traducen a nuestra lengua, las propuestas de Appiah, Zabus y Muhawi se prestan a compensar la diferenciación entre lo estándar y lo periférico y también, en cierto modo, las tendencias neocolonizadoras que pretenden esconder la Otredad bajo una máscara de comprensión y acercamiento transcultural. Tal como señala Carbonell i Cortés (1999a: 169), “[n]o se trata de fomentar la creación de un mundo feliz de convivencia intercultural, de pluralismo fácil y falso, sino de establecer lugares de resistencia

conservando la heterogeneidad y multiplicidad, y, sobre todo, el carácter dinámico de los intereses e identidades”.

A pesar de las posibilidades que los estudios de traducción y la labor profesional de los traductores españoles puedan ofrecer, es cierto que, ocasionalmente, la poética existente resulta estar demasiado asentada como para evitar su influencia en la producción de traducciones tolerantes o, cuanto menos, abiertas a la diferencia que la Otredad indígena estadounidense trae consigo. Piénsese en los antropónimos personales de los indios, cuyo el análisis crítico desarrollaremos en el capítulo cinco, una aparente nimiedad que puede mostrarnos lo arraigado que está el pensamiento eurocéntrico en nuestra sociedad. Acostumbrados como estamos en España a recibir los nombres nativos a través de la traducción (i.e. Caballo Loco, Toro Sentado, Nube Roja...), quizá el traductor no conozca ni imagine una alternativa traductológica para estas denominaciones personales y manipule inconscientemente la identidad india, domesticándola o exotizándola de tal manera que las imágenes que el texto original y la traducción proyectan en combinación (ideología del autor, del editor y del traductor) cumplan las expectativas transculturales que el lector español tiene en relación a la Otredad. La presencia previa de una norma más o menos general, por tanto, despoja de cierto poder al traductor y provoca que la cercanía o lejanía que asuma respecto a las expectativas de editores y público receptor dependa, en gran parte, del activismo transcultural que el traductor esté dispuesto a admitir como necesario y beneficioso para la (re)construcción española de la identidad nativo-americana.

No obstante, la situación asimétrica en la que debe realizarse la traslación interlingüística e intercultural de este tipo de producciones literarias postcoloniales también se configura a partir de las posibilidades de documentación y creatividad disponibles para los traductores. Es decir, ¿tiene acceso el traductor a ejemplos de ciertos elementos culturalmente específicos? ¿Cuenta con alguna explicación por parte del autor original, esté esta incluida en la obra o provenga de un contacto directo? En caso de que el escritor esté vivo y se establezca un intercambio de información, ¿quién participa de esa comunicación activa, el traductor o el editor? Estas circunstancias suponen una reflexión acerca del poder del que dispone el traductor, puesto que tanto él como la editorial para la que trabaja pueden utilizar estas cuestiones como herramientas de presión para imponer determinada ideología, ya existente o modificada. La consecuencia, evidentemente, no es otra que la puesta en práctica de ciertas estrategias traductológicas que podrían considerarse inconformistas con el *status quo* de la

traducción en una sociedad y un momento dados, aunque esto puede, en ocasiones, beneficiar no sólo al traductor, sino también al autor en tanto en cuanto una traducción poco ortodoxa puede lograr el apoyo editorial y ofrecer, así, una imagen más tolerante del Otro y de sus particularidades.¹⁹

Los editores, sin embargo, tienden a la creatividad del traductor en tanto que a la labor de este le sigue un proceso de revisión ajeno por lo general al compromiso socio-político y cultural que hayan asumido los demás agentes involucrados en la traslación. Un ejemplo claro nos lo ofrece Embarek (1997) a través de su propia experiencia con la literatura franco-magrebí: sus arabismos, escogidos meticulosamente para representar la idiosincrasia particular del escritor original, fueron manipulados por el revisor, quien añadió asteriscos para marcar la diferencia. Desde entonces, la traductora procura que su compromiso con la Otredad y su activismo a través de sus traducciones queden claros gracias a la inclusión de “un documento aparte, cuajado de notas al corrector, explicándole mi estrategia, mis obsesiones, mi amor mestizo por esas palabras...” (Embarek 1997: 476). Así, al aprovechar al máximo el margen de actuación que la posición asimétrica frente a la editorial le otorga al traductor, éste puede hacerse oír y hacer oír la voz del escritor postcolonial, y, como resultado ulterior, abrir los ojos del público receptor a una realidad más amplia y, en la medida de lo posible, libre de estereotipos en la que no predominan las simplificaciones ni la domesticación, ni siquiera por la (des)igualdad de ideologías de los distintos agentes involucrados en la (re)construcción transcultural del Otro, nativo o no.

Nos queda, por último, reflexionar sobre la cuestión de las relaciones de poder en referencia al conjunto traductológico, es decir, la conjunción del nivel de los datos preliminares y el nivel discursivo, tal como desarrollaremos en nuestro análisis en el próximo capítulo. Si comprobamos la lista de traducciones existentes en nuestro idioma

¹⁹ Somos conscientes de que una traducción poco ortodoxa también puede significar un rechazo por parte de la editorial. Sin embargo, la utilización de técnicas sorprendentes e inusuales ha dado lugar a traducciones comprometidas con la identidad del Otro, sea este nativo-americano o no. Piénsese, por ejemplo, en la traducción de Amelia Salinero de Momaday (1968 | 2011) que, como veremos a lo largo del próximo capítulo, se ha aproximado mucho a la traducción densa de Appiah (1993). Este tipo de aproximación traductológica, de hecho, ha sido posible gracias a la resolución tanto de la traductora como de la editorial Appaloosa.

Esto mismo se observa en la traducción de otro grupo identitario minorizado por su origen étnico, como es la comunidad chicana. Liliana Valenzuela quien tradujo de forma no estándar el lenguaje multivocal y multicultural de la obra *Caramelo* (2003) de Sandra Cisneros. Esta particularidad del proceso traductor permitió el posicionamiento activo de la editorial a favor de la Otredad chicana, en relación a sus aspectos tanto lingüísticos como culturales (cf. Sales Salvador 2006).

y la correspondencia entre autores, traductores y editoriales,²⁰ resulta bastante evidente que los editores controlan la mayor parte del proceso de traducción cultural amplio en el que se enmarcan estas traducciones: muy pocos traductores traducen más de una obra del mismo autor, y si lo hacen ocurre dentro de una misma editorial. Piénsese en Carlos Peralta, quien tradujo tres obras de Louise Erdrich para la misma editorial (Tusquets), o en los tres traductores encargados de las obras de Sherman Alexie para la editorial El Aleph, mencionado previamente. Un ejemplo aún más claro del control editorial se percibe a través de la labor del traductor Esteve Serra, puesto que ha traducido hasta tres autores indios distintos con la editorial José J. de Olañeta, la cual, a su vez, ha utilizado hasta cinco traductores diferentes para las seis obras de Eastman publicadas en España. Si bien esta diversidad puede aportar datos analíticos interesantes (i.e. contraposición de técnicas traductológicas, varios tratamientos de los elementos culturalmente específicos, utilización de múltiples identidades proto/estereotípicas, etc.), también apunta hacia una especialización escasa y condicionada por las exigencias del proceso traductor (por ejemplo, rapidez, comercialización, complementación dentro de las colecciones).

Aun con todo, esta comparación entre la labor de los distintos agentes editoriales nos permitirá comprender qué tipo de ideología impera dentro del polisistema español en relación a la identidad y la cultura nativo-americana, puesto que contraponemos al menos dos perspectivas en cada uno de los textos escogidos para acometer nuestro análisis crítico. De esta manera, las distintas voces que surgen en la traducción mostrarán su compatibilidad, así como sus discrepancias, revelándonos que la identidad india no es una noción estable y definida ajena a nuestra sociedad, sino que se modifica con cada nueva incorporación artística a nuestro mercado literario y evoluciona a través de las conversaciones entre las distintas visiones que de ellas tenemos los lectores españoles en y gracias a la traducción. Este último nivel de análisis, además, nos permite reflexionar sobre las asimetrías existentes en distintos momentos históricos y editoriales, e incluso en relación a los diferentes escritores traducidos a nuestra lengua: podremos, por tanto, contextualizar las técnicas de los traductores en función de las circunstancias editoriales que les rodean y, así, obtener un panorama más amplio de las fuerzas generales y específicas que han propiciado la (re)construcción identitaria de los indígenas estadounidenses a la que tenemos acceso en nuestro país.

²⁰ Véase Anexo IV, listado uno para los datos de cada una de las traducciones españolas, con el año de publicación del original y de la traducción, editorial y traductor.

Debido a que el contexto sistémico, último nivel de nuestro análisis, va más allá de la simple confrontación de los resultados referentes, por un lado, al paratexto y, por otra parte, al texto, la posibilidad de contemplar las relaciones de poder inherentes a la presencia de un Otro nativo-americano en nuestro país provendrá también de las producciones literarias originales en español. Al incluir imágenes de los indios creadas por autores españoles, observaremos la influencia de la ideología identitaria y cultural de la cultura anglófona estadounidense en nuestro mercado a la hora de seleccionar obras tanto para su consumo como para su traducción. Es decir, las imágenes que han ofrecido al público español autores de nuestro país están directamente conectadas con las recreaciones traductológicas, por lo que participa de las asimetrías transculturales de poder y de las ideologías involucradas en el (des)encuentro con la indianidad. Esto supone, por tanto, un aliciente para llevar a cabo nuestro examen detallado de la (re)construcción española de la identidad nativo-americana para comprender el panorama general que rodea a este tipo de literatura y sus representaciones y, *a posteriori*, plantear vías de actuación para el futuro que permitan al público español conocer al Otro en sus propios términos y circunstancias.

Tal como hemos desarrollado este repaso del complejo contexto en el que se produce la traslación interlingüística e intercultural de las obras indígenas estadounidenses, hemos podido combinar fácilmente nuestro modelo basado en la teoría del polisistema con nociones vinculadas al giro cultural de la traducción como ideología, poder y asimetría. De esta manera, la presente Tesis Doctoral busca complementar ambas perspectivas traductológicas de modo que conformen el terreno idóneo para una primera investigación sobre la literatura nativo-americana traducida al español. A partir de ella se pueden acometer múltiples proyectos tanto de corte académico como de carácter profesional. Así mismo, esta unión de configuraciones teóricas nos permitirá evitar concepciones absolutas de opuestos binarios (original *versus* traducción, domesticación *versus* extrajerización, Yo eurocéntrico *versus* Otro periférico...) que sólo servirían para simplificar ineficazmente nuestras apreciaciones sobre la (re)construcción identitaria india, en vez de asumir que la realidad, al ser más compleja y diversa que cualquier abstracción funcional, requiere una aproximación que tenga en cuenta los múltiples factores que condicionan y dan forma a la traducción.

4.3- Corpus analítico: selección y contextualización

Una vez hemos observado detenidamente tanto el modelo de estudio que aplicaremos como la contextualización transcultural asimétrica que rodea a la (re)creación identitaria nativo-americana, debemos ahora repasar la literatura disponible traducida al español a fin de conocer las obras que analizaremos en el próximo capítulo. Por ello, examinamos en esta sección qué libros han sido seleccionados para su traslado interlingüístico e intercultural, así como una primera aproximación a los repertorios cualitativos que utilizaremos para los distintos niveles del análisis. Abordaremos esta revisión bibliográfica desde varias perspectivas y ofreceremos detalles temporales y temáticos de las obras escogidas para el proceso traductor, de modo que podamos determinar qué libros con sus respectivas traducciones pueden servirnos adecuadamente de corpus. De esta manera, será posible conectar las distintas obras entre sí de múltiples formas: obtendremos a través de nuestro análisis patrones descriptivos cuya frecuencia y estabilidad podremos estudiar, *a posteriori*, mediante nuevos materiales representativos.

La primera característica de la literatura nativo-americana traducida al español, tal como hemos anunciado ya en varias ocasiones, se refiere al género narrativo: todas las versiones españolas, sin excepción, comparten el hecho de estar escritas en prosa, si bien en cierto que algunas de ellas contienen secciones de poesía (i.e. Momaday [1968] y Ortiz [1988]). En términos generales, además, la novela se destaca como el tipo de narración más común entre las traducciones existentes, por lo que podemos asegurar que la selección de discursos por parte de los agentes editoriales está ampliamente condicionada por la popularidad social de este subgénero literario en la cultura (post)moderna. Entre las narrativas novelísticas existentes, es posible observar un cierto predominio de los relatos ficticios a medio camino entre la novela episódica y la colección de cuentos entrelazados, entre el realismo mágico y la narrativa oral tradicional nativa. Sin embargo, incluso cuando un texto se aleja de esta tendencia general, como es el caso del ensayo socio-político de V. Deloria (1969 | 1975) o el discurso académico de Vizenor (1995 | 1996), el uso de la prosa se erige como única posibilidad artística para la literatura nativo-americana desde el punto de vista de las editoriales españolas. Este tipo de patrocinio para con una única tipología artística que no sólo define la producción literaria de los indígenas estadounidenses, sino que también elimina ciertas alternativas en la labor/investigación traductológica centradas en la traslación interlingüística e intercultural de escritos poéticos y/o teatrales.

Así mismo, nuestra aproximación analítica se ve influenciada por esta circunstancia en tanto en cuanto nos lleva a recalcar aspectos artísticos relativos únicamente al género prosaico/novelístico: a fin de alcanzar conclusiones lo más globales posibles, dejaremos de lado aquellas secciones que contienen poemas como medio discursivo. De igual modo, existe un sinfín de detalles relativos al género narrativo que condicionarán la clasificación de las obras, ya sea según su temática (i.e. antropología, ecología, ficción romántica...), ya sea según supuestos críticos (literatura canónica *versus* literatura popular *versus* literatura académica), mostrando y/u ocultando conexiones intra e intersistémicas de la literatura nativa-americana, así como aspectos potencialmente destacables a nivel textual. De esta manera, no resulta extraño que detalles específicos sobre una tribu, un escritor o un movimiento artístico concreto se pasen por alto o, por el contrario, se refuercen al escoger y traducir nuevas obras de un mismo autor o textos de autores diferentes. Piénsese en la repercusión presumible y real de pertenecer a la nación sioux, quizá la más famosa en nuestro país, frente a autores aclamados por la crítica pero que proceden de tribus menos conocidas, tales como Leslie Marmon Silko (laguna pueblo) o James Welch (blackfeet/gros ventre).²¹ Por otra parte, también podemos reflexionar acerca de las traducciones de aquellos libros que estén conectados entre sí, bien al ser parte de una saga o de una colección, bien a través de la similitud estilística o referencial entre autores tanto indígenas como euro-americanos.

Para poder observar todas estas posibilidades, debemos, en primer lugar, adentrarnos en el repaso temporal de las traducciones disponibles en español y observar la progresión tanto del volumen de nuevas publicaciones y/o autores como en la reimpresión de obras y escritores previamente editados, pero también la situación actual del mercado y las novedades más relevantes. Ya hemos señalado a lo largo de esta investigación que la primera aparición de una obra nativa en lengua española ocurrió en 1975, justo cuando la dictadura franquista llegó a su fin, aunque esto no significó que la presencia de libros indios se instaurase en el mercado editorial rápidamente. De hecho, se trata más de un crecimiento gradual que alcanza su mayor despunte en la década de 1990 con 21 primeras publicaciones para, entrado el nuevo siglo, retornar a datos

²¹ Véase la tercera sección del capítulo tres para detalles concretos sobre la repercusión artística de estos autores, considerados junto a Momaday los “iniciadores” del Renacimiento nativo-americano.

ligeramente superiores a los de los años ochenta.²² Esta evolución cronológica sugiere que la demanda popular y editorial de finales de la década de 1980 e inicios de la siguiente se debió en (gran) parte al vacío artístico indígena antes de 1975 y al éxito de las pseudotraducciones del género *western* en el polisistema español. Al mismo tiempo, cabe atribuir la reducción de traducciones a partir del año 2000 a la saturación del público lector durante los años noventa; las editoriales parecen haberse centrado en otros grupos creadores a fin de compensar la falta de interés popular y la inversión económica de las traducciones ya publicadas.

No obstante, en el siglo corriente se han seguido ofreciendo antiguas traducciones mediante publicaciones adicionales y reediciones (diez en total), así como una nueva traducción parcial de *Love Medicine* (1984 | 1987/2010b) siguiendo la edición revisada y aumentada de la autora, Louise Erdrich, en 2009. Por tanto, debemos recurrir a otros datos relativos a los autores, las casas editoriales y los propios libros y sus traducciones para comprender qué motivaciones han colaborado en una disminución tan pronunciada de la presencia nativo-americana en nuestro mercado literario. Los casos particulares de la editorial Aleph y el de la editorial Olañeta, por ejemplo, pueden ofrecernos una respuesta muy bien definida de las consecuencias de apostar insistentemente, aunque no de forma exclusiva, por las producciones artísticas indias, puesto que entre 1990 y 1999 publicaron seis y diez obras nativas respectivamente, mientras que otras editoriales (i.e. Alfaguara, Miraguano o Tusquets) no invirtieron más que en la traducción de un único libro en el mismo período de tiempo. Podemos afirmar, entonces, que algunas editoriales han redefinido su preferencia centrándose en un volumen menor de obras en español inéditas salpicado de reediciones efectivas. Esto se hace patente al revisar los datos sobre Olañeta: a partir del año 2000 ha ofrecido al público español sólo dos nuevas traducciones, ambas de un autor ya célebre, junto a cinco reimpressiones de obras nativo-americanas.

En otras ocasiones, las razones para que una editorial considere no publicar otra obra perteneciente a la literatura indígena estadounidense tiene que ver con un cambio en las preferencias lectoras del público receptor y/o con una variación artística en origen. La obra de corte ensayístico de V. Deloria no consiguió hacerse un hueco en el polisistema español a pesar de su renombre en Estados Unidos, tal vez debido a que en los años setenta, justo cuando se publica su primera traducción, *El general Custer murió*

²² Para las cifras explicadas en los próximos párrafos, véase Anexo IV, estadística uno.

por vuestros pecados (1969 | 1975), comienza a decrecer, como constata Gracia y Ródenas (2011), entre los lectores el inmenso interés por los textos políticos que había caracterizado las décadas previas al público español, marcadas por la censura y la represión franquista. La segunda posibilidad, la modificación del prototipo literario de un autor, podemos observarla en relación a los libros de V. Wallis: sus dos primeras novelas fueron traducidas al unísono en España por la misma editorial (1993 | 1997a; 1996 | 1997b) debido a su popularidad y su éxito comercial en el mercado estadounidense, pero su obra autobiográfica, *Raising Ourselves: A Gwitch'in Coming of Age Story from the Yukon River* (2002), igualmente exitosa en Estados Unidos, no ha entusiasmado a las editoriales españolas quizá por su contenido socialmente incómodo. Así mismo, la distancia de cinco años entre la publicación de las traducciones y la aparición de su tercer libro puede haber influido en la falta de interés por parte de Ediciones B, editorial encargada de las versiones españolas.

De hecho, la eventual falta de textos originales escritos por un autor ya establecido en el polisistema español puede derivar en su desaparición, momentánea o definitiva, de una editorial y/o del mercado español. Esta coyuntura, combinada con otras particularidades, es precisamente la que ha provocado flujos irregulares para las obras de Sherman Alexie, Louise Erdrich y Zitkala-Ša en su traslado interlingüístico e intercultural.

- El caso de Alexie muestra, por un lado, una circulación casi constante entre 1994 y 2001 gracias a que el autor no dejó de escribir y a que Julieta Lionetti, editora jefe de El Aleph, insistió en traducir la producción de este autor. Así, cuatro obras de Alexie llegaron al mercado español entre 1994 y 2001, pero después tuvo lugar un lapso de ocho años hasta que otras dos editoriales decidieron tomar el relevo (Siruela con Alexie 2007 | 2009 y Xórdica con Alexie 2003 | 2010). Dos circunstancias confluyeron en esta eventualidad: Julieta Lionetti abandonó El Aleph en 1999 mientras que Alexie se centró, entre 2000 y 2002, en la producción de varias películas y adaptaciones cinematográficas de sus obras.
- Para Tusquets, editorial que introdujo la obra de Louise Erdrich en España, la inestabilidad como entidad en torno a 1995 hizo que se asociase con distintos grupos editoriales de mayor envergadura comercial (“Tusquets Editores 1969-”) y, por tanto, no pudiese asumir la traducción del último volumen de la tetralogía que había iniciado Erdrich en 1984. Las traducciones de *Love Medicine* (1984),

The Beet Queen (1986) y *Tracks* (1988) se sucedieron unas a otras (1987, 1988 y 1990), pero *The Bingo Palace* se hizo esperar hasta 1994. Para entonces, Carlos Peralta, encargado de las tres primeras traducciones, ya está desvinculado de la editorial; además, la falta de reimpresiones no ayudaba a ver *The Bingo Palace* como inversión rentable a corto plazo.

- A diferencia de lo ocurrido con Alexie y Erdrich, la distancia entre las traducciones españolas de la obra de Zitkala-Ša se caracteriza, principalmente, por el hecho de que la escritora sioux cuenta con una obra muy escasa que ha llegado a nuestro país muchos años después de su muerte. A esto se suma el hecho de que el primer texto en español (Zitkala-Ša 1901 | 1994) lo publicó Miraguano Ediciones, un sello editorial especializado en obras de temática (pseudo)espiritual (i.e. zen, ecología, medicinas tradicionales) o folclorista (por ejemplo, cuentos y leyendas); la autobiografía de Zitkala-Ša no es afín al perfil comercial de Miraguano y ha sido publicada en España por Erasmus (1921 | 2011).

Por otra parte, las expectativas de los editores españoles respecto a lo que ellos consideran temática propia de los autores indígenas estadounidenses supone una limitación muy relevante para la selección y difusión transcultural de ciertas producciones artísticas. De entre los autores canónicos nativos, aquellos que conforman la primera oleada del Renacimiento literario nativo-americano, sólo nos han llegado dos obras, ambas marcadas por particularidades muy significativas. En 1996, la Universidad de León ofrece una versión bilingüe y parcial de una obra académica de Gerald Vizenor (1995 | 1996): además de reducir el texto a menos de un tercio de su contenido original, la versión española sólo incluye la introducción general redactada por Vizenor y omite la selección antológica que presenta el original, definiendo indirectamente la literatura nativo-americana como una concepción teórica que carece de una formalización discursiva real. Momaday, otro de los autores esenciales de la revitalización literaria de las comunidades nativas, ha logrado que su obra *House Made of Dawn* (1968), galardonada en 1969 con el premio Pulitzer, se haga un hueco en el mercado editorial español, aunque esto no ocurre hasta 2011 y a través de Appaloosa, una editorial emergente.

La traducción de estos dos libros en concreto, sus circunstancias individuales (traducción parcial, “retraso” en la distribución transcultural) y la ausencia de los

autores Owens, Silko y Welch, miembros representativos de la primera generación del canon indio contemporáneo, ponen de manifiesto que las editoriales españolas como conjunto no han escogido las obras indígenas estadounidenses primando su valor artístico. Ni siquiera ocurre esto con la segunda generación. Tómese como ejemplo la recontextualización temática en español de *Earth Power Coming: Short Fiction in Native American Literature* de Simon Ortiz (1988 | 1998): el título español, *El poder de la tierra: cuentos indios norteamericanos*, insinúa que se trata de un compendio de relatos tradicionales indígenas, cuando en realidad es un conjunto de producciones contemporáneas escritas por autores poco conocidos que trataban de ampliar el canon nativo y estadounidense para reflejar la realidad artística de la época. La proyección que se da en nuestro país de las producciones literarias nativas, por tanto, indica que se ha buscado una funcionalidad comercial basada en la popularidad temática y en las asociaciones étnicas que la figura del indio trae consigo a las mentes de los lectores. No es de extrañar, entonces, que la visión literaria que tenemos los españoles de esta comunidad identitaria sea, cuanto menos, reducida y sesgada, por no decir obcecada en (re)definir estas obras como un aporte más a la literatura euro-americana de entretenimiento y de investigación cuyas imágenes de los indios han promovido un sinnúmero de concepciones erróneas y estereotípicas muy lejanas de la realidad identitaria y cultural nativo-americana.

Pero, ¿qué tipo de libros indígenas se han traducido al español según su temática? Dejando al margen las excepciones que representan el ensayo político de Deloria (1969 | 1975) y la obra académica de Vizenor (1995 | 1996), la producción artística de los nativos traducida a español entre 1978 y 2012 se encuentra distribuida en cuatro grandes bloques, a saber, novela de ficción, novelas (auto)biográficas, compilaciones de relatos y (pseudo)antropología.²³ Las novelas de ficción son las más abundantes (diecisiete de treinta y cuatro traducciones disponibles), por lo que, como anunciábamos previamente, podemos afirmar que las editoriales han centrado sus esfuerzos de traslación interlingüística e intercultural en obras que se ajustan a la concepción eurocéntrica acerca de las características de la literatura (indígena) estadounidense. Este grupo, además, está conformado por cinco autores, dos de ellos, Erdrich y Alexie, afamados dentro del mercado estándar americano en contraste con las obras políticamente “incorrectas” de Vizenor y Owens, quienes ponen de relieve, tanto

²³ Para los listados y las estadísticas referentes a los datos que siguen a continuación, ver Anexo IV.

en sus obras de entretenimiento como en sus investigaciones académicas, las diferencias sociales que rodean a las poblaciones étnicamente minoritarias de Estados Unidos.

Las otras divisiones temáticas (novelas (auto)biográficas, compilaciones de relatos y (pseudo)antropología) muestran la dimensión más tradicional de la imagología euro-americana en relación a cualquier Otredad, pero especialmente la nativo-americana. Por un lado, contamos con las narraciones vitales prototípicas en las que el público eurocéntrico espera(ba) encontrar loas a la superioridad cultural y social euro-americana frente a las (consideradas) comunidades primitivas. Aunque sólo aquellas obras originales de inicios del siglo XX (Eastman 1902, Zitkala-Ša 1921 e incluso Standing Bear 1933 frente a Young Bear 1996) se ajustan en parte a esta expectativa transcultural, las traducciones españolas se encaminan hacia esa visión “evolutiva” que no sólo justifica escuchar al indio, sino que además nos abre las puertas de una realidad pasada y exótica a la que los lectores no tenemos acceso. Las compilaciones de relatos (ocho de las treinta y cuatro traducciones disponibles) también colaboran en la perpetuación de ese idealismo transcultural basado en la diferencia insalvable entre el Yo y el Otro y el acceso a una extrañeza atractiva desde la perspectiva eurocéntrica. De ahí que esta subdivisión temática abarque desde la antología ya mencionada de Ortiz (1988) hasta la novela infantil de Dorris (1992) sobre la vida americana precolombina o la recopilación bastante arque/estereotípica de citas indígenas sobre la tierra, la espiritualidad o los desafíos transculturales de Bruchac (1995). Por último, el mercado español dispone de cinco obras de carácter (pseudo)antropológico que corroboran la necesidad presente en el pensamiento hegemónico de estudiar a los indios como objetos de colección en peligro de extinción, una perspectiva reforzada por la editorial José J. de Olañeta a través de otras publicaciones similares firmadas por “antropólogos” euro-americanos que tuvieron contacto con algunas tribus indígenas.

No obstante, es necesario recordar aunque sea puntualmente que estas divisiones también se aplican a las producciones de algunos autores considerados nativos aunque su identidad social y literaria esté de algún modo en entredicho.²⁴ Nos referimos aquí a Adolf Hungry Wolf, marido de la escritora blackfoot Beverly Hungry Wolf, la (autodenominada) escritora espiritual nativa Mary Summer Rain y el autor senecu del sur/yaqui Martin Cruz Smith, conocido por sus novelas de misterio; es decir, que, bien por su procedencia cultural, bien por su perfil literario, no cumplen con todos los

²⁴ Véase Anexo IV, listado dos.

criterios de representatividad como para ser estudiados a fondo en nuestra investigación, centrada en la expresión identitaria de la cultura indígena por los propios indios. Estos autores, con todo, forman parte de la imagen que los españoles tienen de la realidad nativo-americana, sobre todo en términos temáticos. Por un lado, los libros (pseudo)antropológicos de Adolf Hungry Wolf y los escritos estereotípicos sobre espiritualidad india de Mary Summer Rain corroboran las categorías antes referidas y los deseos eurocéntricos de conocer la Otredad exótica. Por su parte, las obras de misterio de Martin Cruz Smith simplemente quedan excluidas de esta clasificación a pesar de que dos de sus obras contienen personajes indígenas y reflexiones subyacentes sobre la autenticidad étnica y socio-política de los nativos.²⁵

Si bien no hemos considerado a estos autores por las razones expuestas, no podemos negar la influencia que estas conexiones literarias tienen para la selección y difusión de los textos nativos en nuestro país. Piénsese, por ejemplo, en que el estilo de Erdrich, Alexie y Eastman, los tres autores con más traducciones en español, resultan más próximos a las expectativas eurocéntricas: Eastman, como ya hemos indicado previamente, fue educado en la universidad y su producción dependía de sus editores y lectores euro-americanos; la narrativa de Erdrich ha sido comparada habitualmente con la saga de Yoknapatawpha de Faulkner mientras que la de Alexie suele recordar a la de otros autores minoritarios estadounidenses como el judío Philip Roth o el afro-americano James Baldwin. Estas singularidades literarias, junto al hecho fehaciente de que la segunda generación del Renacimiento nativo-americano se ha desligado sutilmente del estilo de Momaday, Silko y Welch e incluso del de Owens y Vizenor, han permitido que las obras de autores como Erdrich y Alexie dispongan de una recepción más sencilla y diversa (*cf.* Tillett 2007: 136) gracias a “the popular appeal of their literary strategies” (*ibid.*: 160).

Debido a que contamos con una gran diversidad de autores, temáticas, circunstancias históricas, editoriales y traductológicas, aprovecharemos todas las traducciones existentes en español para el primer nivel de nuestro análisis, ya que podremos comparar las diferentes reacciones que produce la publicación de este tipo de literatura en nuestro país. De esta manera, podremos comprobar el envoltorio comercial que se le da a la literatura indígena a partir de varios paralelismos y contraposiciones:

²⁵ A pesar de su interés, las obras de Martin Cruz Smith y las de Adolf Hungry Wolf y Mary Summer Rain quedan descartadas en nuestro análisis por las dudas que contienen acerca de su autenticidad cultural e identitaria.

cotejaremos cómo dos editoriales trabajan con una misma traducción de acuerdo a sus propias percepciones y al momento temporal en el que dichas ediciones tuvieron lugar, pero también estudiaremos la forma en la que una única editorial trata dos libros de un mismo autor. De igual modo, al contar con una mayor cantidad de material podremos cerciorarnos de si realmente las editoriales aplican categorizaciones como las aquí señaladas (novelas de entretenimiento, (pseudo)antropología, compilaciones de relatos y novelas (auto)biográficas). Así mismo, también será posible comprobar el tipo de énfasis que aportan cada una de las editoriales en las informaciones biográficas, puesto que ayudan a construir independientemente y en conjunto una imagen muy clara de la autenticidad indígena estadounidense.

Para el nivel discursivo, sin embargo, debemos acotar nuestro corpus a una selección textual determinada que nos sirva para establecer tendencias y recurrencias en vez de conseguir únicamente ejemplos anecdóticos y aislados sin conexión alguna entre ellos más allá de su similitud en el contexto original o en el de llegada. Por tanto, resulta necesario seleccionar un conjunto de episodios discursivos que muestren vínculos relevantes entre sí no sólo por pertenecer a un mismo libro o un mismo autor, sino también por estar directamente relacionados con nuestro foco de atención identitario. Para ello, observamos las características temática y temporal de las obras, así como detalles específicos acerca de los autores y sus estilos narrativos, los traductores y sellos editoriales, y las circunstancias traductológicas de dichas obras. Esto supondrá, como exponemos a continuación, exclusiones y preferencias basadas en criterios específicos de las obras independientemente de la combinación literaria que conforman dentro del polisistema español.

De las treinta y cuatro obras que han sido trasladadas interlingüística e interculturalmente, hemos escogido ocho textos de seis autores diferentes, a saber: *Love Medicine* (1984 | 1987) y *Plague of doves* (2008 | 2010c) de Louise Erdrich, *Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (1994 | 1994) y *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian* (2007 | 2009) de Sherman Alexie, *The Grass Dancer* de Susan Power (1996 | 1996), *House Made of Dawn* de N. Scott Momaday (1968 | 2011), *Indian Heroes and Great Chieftains* de Charles A. Eastman (1918 | 1993) y *The Ways of My Grandmothers* de Beverly Hungry Wolf (1980 | 1998). Esta selección resulta funcionalmente representativa, puesto que cubrimos temática y temporalmente las características generales del sistema que conforma la literatura nativo-americana traducida a nuestra lengua dentro del polisistema español. Así mismo, nuestro corpus

corroborar las opiniones de algunos investigadores como Berner (1999: 3-4) o Kidwell y Velie (2004: 114) que consideran que no debería considerarse “literatura nativo-americana” ni, por un lado, las producciones de autores de origen euro-americano como Adolf Hungry Wolf o Elaine Goodale Eastman, aunque hayan sido aceptados por tribus indígenas ni, por otra parte, las obras que no representan la realidad nativa como las novelas de misterio de Martin Cruz Smith o la narración sobre emigrante alemanes de Erdrich, *The Master Butcher’s Singing Club* (2003; traducida al español en 2011).

Debido a que nuestra selección debe resultar representativa y, al mismo tiempo funcional en relación a las oportunidades traductológicas que nos ofrecen las distintas obras, nos hemos decantado, en un primer momento, por escoger producciones firmadas por aquellos autores que cuentan con varias traducciones en español.

Gráfico 4.d. Traducciones españolas de Louise Erdrich²⁶

Año	Título	Editorial	Traductor
1987	<i>Filtro de amor</i>	Tusquets	Carlos Peralta
1988	<i>La reina de la remolacha</i>	Tusquets	Carlos Peralta
1990	<i>Huellas</i>	Tusquets	Carlos Peralta
2003	<i>El último informe del padre Damián</i>	Ediciones del Bronce	Albert Borràs
2010a	<i>El juego de la sombra</i>	Siruela	Susana de la Higuera
2010c	<i>Plaga de palomas</i>	Siruela	Susana de la Higuera
2011	<i>El coro de los maestros carniceros</i>	Siruela	Susana de la Higuera

Al escoger dos traducciones con un mismo autor, pero con diferencias entre ellas (diferente traductor y sello editorial), podremos comprobar si la representación identitaria que aporta un único escritor se trata de dos formas similares o desiguales. Reflexionamos en primer lugar sobre las versiones españolas de Louise Erdrich, quien dispone de siete traducciones en nuestro país a lo largo de tres períodos de tiempo bien delimitados, tal como observamos en el diagrama anterior (Gráfico 4.d). Previamente, hemos descartado *El coro de los maestros carniceros* (2003 | 2011) debido a su temática desconectada de la realidad nativo-americana, por lo que realmente nos quedan otras

²⁶ No incluimos aquí la nueva traducción parcial de *Filtro de amor* publicada en 2010 por Siruela. Dicha edición está compuesta por la traducción de Carlos Peralta de 1987, presente en la tabla, y las secciones añadidas por Erdrich en 2009 trasladadas al español por Susana de la Higuera.

seis posibilidades. Con el fin de establecer un corpus que contengan posibilidades comparativas, la opción más idónea para ello será seleccionar una traducción de cada uno de los traductores que han trabajado varias veces con la obra de esta escritora, a saber, Carlos Peralta (1987-1990 en Tusquets) y Susana de la Higuera (2010-2011 en Siruela). De esta manera, podremos cotejar la labor desarrollada por los agentes traductores en dos momentos históricos diferentes, lo cual aporta, por otro lado, una perspectiva diacrónica a nuestro análisis de la (re)construcción identitaria de los indígenas en español.

Escogemos, pues, la primera traducción en España de la producción artística de Erdrich, *Filtro de amor* (1984 | 1987), y una de las más recientes, *Plaga de palomas* (2008 | 2010c). Con estas dos obras en español podremos comparar si existe algún tipo de evolución en el tratamiento de la identidad y la cultura indígena estadounidense gracias a la distancia temporal que existe entre los dos textos escogidos: al fin y al cabo, la versión española de Carlos Peralta de *Love Medicine* (1984) es la segunda publicación en nuestro país de una obra escrita por un indio americano, mientras que la traducción de Susana de la Higuera, *Plaga de palomas* (2008 | 2010c), representa el grupo de nuevas traducciones y, quizá, aproximaciones a la (re)construcción transcultural de la identidad indígena. Además, debido a que Siruela ha reeditado *Filtro de amor* en 2010 con las secciones nuevas que Erdrich añadió en 2009 traducidas al español por Susana de la Higuera, será posible comprobar la reconfiguración que el siglo XXI ha traído consigo dentro de esta editorial y en relación a la producción artística de Erdrich.

Una reflexión similar la podemos aplicar a las producciones de Sherman Alexie que han sido trasladadas interlingüística e interculturalmente, puesto que contamos con seis traducciones en España separadas temporalmente en dos grandes grupos (ver Gráfico 4.e). Una vez más, a fin de obtener una perspectiva lo más completa posible de la transferencia de la realidad india a nuestra cultura y nuestra lengua, recurriremos una vez más a la primera traducción de las obras de este autor y una de las más próximas temporalmente a esta investigación. De esta forma, seleccionamos la traducción de Marco Aurelio Galmarini para *El Aleph* en 1994, la cual servirá como ejemplo representativo de las publicaciones de este sello editorial a lo largo de la década final del siglo XX. A su vez, la traducción *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial* (2007 | 2009) nos ofrecerá otro punto de vista no sólo de la producción artística de Alexie en la actualidad, sino también sobre la contextualización comercial

que ofrece Siruela de los dos escritores nativo-americanos más populares actualmente en Estados Unidos. De igual modo, al especificar nuestro marco temporal, podremos comparar la labor de Marco Aurelio Galmarini y de Clara Minstral con otras traducciones de la misma época.

Gráfico 4.e. Traducciones españolas de Sherman Alexie

Año	Título	Editorial	Traductor
1994	<i>La pelea celestial del Llanero Solitario y Toro</i>	El Aleph	Marco Aurelio Galmarini
1996	<i>Blues de la reserva</i>	El Aleph	Jordi Arbonés
1997	<i>Indian Killer</i>	El Aleph	Jordi Arbonés
2001	<i>El indio más duro del mundo</i>	El Aleph	Antonio Padilla
2009	<i>El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial</i>	Siruela	Clara Minstral
2010	<i>Diez pequeños indios</i>	Xórdica	Daniel Gascón

Otro escritor indígena con varias traducciones en nuestro idioma es Charles A. Eastman, cuyas obras están marcadas por su carácter (pseudo)antropológico. Al incluir alguna de sus obras en nuestro análisis, podremos durante el desarrollo del mismo contraponer las estrategias y técnicas traductológicas aplicadas a las novelas de entretenimiento y a las obras (pseudo)antropológicas, ya que son dos tipos de literatura complementarias en la labor de mostrar la identidad y la cultural del Otro. Para atender a esta particularidad temática, contamos con seis traducciones disponibles en nuestro país de la producción de Eastman, así como con dos obras firmadas por Beverly Hungry Wolf. Ambos han sido publicados por José J. de Olañeta, la editorial española encargada de los escritos (pseudo)antropológicos nativo-americanos, pero varios traductores han participado en esta actividad de difusión transcultural, por lo que podremos observar similitudes y discrepancias en el tratamiento interlingüístico e intercultural de los elementos identitarios indios.

Una de obras de Beverly Hungry Wolf, *Children of the Sun: Stories By and About Indian Kids* (1987 | 1991), está escrita en colaboración con su marido euro-americano Adolf Hungry Wolf, por lo que preferimos dejarla de lado por los detalles ya comentados en torno a su “autenticidad” (cf. Berner 1999). Escogemos por su mayor representatividad para nuestro corpus *La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas* (1980 | 1998). A partir de esta selección, elegimos una de las obras de Eastman

(ver Gráfico 4.f) que presenta dos características indispensables para nuestro análisis si pretendemos que sirva de ejemplo de comparación para la traducción de B. Hungry Wolf (1980 | 1998): una separación temporal significativa como para ofrecer una perspectiva diacrónica dentro de la editorial y el género literario, y un traductor distinto a fin de obtener distintos posicionamiento respecto a la Otredad de estas obras.

Gráfico 4.f. Traducciones españolas de Charles A. Eastman

Año	Título	Traductor
1993	<i>Grandes jefes indios</i>	Silvia Komet
1995a	<i>El alma del indio</i>	Esteve Serra
1995b	<i>Las veladas del tipi: cuentos populares sioux</i>	Ángela Pérez
1999	<i>La vida en los bosques: recuerdos de una infancia sioux</i>	Esteve Serra
2001	<i>El explorador indio: saberes y artes prácticas del indio americano</i>	Jordi Quingles
2003	<i>Indios de antaño</i>	Eduardo Jordá

Aunque tanto la primera como la última obra aquí mencionadas cumplirían con las condiciones establecidas (tiempo y traductores), nos decantamos por *Grande jefes indios* (1918 | 1993). Nuestra selección está motivada, por un lado, por el hecho de que esta traducción es la segunda acometida por la editorial José J. de Olañeta; por otra parte, ampliamos la nómina de traductores estudiados para incluir también a Silvia Komet; téngase en cuenta, por ejemplo, que Esteve Serra ha traducido tanto la obra de B. Hungry Wolf como *El alma del indio* y *La vida en los bosques: recuerdos de una infancia sioux* (Eastman 1911 | 1995a y 1902 | 1999).

Las dos últimas obras que componen nuestro corpus, *Vísteme de hierba* (Power 1996 | 1996) y *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2011), han sido escogida debido a sus propias circunstancias de traducción, las cuales sugieren dos actitudes muy diferentes en relación a las producciones artísticas de los nativos. La novela de ficción de Susan Power, como se puede comprobar por las fechas de publicación del original y de la traducción, fue trasladada al español muy poco tiempo después de que apareciese en el mercado americano en contraposición con la obra de N. Scott Momaday, única ganadora de un premio Pulitzer entre la comunidad literaria indígena estadounidense. Por tanto, la selección de estos libros y sus traducciones nos permitirá observar los

detalles transculturales de ambos textos tales como, por ejemplo, si Appaloosa y Amelia Salinero, editorial y traductora encargadas de *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2011), han utilizado estrategias de traducción diferentes en relación a los elementos culturalmente específicos y a la información biográfica del autor frente a las aplicadas por El Aleph y Flavia Company para Susan Power (1996 | 1996).

Este conjunto de ocho obras, además, nos servirá para comprender su funcionamiento como conjunto ilustrativo a través de sus múltiples conexiones, según exponemos a continuación:

- En términos temporales, las obras escogidas representan casi a la perfección los flujos de traducción, puesto que la mitad de las obras se encuadran en los años noventa. De entre las traducciones disponibles en la década previa y en la posterior, sólo hemos seleccionado una de cada, un número proporcional al escaso interés que tuvieron las editoriales españolas en estas dos épocas; para reflejar el aumento que estamos presenciando desde el año 2010, nos hemos decantado por incluir dos traducciones de las cinco que ya han llegado al mercado español.
- Las obras seleccionadas se agrupan por parejas analíticas en función de sus características. Las dos traducciones de Erdrich se complementan como ejemplos en términos temporales, igual que las de Alexie, mientras que Power y Momaday ejemplificarán, por un lado, la importancia del perfil literario (cuanto más próximo al estándar euro-americano, mayor la probabilidad de traducirse y la premura en la traslación) y, por otra parte, las posibilidades traductológicas según el contexto en el que se produce el proceso traductor (mediados de los años noventa *versus* principios de la década de 2010). Por último, las versiones españolas de Eastman y B. Hungry Wolf nos mostrarán las distintas aproximaciones a un género artístico dirigido a divulgar aspectos antropológicos de las comunidades indígenas en vez de un tipo de obra diseñada para entretener al público receptor.
- De igual modo, existen conexiones entre varias de las obras debido a su popularidad dentro del mercado estadounidense. Los ejemplos mejor definidos son las obras de Louise Erdrich y Susan Power, pero también puede incluirse en este grupo a Sherman Alexie. Por el contrario, Eastman, B. Hungry Wolf y, en cierto modo, Momaday no cuentan con tan buena recepción tanto en Estados Unidos como en España, debido a que sus singularidades individuales no

encajan con las preferencias centrales de la cultura literaria euro-americana, bien por la distancia temporal (Eastman), bien por la tipología en la que se enmarcan (B. Hungry Wolf y la antropología, y Momaday y las reclamaciones identitarias). Así, podremos observar qué tipo de estrategias escogen los traductores cuando se enfrentan a estas distintas versiones de escritos.

Por otra parte, el corpus específico de ocho obras y seis autores que hemos detallado nos permite abordar la (re)construcción transcultural de la identidad indígena estadounidense de forma general y, *a posteriori*, plantear conclusiones y proyectos tanto académicos como profesionales para el futuro. Así, esta investigación puede ser un punto de partida para abordar más adelante aquellos géneros minoritarios en la traslación desde la cultura nativa a la nuestra: el ensayo político de Deloria (1969 | 1975), el compendio antológico de Ortiz (1988 | 1988), el discurso académico de Vizenor (1995 | 1996) o la recopilación de citas de otros escritores indígenas de Bruchac (1995 | 1998), entre otras traducciones. Estas obras pueden ofrecer perspectivas muy interesantes si, a partir de las conclusiones que alcancemos en nuestro análisis, se desarrollan nuevos exámenes críticos que busquen incorporar estos géneros menores en el subsistema que es la traducción de la literatura nativo-americana dentro del mercado español.

Antes de adentrarnos definitivamente en el análisis de las traducciones, vamos a resisar brevemente las características discursivas de las ocho obras seleccionadas previamente (Alexie 1994 y 2007, Eastman 1918, Erdrich 1984 y 2008, B. Hungry Wolf 1980, Momaday 1968 y Power 1996). Las secciones que escogeremos nos mostrarán nuevas conexiones entre los distintos autores, su forma de ver la realidad estadounidense y la cultura nativo-americana. Dichos fragmentos se caracterizarán por resaltar la identidad indígena en formato de prosa, por lo que rechazaremos aquellas secciones poéticas como las que incluye Momaday en *House Made of Dawn*. Así mismo, elegiremos esas secciones de forma regular a lo largo de las traducciones, procurando que cubran las diversas representaciones que los autores nativos ofrecen de su identidad cultural, tales como definiciones (in)directas de la autenticidad india, contraposiciones con la comunidad euro-americana, alusiones más o menos patentes a la influencia de la socio-política estadounidense, etc. Esto supone que menciones a la época de la terminación (i.e. Erdrich [1984] y Momaday [1968]), a varias expresiones artísticas indígenas (i.e. Alexie [2007], B. Hungry Wolf [1980] y Power [1996]) o a las

intromisiones del gobierno en la administración nativa (i.e. Alexie [1994], Eastman [1918] y Erdrich [2008]) surjan puntualmente en escenas con un carácter únicamente estético en apariencia.

Sin embargo, la voz del Otro étnico no requiere que la obra sea un ensayo político para reclamar distintos posicionamientos en torno a las particularidades identitarias y culturales de los indígenas estadounidenses. Tómese como ejemplo la siguiente escena de *Love Medicine* (Erdrich 1984: 22-23):

Grandma was dozing in the next room, and I had taken the last pie from the oven. Aurelia's new green Sears dryer was still huffing away in the tacked-on addition that held toilet, laundry, kitchen sink. The plumbing, only two years old, was hooked up to one side of the house. The top of the washer and dryer were covered with clean towels, and all the pies had been set there to cool.

"Well, where *are* they?" wondered Zelda now. "Joyriding?"

I didn't answer.

"That white girl," Mama went on, "she's built like a truck-driver. She won't keep King long. Lucky you're slim, Albertine."

"*Jeez*, Zelda!" Aurelia came in from the next room. "Why can't you just leave it be? So she's white. What about the Swede? How do you think Albertine feels hearing you talk like this when her Dad was white?"

"I feel fine," I said. "I never knew him."

I understood what Aurelia meant though—I was light, clearly a breed.

"My girl's an *Indian*," Zelda emphasized. "I raised her an Indian, and that's what she is."

"Never said no different." Aurelia grinned, not the least put out, hitting me with her elbow. "She's lots better looking than most Kashpaws." (énfasis en original).

Según puede observarse, la representación identitaria se hace mediante una contextualización abstracta que apenas resalta la importancia de términos como "breed" e "Indian" o el énfasis que estos traen consigo, por lo que resultará muy interesante observar si se manipulan estos elementos en las traducciones. De igual modo, el uso del sociolecto lingüístico en el enunciado "Never said no different", nos muestra otro aspecto de la identidad de los distintos individuos nativos cuya aparición en los textos originales nos permitirá observar la (re)construcción de la indianidad en nuestra lengua y cultura.

En otras ocasiones, el potencial representativo no se encuentra en unos conceptos concretos, sino en expresiones más largas que, una vez más, insinúan aspectos identitarios de carácter diacrónico y sincrónico que tanto los agentes

traductores como los lectores españoles pueden no advertir sin conocer las alusiones exactas. Piénsese en la frase "He came back with twenty books and a head full of education. He came back lonely and ignorant" (Power 1996: 101) y la invitación de la autora para que el público se replantee los beneficios de civilizar a los indígenas en los internados gubernamentales. Algo similar ocurre con la ironía presente en la frase de Alexie (1994: 183) "I wanted to tell him [the officer] that I didn't really fit the profile of the country", ya que simplemente se sugiere una situación social y étnicamente desigual para la que no se utilizan ni una terminología concreta ni una especificación definida. Estas citas, por tanto, ponen de manifiesto la precaución transcultural que los agentes traductores deben asumir a la hora de entender y atender a estas representaciones identitarias cuando se acometa la traslación al español.

Del mismo modo, la presentación de sociolectos indígenas o la mención de los (des)encuentros físicos y políticos entre el gobierno y los nativo-americanos nos ayudarán a comprender las situaciones comprometidas a las que se enfrenta el traductor debido a la complejidad de la realidad inherente a estas obras y el conocimiento o documentación profunda que exigen. Piénsese en las cuatro voces indígenas que incluye Momaday (1968: 113-114) durante la celebración de una ceremonia pan-india o en los discursos de los líderes nativos que presenta Eastman (1918: sp), como muestras de la multiplicidad de identidades que los autores pueden ofrecer en sus obras. Así mismo, detalles aparentemente insustanciales como los nombres propios o las denominaciones tribales, muy numerosas en las obras (pseudo)antropológicas de Eastman (1918) y B. Hungry Wolf resultan muy relevantes en la configuración general que se ofrece a los lectores españoles de la identidad nativo-americana. La traslación no es, entonces, una cuestión de meras equivalencias o de ocultación transcultural, sino que revela el grado de comprensión de los agentes involucrados en el proceso traductor en relación a esta variedad de imágenes y representaciones nativo-americanas.

Teniendo en mente estos datos y nuestra selección textual, es momento de comenzar con el análisis crítico que hemos diseñado a lo largo de este capítulo y estudiar en profundidad la (re)construcción transcultural de la identidad de las comunidades indígenas estadounidenses.

SECCIÓN 2:
ANÁLISIS DE LAS OBRAS TRADUCIDAS

CAPÍTULO 5 - ANÁLISIS TRADUCTOLÓGICO DE LA IDENTIDAD NATIVO-AMERICANA

Después del largo repaso teórico que hemos realizado a lo largo de los cuatro capítulos previos, cubriendo aspectos socio-políticos, identitarios, literarios y traductológicos, ha llegado el momento de analizar de forma crítica el discurso nativo-americano en busca de la identidad indígena estadounidense y su (re)construcción transcultural en español. Para ello, nos serviremos del corpus de ocho obras y sus respectivas traducciones referido en la última sección del capítulo cuatro y aplicaremos el modelo analítico de Lambert y van Gorp (2006 [1985]) que hemos modificado para atender a las singularidades culturales e identitarias de las comunidades nativas. De esta manera, podremos comprobar qué imágenes se encuentra el público español al acceder a leer este tipo de literatura a través de las traducciones, tanto individualmente como en su conjunto: observaremos su representación paratextual, textual y sistémica, puesto que estas lecturas no ocurren de forma aislada del resto de la cultura o de la producción traductora de nuestro país. De igual modo, este análisis nos servirá para reflexionar acerca de aquellas particularidades del proceso traductor que podrían modificarse para alcanzar esa (re)construcción respetuosa de la identidad del Otro que tanto deseáramos.

Antes de comenzar con el análisis, repasamos brevemente nuestras hipótesis de partida y la adaptación funcional que hemos hecho del modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]), así como los aspectos concretos que estudiaremos en cada uno de los tres niveles que lo conforman.

- A partir de una investigación previa (Herrero López 2010) y otros proyectos preliminares de menor envergadura (Herrero López 2012a, 2012b y 2012c), hemos inferido una serie de hipótesis básicas en torno a la recepción en España de la identidad nativo-americana, ya sea mediante traducciones, ya sea mediante producciones originales españolas. La imagen que tienen los lectores españoles sobre los indios norteamericanos se encuentra condicionada por la falta de conocimientos objetivos, puesto que mucha de la información cultural que nos ha llegado hasta la fecha ha sido a través de obras tanto literarias como cinematográficas estereotipadas en distintos grados. Esto supone una concepción parcial y coartada por la ideología transhistórica referente a las Otriedades indígena ajenas al denominado mundo occidental. La consecuencia más clara de esta visión deficiente de la realidad nativo-americana no es otra que la tendencia

a simplificar las referencias culturales a categorías muy próximas a los arque/estereotipos tradicionales (i.e. el buen salvaje, el bravo guerrero, la princesa india, el sabio anciano...). Por tanto, las traducciones españolas de la literatura india se enfocan a reforzar su dimensión ficcional para el entretenimiento de los lectores y/o a recalcar su relevancia como obras de información (pseudo)antropológica, negando (in)directamente el valor estético y socio-político de las producciones indígenas y ocultando la realidad identitaria que en ellas se reclama.

- Por ello, en nuestro análisis se prestará atención, en primer lugar, a los elementos externos al texto, ya que estos están destinados a comercializar las traducciones. Así, podremos obtener voces adicionales a las del traductor que, posteriormente, compararemos con el nivel discursivo para comprobar si toda la comunidad literaria española tiene las mismas perspectivas transculturales sobre la indianidad. Para estos datos preliminares nos serviremos de todo el conjunto de traducciones disponibles y centraremos el estudio en cinco elementos generales, a saber, la inclusión de las obras en colecciones editoriales, la traducción de los títulos, el conjunto que conforman las ilustraciones y, por último, las informaciones bibliográficas y las biográficas presentes en las versiones españolas de estos libros. Así mismo, repasaremos atentamente cualquiera otra explicación adicional como los prefacios y los postfacios, ya que pueden aportarnos información relevante sobre el proceso traductor.
- Después, avanzaremos hacia el nivel discursivo, prestando atención a aquellos contenidos textuales que nos permitan estudiar en detalle el tratamiento que recibe en nuestra lengua la identidad nativo-americana. Se analizarán varios grupos de apelativos personales y grupales, incluyendo los nombres propios, las denominaciones comunitarias (supra, intra e intertribales) y otras designaciones de significado étnico-cultural (i.e. insultos y ancestría). A continuación, destacaremos los elementos culturalmente específicos de la realidad nativo-americana y las técnicas de traducción utilizadas para salvar la distancia transcultural existente entre el contexto indígena estadounidense y el español. En último lugar observaremos la traducción de los aspectos lingüístico-estilísticos, tanto de las secciones narrativas como de los fragmentos referentes a discursos o diálogos en los que participan personajes indios, a fin de examinar la concepción que tienen los traductores de la expresividad nativa.

— Finalmente, abordaremos la imagen global que de los indios se ofrece en España mediante la combinación de estos dos estadios de análisis (peritextual y textual) y de otros detalles provenientes del (poli)sistema español. Para ello, repasaremos las particularidades individuales de las ocho traducciones utilizadas en el nivel discursivo, así como las tendencias generales en todas ellas y su posible extrapolación a producciones literarias relacionadas con los nativo-americanos, tales como la (pseudo)antropología euro-americana o las novelas de aventuras publicadas por autores españoles.

Una vez terminado el análisis, presentaremos las conclusiones generales del mismo reflexionaremos acerca de las posibilidades transculturales que existen en relación, por un lado, con los distintos aspectos estudiados (por ejemplo, la inclusión de explicaciones extratextuales en forma de notas a pie de página y pre/postfacios o el tratamiento diferenciado de los antropónimos nativos y euro-americanos) y, por otra parte, con la labor de (re)construcción identitaria que han realizado los traductores: ¿Se trata de traducciones comprometidas con la Otredad? ¿Qué motivaciones generales y específicas influyen en las decisiones traductológicas observadas? De esta manera, nuestro examen crítico aportará nuevas perspectivas de futuro acerca de la vertiente académica y la dimensión profesional de la traducción de una literatura tan compleja como la nativo-americana.

5.1- Datos preliminares: análisis del peritexto

Asegura Genette (1987: 7-8) que el paratexto, formado por el peritexto y el epitexto¹, liberaliza el texto creado por el autor, lo sitúa en un contexto de interacción con el lector y, en ocasiones, lo vuelve novedoso y moderno para un contexto de recepción diferente al original (374). De esta forma, simplemente mediante la observación del mismo, resulta posible obtener una perspectiva detallada de lo que los agentes editoriales, como trabajadores individuales y como institución comercial, han añadido al texto a fin de hacerlo atractivo e interesante para su consumo, además de arrojar luz sobre la relación entre el contexto de publicación y la información transportada al texto por el autor.

¹ Recordamos aquí que el peritexto son aquellos elementos discursivos extratextuales que aparecen “*author du texte, dans l’espace du même volumen, comme le titre ou la préface*”, mientras que el epitexto se corresponde con “*tous les messages qui se situent, au moins à l’origine, à l’extérieur du livre*” como las entrevistas, las cartas personales o los diarios privados (Genette 1987 : 10).

Señala Rizzi (2008: 156) que el estudio del paratexto siempre ofrecerá conclusiones sugerentes puesto que el epitexto “will provide information about the reception of the translation and, consequently, the function of the text in the culture to which the epitexts belong”, mientras que el peritexto muestra aspectos relativos al momento histórico-espacial, además de “reveal important information about the relationship between the translator and the client, the translation and its antecedent, and about the position of the text in the receiving cultural system”.

Por ello, en la presente investigación nos centramos únicamente en el peritexto de las traducciones y algunos originales, puesto que deseamos fijarnos en la construcción de la identidad nativo-americana dentro de una organización transcultural interrelacional, en la que muchos agentes participan de distintas maneras y con resultados variados. Esto no significa que el estudio del epitexto de las obras escritas por indígenas estadounidenses no pueda aportar nuevas perspectivas acerca de la (re)creación transcultural de la indianidad: de hecho, nos ayudaría a entender si existe y cuál es, por ejemplo, la visión de la comunidad receptora acerca de la literatura nativo-americana. Así pues, desarrollamos a continuación un análisis exhaustivo de varios elementos peritextuales a través del cual podremos establecer hipótesis sobre los niveles inferiores del discurso (microtexto) en relación a la (re)presentación interlingüística e intercultural de la identidad nativa. Para ello, nos iremos deteniendo en distintos componentes del peritexto, desde los más generales a los más específicos, combinando cuando sea oportuno y factible unos con otros, lo verbal con lo visual, lo irregular con lo análogo, a fin de contemplar el mayor rango posible de entornos textuales y las consecuencias transformativas de los mismos y, en último extremo, de alcanzar conclusiones coherentes y razonadas acerca de la imagen nativo-americana que se ofrece en España.

5.1.1- Colecciones editoriales

En esta investigación nos parece muy relevante el papel que han desempeñado las editoriales a la hora de configurar la identidad nativo-americana, especialmente porque no se ha dado el caso de que todas las obras indígenas estén publicadas por una única casa editorial ni de que exista una colección específica con un rótulo exclusivo para los indios estadounidenses. Es necesario, entonces, examinar las características específicas de aquellos sellos editoriales más involucrados en la difusión de la literatura nativa, así como las colecciones en las que se han situado las obras indígenas, debido a que estas son una (re)composición conceptual y visual de la identidad india que

contextualiza las (re)creaciones identitarias junto a obras procedentes de otros sistemas artístico-literarios. De esta manera, podremos obtener una primera impresión de las distintas posiciones adoptadas por los agentes participantes en una traslación transcultural tan específica como la que aquí examinamos y, así, establecer vínculos de similitudes y diferencias con el resto de los elementos peritextuales que analizaremos.

Como se puede observar en el anexo IV, José J. de Olañeta es la casa editorial que más traducciones ha producido desde que se comenzaron a publicar en España obras provenientes de la literatura nativo-americana, un hecho que la hace destacar de entre todos los sellos editoriales que han trabajado con libros relacionados en mayor o menor medida con las culturas indígenas de Estados Unidos. Debemos señalar también que José J. de Olañeta ofrece al público español un elevado número de reediciones ya en el siglo XXI, lo que indica que estos libros todavía se consideran actuales y/o interesantes dentro del polisistema literario español. De igual modo ocurre con ciertos elementos de las traducciones derivados de dichos textos, los cuales permanecen inmutables desde su aparición en lengua española y continúan, al menos en gran parte, estando vigentes. A partir de estas primeras consideraciones, podemos concluir que esta editorial ha mantenido diacrónicamente unos límites concretos para las nociones identitarias, literarias y traductológicas dentro de los cuales las producciones nativo-americanas se encuadran y se repiten de forma similar, alterando lo menos posible la visión que se le proporciona al público receptor.

A todo esto hay que sumarle el formato visual de las obras, el cual ha modificado muy pocos de sus detalles menores, manteniendo, por tanto, la estampa genérica que se utilizaba ya en la década de los años noventa para todas las obras publicadas por esta editorial, independientemente de si son o no obras relacionadas con los nativo-americanos. Esta circunstancia sugiere una estrategia tanto de regularidad discursiva como de estabilidad traductológica, en nuestro caso, para con las identidades del Otro, que bien puede estar dirigida hacia un mantenimiento más o menos riguroso de las opciones de (re)presentación escogidas por parte de la editorial, bien puede ser el resultado de una estrategia editorial motivada por criterios económicos y avalada por la popularidad de las publicaciones hasta ahora llevadas a cabo. El efecto que provoca el formato visual de los libros de esta editorial es el resultado de los colores escogidos para el mismo: una gama de colores beige y ocre para el fondo, con una combinación en el título del clásico uso del negro para la letra de los textos más largos y de otros elementos como el nombre del autor, evitando visos extravagantes que debiliten la

seriedad cromática de la colección. Las imágenes de tipo fotográfico que aparecen en las (contra)portadas, ya sean en blanco y negro ya sean en rangos sepia o en colores mates,² contribuyen a instaurar la sensación de estar ante un documento antiguo cuyo valor cultural resulta inestimable y, por tanto, debe ser difundido para que los conocimientos en él contenidos no se pierdan en el olvido.

A partir de estos detalles, ¿qué podemos deducir de la representación de la indianidad en términos de colecciones editoriales? Resulta evidente que José J. de Olañeta ha intentado y conseguido mantener para sí misma una atmósfera confortable social y comercialmente en la que el público español siente que puede acceder fácilmente a conocimientos complejos sobre otras culturas que, de otra manera, no podrían pervivir. Esto significa que, paulatinamente se ha construido un perfil (pseudo)antropológico para esta editorial gracias a la apariencia de sus colecciones, las cuales están organizadas atentamente en torno a obras que reflexionan y ofrecen distintos puntos de vista sobre aspectos sociales y culturales como la religión, la educación o la historia del arte, sin distinguir demasiado entre textos académicos y lecturas meramente recreativas, por no decir de dudoso rigor científico. Así, en una única colección, denominada “Los pequeños libros de la sabiduría”, podemos encontrar discursos escritos por nativo-americanos como Joseph Bruchac, Charles A. Eastman y Beverly Hungry Wolf, mezclados con compendios de textos sobre sabiduría indígena (por ejemplo, *La estrella matutina* [2011] que aparece sin un autor especificado en su portada)³ y con libros centrados en mostrar una y otra vez las famosas fotografías de Edward S. Curtis junto a cuentos o discursos (supuestamente) nativos, además de otras materias como la aromaterapia o la filosofía zen y textos más o menos conocidos como las cartas de Séneca o las obras de Okakura Kakuzō.

Por esto, las colecciones editoriales de José J. de Olañeta pueden entenderse como el resultado de un enfoque científico según el cual el Otro debe ser atendido e incluso valorado por el público español, sobre todo porque las obras de las que disponemos a través de este sello editorial parecen ofrecer (re)presentaciones objetivas y fidedignas de corte (pseudo)antropológico. Al menos, esta es la información que recibimos a partir del formato utilizado, puesto que todas las descripciones sobre la obra

² Comentaremos estos detalles visuales en una de las siguientes secciones.

³ En la base de datos de la Biblioteca Nacional Española (“BNE – La estrella matutina”), se especifica quién se ha encargado de la selección y el prólogo, a saber, Esteve Serra i Arús, uno de los traductores de José J. de Olañeta, lo que podría indicar una cierta especialización en la materia indígena, aunque no por ello libre de la influencia de connotaciones colonialistas.

en sí misma o sobre el autor aparecen más o menos ocultas en las solapas de la cubierta, mientras que un brevísimo enunciado en la contraportada sirve de reclamo y/o invitación para que el lector se adentre en ese nuevo mundo de diferencias culturales que el libro trae consigo, como veremos más adelante. Por tanto, la literatura nativo-americana editada por José J. de Olañeta en España se encuadra en nuestra investigación según esta perspectiva académica concreta, una tendencia que deberemos estudiar junto al nivel microtextuales de la traducción, así como los demás elementos peritextuales a fin de confirmar si existe o no un método concreto para tratar los elementos identitarios nativos de acuerdo a esta visión (pseudo)antropológica y observar las consecuencias de dicha técnica traductológica.

Sin embargo, el enfoque escogido por la editorial José J. de Olañeta no es el único posible: de hecho, se han aplicado a las obras de la literatura indígena estadounidense otras variedades de contextualización, las cuales buscan enfatizar la divulgación de estos libros como lectura de ficción dirigida hacia el esparcimiento personal. Observamos esta circunstancia especialmente en las ediciones de Tusquets y Siruela, las cuales tienden a aplicar un formato físico sencillo que resalte tanto el título de la obra como el nombre del autor a pesar de que más de la mitad de la portada se encuentre ocupada por una imagen, detalle que comentaremos en una de las próximas secciones. Además el diseño suele basarse en colores uniformes que, en distintas combinaciones, respetan en mayor o menor medida el conjunto de las colecciones editoriales, sin reparar demasiado en las diferencias y/o similitudes existentes entre los libros que componen dichas series más allá de su formato novelístico. De esta manera, el lector que se aproxime a estas obras captará el reclamo orientado al ocio que la editorial ha infundido en los textos, independientemente de que la materia presente en las mismas sea nativo-americana o no. Habrá, pues, que esperar al análisis de otros elementos extratextuales como las ilustraciones de las portadas o la información sobre los contenidos y/o sobre el autor en contraportadas y solapas para poder estimar qué imagen se da de los indios, aunque no olvidaremos el dato de que estas editoriales hayan escogido una perspectiva de entretenimiento, puesto que puede que esto se refleje en algún elemento de los niveles inferiores.

Así mismo, no queremos omitir el caso particular del sello Círculo de Lectores, editorial dedicada a ofrecer literatura y otros artículos culturales mediante un sistema de club con socios, debido a que su selección de obras normalmente nace de la popularidad que estas han obtenido previamente con otras casas editoriales. El interés que este hecho

reviste para nuestra investigación es doble: desde el punto de vista comercial, Círculo de Lectores se asegura la distribución de un libro de (relativo) éxito y, desde el punto de vista de la traducción y de la identidad, estas ediciones refuerzan las versiones españolas no sólo como válidas dentro del polisistema español, sino que además reubican las imágenes por ellas ofrecidas dentro del mismo haciendo que se consoliden en el imaginario nacional. Al mismo tiempo, nos ofrece información esencial sobre la (re)contextualización identitaria, puesto que, al contrario que las traducciones, el peritexto sí se ha modificado, algo que estudiaremos en relación a las obras seleccionadas, en este caso *Filtro de amor* de Louise Erdrich y *Vísteme de hierba* de Susan Power, para así poder comparar las distintas (re)construcciones de la obra en la cultura de llegada. De esta manera, si prestamos atención a la variación en la composición y presentación de los diseños artísticos y la información sobre la obra y/o sobre el autor, podremos observar cómo un mismo texto provoca reacciones diferentes acerca del Otro y, como consecuencia, favorece la difusión de unas u otras (re)creaciones identitarias concretas delimitadas por la conceptualización del mundo nativo dentro del polisistema español.

La incorporación de la literatura nativo-americana en ciertas editoriales y colecciones dentro de las mismas, observada hasta el momento, nos ofrece una ventana hacia las características de selección utilizadas para con las obras indígenas en España. Como acabamos de señalar, Círculo de Lectores elige la mayoría de los textos que publica en función del éxito que han obtenido con anterioridad a través de otras editoriales, un hecho que nos indica los nimios riesgos comerciales que asume y, en cierta manera, apunta hacia la realidad editorial de la literatura indígena estadounidense en España. Según se puede deducir de las listas de traducciones,⁴ los sellos editoriales que han promovido la incorporación de las producciones literarias nativas al ámbito español, por lo general y con contadas excepciones, no son muy grandes en términos económicos y, en vez de definirse por una amplia diversidad temática, se benefician principalmente de su continuidad diacrónica y/o de su inconfundible repertorio. Contémplese el caso de la editorial Erasmus, responsable de *Recuerdos de una india Sioux* de Zitkala-Ša (1921 | 2011)⁵, la cual, según su página web (“Erasmus Ediciones”),

⁴ Ver Anexo IV.

⁵ Debido a que estamos comparando textos originales con sus traducciones utilizamos aquí una doble notación de publicación, la cual hace referencia primero a la fecha del texto en inglés y después a la de la aparición de la traducción en España. Así mismo, nos servimos de la primera edición en español para la segunda fecha que aparece mencionada.

se fundó en el año 2005 con el objetivo de publicar, con máximo cuidado y rigor, ensayos de investigación de claro **interés actual**, así como clásicos contemporáneos de ficción, que otras empresas editoriales no suelen cubrir debido a su carácter singular u olvidado (énfasis en original).

Sin duda alguna, la elección de la obra de Zitkala-Ša por parte de este sello se debió, al menos en parte, a su ausencia en otras editoriales más grandes y, digamos, populares como Planeta, responsable de cuatro de las doce traducciones al español del autor de misterio Martin Cruz Smith, por ofrecer un ejemplo proveniente de la comunidad literaria indígena⁶. Algo similar puede decirse de la traducción de *House Made of Dawn* (1968) de N. Scott Momaday: aunque fue la ganadora del premio Pulitzer en 1969, su traducción al español sólo ha tenido lugar en 2011 y bajo la editorial Appaloosa, fundada en 2010 y centrada en “autores/as procedentes de culturas que ancestralmente han respetado y tenido un estrecho vínculo con la Naturaleza, la Tierra y el Universo . . . que a pesar de la gran calidad de muchas de sus obras, no han llegado a introducirse en nuestra cultura literaria” (“Appaloosa Editorial”).

Queda simplemente preguntarnos hasta qué punto una idea preconcebida por parte de los editores y/o las editoriales de cómo son los indios y qué tipos de obras escriben ha podido influir en la selección de discursos nativo-americanos. Resulta muy difícil negar una conexión causal entre el enfoque (pseudo)antropológico de José J. de Olañeta y la decisión de traducir por primera vez a Charles A. Eastman, por ejemplo, pero al mismo tiempo no podemos asegurar que todas y cada una de las obras de este autor hayan sido escogidas en función de los mismos criterios: puede darse el caso de que la presencia de una traducción previa en el repertorio de esta editorial haya propiciado la aparición de otras versiones españolas de sus escritos. De igual modo, la aparición de nuevas traducciones de Louise Erdrich después de lapsos, uno de trece años entre *Huellas* (1988 | 1990) y *El último informe del padre Damián* (2001 | 2003) y otro de siete años entre este último y *El juego de la sombra* (2010 | 2010a), no se debe únicamente a un motivo inequívoco como la visión identitaria de una editorial acerca de los nativo-americanos, sino que depende también de otros múltiples factores propios y

⁶ Ya hemos comentado en el capítulo tres de manera detallada las circunstancias que rodean la producción artística de Martin Cruz Smith y las razones para excluir sus obras de nuestro análisis. Si en esta ocasión hacemos referencia al mismo es debido al ejemplo tan singular que suponen sus publicaciones en España a través del sello editorial Planeta, como se define la propia editorial, líder del “mercado editorial en España y en Hispanoamérica, [que] es el segundo en Francia y está entre los seis primeros del mundo” (“Grupo Planeta : Conócenos”).

ajenos al sistema literario español, como cambios en el gusto del público receptor, malas promociones, saturación del mercado o novedades producidas por la autora en la lengua origen que no encajan en el contexto receptor.⁷ Por tanto, en esta investigación podemos constatar, de momento, la existencia de tres vertientes traductológicas, una de entretenimiento, otra (pseudo)antropológica y una tercera más amplia y difusa, cuya generalidad depuraremos mediante el estudio que sigue de otros componentes peritextuales.

5.1.2- Títulos

A diferencia de la agrupación de las obras en colecciones, los editores y traductores no tienen un control tan fuerte sobre el título de los libros, por mucho que se produzca una reflexión sobre el mismo entre escritor/traductor y casa editorial para tratar de hacer más atractiva la producción artística. Si en origen el título es responsabilidad del autor, los cambios durante el proceso traductor nos ayudarán a examinar la visión que los traductores y/o los editores, como responsables de la traslación interlingüística e intercultural, tienen del contenido del libro así como de la identidad cultural en la que se encuadra dicho escrito. De esta manera, será posible examinar, por un, la supuesta distancia entre la cultura de origen y la de llegada y, por otro lado, la influencia que el polisistema español haya podido tener en la (re)creación de los títulos de la literatura nativo-americana. Al mismo tiempo, la revisión de este aspecto extratextual se sumará a la interpretación que hemos realizado en torno a las colecciones editoriales, ayudándonos a definir una idea delimitada de cuál es la aproximación identitaria que prevalece en el contexto español y, así, concretar hipótesis relacionadas con estos datos preliminares para luego observarlas en referencia al microtexto.

En muchas ocasiones, los estudios acerca de la traducción de títulos se han centrado bien en la adaptación de lecturas para niños bien en la producción cinematográfica y en los resultados más o menos divertidos y/o sorprendentes derivados de una tarea supuestamente sencilla en comparación con la traducción de toda una obra literaria y/o audiovisual. Existe, pues, una cierta tendencia a reunir ejemplos de estos trasvases, señalar las modificaciones sufridas por los títulos y su (in)adecuación respecto de las obras que acompañan en vez de razonar las técnicas utilizadas y los

⁷ De hecho, resulta muy interesante plantearse estas cuestiones en relación con la tetralogía de Erdrich, cuyo tomo final, *The Bingo Palace* (1994), no ha sido publicado en España, aun cuando contamos con versiones españolas de *Love Medicine* (1984), *The Beet Queen* (1986) y *Tracks* (1988).

motivos subyacentes para esas transformaciones, y destacar si se trata de cambios que se derivan de aspectos lingüístico-culturales, circunstancias comerciales o cuestiones ideológicas. Debemos, además, tener en cuenta la presencia de un público receptor concreto, puesto que es este el que deberá encontrar en el título algún cariz sugerente que le lleve a adentrarse en la lectura de una u otra traducción u original. Por esto, nos preocupa a la vez que nos resulta interesante la afirmación de Landers (2001: 140), quien asegura que “[i]n all cases, the purpose should be to afford the TL reader easier access into the work by diminishing the potentially offputting ‘otherness’ of such writings – without, needless to say, adulterating or ‘improving’ the original”: ¿debe/puede el título en la lengua de llegada enmascarar la diferencia del Otro, ya sea positiva ya sea negativa, sin alterar la identidad en y de la obra original?

La reflexión que se desprende de esta pregunta apunta directamente hacia la efectividad (neo)imperialista de la traducción, en tanto en cuanto puede promover una visión centrada en el traslado interlingüístico e intercultural no sólo como un producto (trans)cultural que necesita ser funcional en el contexto receptor de acuerdo con los términos generales del polisistema principal, sino también como un proceso (re)constructivo que puede promover la ideología de llegada aun a costa de la entidad artística del texto original. Conceptualizar así la actividad traductora niega cualquier posibilidad de entendimiento y conocimiento entre culturas a no ser que esto ocurra bajo la influencia opresora y simplificadora del sistema literario de llegada, con la creencia de que este sólo se fijará en un elemento tan importante y, a la vez, tan insignificante como el título de una pieza artística si este resulta notorio en términos recreativos. Es interés de la disciplina, por tanto, producir análisis críticos en los que la identidad del Otro sea estudiada en términos transculturales, es decir, observando si una sentencia como la de Landers es una norma o una excepción en distintos entornos artísticos, culturales y sociales de acuerdo con las circunstancias específicas de traslación (relaciones de poder, pares de lenguas, pares identitarios, tipos de discurso...).

Esto es precisamente lo que abordamos a continuación en relación a la literatura nativo-americana traducida y publicada en España, ya que nos ayudará a discernir hasta qué punto la identidad indígena estadounidense se ha visto de alguna forma modificada y cuáles son las técnicas utilizadas para (re)crear la Otredad, foco de atención en esta investigación. Esta breve ilustración servirá también para profundizar en el estudio de la posición artística y personal india conseguida en el polisistema español, puesto que ya hemos determinado que existen varias tendencias traductoras en relación a la literatura

nativa estadounidense, a saber, una vertiente (pseudo)antropológica, una de ficción y una tercera más diversificada centrada en aspectos renombrados acerca de los indios (i.e., ecología, naturaleza, misterio). Por ello, presentamos los resultados del análisis según las distintas perspectivas que han asumido los agentes traductores, así como los elementos identitarios y/o culturales indígenas que aparecen en los títulos de las obras mediante un sistema comparativo entre las versiones inglesas y españolas en las múltiples casas de traducción, y entre las traducciones existentes en España, a fin de ofrecer reflexiones interrelacionadas al respecto.

Un primer grupo estaría conformado por aquellos títulos en los se han utilizado técnicas de sinonimia y/u omisión para eliminar y/o concretar la especificidad del Otro dentro de la obra, aunque con ello no se busque reafirmar ni/o encubrir la presencia de una diferencia cultural más o menos lejana o compleja. Entre los distintos textos dentro de este grupo de traducciones, destaca el caso de los títulos de Eastman (1902 | 1999), V. Wallis (1993 | 1997a; 1996 | 1997b) y Zitkala-Ša (1901 | 1994; 1921 | 2011), puesto que contienen, bien en origen, bien en la traducción, nombres tribales, una circunstancia que nos indica las distintas formas de expresar la identidad nativa para que las obras indígenas consigan un hueco dentro de la situación cultural y comercial de recepción.

Gráfico 5.a: Traducción de títulos I

Obra	Título original	Título de la traducción
Eastman 1902 1999	<i>Indian Boyhood</i>	<i>La vida en los bosques: recuerdos de la infancia de un indio sioux</i>
V. Wallis 1993 1997a	<i>Two Old Women: An Alaskan Legend of Betrayal, Courage and Survival</i>	<i>Las dos ancianas</i>
V. Wallis 1996 1997b	<i>Bird Girl and the Man Who Followed the Sun: An Athabaskan Indian Legend from Alaska</i>	<i>Tras el sol</i>
Zitkala-Ša 1901 1994	<i>Old Indian Legends</i>	<i>Cuentos y leyendas de los Indios Sioux</i>
Zitkala-Ša 1921 2011	<i>American Indian Stories</i>	<i>Recuerdos de una india Sioux</i>

Observemos, pues, las traducciones de los elementos nativos presentes en los títulos de estos libros en la tabla inferior (Gráfico 5.a) y cómo los agentes traductores han optado

por la omisión total de la información indígena para las obras de V. Wallis, enmarcadas dentro del grupo de literatura de ficción recreativa, mientras que para los escritos de Eastman y Zitkala-Ša aquí mencionados se ha utilizado la sinonimia por hipónimo (*Indian* → indio sioux) a fin de señalar que se trata de literatura proveniente de Estados Unidos y no de la India.

No es posible determinar de forma innegable las razones subyacentes para estas dos posibilidades de traducción, aunque sí podemos comentar aquellas alternativas que resultan más plausibles de acuerdo con las observaciones previas sobre las colecciones editoriales. Por un lado, la traducción de los títulos de V. Wallis puede haberse visto influida por la confluencia de varios motivos extratextuales que no han hecho sino confirmar la necesidad de omitir cualquier referencia a las tribus nativas de Alaska: además del escaso o nulo conocimiento que existe en España sobre estas naciones, las cuestiones de atractivo comercial pueden haber impuesto esta reducción sustancial para eliminar las referencias extrañas y, al mismo tiempo, promocionar las obras mediante generalizaciones recreativas. Aunque no podemos descartar ninguna de las dos circunstancias como motivos traductológicos, el resultado identitario es el mismo para con la identidad nativo-americana, puesto que esta se ve despreciada en pos de criterios de corte económico, lo que entorpece desde el principio estos intentos discretos de aproximación transcultural y encubre, al menos externamente, la diversidad literaria que contienen estas traducciones.

El uso de la sinonimia mediante hipónimos, por otra parte, parece estar dirigido hacia un objetivo totalmente opuesto al del asociado con las obras de V. Wallis: tanto con el escrito de Eastman como con los dos libros de Zitkala-Ša, el término general “Indian” se ha complementado para puntualizar la tribu específica a la que los textos hacen referencia. Puede que resulte una coincidencia que estas tres traducciones estén relacionadas con la tribu sioux, la más conocida dentro del (poli)sistema cultural español gracias a las películas del género del Oeste y a las conexiones históricas con la caballería estadounidense, pero esto nos hace preguntarnos si la supuesta decisión bienintencionada de detallar la cultura tribal india resulta ser una cortina de humo tras la que se pueden encontrar razones de corte (neo)colonialista. De hecho, al tratarse de obras pertenecientes a colecciones más o menos (pseudo)antropológicas, los agentes participantes del proceso traductor quizá hayan optado por esta técnica como método para captar la atención de lectores expertos e inexpertos por igual con la simple mención de la tribu más famosa de todas. En cualquier caso, la realidad es que esta opción de

separar las distintas naciones indias de forma explícita en las versiones españolas puede deberse también al contexto histórico actual en contraposición con la generalización promovida por estos dos autores para obtener una voz dentro de la cultura estadounidense de principios del siglo XIX.

Estas dos posibilidades combinadas, la escogida para los títulos de V. Wallis en contraposición con la aplicada a los títulos de Eastman y Zitkala-Ša, muestran la influencia del criterio popular en la traducción, distribución y promoción de la literatura nativo-americana. Parece que siempre que una obra se sitúe dentro del rango de literatura de entretenimiento, las referencias específicas a la cultura disimilar del Otro serán atenuadas en la medida de lo posible a fin de que el público receptor no desprecie dicha lectura por sus “extrañas” características. Así mismo, estos casos ponen de manifiesto la capacidad transformadora de unas ligeras modificaciones a la hora de (re)construir la identidad indígena estadounidense en España ya que, como hemos comprobado, la Otredad puede volverse más interesante simplemente gracias a una omisión y/o una especificación. Estas estrategias, a su vez, contribuyen como conjunto traductor a la aceptación de la literatura india en el polisistema español según criterios diferentes a los utilizados en el contexto norteamericano. De igual modo, debemos señalar que ambas técnicas, aun siendo desiguales en forma y capacidad de (re)creación identitaria, promocionan el acercamiento transcultural entre el público receptor de las traducciones y los autores indígenas puesto que consiguen para estos textos un grupo lector relativamente extenso que se acercará a la cultura y la literatura de origen desde distintas perspectivas relacionadas, no sólo con la división entre ficción, (pseudo)antropología y lecturas variadas, sino también con la compenetración del descubrimiento y de la búsqueda de la Otredad nativo-americana.

En relación a estas prácticas, resulta necesario comentar la traducción de los títulos de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) y Mourning Dove (1933 | 1994), cuyos textos versan sobre aspectos culturales y/o folclóricos de las tribus de estas dos autoras. Dentro del contexto estadounidense, ambas autoras son reconocidas por otras publicaciones igualmente nativas en las que su compromiso para con la identidad y la cultura indígena queda patente, un hecho que no ocurre en el polisistema español debido a la escasez de obras indígenas traducidas y a la reducida difusión que han obtenido estos escritos como textos (pseudo)antropológicos a través de la editorial José J. de Olañeta. Sorprende ver cómo la carencia de referencias a la cultura nativo-americana de los textos originales se transforma en una alusión directa e inevitable a la concepción “indio” en las

traducciones cuando se trata de discursos como estos, centrados en la singularidad del Otro nativo. Así, *The Ways of My Grandmothers* de B. Hungry Wolf se convierte en *La vida de la mujer piel roja* y *Coyote Stories* de Mourning Dove se traduce como *Cuentos indios del coyote*. En ambos casos, el objetivo (neo)colonialista de conocer la cultura nativo-americana antes de que desaparezca queda claro puesto que los títulos españoles tratan de señalar (¿exotizar?) sus correspondientes textos haciendo que la diferencia presente en ellos se abra paso hasta la superficie aunque mediante el uso de términos suficientemente genéricos como “piel roja” e “indio”⁸.

Estas primeras impresiones nos dirigen hacia reflexiones más profundas acerca de la (re)creación de la identidad nativo-americana. Si hasta el momento tan sólo hemos observado modificaciones menores en las que se han eliminado/añadido alguna palabra y/o referencia cultural, debemos ahora plantearnos en qué circunstancias se dan títulos que se mantienen total o parcialmente como en el original o que, por el contrario, se (re)construyen por completo: estos casos nos aportarán más información sobre las perspectivas que influyen en una decisión tal, además de revelar las estrategias traductológicas utilizadas para ofrecer títulos atractivos comercial y/o culturalmente. El repaso que sigue, a pesar de estar dirigido a comprobar las distintas fórmulas de traducción utilizadas con los títulos literarios, no debe interpretarse como una oposición tajante a las técnicas analizadas en los párrafos previos, puesto que, como hemos recordado en varias ocasiones a lo largo de la presente investigación, las distintas opciones traductológicas suelen combinarse dentro de una misma obra así como dentro de la producción de un único autor, traductor o grupo editorial, dando lugar a interrelaciones de semejanzas y/o diferencias cuyo interés e importancia se desvela al contemplar las traducciones como conjuntos anclados en el polisistema español.

Un primer grupo estaría compuesto por autores populares a los dos lados del Atlántico como son Alexie y Erdrich, un hecho que puede explicar por qué sus obras presentan títulos que conservan la estructura de las versiones originales e incluso se presenta un caso en lengua inglesa (ver Gráfico 5.b). Como puede percibirse, ocurren muy pocas modificaciones, casi todas basadas en aspectos translingüísticos a fin de que la versión española siga las normas gramaticales de la lengua de llegada (por ejemplo, Alexie [2007 | 2009]), aunque también es posible encontrarse casos con implicaciones

⁸ Debido a las distintas consecuencias transculturales que suponen estas dos opciones como traducciones del término inglés “Indian”, las comentaremos más adelante al tratar detalladamente la traducción de los apelativos grupales (nivel macrotextual).

culturales no directamente relacionadas con un marco de referencias indígena (Erdrich [2001 | 2003]).

Gráfico 5.b: Traducción de títulos II

Obra	Título original	Título de la traducción
Alexie 1994 1994	<i>Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven</i>	<i>La pelea celestial del Llanero Solitario y Toro</i>
Alexie 1996 1997	<i>Indian Killer</i>	<i>Indian Killer</i>
Alexie 2007 2009	<i>The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian</i>	<i>El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial</i>
Erdrich 1984 1987	<i>Love Medicine</i>	<i>Filtro de amor</i>
Erdrich 2001 2003	<i>The Last Report on the Miracles at Little No Horse</i>	<i>El último informe del padre Damián</i>
Erdrich 2010 2010a	<i>Shadow Tag</i>	<i>El juego de la sombra</i>

Nos encontramos una traducción lingüística no cultural, según Franco Aixelà (1996: 63-64), en Alexie (1994 | 1994) para *Lone Ranger*→Llanero Solitario y *Tonto*→Toro, nombres del imaginario cultural del Oeste presentes con anterioridad en el polisistema literario español, mientras que en el título de Erdrich (2001 | 2003) se ha compensado la referencia geográfica ficticia de Little No Horse de la versión inglesa por el nombre del personaje principal, el padre Damián, para la traducción en español. Como tal, estos cambios no suponen una ocultación/exhibición de la Otredad presente en estas obras ya que estos títulos concretos por sí mismos no aportan mucha información cultural; sin embargo, las técnicas utilizadas corroboran en cierta medida la prevalencia del valor comercial sobre los elementos culturales de estas producciones literarias en relación a la división “entretenimiento” versus “(pseudo)antropología”.

Anunciábamos antes que existe otro grupo de obras en las que los títulos se han compuesto de nuevo, eliminando casi cualquier aspecto existente en la denominación original de estos escritos, sean estos de carácter cultural o no. Esta técnica traductológica es, curiosamente, minoritaria, quizá debido al hecho de que las novelas nativo-americanas tienden bien a especificar en gran medida los contenidos de la historia (por ejemplo, *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto* [V. Deloria (1969 | 1975)] o *Earth Power Coming: Short Fiction in Native American Literature* [Ortiz 1988 | 1988]) bien a utilizar títulos provenientes de las tradiciones orales tribales (*The First Strawberries: A Cherokee Story* [Bruchac (1994 | 1994)] o *House Made of*

Dawn [Momaday (1968 | 2011)]). Sin embargo, este énfasis estratégico en el carácter periférico también puede deberse a un concierto profesional de mantener, en la medida de lo posible, la idiosincrasia particular de cada título como indicador principal de la obra a la que aluden. Al mismo tiempo, como puede verse más abajo (Gráfico 5.c), las (re)creaciones generadas por los agentes participantes para las traducciones al español no son uniformes ni en su procedimiento ni en sus consecuencias culturales y/o identitarias para con los nativo-americanos.

Gráfico 5.c: Traducción de títulos III

Obra	Título original	Título de la traducción
Dorris 1992 1995	<i>Morning Girl</i>	<i>Taínos</i>
Eastman 1902 1999	<i>Indian Boyhood</i>	<i>La vida en los bosques: recuerdos de la infancia de un indio sioux</i>
Power 1996 1996	<i>The Grass Dancer</i>	<i>Vísteme de hierba</i>

En el caso de Dorris (1992 | 1995) se ha optado por sustituir la denominación tradicional del cuento indígena por una referencia a la identidad de los protagonistas de la historia, una modificación que puede afirmar la diferencia del Otro tanto positiva como negativamente al ponerla en primer plano. Si bien, por un lado, el término “taíno” puede servir para respetar la indianidad de la obra y de los personajes como una disimilitud interesante en el plano artístico y en el plano cultural, la utilización de un concepto tan cargado histórico-espacialmente dentro del polisistema español, por otro lado, puede dar lugar a una exotización comercial que marque la distancia entre las culturas involucradas en el encuentro colonial. De hecho, la obra de Dorris trata sobre la llegada de los españoles al Caribe y está dirigida a lectores jóvenes, lo cual enfatiza (in)directamente la doble percepción del texto como una afirmación potencialmente decolonizadora y neocolonizadora sobre la distintiva identidad del Otro. La opción traductológica contraria la encontramos en la traducción del título del libro de Power (1996 | 1996), el cual hace la obra más atractiva para el público receptor, pero resulta inconexo con el contenido narrativo a pesar de que el elemento cultural del título original, referente a un baile tradicional indígena estadounidense, sirve de vínculo entre personajes, escenas e identidades dentro de la obra. La publicación de este libro por la

editorial Círculo de Lectores (Power 1996 | 1996/1997)⁹ añade realismo a la posibilidad de que el título en español se haya escogido como un método para favorecer la conceptualización de la obra como literatura de entretenimiento centrada en, por ejemplo, el amor y la magia, algo que debe ser estudiado en relación con la información bibliográfica del peritexto, análisis que abordaremos en la siguiente sección.

Por último, la traducción del título *Indian Boyhood* (Eastman 1902 | 1999) resulta muy reveladora debido a que se ha utilizado una referencia literaria no sólo relacionada con otra obra estadounidense, sino también con la segunda parte de la autobiografía del propio autor, lo que revaloriza el texto en cuestión como una lectura digna de atención comercial y literaria. La frase “La vida en los bosques”, por tanto, conecta la obra de Eastman con *Walden; Or Life in the Woods*, de Henry D. Thoreau (1854), un ensayo sobre la experiencia del escritor al separarse de la sociedad “civilizada” euroamericana y (sobre)vivir de forma sencilla en medio de la naturaleza, acentuando la tendencia a asociar estas características con los indios, como observamos en el capítulo dos. Al mismo tiempo, el traductor propició una posible futura conexión con *From the Deep Woods to Civilization: Chapters in the Autobiography of an Indian* (1916), aunque hasta la fecha esta obra no se ha traducido al español. Tan sólo podemos interpretar esta decisión como un sencillo método de promocionar el texto entre el público receptor, bien mediante la vinculación con Thoreau, bien mediante una conexión temática entre las producciones literarias de Eastman, pero de desafortunadas consecuencias para la identidad nativo-americana ya que, además de dejar que el criterio económico prevalezca sobre el cultural, perpetúa un arque/estereotipo indio que oculta la ironía que Eastman incorporó al relato sobre su progreso en el mundo euroamericano y sobre su difícil vida entre dos culturas.

Tras haber observado detalladamente las distintas técnicas utilizadas para traducir los títulos de las obras nativo-americanas, vemos avalada la hipótesis de que los agentes participantes de la traducción se aproximan a estas producciones literarias normalmente desde dos posturas discordantes, aunque no antitéticas: una centrada en consolidar la literatura indígena como entretenimiento y otra dedicada a recordar su

⁹ Para las publicaciones adicionales, es decir, aquellas publicaciones realizadas por una casa editorial diferente a la de la primera publicación, utilizamos una triple notación, como la de Power (1996 | 1996/1997): la primera cifra indica la fecha del texto en inglés, la segunda hace referencia a la aparición de la traducción española y la tercera señala la publicación adicional. Este sistema se utilizará para distinguir entre las distintas ediciones de las traducciones al español.

valor (pseudo)antropológico. De hecho, es necesario recordar esta división general para apreciar con más facilidad las consecuencias de cada estrategia de traducción sobre la (re)presentación identitaria india: sólo cuando enfoquemos nuestro análisis hacia elementos más concretos tales como la traducción de apelativos grupales o el uso de detalles tipográficos podremos desvincular puntualmente las técnicas traductológicas de las dos perspectivas que hemos señalado hasta el momento. Por tanto, los componentes del peritexto que examinaremos a continuación nos permitirán determinar de forma pormenorizada la influencia de las diferentes estrategias de traducción sobre la (re)construcción transcultural de la identidad indígena estadounidense de acuerdo a la división general aquí comentada.

5.1.3- Otros aspectos visuales y verbales

Al tratar los formatos escogidos para las distintas colecciones editoriales y la traducción de los títulos de las obras nativo-americanas a lo largo de las dos secciones previas, mencionamos en varias ocasiones la importancia de otros elementos peritextuales tales como las imágenes e informaciones adicionales sobre el libro y su autor que aparecen en la cubierta, incluidas las solapas de las chaquetas editoriales. Estos componentes resultan de gran interés debido a que muestran la participación directa de aquellos agentes que, a diferencia del traductor, no cuentan con mucho espacio para expresar su punto de vista artístico y cultural acerca de la identidad indígena: los editores y/o directores de una colección/edición se sirven de los elementos lingüísticos y visuales de las (contra)portadas para incluir una imagen muy concreta de quién es y debería ser un indio y sobre qué cosas escribe y debería escribir en calidad de tal. Por tanto, los comentarios que se desprenden a continuación sobre estas (re)presentaciones no sólo nos ayudarán a concretar la (re)construcción de la Otrredad india en España como envoltorio comercial sino que también nos será útil para observar si existe una única expresión identitaria indígena para todos los autores y obras nativo-americanas, así como por parte de todos los agentes involucrados en el proceso traductor.

Ilustraciones y fotografías. El análisis que sigue se centra en las asociaciones identitarias (trans)culturales que establecen para los indígenas estadounidenses los sellos editoriales a través de las ilustraciones y/o fotografías presentadas en las (contra)portadas de las obras indias, cuyo valor definitivo es el resultado de una combinación lingüístico-visual. Por ello, en esta subsección nos serviremos de la oposición de Venuti (1995) entre domesticación y extranjerización que, atendiendo a

otros autores, entendemos como un continuo (*cf.* Kemppanen *et al.* 2012, especialmente los artículos de Mäkisalo [2012], Pentillä y Muikku-Werner [2012] y Van Pucke [2012]) a la hora de observar las consecuencias de las distintas perspectivas imagológicas sobre la identidad nativo-americana en España, pero sin omitir ninguna de las posibles causas que han propiciado estas (re)presentaciones artísticas y sus concepciones identitarias derivadas. Con el fin de estudiar estos retratos visuales de los indígenas en profundidad y de forma relacional en ocasiones utilizaremos las imágenes originales como elementos comparativos de las versiones españolas para así observar las traducciones como un conjunto no sólo influido por obras nativo-americanas publicadas con anterioridad en España, sino también por la existencia de arque/esterotipos en las versiones originales procedentes de Estados Unidos. De esta manera, será posible precisar más fácilmente las posibles consideraciones transculturales de los agentes participantes de la traducción en el momento de (re)crear la identidad india y observar su aplicación en los distintos niveles extra e intratextuales.

Comenzamos, pues, por comentar aquellas obras que cuentan con la misma portada tanto en origen como en la traducción, a saber, Alexie (2007 | 2009) y Bruchac (1994 | 1994).¹⁰ La decisión de mantener las representaciones de la portada puede deberse al hecho de que ambos libros son literatura infantil/juvenil y se desea preservar la atmósfera imaginativo-artística ofrecida por el autor en primer lugar, algo que serviría para promocionar de forma indirecta el extranjerismo del Otro indígena y respetar su cultura, así como sus producciones artísticas. Sin embargo, la opción de conservar las imágenes de la cubierta se deriva del hecho de que las versiones originales tanto de Alexie (2007) como de Bruchac (1994) contienen ilustraciones a lo largo de la narración acompañando a la historia: estos dibujos, como resultado de una colaboración entre los escritores y sus correspondientes ilustradores, Ellen Forney y Anna Vojtech, incorporan gran parte de la esencia del texto y sirven de marco referencial para un público tan poco experimentado como son los lectores jóvenes. Al mismo tiempo, como podremos observar en el análisis del nivel microtextuales del libro de Alexie (2007 | 2009), las imágenes incluyen información identitaria relevante cuya conservación y, quizá, modificación nos aportará una visión muy concreta de la ideología española para con la Otridad nativo-americana.

¹⁰ Para esta parte del análisis peritextual, ver Anexo V. Por razones de espacio, comentamos únicamente los ejemplos más significativos de las versiones en lengua inglesa o española. El análisis, sin embargo, cubre un buen número de estas obras, como puede observarse en la argumentación y en el mencionado anexo.

Directamente relacionado con estos dos ejemplos, encontramos el caso de V. Wallis (1996 | 1997b): las ilustraciones internas que aparecen en la versión original del texto se mantienen, mientras que el dibujo de la portada ha sido sustituido por uno nuevo adaptado al formato de la editorial española (fondo blanco y una imagen en el centro ya sea encuadrada, ya sea como una cinta). La gran novedad que esta obra supone respecto a las anteriores es que las pinturas que aparecen a lo largo del relato así como en ambas portadas han sido creadas por James Grant, Sr., un artista de procedencia atabascan, que agrupa a un conjunto de grupos indígenas del interior de Alaska y al que pertenece también la autora Velma Wallis. Sorprende, por tanto, que la colorida portada de la versión inglesa haya sido reemplazada, no por un diseño español, sino por otro dibujo del mismo artista, algo todavía más relevante si se observa que la misma editorial, en el mismo año, se ha servido de un ilustrador nacional para el interior y el exterior de la traducción *Las dos ancianas* (V. Wallis 1993 | 1997a)¹¹. La nueva imagen resulta una efectiva combinación entre una alegoría nativista y una simplicidad comedida que sirve para exterioriza al Otro sin correr el riesgo de ofrecer su diferencia (trans)cultural como extravagante, incomprensible y/o peligrosa. Por ello, este caso particular refuerza las conexiones entre las ediciones publicadas en España y la(s) cultura(s) nativo-americana(s), puesto que ofrece de forma sutil una visión más amplia acerca de la capacidad creativa de los indígenas estadounidenses, además de contextualizar, al menos físicamente, las historias indias dentro de un marco referencial propio.

Un segundo grupo estaría conformado por aquellas obras que, análogamente a la de Velma Wallis (1996 | 1997b), han visto su portada original sustituida por otra que ofrece un contexto (relativamente) nativo para la literatura india dentro del polisistema español, algo que dista mucho de significar una recepción respetuosa de la Otredad indígena. De hecho, esta estrategia basada en mostrar la identidad nativa y, por tanto, extranjerizar aunque sea levemente el texto se deriva de varias situaciones histórico-espaciales y artísticas diferentes, dando lugar a una diversidad de resultados muy interesante. Al combinar estas dos características, obtendremos una valiosa información acerca de estos escasos casos que constituyen la excepción a la norma española. Destacamos aquí las portadas españolas de seis obras muy diferentes entre sí: Alexie (1994 | 1994), Dorris (1992 | 1995), Erdrich (1988 | 1990), Momaday (1968 | 2011), V.

¹¹ Comentaremos en detalle esta otra obra de Velma Wallis (1993 | 1997a) más adelante junto a otras portadas similares.

Wallis (1993 | 1997a) y Zitkala-Ša (1901 | 1994). Estas conforman una selección explicativa de esa divergencia de causas y resultados para una única estrategia editorial, aunque en todos los casos se muestra la figura física de los indios sin recurrir a la fotografía.

En Alexie (1994 | 1994) se ha utilizado una obra *ledger art* producida por el artista kiowa Silver Horn¹² en la que aparece un guerrero a caballo, una opción que enfatiza la indianidad de la obra a pesar de la (errónea) simplificación derivada de la asociación del arte visual kiowa con la cultura spokane del texto. De manera parecida, la historia infantil/juvenil de Dorris (1992 | 1995) incorpora dibujos de Viví Escrivá basados en documentos expuestos en el Museo de la Fundación García Arévalo de la República Dominicana, marcando positivamente el texto como un producto cultural y artísticamente diferente que promueve entre los lectores un respeto diacrónico y sincrónico de la Otredad india panamericana. Así, mediante la inclusión de pinturas (pseudo)indígenas se respeta, en cierta medida, la diversidad (trans)cultural de los nativo-americanos como conjunto identitario y artístico, haciendo de las estrategias extranjerizantes un método válido y eficaz para la (re)creación identitaria de los nativo-americanos aun cuando implica una relativa simplificación de la multiplicidad tribal estadounidense y panamericana.

A diferencia de las obras recién comentadas, el dibujo escogido para la versión española de Momaday (1968 | 2011) demuestra un pequeño cambio histórico tanto editorial como (trans)cultural en el polisistema español, puesto que una técnica ilustrativa como la de esta producción traductológica no se había dado previamente entre la literatura aquí estudiada. La imagen que cubre la portada de *La casa hecha de alba* (Momaday 2011) está realizada por el artista navajo David K. John, por lo que no sólo respeta y enfatiza la diversidad identitaria presente en el texto, sino que además genera referentes adicionales para con la cultura de origen mediante la (re)presentación de Kokopelli, una deidad musical y agraria entre las naciones nativas del suroeste

¹² El denominado *ledger art* es un tipo de producción pictórico-narrativa muy difundida entre las tribus de las planicies estadounidenses. Se caracteriza por el uso de los libros de transacciones del siglo XIX como soporte para las pinturas y por su (re)presentación de eventos históricos acontecidos entre las naciones de la zona. Silver Horn (1860-1940), el artista que nos interesa aquí, produjo una gran cantidad de obras, la mayor parte de las cuales se encuentran a cargo del Departamento de Antropología del Museo Nacional de Historia Natural (Smithsonian Institution) junto a producciones de otros dibujantes de este estilo pictórico tan particular.

estadounidense¹³. Además de sorprendernos la decisión de la editorial de favorecer símbolos intrínsecamente indígenas, nos preguntamos acerca de los objetivos que esta opción proyectaba en origen, así como los que haya podido alcanzar en relación a la comercialización española de la identidad nativa: si bien parece que esta exotización resulta positiva en tanto en cuanto concilia la localización geográfico-cultural del texto con la de la ilustración sin reducir las particularidades de los indios jemez pueblo, esta contextualización tan particular de la traducción puede promover visiones extravagantes y estereotípicas sobre los nativo-americanos, como mencionamos en la subsección dedicada a las colecciones editoriales.

El resultado opuesto se observa al analizar las portadas de Erdrich (1988 | 1990), V. Wallis (1993 | 1997a) y Zitkala-Ša (1901 | 1994), donde nos encontramos con dibujos que representan a los indígenas estadounidenses, pero que se encuentran desligados culturalmente de este grupo creador en su producción. Se trata, por tanto, de ilustraciones que muestran la concepción euro-americana de la identidad nativa desde posicionamientos románticos cargados de nostalgia por un tiempo y una cultura que, supuestamente, ya han desaparecido. Así, la imagen utilizada para la obra de Erdrich (1988 | 1990), *The Outlier* (Frederic Remington 1909), se une a la descripción de la obra para ofrecerle al público una visión estereotipada de la supuesta estoicidad legendaria de los nativo-americanos. Esta vertiente negativa de las estrategias extrajerizantes no se percibe tan claramente en el caso de Zitkala-Ša (1901 | 1994), quizás debido al hecho de que este segundo libro, a diferencia del de Erdrich, se enmarca dentro del grupo (pseudo)antropológico, aunque resulta igualmente engañoso en términos identitarios transculturales. Ambas obras reafirman el ideario romántico de la indianidad en el que se mezclan la comunidad entre naturaleza y hombres con la tristeza por las culturas perdidas, una postura diametralmente diferente a la utilizada en la traducción de V. Wallis (1993 | 1997a), en la cual se muestra la perspectiva primitiva sobre los indígenas estadounidenses. Los dibujos internos y externos de Robert Anglada tienden a ser muy esquemáticos, como si de pinturas prehistóricas se tratase puesto que se conforman de trazos simples y borrones imprecisos que simbolizan figuras humanas y naturales, lo que confirma la visión eurocéntrica de los nativos como seres cavernícolas apartados de toda civilización y progreso.

¹³ Entre las muchas tribus que se han asentado históricamente en el suroeste de Estados Unidos, se encuentran la cultura kiowa del padre de Momaday, la navajo del dibujante David K. John y la jemez pueblo del protagonista de la novela, por lo que el dibujo de Kokopelli coordina sutil y coherentemente todas estas naciones.

Como hemos podido observar, la estrategia de utilizar referencias visualmente unidas a los nativo-americanos no siempre significa que la aproximación española a la identidad indígena estadounidense se realice a partir de (re)presentaciones respetuosas, mucho menos defensoras de la Otredad india. Entre todas las posibles imágenes que de los nativos se ofrecen en España, al menos las que hemos comentado en los párrafos anteriores muestran una cierta disposición por parte de los editores y demás agentes participantes en el proceso traductor a enmarcar la literatura indígena dentro de una compleja organización de interrelaciones artísticas e incluso históricas, aunque estas traigan consigo identidades arque/estereotipadas. El objetivo, al fin y al cabo, es rentabilizar comercialmente estas obras dentro del polisistema español a pesar de las simplificaciones extrajerizantes y/o exóticas que traen consigo tanto los dibujos nativos como las ilustraciones euro-americanas: aun cuando la indianidad que recibimos en español parece dirigida a desarmar la imaginaria nativo-americana, la combinación de estas (re)presentaciones visuales con otros elementos (por ejemplo, el resumen bibliográfico y la información biográfica sobre el autor) puede derivar en una reafirmación ofensiva de las categorías simplistas que detallamos en el capítulo dos, promoviendo las definiciones hegemónicas eurocéntricas.

Por desgracia, la identidad nativo-americana corre el riesgo de verse reducida a perspectivas simplificadoras, no sólo por técnicas bienintencionadas en esencia, sino también por estrategias asimilacionistas que suponen cambios en las portadas cargados de valores eurocéntricos sobre el Otro. Precisamente, este es el método más difundido entre los sellos editoriales que publican literatura indígena en nuestro país, sobre todo cuando las obras se incluyen dentro del grupo de lecturas de entretenimiento, ya que estos textos se promocionan de acuerdo a estándares ajenos a su dimensión socio-política y centrados en su potencial mercantil. Tal como observaremos a continuación mediante las portadas de V. Deloria (1969 | 1975), Erdrich (1984 | 1987/1990/2010b; 1986 | 1988/2012; 2010 | 2010a; 2008 | 2010c), Power (1996 | 1996) y V. Wallis (1993 | 1997a-2009)¹⁴, existen varias fórmulas de contextualización gráfica a través de las cuales la identidad indígena se ve domesticada por la sociedad poderosa en el intercambio interlingüístico e intercultural hasta el punto de ser recluida en los márgenes del discurso indio institucionalizado entre el público español. Una vez más

¹⁴ Recordamos aquí que la notación con formato “(año | año/año)” se refiere a publicaciones adicionales por sellos editoriales diferentes al de la primera publicación de la traducción en España. Así mismo, la notación “(año | año-año)” indica una reedición llevada a cabo por la misma editorial responsable de la primera publicación.

debemos plantearnos estas adaptaciones imagológicas de manera relacional, es decir, atendiendo a la articulación de una estrategia general con varias técnicas particulares, así como a las posibles vinculaciones de estos textos con otras producciones literarias dentro del polisistema español. De esta manera, podremos determinar la proyección popular que la editorial hace de la obra (sólo entretenimiento, entretenimiento de dimensiones socio-culturales, entretenimiento de dimensiones exóticas, entretenimiento con valores personales y/o [auto]biográficos...) y la identidad artística individual y colectiva que de los nativo-americanos obtenemos desde una perspectiva transcultural y transdiscursiva que busca destacar la heterogeneidad (re)creativa de la traducción como proceso y como producto.

Comencemos, pues, por comentar la domesticación euro-americana llevada a cabo por Barral Editores para presentarle a los lectores españoles la primera traducción referente a la literatura indígena estadounidense, a saber, V. Deloria (1969 | 1975). Primero, no podemos omitir la importancia política de este texto tanto en origen como en la cultura de llegada: por un lado, la versión inglesa se enmarca dentro del movimiento por los derechos civiles en Norteamérica, mientras que, por otro, la traducción española se define en gran medida por su conexión con el fin del régimen franquista. Esto supone una domesticación doble, debido a que no sólo se elimina la postura anti-gubernamental que podría insinuar el águila indianizada de la portada americana, sino que se acentúan iconos estadounidenses (las barras y estrellas de la bandera, la imagen del general Custer y el *Indian Head Cent* con el eslogan “Red Power”) que atenúan las reflexiones de V. Deloria. Los comentarios del editor también se ven debilitados, aunque al mencionar en el resumen de la obra “las humillaciones inflingidas por la burocracia corrompida” y la situación de “[u]nos pueblos hasta el presente enjaulados” (V. Deloria 1969 | 1975: contraportada) se da pie a pensar que habla de la España (post)franquista, eliminando el valor socio-político para con los indios. Por tanto, la (re)configuración visual de la obra indica un contexto más euro-americano que nativo a pesar de que se respetan e incluso se apoyan superficialmente las reclamaciones indígenas. Lo mismo ocurre con traducciones posteriores, plagando la literatura india en español con una tendencia bien definida de que los nativos son un mero pretexto para tratar temas más “importantes” tales como la realidad socio-política española, la superioridad cultural eurocéntrica o el exotismo étnico-literario de la América profunda.

De hecho, podemos confirmar esta intuición a través de las distintas portadas asignadas a las tres ediciones de *Filtro de amor* de Louise Erdrich (1984 | 1987/1990/2010b). Para la primera publicación de esta traducción (1987) la editorial Tusquets recurrió a una pintura que representa a un indio(?) semidesnudo junto a un arroyo en un momento de reflexión mientras toca una flauta, una escena bucólica que insiste en la idea de los indígenas como seres inocentes que viven en armonía presocial con la naturaleza. A través de esta ilustración y la traducción del título original, la identidad nativa y la obra de Erdrich se asocian con un (des)encuentro entre el Yo y el Otro de corte romántico o, al menos, sensual en tanto en cuanto el conjunto gráfico hace referencia a la atmósfera idílica del salvaje erotizado y/o simplemente sexualizado. A diferencia de esta domesticación de bajo impacto, la publicación adicional de Círculo de Lectores en 1990 trae consigo una categorización altamente arque/estereotípica debido al collage de la cubierta: la composición por sí misma supone una declaración explícita sobre la (supuesta) confrontación entre la sociedad euro-americana y la nativa en la que, sin duda alguna, siempre prevalece la civilización superior de los blancos.

No cabe, por tanto, decir que se dé una progresión editorial dirigida hacia la tolerancia de la Otredad, aunque podemos aceptar que la técnica escogida por Círculo de Lectores, en comparación con la romantización de Tusquets, busca de forma explícita mantener una imagen específica de la identidad india. Dicha (re)presentación, centrada en la sumisión temporal y cultural de los nativos, encasilla la obra de Erdrich de tal forma que resulta atractiva al lector español, quien podría tomarla como una continuación moderna del género western. Sin embargo, la nueva publicación realizada por Siruela en 2010¹⁵ mantiene esta preferencia por la domesticación del Otro nativo, esta vez haciendo uso de la ocultación visual de la indianidad, ya que la imagen seleccionada para la tercera portada muestra una representación alegórica (¿del amor?) sobre un paisaje rural. Debido a este paso atrás en la aceptación de la presencia indígena en nuestro mercado editorial, nos preguntamos hasta qué punto la expresa (re)presentación “física” de la identidad nativo-americana afecta a la promoción de las nuevas traducciones y/o ediciones de la literatura que estudiamos en la presente investigación: ¿acaso las casas editoriales españolas tienen tanto miedo de ser políticamente incorrectas que evitan los retratos a toda costa?

¹⁵ Denominamos “nueva publicación” a la edición de Siruela de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 2010b) debido a que incluye tres capítulos nunca antes traducidos al español y añadidos por la autora en 1993.

La respuesta la hallamos fácilmente en el segundo libro de Erdrich traducido al español, *The Beet Queen* (1986), que ha sido publicado en nuestro país dos veces, en 1988 gracias a Tusquets y en 2012 comercializado por Siruela. Ya que ambas editoriales comparten una historia común con esta autora y la identidad indígena a través de sus respectivas versiones de *Filtro de amor* y de *La reina de la remolacha* en la década de los años 1980 y en la década de los años 2010, comparar las estrategias y los resultados nos permitirá elaborar una apreciación más fiable y sólida sobre cómo se enfrentan los agentes traductores a la incorporación de la indianidad a nuestra sociedad eurocéntrica. Las ilustraciones de la portada de 1988 y la de 2012 resultan asombrosamente similares, en tanto en cuanto en las dos aparece una mujer frente a un campo arado en una postura casi idéntica, aunque la versión de Tusquets (Erdrich 1986 | 1988) se centra en el paisaje sin ofrecer detalles del aspecto físico de dicha mujer. Siruela (Erdrich 1986 | 1988/2012), sin embargo, aporta una visualización más próxima en la que no se aprecian facciones indígenas ni referencia ninguna a la participación de los nativos en los eventos de la novela. Entonces, podemos afirmar que estas (re)presentaciones no hacen sino confirmar la invisibilidad de los nativo-americanos, especialmente en su dimensión física, lo cual añade más anonimato y reservas a la posibilidad de admitir y percibir su identidad como real e indiscutible.

También resulta posible fijarnos en las ilustraciones de otras dos traducciones de la producción literaria de Erdrich, también editadas por Siruela, *El juego de la sombra* (Erdrich 2010 | 2010a) y *Plaga de palomas* (Erdrich 2008 | 2010c), las cuales confirman que la identidad india no es recibida con normalidad en España. Además de ocultar por completo los vínculos del texto con la(s) cultura(s) indígena(s) estadounidense(s), las portadas revelan que la selección y/o creación de imágenes se apoya simplemente en una interpretación libre del título, generando una endeble conexión lingüístico-visual que omite cualquier elemento nativo que pudiera resaltarse (por ejemplo, el hecho de que uno de los protagonistas de *El juego de la sombra* es un pintor indígena o que *Plaga de palomas* se centra en el ahorcamiento racista de varios indios por su supuesta implicación en el asesinato de una familia euro-americana). Así, nos encontramos con dos fotografías que poco aportan a la concepción de estas obras como literatura nativo-americana y a la temática nativo-americana de las mismas más allá de cualquier referencia en la información bibliográfica y/o biográfica al respecto, lo que reduce la realidad identitaria y cultural indígena, como anunciábamos antes, a una existencia

periférica, casi evasiva dentro del discurso de esta autora tan popular y comercial a ambos lados del Atlántico.

Las versiones españolas de Power (1996 | 1996) y V. Wallis (1993 | 1997a-2009) exhiben una aproximación muy similar, puesto que a la omisión de las alusiones culturales nativas que aparecían en los títulos originales, comentados previamente, se le ha añadido la eliminación de todo referente visual relacionado con la identidad individual y comunitaria de las naciones indias. En el caso de Power (1996 | 1996), la imagen de la portada ha mantenido su ambientación general, a saber, un campo de hierba, pero los mocasines nativos de baile han desaparecido, mostrando un pie humano desnudo que, únicamente, confirma la relación entre la ilustración y el título español, *Vísteme de hierba*. La versión de Círculo de Lectores (Power 1996 | 1996/1997), por el contrario, ha creado una ilustración a medio camino entre la original y la primera publicación, en la que realmente puede observarse el proceso de pisotear la hierba que constituye el preparativo para un *powwow*. A diferencia de la portada de la editorial Aleph (Power 1996 | 1996), Círculo de Lectores ha mantenido un elemento propio de las culturas nativo-americanas, el cual, por mínimo que sea, le permite al público español aproximarse a la obra desde una postura basada en la visibilidad del Otro.

Esto supone una novedad muy interesante, porque, como ya hemos señalado, la mayor parte del grafismo asignado a la literatura indígena estadounidense se inclina por reducir la singularidad cultural de los nativos mediante el enmascaramiento de la indianidad real y ficcional. Aun cuando se destacan detalles propios de los indígenas y/o visiones arque/estereotipadas de los mismos, parece existir un recelo a enfatizar y exhibir las identidades nativo-americanas que se expresan en el texto traducido mediante (re)presentaciones visuales de los indios en el exterior del libro. Como ocurrió con las distintas ediciones de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/1990/2010b), la reedición de V. Wallis (1993 | 1997a-2009) demuestra una animadversión por parte de los editores a asociar ilustraciones referentes, de algún modo, a la cultura de origen con estas traducciones. En la última publicación de esta novela, la quinta en doce años además de innumerables reimpresiones (hasta seis en 1997), los agentes editoriales se han decantado por eliminar toda conexión lingüística con el título así como cualquier vínculo de carácter cultural con la historia: han optado por un escueto paisaje donde destaca el verdor de la hierba y un árbol, impropios del invierno de Alaska en el que se desarrolla el relato de V. Wallis. Si la primera publicación estaba contextualizada como una narración arcaica y antediluviana a partir de una portada y unos dibujos interiores

que representaban figuras toscas de connotaciones artísticas primitivas, la más reciente de las ediciones simplemente hace que toda presencia indígena se desvanezca en pos, quizá, de una ambientación ecologista, naturalista o simplemente agradable, aunque totalmente inconexa con la realidad nativo-americana.

Teniendo en cuenta el repaso que hemos hecho en relación a las portadas cuyos cambios tienden a minimizar la presencia indígena de una forma u otra y con más o menos determinación, debemos preguntarnos cuál es la característica común a todos estos textos, si es que hay alguna. Resulta difícil apreciar una particularidad distinta del hecho de que ningún texto de los que calificamos como (pseudo)antropológicos forme parte de este elenco de ejemplos: todos estos discursos, a excepción del de V. Deloria (1969 | 1975), se enmarcan dentro del grupo de literatura de entretenimiento. Esto puede explicar el método escogido para ilustrar las portadas de las traducciones españolas, ya que los diferentes sellos editoriales buscan prevenir el impacto negativo que pueda causar entre los lectores la manifestación expresa de la identidad india. De esta forma, al evitar la (re)presentación visual de los indígenas estadounidenses no sólo resultan políticamente correctos para con la Otridad sino que además no se incurre en fallos socio-culturales como, por ejemplo, usar una imagen de un tribu concreta para un relato de otra completamente dispar, ni se incide en imágenes (des)acertadas que contradigan las expectativas arque/estereotipadas de la sociedad receptora. Evidentemente, debemos asumir que existen excepciones como la de V. Deloria (1969 | 1975) o la de Power (1996 | 1996/1997), cuyas circunstancias particulares, ya sean histórico-espaciales, ya sean artísticas, han generado portadas que, sin imponer radicalmente la presencia del Otro nativo, lo muestran limitadamente, creando un sinfín de impresiones y conexiones posibles para la obra en cuestión.

Entonces, ¿qué ocurre con aquellos textos que se incluyen en las colecciones de corte (pseudo)antropológico? Debido a que la editorial Olañeta es el eje en torno al cual se ha consolidado este tipo de agrupación temática, observaremos algunas de sus publicaciones para comprobar la apariencia de las portadas. Destacamos, por tanto, obras de distinta índole a fin de cubrir la variedad narrativa ofrecida por Olañeta en referencia a la producción literaria nativo-americana. Estudiamos aquí dos obras (auto)biográficas de Eastman, una sobre varios jefes nativos (1918 | 1993) y otra sobre su infancia personal (1907 | 2003), las cuales son respectivamente la primera y la última traducción al español de los escritos de este autor, pero también el texto científico de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) y la biografía parcialmente ficticia de Standing Bear (1933 |

1995). Todas ellas traen consigo una imagen encuadrada en la portada que, como señalamos en la sección correspondiente a las colecciones editoriales, se integra en una escala de colores ocres y marrones que les da apariencia de documento antiguo, un formato que se refuerza gracias a que estas ilustraciones son realmente fotografías realizadas por distintos exploradores euro-americanos. Este conjunto de láminas exhibe la existencia real y física de los indígenas estadounidenses, pero, al mismo tiempo, no establece ningún tipo de diferenciación entre las distintas tribus, mostrando a los indios únicamente como una entidad homogénea anclada en el pasado, entre plumas y vestimentas poco civilizadas. La (re)presentación a través de estas fotografías confirma la imposibilidad de incorporar a los indios al mundo contemporáneo, por lo que sus relatos y retratos son el último método disponible para preservar sus identidades individuales y colectivas.

Una segunda versión de esta tendencia puede percibirse en otras tres obras ajenas a la editorial Olañeta, las cuales cubren diversos temas que se encuentran relativamente alejados de la (pseudo)antropología pero cuyas portadas y contenidos bibliográficos los mantienen en conversación directa con la modalidad etnográfica. *El indio más duro del mundo* de Alexie (2000 | 2001), de la editorial El Aleph, nos presenta una serie de personajes nativos indiscutiblemente inesperados puesto que sus vidas resultan ser la excepción a todas las (re)presentaciones arque/estereotípicas de los indios. Sin embargo, en la cubierta tenemos a un indígena cuyos ojos no podemos ver y cuyas ropas lo sitúan aún en la reserva en vez de entre “la clase media y alta, los burócratas, los profesionales y los poetas” que la editorial anuncia (Alexie 2000 | 2001: contraportada). Así mismo, la única traducción al español de Ortiz (1988 | 1988), publicada por Montesinos, trae consigo una portada de apariencia neutra que contribuye a la percepción (pseudo)científica de la literatura nativo-americana en parte debido a que se trata de una antología de textos indígenas: según la editorial, los distintos relatos incluidos en esta compilación muestran la visión socio-política y cultural de las tribus, una afirmación que propone la extranjerización del Otro gracias a la perspectiva única que los indios dan de sí mismos, pero que, al mismo tiempo, lo domestica al definir este tipo de literatura con categorías euro-americanas (“literatura”, “relato breve”, “surrealismo”). De esta manera, imágenes supuestamente imparciales se transforman en una reafirmación de la diferencia nativa de acuerdo con la realidad que muestran las abstracciones eurocéntricas, sobre todo si se las conecta con alegatos desconstructivistas y comentarios arque/estereotípicos.

Si la obra de Alexie (2000 | 2001) suponía un contraste sutil y la de Ortiz (1988 | 1988) un equilibrio subjetivo, la traducción más reciente de Zitkala-Ša (1921 | 2011) aboga por la yuxtaposición incoherente de ideologías postcoloniales y postmodernas con credos y (re)presentaciones euro-americanas. Basta con observar el conjunto que conforman la portada y la sinopsis que ofrece la propia editorial para darnos cuenta de que no se busca entender la Otridad indígena desde un punto de vista nativo y femenino, sino que el mito de la princesa india, salvaje y bondadosa a la vez, se refuerza visual y verbalmente a partir del carácter (pseudo)antropológico que se le atribuye a esta colección de escritos a medio camino entre la autobiografía y el folclore tradicional. ¿Cómo concebir, si no, que la mujer de la portada vista plumas, trenzas y abalorios y que en la sinopsis se recalque que “[e]l resultado es poderoso si, además, es una escritora de raza quien nos documenta sobre ese universo enigmático” (Zitkala-Ša 1921 | 2011: contraportada)? Incluso las imágenes (pseudo)antropológicas escogidas para las portadas de Penguin Classics (Zitkala-Ša 1921-2009) y de Dover Publications (Zitkala-Ša 1921-2003) resultan menos exotizantes que la ilustración de la editorial española Erasmus, ya que crean una (re)presentación identitaria nativa basada en el discurso transcultural y crítico de la autora, y no en categorizaciones eurocéntricas del buen salvaje que progresa desde “una niñez en una reserva sioux” hasta “abrirse paso en un mundo de hombres blancos” (Zitkala-Ša 1921 | 2011: contraportada).

Antes de adentrarnos en el análisis específico de estas informaciones bibliográficas incluidas en las ediciones españolas, debemos detenernos a cotejar este tipo de ilustración visual con la ocultación parcial y/o completa de los indios que hemos observado en el grupo de libros previo. Al realizar esta comparación, resulta posible concluir que la identidad nativo-americana se encuentra sincrónica y diacrónicamente en una encrucijada cultural dentro del mercado español. Desde un punto de vista coetáneo, las dos estrategias parecen contradecirse mutuamente, subrayando la libertad existente en nuestra sociedad para que los agentes traductores y/o editoriales sopesen las distintas opciones de (re)presentación según el interés tanto comercial como identitario que las obras pueden tener entre las editoriales y entre el público. La visión referente a la evolución de las técnicas, lamentablemente, prueba que la (re)creación transcultural de la Otridad sigue siendo un tema incómodo, especialmente a la hora de distribuirlo y venderlo, a pesar de la insistente demanda por parte de la audiencia española. Por ello, encontramos preocupante el hecho de que los sellos editoriales, enfrentados al dilema de usar o no los arquetipos/estereotipos, opten por distanciarse lo más posible de las

reclamaciones nativas, al tiempo que promocionan una inclusión condicionada y discreta de estas identidades en las categorías artísticas españolas. Sin embargo, las primeras portadas que examinamos, aquellas en las que el arte nativo se hacía un hueco en las publicaciones españolas, demuestran que las (re)presentaciones arque/estereotipadas no son la única opción, por lo que el proceso traductor no debería significar simplemente ni el enclaustramiento del Otro ni su exotización etnocéntrica y populista.

Para concluir esta sección, precisamente queremos reflexionar un instante sobre la traducción intersemiótica que supone contextualizar las traducciones al español con imágenes e ilustraciones, procedan o no de la(s) cultura(s) nativo-americana(s). La tarea de acoplar una visualización física de la indianidad al discurso literario indígena resulta tremendamente difícil en términos generales debido a la diversidad existente en las producciones artísticas de los indios estadounidenses, algo que se complica aún más si un dibujante español debe crear alguna ilustración a partir de cero. Además de la información sobre la obra que la editorial haya podido ofrecer como inspiración al maquetador y/o al artista español, la selección/invencción de imágenes da lugar a un proceso interpretativo propio en el que los arque/estereotipos existentes y potenciales se (re)configuran continuamente destacando valores ideológicos en el plano de la ética y la estética que afectan directamente a la identidad nativo-americana. La inclusión de pinturas indias, por ejemplo, repercute favorablemente en la concepción de los indígenas como una comunidad llena de creatividad y talento, mientras que el uso de cuadros/fotografías (pseudo)antropológicas realizadas por euro-americanos servirá para recluir en el pasado y en el mutismo a estas sociedades nativas.

De igual modo, las producciones originales españolas para estas traducciones requieren una consideración especial en tanto en cuanto nos ofrecen una perspectiva muy interesante sobre el compromiso de nuestros dibujantes con su independencia artística y con las (re)presentaciones indias. Es comprensible que en muchos casos la dimensión profesional se imponga a los planteamientos éticos y estéticos que un trabajo concreto puede suponer para un artista, pero declaraciones como las de Raúl Allén, ilustrador de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/2010b) para Siruela, sugieren una sorprendente pasividad por conectar dos obras en una interrelación lingüístico-visual de calidad: “Me encanta dibujar y pintar paisajes y es algo que rara vez puedo desarrollar en mi trabajo editorial de manera tan directa así que cuando se presentó la oportunidad me lancé de cabeza”, sin preocuparse por el hecho de que la temática de la obra, como

él mismo detalla en inglés, “deals with tradition and heritage through the voices of a family of Native American from North Dakota” (“Raúl Allén: agosto 2011”). Este tipo de posturas, además, se pueden manifestar como tremendamente dañinas para/en la sociedad en la que vivimos porque sitúan peligrosa y constantemente la interpretación de la Otredad como proceso y como producto al borde de un abismo de absoluta indiferencia, perpetuando la (in)visibilidad de la indianidad, bien mediante connotaciones negativas, bien mediante su inclusión parcial y exótica en la sociedad española.

Información bibliográfica sobre la obra. Hemos comprobado a lo largo del análisis realizado en las páginas previas lo necesario que resulta interpretar los distintos aspectos visuales y lingüísticos como un conjunto si pretendemos ofrecer un examen exhaustivo de la (re)creación transcultural de la identidad indígena estadounidense, así como alcanzar conclusiones basadas en razonamientos lógicos e integrales. De hecho, hemos mencionado algunos de los resúmenes y sinopsis que las editoriales presentan acompañando a las traducciones al español de la literatura nativo-americana, puesto que en ocasiones señalan (in)directamente el propósito comercial de estos libros. Así mismo, las contextualizaciones temático-literarias que se incluyen en estos resúmenes no sólo sirven para orientar la percepción del público y promocionar una lectura concreta (por ejemplo, entretenimiento *versus* [pseudo]antropología) sino que también perfilan la identidad india en términos personales, comunitarios y artísticos: los nativos pueden aparecer (re)presentados como un grupo cultural/literario homo/heterogéneo, pero también como individuos y escritores singulares e independientes.

Estas distintas personificaciones y agrupaciones, por tanto, deben ser estudiadas con detenimiento a fin de precisar, por un lado, si la identidad nativo-americana influye en el lanzamiento editorial de las obras y, por otra parte, si las sinopsis bibliográficas expresan verbalmente imágenes indias según los criterios eurocéntricos, tanto culturales como artísticos. Utilizamos aquí una veintena de textos cuyas respectivas informaciones bibliográficas establecen una amplia variedad de perspectivas acerca de los indígenas estadounidenses, que cubre desde la perpetuación de arque/estereotipos hasta la desconstrucción de los mismos. Estos aspectos, además, nos servirán de guía para examinar poco las estrategias generales y las retóricas específicas usadas por los distintos sellos editoriales, a veces en consonancia y otras con en contradicción con las ilustraciones previamente comentadas. Así mismo, en algunos casos deberemos comentar citas procedentes de reseñas externas a la editorial en las que se enfatizan

distintos aspectos del contenido literario referente a las tribus nativo-americanas, ya que dichos alegatos han sido seleccionados por los agentes editoriales con un propósito concreto y, supuestamente, de acuerdo con las intenciones comerciales asignadas al resumen bibliográfico.

Para comenzar este análisis, es necesario señalar que en estas sinopsis peritextuales existen pocas alusiones directas a la identidad nativa como tema principal de las obras y/o como elemento destacable de las mismas, algo que nos indica que la relación socio-política entre los discursos literarios y las reclamaciones identitarias indígenas no se considera esencial para su localización dentro del polisistema español. Son otras las características que se destacan para conectar los distintos textos entre sí, así como con otros libros procedentes de múltiples sistemas y asociaciones culturales tales como la literatura postcolonial, las novelas del Oeste u obras de investigación científica. De hecho, como comprobaremos a continuación a través de los distintos ejemplos, la presencia de los nativo-americanos aparece en ocasiones de forma periférica bajo un rótulo de añadidura y/o de extravagancia con la que los lectores tan sólo se toparán puntualmente sin que este (des)encuentro resulte incómodo ni monopolizador. De esta manera, se domestica y se extranjeriza la obra al mismo tiempo, puesto que el público español no está acostumbrado a relacionarse con los indios fuera del género *western*: la identidad india en las sinopsis se exhibe, por tanto, muy superficialmente, como una rareza dentro de un mundo de blancos, supeditada a referentes euro-americanos, e incluso como exótica y sorprendente para el lector ajeno a esta escasa (in)visibilidad.

Al observar los resúmenes uno a uno, comprobamos que esta realidad resulta ser la tónica entre las novelas que clasificamos en el grupo “literatura de entretenimiento” cuando estudiamos las colecciones editoriales, especialmente en relación con las publicaciones más recientes. El caso de Erdrich es especialmente llamativo porque la contextualización bibliográfica de sus dos últimas traducciones trata de evitar a toda costa una asociación cultural con la realidad indígena estadounidense, por no decir con sus reclamaciones identitarias. En *Plaga de palomas* (Erdrich 2010 | 2010c), la editorial Siruela tan sólo menciona “una reserva de indios chippewa” (contraportada) e incluye una reseña publicada en *The New York Times* donde se asocia la producción literaria de Erdrich con Gabriel García Márquez y con William Faulkner (*idem*), ignorando casi por completo el contenido socio-político y racial/étnico que el relato trae consigo. Algo similar ocurre con el resumen que la propia Siruela ofrece de *El juego de la sombra*

(Erdrich 2008 | 2010a), en el que únicamente se destaca que el marido de la protagonista es “un pintor amerindio” (contraportada) para centrarse en el drama romántico-familiar que viven los personajes. La mera mención de que la novela revisa “los difusos límites de la identidad” (*idem*) no sirve para aclarar que el libro contiene una dimensión étnico-cultural muy importante tanto para la autora como para los individuos que componen la historia.

Las obras de Velma Wallis también han sufrido este tipo de recortes en lo referente a la identidad nativo-americana de sus relatos así como un vasto desplazamiento de las características culturales nativas hacia el extrarradio de su producción. Durante el examen de los títulos y sus traducciones, los libros de Wallis mostraban sus títulos acortados a fin de omitir cualquier mención a las tribus alasqueñas, desubicándose de esta manera las leyendas narradas, así como las connotaciones sociales y/o culturales específicas de las comunidades nativo-americanas. Aunque uno de los resúmenes ofrece algún detalle sobre tradiciones indígenas,¹⁶ ambos se sirven de una única insinuación sobre “las frías tierras de Alaska” (V. Wallis 1996 | 1997b: contraportada; en V. Wallis 1993 | 1997a [contraportada] se describen como “heladas”) para contextualizar las aventuras de los protagonistas y, posteriormente, enfatizar cómo se hacen “más sabios y capaces de resistir las penalidades de la vida”, “el valor de la tradición” (V. Wallis 1996 | 1997b: contraportada) y “la calidez de un mensaje espiritual que busca y encuentra amor en los gestos más humildes y en las voces más sinceras” (V. Wallis 1993 | 1997a: contraportada). Es decir, esta editorial, Ediciones B/Grupo Zeta, considera que la ambientación personal y colectiva de índole indígena es tan sólo un recurso artístico mediante el cual atraer lectores interesados por temáticas más generales, ya sean relativas a valores comunitarios, ya sean concernientes a espiritualidades universales.

Comparado con los cuatro textos de Erdrich y V. Wallis referidos aquí, el caso de Power (1996 | 1996) resulta aún más revelador acerca de las intenciones de los agentes editoriales en la promoción comercial de estas obras nativas de (marcado) carácter popular. Al contrario de lo que suele ocurrir, en la contraportada de la traducción *Vísteme de hierba* no encontramos el resumen bibliográfico de la obra, sino que aparecen hasta seis citas provenientes de sendas reseñas escritas por dos autoras célebres de las minorías estadounidenses (la asiática Amy Tan y la propia Louise

¹⁶ Comentaremos este tipo de inclusiones más adelante en relación a otras obras traducidas.

Erdrich) e incluidas en publicaciones de prensa norteamericanas (por ejemplo, *New York Times Book Review* o *Los Angeles Times*). Por su parte, el lugar escogido para la sinopsis no es otro que la solapa frontal de la cubierta, un sitio bastante recóndito para una información esencial como es la trama principal: de hecho, los lectores deberán rebuscar entre las distintas secciones de la chaqueta editorial hasta descubrir ese extracto que capte su atención. Una distribución de contenidos tal, por tanto, nos indica el deseo por parte de la editorial de evitar que los aspectos culturales nativo-americanos predominen la comercialización de la obra y la muestren más inaccesible y extravagante de lo que el público español ha conocido hasta el momento.

Pero, ¿qué dicen exactamente las reseñas y la sinopsis para que esta separación y disposición tengan influencia en la difusión comercial de esta traducción? Los comentarios externos a la editorial (Power 1996 | 1996: contraportada) se centran en aspectos literarios como su “prosa de suprema belleza” (*Los Angeles Times*) o el hecho de que es “[r]ealista y visceral” (*Elle*), pero también en conexiones más subjetivas con una “magia poderosa en estado puro” (Amy Tan), con “el núcleo de la condición humana” (*New York Times Book Review*) o con “el poderoso legado del amor y de los celos” (*Los Angeles Times*). En ningún momento se menciona ni el menor detalle acerca de la cultura tribal de la autora y/o de los personajes, una circunstancia que contrasta considerablemente con el resumen bibliográfico, el cual nombra individuos y tradiciones indias que aparecen a lo largo de la novela. Esta supuesta discrepancia entre dos secciones generadas por el propio sello editorial deja de parecer tal cuando observamos que, además de datos nativos, la sinopsis incorpora referencias a “las relaciones entre los hombres y la naturaleza”, a un “laberinto de un siglo y medio de amor y de traición” y a “una trama de pasiones atemporales” (Power 1996 | 1996: solapa frontal). De esta manera, el conjunto que conforman las reseñas y el resumen dan lugar, una vez más, a una indianidad irreal basada en exotismos euro-americanos tanto literarios como identitarios, reduciendo la presencia indígena a la misma (re)presentación que el polisistema español ya conoce y acepta sin grandes preocupaciones transculturales.

Existen, sin embargo, un conjunto de traducciones cuyas sinopsis están construidas en torno a varios elementos nativo-americanos, un hecho que no impide al público receptor sentirse seguro, puesto que en estos casos el Otro se muestra accesible y disponible para que el Yo lo conozca desde su centralismo hegemónico. A diferencia de las publicaciones estudiadas en el grupo previo, los textos que (re)presentan de forma

explícita a los indígenas estadounidenses son aquellos que forman parte del discurso (pseudo)antropológico del polisistema español, tales como Eastman (1902 | 1999; 1918 | 1993), Adolf Hungry Wolf y Beverly Hungry Wolf (1987 | 1991) y Beverly Hungry Wolf (1980 | 1998). No es coincidencia que estos cuatro libros hayan sido editados por Olañeta y que en todos ellos se utilice un doble emplazamiento del resumen, uno completo en la solapa frontal y un extracto del mismo en la contraportada, lo que nos ofrece dos visiones disímiles de la identidad nativo-americana. Esta distribución resulta muy interesante porque se intenta atraer a un lector interesado, incluso ducho en la temática indígena, mediante una serie de detalles cautivadores en la contraportada para después especificar los contenidos del libro en el resumen extendido. Esto nos lleva a pensar que la información que aparece destacada en los apuntes posteriores debería considerarse la más representativa de la obra y de la identidad indígena estadounidense según los agentes editoriales de Olañeta.

Precisamente, las cuatro obras que estudiamos aquí conforman un abanico de posibilidades identitarias bastante amplio, ya que la editorial ha enfatizado cuatro aspectos complementarios a la par que independientes, a saber, las mujeres (B. Hungry Wolf 1980 | 1998), los jefes guerreros (Eastman 1918 | 1993), los niños (A. Hungry Wolf y B. Hungry Wolf 1987 | 1991) y la educación india (Eastman 1902 | 1999). Sin embargo, los comentarios que se hacen sobre estas particularidades en los extractos de la contraportada nos muestran una predilección por la indianidad romántica y nostálgica que insiste en recuperar para las nuevas generaciones del mundo una realidad ya desaparecida con valores supuestamente mejores y dignos de salvarse y perpetuarse. Así nos encontramos con evocaciones de “la clara sabiduría de la mujer piel roja” (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: contraportada) y de “[u]na vida libre en el seno de una naturaleza grandiosa” (Eastman 1902 | 1999: contraportada), pero también con elogios acerca del empeño de los indios por no “dar por definitivamente perdida su condición de Hijos del Sol” (A. Hungry Wolf y B. Hungry Wolf 1987 | 1991: contraportada) o acerca del ejemplo tradicional de “algunos de los tipos humanos más notables que ha dado la raza india” (Eastman 1918 | 1993: contraportada). Todas estas interpretaciones de la indianidad, además, colaboran (in)directamente con la perpetuación de ciertos arque/estereotipos nativo-americanos tales como el buen salvaje y el salvaje feroz o el de la América que desaparece, aunque, como veremos más adelante, el resumen de B. Hungry Wolf (1980 | 1998), por ejemplo, pretende desconstruir las imágenes euro-americanas referentes a las mujeres indias.

Una vez hemos estudiado la visión ofrecida por las sinopsis reducidas en las contraportadas, debemos comparar estas (re)presentaciones identitarias de los nativo-americanos con los resúmenes extendidos que aparecen en las solapas frontales, donde la editorial es más prolija en detalles, dejando patente su perspectiva respecto de la (re)creación de las figuras indígenas. Por un lado, observamos que las dos obras de Eastman (1902 | 1999; 1918 | 1993) están dirigidas a promover el mito del nativo guerrero por instinto, puesto que las correspondientes sinopsis insistentemente evocan la fascinante aventura de formar parte del mito de la Frontera, como mostramos con esta breve selección de enunciados:

Nube Roja, Toro Sentado, Caballo Loco, Jefe Joseph, Caballo Americano . . . forman parte de la historia y la leyenda del Lejano Oeste[; e]n este libro han sido tratados estos personajes con la autenticidad y el respeto que su rica personalidad merece. . . . Dotados de un increíble valor y de unas virtudes humanas notabilísimas, estos guerreros merecieron, muchas veces, la admiración de sus propios enemigos, los soldados blancos. En ellos encontramos desde el genio estratégico de un Jefe Joseph hasta el arrojo guerrero casi temerario de todos ellos, pasando por la firmeza insobornable de un Toro Sentado o el carisma guerrero y místico de un Caballo Loco (Eastman 1918 | 1993: solapa frontal).

Su educación [la de Eastman] correspondió, pues, a un tipo de vida tradicional desaparecido hace ya mucho tiempo. . . . [L]levó la vida fascinante de los niños pieles rojas. En un medio natural a la vez bellísimo y lleno de peligros, . . . se formaba para llegar a ser algún día el guerrero estoico y valeroso que hoy todos admiramos. Las cacerías, los ataques de tribus enemigas, los rigores y las bellezas de los bosques y praderas, la presencia constante de animales, las leyendas y relatos de hazañas guerreras... todo, en fin, lo que constituía aquel mundo legendario (Eastman 1902 | 1999: solapa frontal).

En el caso de A. Hungry Wolf y B. Hungry Wolf (1987 | 1991) también se muestra la realidad histórica y cultural de los indígenas estadounidenses como una coincidencia maravillosa sobre la que los lectores actuales debemos aprender. Al fin y al cabo, según la editorial, este libro tiene “el fin de proporcionar a los padres especialmente indios, pero también los de cualquier otro origen– unos modelos y unas ideas que les ayuden a ofrecer a sus hijos una vida más llenas de sentido” (A. Hungry Wolf y B. Hungry Wolf 1987 | 1991: solapa frontal). De igual modo, se enfatiza el carácter (pseudo)científico de esta publicación al señalar la “abundante documentación sobre cómo vivían los indios de antaño” o la confluencia de “valores de muchos

órdenes, históricos, narrativos, antropológicos, culturales y también, y quizá sobre todo, educativos” (*idem*), unos comentarios que se vinculan peligrosamente con la información en la contraportada. De hecho, el aparente romanticismo de la contraportada se torna aún más arque/estereotípico debido a los preceptos (pseudo)antropológicos y las opiniones personales que los agentes editoriales han decidido incluir contruidos como datos objetivos para contextualizar el discurso indígena: de esta forma, los nativos son meros objetos de estudio y emulación cuya sociedad, anclada en el pasado y en la tradición, mantiene valores como “la relación – tan enriquecedora y necesaria– de los niños con sus parientes ancianos” (*idem*), datos dirigidos a ofrecer un idealismo engañoso sobre la propia cultura euro-americana en tiempos premodernos.

Por otra parte, el resumen extendido de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) se regocija en la contradicción destructiva que presenta en su contraportada, sin terminar de dirimir el desacuerdo entre la (pseudo)antropología eurocéntrica y la realidad nativo-americana. Aunque las dos sinopsis tratan de compensar con fuerza la invisibilidad de las indias en los estudios euro-americanos, no hacen sino insistir en una imagen femenina a medio camino entre el arque/estereotipo del sabio místico, el del buen salvaje y el del último indio. Por ello, los agentes editoriales explican en la versión larga de las sinopsis que las mujeres presentes en el discurso original “son las últimas depositarias de una sabiduría y unos conocimientos extraordinarios sobre la vida práctica y la vida espiritual de los indios de las praderas” (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: solapa frontal) y lo repiten hasta cuatro veces con distintas reformulaciones (“espíritu de los antiguos pieles rojas”, “un sinfín de aspectos más de la vida del indio de antaño”, “estas ancianas extraordinarias, de una humanidad subyugante”, “con su carga de antigua sabiduría” [*idem*]). Hay que reconocer, sin embargo, un detalle culturalmente específico que estos mismos agentes han decidido incluir en este resumen, promoviendo un acercamiento más realista y enriquecedor a partir del cual es posible aceptar que el término “abuelas” incorpora a “las ancianas de su familia [de la autora] y de su tribu en general . . . según la terminología blackfoot” (*idem*), un dato poco conocido entre los lectores euro-americanos no especializados en las culturas indígenas de Estados Unidos.

Podemos concluir, por tanto, que los libros enmarcados dentro del discurso (pseudo)antropológico, por norma general, tienden a (re)presentar a los nativo-americanos de acuerdo a las categorías arque/estereotípicas que listamos y pormenorizamos en el capítulo dos de esta investigación. Así mismo, destaca el

enmascaramiento de la presencia india en aquellas obras que están dirigidas hacia el consumo de entretenimiento, generando en combinación una sensación de exclusividad (pseudo)antropológica para con la literatura indígena estadounidense. No obstante, estas dos posturas sobre la identidad y las reclamaciones nativas suelen contener otros elementos que impiden cualquier interpretación de las sinopsis inequívoca, tajante y/o excluyente. Por ello, estudiamos a continuación casos parecidos al de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) en los que esas singularidades, sin llegar a anular la imagen identitaria y/o literaria ofrecida por el resumen, apuntan hacia la desconstrucción de determinados prototipos, la introducción de aclaraciones culturales o la (di)similitud entre las experiencias indias y euro-americanas. Los ejemplos que siguen, pues, nos parecen una fuente de información esencial para cerciorarnos de los pequeños/grandes pasos que la industria editorial puede estar dando/dar hacia (re)presentaciones más comprometidas con la Otridad.

La inclusión de comentarios desconstrutores por parte de los agentes editoriales supone una aproximación a la identidad y a la literatura nativo-americana muy sugerente, ya que puede utilizarse, bien como estrategia general, bien como elemento adicional a una postura completamente contraria. De igual modo, la técnica de la desconstrucción puede estar dirigida a justificar la (re)creación de arque/estereotipos, la incorporación de obras contrarias a las expectativas del público receptor o incluso la falta de armonía entre la narrativa india y los patrones literarios eurocéntricos. Observemos, pues, estas diferentes versiones que del mismo procedimiento nos ofrecen los resúmenes de Alexie (2000 | 2001; 2007 | 2009), Eastman (1918 | 1993), B. Hungry Wolf (1980 | 1998), Momaday (1968 | 2011) y Zitkala-Ša (1921 | 2011). A partir de este análisis, podremos determinar si existe una tendencia común a todos ellos o si por el contrario las distintas editoriales y/o agentes involucrados reaccionan de manera dispar ante el (des)encuentro con el Otro y la posibilidad de desmontar el discurso euro-americano central.

En relación con los cinco autores mencionados, los sellos editoriales que trabajan con Alexie parecen ser los más comprometidos para con la diferencia india que estas novelas presentan, aunque tienden a recalcar la diversidad identitaria mediante una breve presentación de las características literarias de la prosa de Alexie. La editorial Aleph (Alexie 2000 | 2001) incluye una reseña de *The New York Times* en la que se niega la vigencia de los arque/estereotipos:

Sarcástico y con identidad propia, los personajes de Alexie no son los indios a los que estamos acostumbrados... No son víctimas trágicas ni nobles salvajes: escuchan a Jimi Hendrix y a Hank Williams, sueñan con ser estrellas del baloncesto; y, a diferencia de la mayoría de los indios de ficción, a veces son divertidos (contraportada).

Por otra parte, Siruela (Alexie 2007 | 2009) consigue el mismo efecto simplemente mencionando detalles acerca del personaje principal tales como ser “torpe, miope e hipermétrope”, que “recibe collejas” o que tartamudea (contraportada), particularidades personales que nadie espera encontrar en los prototipos del guerrero estoico y/o del buen salvaje. Se puede decir que ocurre algo parecido con la única traducción al español de Momaday (1968 | 2011), en la que se destaca la situación que vive el protagonista con una vida que “zozobra entre dos culturas” (solapa posterior) pero que resulta, según una reseña publicada originalmente en el *Cleveland Plain Dealer*, “[c]asi insoportablemente auténtica y poderosa” (contraportada).

Estos casos nos indican que, a diferencia de lo que sucede con los otros tres autores, las editoriales tratan de (re)configurar una Otridad nueva en España, una que no (re)presente únicamente nociones eurocéntricas y simplistas que impugnen los discursos y reclamaciones nativo-americanos. La reseñas estadounidenses son una ayuda inestimable para lidiar con e incluir la identidad indígena en el repertorio editorial y comercial actual cuando todavía resulta difícil (re)crear una indianidad alejada de las categorías repetidas y asumidas por toda la sociedad española, incluidos los agentes editoriales. De hecho, en los resúmenes de estas obras aparecen referencias a dichas categorías, aunque estas no afectan a la sensación general de estar frente a un texto que no minimiza ni exagera la presencia de lo nativo, aunque, como señalan Vidal Claramonte y Martín Ruano (2013) en referencia al artículo de González-Iglesias y Toda, el mundo supuestamente multicultural que habitamos hoy en día “se encuentra predeterminado y sesgado por la visión muchas veces simplificadora de las identidades dominantes” (5), ofreciendo frecuentemente una serie de imágenes arque/estereotipadas que poco tienen que ver con la realidad de estas comunidades sometidas.

Así, Appaloosa (Momaday 1968 | 2011: solapa posterior) menciona brevemente “el respeto por la tierra de los nativos americanos” sin ahondar en ramificaciones ecologistas, mientras que Siruela deja entrever un cierto eurocentrismo al señalar que el personaje de Alexie (2007 | 2009: contraportada) “intenta alzarse por encima de la vida que todo el mundo espera que viva” en la reserva. Aleph, por su parte, insiste en comparar el estilo de Alexie con autores procedentes de otras minorías estadounidenses

(Richard Wright, James Baldwin y Philip Roth [Alexie 2000 | 2001: contraportada]), casi divorciando su producción literaria del resto de obras nativo-americanas. De esta manera, las editoriales españolas perpetúan una imagen de los autores y personajes indígenas estadounidenses todavía vinculada con nociones de exotismo, de sometimiento cultural y de afinidad artística entre grupos creadores postcoloniales. Según Kluwick (2009: 77), las editoriales no sólo enfatizan estas conexiones, sino que también las inventan puesto que “exoticism resorts to signals which appeal to ‘a kind of second-order knowledge’ which . . . allows artefacts to be recognized, classified, and consumed as exotic”, una circunstancia que, a su vez, debilita aquellos discursos revolucionarios que buscan desmontar las jerarquías imagológicas, impidiendo la difusión de estas obras en el mercado internacional (*cf.* Haggan 2001).

La técnica de desconstrucción utilizada en las sinopsis de Eastman (1918 | 1993) y B. Hungry Wolf (1980 | 1998), señalada con anterioridad, cumple una función bien distinta, debido a que cualquier aserción de corte (re)configurador está enlazada con arque/estereotipos muy difundidos entre el público euro-americano, español o no. De esta manera, la afirmación de que Eastman (1921 | 1993: solapa frontal) muestra a los distintos “personajes con la autenticidad y el respeto que su rica personalidad merece” se ve eclipsada por las referencias al bravo guerrero que, por instinto, se ha convertido en un líder humano y bélico para su pueblo. Lo mismo ocurre con la intención de los agentes editoriales de compensar el escaso estudio (pseudo)antropológico sobre las mujeres nativo-americanas mediante la publicación de B. Hungry Wolf (1980 | 1998): a pesar de este buen propósito, no faltan los comentarios sobre la imagen del sabio místico que guarda las tradiciones de su pueblo. Este tipo de discordancia también resulta visible en el resumen de la traducción de Zitkala-Ša (1921 | 2011), donde se asegura la diferencia existente entre este libro y las identidades “que de los indios norteamericanos nos han ofrecido el cine y la literatura estadounidenses” (contraportada), pero se insiste varias veces en la existencia de una dimensión “enigmátic[a]” y “secreta” dentro de la(s) cultura(s) indígena(s). Por tanto, estas aproximaciones revolucionarias en teoría no siempre sirven para reformar (mínimamente) la visión que los euro-americanos tienen de los indios, aun cuando estas traducciones colaboran en una (re)presentación más realista e íntegra.

Debemos reflexionar también acerca de la discordancia editorial y temporal que existe en el grupo de libros que hacen uso de las estrategias desconstruccionistas que hemos observado. No podemos establecer conclusiones generales más allá de una división

temática entre obras consideradas de entretenimiento y aquellas bajo la denominación (pseudo)antropológica: las primeras, debido a su carácter popular, ofrecen en ocasiones aproximaciones más innovadoras ya que el público puede estar interesado precisamente en dichas (re)configuraciones identitarias, mientras que los lectores de obras (pseudo)científicas continúan estando (ampliamente) condicionados por las categorías euro-americanas sobre el Otro. Por otra parte, ninguna editorial ofrece una tendencia uniforme para todos los libros indígenas que ha publicado, del mismo modo que el paso de los años no ha establecido una preferencia única entre los distintos sellos editoriales, aunque, como hemos podido examinar, la deconstrucción es una técnica bastante reciente en relación a la literatura nativo-americana. Aun con todo, debido a su poca difusión entre los agentes editoriales que participan en la traslación interlingüística e intercultural de la prosa y la identidad indígena estadounidense, la presencia de comentarios desconstructivos debe ser tomada en cuenta en la investigación que estamos llevando a cabo, puesto que esta estrategia puede haberse utilizado en los niveles traductológicos inferiores.

Aparte de la inserción directa de ciertas críticas contra las imágenes institucionalizadas sobre los nativos, las aclaraciones derivadas o asociadas acerca de la cultura india también suponen un foco de atención en nuestra investigación puesto que se trata de otro medio para extranjerizar, positiva y negativamente, estas publicaciones. Además, este tipo de estrategias trae consigo situaciones muy sugerentes referentes a la confluencia de varios criterios editoriales, debido a que, por lo general, los resúmenes contradicen o se combinan con otros elementos peritextuales para configurar un discurso sobre la Otredad acorde (o no) con las pautas observadas en las demás publicaciones españolas. Tómese el ejemplo de B. Hungry Wolf (1980 | 1998), traducción en la que, junto a juicios a favor y en contra de los arque/estereotipos indígenas perpetuados por la (pseudo)antropología, encontramos una mención aclaratoria sobre el concepto “abuela” desde el punto de vista blackfoot, lo que suaviza el efecto (neo)colonizador de las perspectivas (pseudo)científicas y eurocéntricas que asoman en la sinopsis extendida. No todos los casos son como este, por lo que es necesario repasar las informaciones bibliográficas de Ortiz (1988 | 1988), Power (1996 | 1996), V. Wallis (1993 | 1997a) y Zitkala-Ša (1901 | 1994), a fin de obtener así un panorama más amplio sobre las distintas posturas que las editoriales adoptan al publicar este tipo de literatura comprometida y, hasta cierto punto, comprometedora.

Al revisar las traducciones de los títulos disponibles en español, señalábamos que la editorial Aleph había decidido omitir las conexiones culturales de *The Grass Dancer* (Power 1996 | 1996) y ofrecer, a cambio, un rótulo más neutro y, quizá, popular. Igualmente, había optado por ocultar la presencia nativa tanto en el dibujo de la cubierta como en las reseñas citadas en la contraportada: menciona los vínculos culturales indígenas de la novela únicamente en el resumen que aparece en la solapa frontal. La curiosidad surge al comprobar que en dicha sinopsis se explica, a través de una cita y una breve aclaración transcultural, qué es un *grass dancer*, referente que ha desaparecido del título. La editorial ofrece la siguiente información, donde comprobamos la dificultad de exponer en términos euro-americanos la realidad nativo-americana:

‘Hay dos clases de bailarines de la hierba. Está el bailarín que prepara el terreno para el *powwow*, al estilo tradicional, y pisotea la hierba hasta allanarla. Y está el bailarín espiritual, que desea conocer los secretos de las hierbas altas imitándolas y moviendo su cuerpo al ritmo del viento’. Es esta segunda danza a la que se refiere la novela de Susan Power. Un baile que es una compleja forma de arte y, al mismo tiempo, una resonante metáfora de las relaciones entre los hombres y la naturaleza (Power 1996 | 1996: solapa frontal; énfasis en el original).

Hay que reconocer, sin embargo, lo acertado de mencionar explícitamente esta concepción india como método para atraer la atención de los lectores potenciales, quienes pueden buscar un Otro exótico que, de acuerdo con el resumen, aparece sólo sugerido a la vez que mitigado gracias al fragmento textual proveniente del propio libro. De esta forma, la inclusión de un elemento culturalmente específico supone una compensación doble entre el título y la sinopsis, y entre las nociones euro-americanas y las indígenas.

Con *Las dos ancianas* (V. Wallis 1993 | 1997a) se produce una situación similar: casi cualquier aspecto nativo ha sido descartado para la versión española de la obra, dejando el título amputado culturalmente y los dibujos reducidos a simples (re)presentaciones primitivas, mientras que el resumen incorpora nociones indias muy concretas. Al igual que ocurre con Power (1996 | 1996), Ediciones B/Grupo Zeta ha preferido comenzar la sinopsis señalando un par de detalles referentes a las tradiciones nativo-americanas para, después, centrarse en ofrecer la temática y la historia de una forma sugerente: “Hay novelas que parecen leyendas y la historia de *Las dos ancianas*

que vivieron en las heladas tierras de Alaska tiene el sabor de esas antiguas enseñanzas que los hijos reciben de boca de sus padres *en las largas noches de invierno...*” (Wallis 1993 | 1997a: contraportada; énfasis añadido). Resulta interesante y, en gran parte, grato descubrir que, sin que esta información aparezca en la publicación original, se haya incorporado una breve indicación sobre la celebración de las actuaciones folclóricas de los *storytellers* (cuentacuentos). No se puede decir que esta especificación sea ni la más extensa ni la más minuciosa, especialmente debido al espacio disponible para todo el resumen; sin embargo, consideramos las aclaraciones presentes en la obra de V. Wallis (1993 | 1997a) y en la de Power (1996 | 1996) como una postura novedosa en la que se ha utilizado un aspecto extrajerizante en términos positivos a fin de mostrar al Otro sin que su presencia afecte en exceso a la promoción bibliográfica.

Estos dos casos, por tanto, nos muestran la posibilidad de que la indianidad aparezca, al menos sutilmente, en los discursos peritextuales de las traducciones, incluso cuando dichos aspectos ajenos al discurso original tienden a generalizar las narraciones nativo-americanas como historias de entretenimiento. Aunque ninguna de estas editoriales aparenta estar comprometida con las reclamaciones socio-políticas, culturales e identitarias que estas obras traen consigo, su actitud para con las diferencias transculturales se postula como una excepción muy significativa a la reducción y/u omisión que habitualmente se aplica a este tipo de literatura. De igual modo, el haber optado por incorporar pequeños apuntes sobre las tradiciones indígenas estadounidenses a las sinopsis de corte comercial puede entenderse como una técnica de normalización: el Otro no resulta tan distinto si sus particularidades están enlazadas a (re)presentaciones (supuestamente) neutrales que ni apoyan ni condenan su (des)igualdad respecto a los conceptos identitarios euro-americanos. Si bien esto es lo que podemos percibir, de momento, exclusivamente en relación al peritexto, el efecto de conjunto que estas publicaciones producen en el público español tal vez contradiga estas deducciones, por lo que deberemos analizar las estrategias usadas en los niveles traductológicos inferiores para confirmar/refutar nuestras apreciaciones.

Esta situación, además, nos lleva a reflexionar sobre otras opciones como la escogida por Miraguano para el libro de Zitkala-Ša (1901 | 1994), titulado *Cuentos y Leyendas de los Indios Sioux*, el cual no exhibe un resumen como tal, sino que se complementa con una separata contextualizadora en la que encontramos comentarios sobre el momento histórico-espacial, sobre la autora y su cultura original, así como una pequeña nota acerca de las historias compendiadas en el libro. En dicha anotación se

explica que estos cuentos “[s]on *Ohunkaran*, leyendas en la lengua lakota, y reflejan por sí solos el espíritu de su cultura ancestral mejor que ninguna introducción más o menos extensa” (Zitkala-Ša 1901 | 1994: separata, xiv)¹⁷, una cultura sobre la que se han descrito características como la exposición disímil de los cuentos por parte de los *storytellers*, su importancia para la comunidad o la constante avidez de los individuos por escuchar a nuevos narradores. La separata, por tanto, encarna la posibilidad de ahondar en cuestiones culturales más profundas que aquellas que meramente se señalan en un resumen ajustado a cuestiones de espacio y de promoción, ofreciéndole al lector un panorama multifocal que encuadra la lectura de la traducción. Debemos advertir, por otra parte, que la utilización de esta estrategia contextualizadora no significa una aproximación libre de arque/estereotipos y/o interpretaciones exotizantes: en el mismo párrafo donde se definen los *Ohunkaran*, se menciona la necesidad de conservar estas leyendas (el último indio) y su dimensión espiritual y mágica (el sabio místico), algo que añade toques negativos a la (re)presentación del Otro en lengua española.

A pesar de estos pequeños vínculos entre imágenes arque/estereotípicas y elementos culturalmente específicos, la realidad es que la separata de Zitkala-Ša (1901 | 1994) insiste tímidamente en un (des)encuentro entre el Yo y el Otro basado en categorías literarias y culturales indias, indicando que las narraciones indígenas son la mejor vía para acercarse a la diferencia transcultural con respeto y voluntad. El resumen bibliográfico de Ortiz (1988 | 1988) también plantea este punto de vista para con la indianidad, aunque en ocasiones se desorienta por la infundada concepción de los nativos como el opuesto absoluto de las culturas eurocéntricas. Así, tal como anunciamos en la subsección previa, la sinopsis de esta antología literaria nativo-americana trata de aumentar el valor artístico de las producciones indias a la vez que les aplica las mismas categorías literarias euro-americanas sin reparar en que se reafirma la diferencia nativa de una forma muy ambigua. Por un lado, se aplaude la “amplia variedad de estilos, temas y cuestiones” (Ortiz 1988 | 1988: solapa frontal) de los escritores indígenas, así como su implicación para con la expresión socio-cultural, un hecho que resulta muy alentador para nuestra investigación. Por otra parte, sin embargo,

¹⁷ La separata está firmada por José Javier Fuente del Pilar, escritor y editor para Miraguano, editorial en la que ha publicado como compilador *Buscando la visión: relatos de iniciación de los indios norteamericanos* en 1997 (reeditado en 2012). Hay que señalar, sin embargo, que nunca ha ejercido de traductor, por lo que las obras que ha editado suponen una importante fuente de información acerca de las distintas actitudes asumidas por los diferentes agentes editoriales involucrados en la traslación interlingüística e intercultural.

se recalcan continuamente ideas eurocéntricas sobre cualquier producción artística: además de reducir la narrativa nativa al género de “relatos breves” y a “lo escrito”, se la limita a movimientos estéticos como el realismo y el surrealismo aun cuando los discursos indígenas se sitúan en la intersección de múltiples variedades expresivas.

¿Qué significan, pues, estas aproximaciones, a la par domesticantes y extranjerizantes, para la identidad nativo-americana y para su recepción en el polisistema español? Desde el punto de vista indígena, las técnicas que hemos observado suponen una cierta visibilidad así como una simplificación poco acusada; es decir, la Otredad se ve reducida a conceptualizaciones efectivas para la comunidad euro-americana que, a la vez, les permite revelar su presencia. Para el polisistema español, esta situación asegura una oferta literaria de mayor diversidad (trans)cultural sin que dicha pluralidad constituya una amenaza discursiva y/o artística. En línea con estas dos perspectivas, podemos concluir que las técnicas editoriales de especificación cultural combinan pequeñas dosis de extrañamiento positivo y negativo a fin de impulsar una indianidad comercial que perpetúa las visiones eurocéntricas establecidas con sencillas modificaciones revolucionarias, en cierta manera evolutivas. Así mismo, hemos confirmado a través de esta serie de ejemplos que la identidad indígena estadounidense resulta relativamente problemática dentro del polisistema español, por lo que no existe una tendencia común a todas las editoriales, y mucho menos en relación a los grupos temáticos¹⁸. Por ello, nuestra investigación avanzará en las próximas secciones para descubrir qué criterios priman a la hora de (re)crear la cultura comunitaria e individual nativa para el público español.

Nos queda por repasar una tercera característica de los resúmenes bibliográficos de estas traducciones centrada en el (des)equilibrio existente entre las (re)presentaciones de los indios y los euro-americanos. Esta preferencia por mostrar a los nativos en relación con la sociedad central estadounidense se debe, primeramente, a la decisión por parte de las editoriales de camuflar tanto como sea posible la presencia de los nativo-americanos, pero también a que la oposición entre el Nosotros y el Ellos se utiliza como norma general para construir identidades individuales y grupales. En términos generales, la utilización de esta opción trae consigo una clara predisposición a domesticar al Otro, ya que no parece posible acercarse a él y entender las diferencias

¹⁸ Nos referimos aquí a las divisiones generales señaladas al principio de este análisis, a saber, libros de ficción, obras (pseudo)antropológicas y un tercer grupo más amplio relacionado con otras imágenes arque/esterotipadas sobre los nativo-americanos.

culturales e identitarias si no nos aproximamos a las mismas desde una postura eurocéntrica y hegemónica. De esta manera, el indio mantiene su cualidad de antagonista para la población euro-americana, creando un panorama de absoluta ininteligibilidad entre las dos partes participantes en la confluencia (post/neo)colonial según el cual el enfrentamiento y la segregación son inevitables. Esto, sin embargo, no significa que todas las sinopsis vinculen a los euro-americanos con los indígenas en una correlación negativa arque/estereotípica: algunas publicaciones asumen un compromiso real con el proyecto de normalizar la comunicación social y cultural entre el grupo identitario central y la minoría nativo-americana mediante diversos métodos.

La interrelación entre los dos grupos culturales e identitarios estadounidenses puede manifestarse de diversas maneras, especialmente en términos de equivalencia y/o de oposición, aunque resulta más interesante observar si dicha asociación transcultural se expresa abiertamente o si, por el contrario, tan sólo se insinúa. Tómense los cuatro ejemplos que exponemos a continuación como indicadores de la imposibilidad de establecer generalizaciones absolutas al respecto en referencia a la temática de los libros indígenas y/o a la producción de un único autor. En Alexie (2000 | 2001), por un lado, se establece una aparente correspondencia de iguales entre nativos y euro-americanos simplemente mediante una lista de parejas dispares, a saber, “historias de amor entre padres e hijos, entre blancos e indios, entre estrellas del cine y gente de la calle” (contraportada). No obstante, al examinar detenidamente la sinopsis de *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial* (Alexie 2007 | 2009) se aprecia el antagonismo entre el personaje principal Junior y su cultura para con la comunidad euro-americana: “Decidido a recibir una buena educación, Junior gana una beca en una escuela fuera de la reserva, un instituto donde sólo hay estudiantes blancos” (contraportada). Igualmente, este tipo de equiparaciones sutiles pero efectivas aparece en obras de corte popular tales como la de Erdrich (2008 | 2010c: contraportada), donde se habla de “nuevas generaciones con cruce de sangre”, y también en obras de temática (pseudo)antropológica como la de A. Hungry Wolf y B. Hungry Wolf (1987 | 1991), en cuyo resumen se asegura que dicho texto será beneficioso para “los padres especialmente indios, pero también [para] los de cualquier otro origen” (solapa frontal).

En otros textos, las editoriales han preferido decantarse por oposiciones más rotundas donde, por norma general, se perpetúa el mito del buen salvaje oprimido y despreciado por la cultura euro-americana. Una vez más las expresiones utilizadas para enunciar este enfrentamiento cultural e identitario difieren de un libro a otro y aparecen

tanto en novelas de entretenimiento como en publicaciones (pseudo)científicas. La primera edición de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987), por ejemplo, enfatiza que las dos familias indias en torno a las cuales se desarrolla la historia se encuentran “desposeída[s] por el hombre blanco de cultura, religión y poder económico”, lo que provoca “una crisis de identidad que afectará a todos y cada uno de sus actos” (solapa frontal).¹⁹ Si la editorial Tusquets se decidió por culpabilizar a los euro-americanos, Erasmus Ediciones se afana en (re)presentar las experiencias de Zitkala-Ša (1921 | 2011) como una conquista contra toda expectativa, ya que la autora debió “abrirse paso en un mundo de hombres blancos imbuido de solapado o abierto racismo” (contraportada). En otras ocasiones, como indicamos previamente, la contraposición tajante entre indios y euro-americanos parece describir situaciones que pudieran aplicarse a la sociedad española, por lo que el estilo se torna contundentemente crítico para con el gobierno central estadounidense. El caso que mejor ilustra esta situación es la primera traducción que nos llegó a España, *El general Custer murió por vuestros pecados* (V. Deloria 1969 | 1975), en la que se revela que los euro-americanos “persiguieron, engañaron, exterminaron a las poblaciones autóctonas, . . . haciéndolas retroceder metro a metro con el asesinato y la mentira”, aunque tampoco apoya abiertamente la visión cultural de los nativos al decir que “persisten en creer que los esquemas de la sociedad tribal no son más inhumanos que los de las sociedades superindustrializadas” (contraportada).

Así mismo, podemos encontrar comentarios que tratan de ofrecer puntos de vista más objetivos en relación con ambos grupos identitarios a la vez que adoptan una postura ambigua que nos hace dudar de la intención de los agentes editoriales. Cuando Appaloosa lista los personajes indígenas y euro-americanos de *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2011) para señalar que “a través de [ellos] se exponen las actitudes de la sociedad norteamericana de la época frente a los nativos americanos” (solapa posterior), no queda claro si considera a los miembros de los distintos grupos identitarios como iguales o si estos personifican posturas contrarias entre sí. La omisión casi total de la presencia india también alienta estas dudas si, como ocurre con Erdrich (2010 | 2010a), se recalca de forma expresa la identidad indígena de algún protagonista: así, al mencionar que el marido de Irene América es “un pinto amerindio”

¹⁹ Debemos señalar que la editorial Siruela ha utilizado la misma sinopsis para su edición de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/2010b: contraportada), aun cuando se ha decantado por omitir la presencia india en la imagen de la portada, un hecho que comentamos en la sección previa.

(contraportada) y, al mismo tiempo, omitir que ella también lo es, Siruela parece querer insinuar que las desavenencias del matrimonio surgen, precisamente, de sus diferencias étnico-culturales. Esta posible reflexión, de hecho, contrasta asombrosamente con la que se desgrana de la sinopsis de *Plaga de palomas* (Erdrich 2008 | 2010c), también publicada por Siruela y en la que tan sólo se apunta la localización de Pluto, “una ciudad de población blanca en la frontera oeste de una reserva de indios chippewa” (contraportada), sin que esta circunstancia se asocie inequívocamente con el (des)encuentro transcultural de ambos grupos, ni siquiera con “la historia de violencia e injusticia” (*idem*) que se desarrolla en la novela.²⁰

Todas las variedades editoriales que hemos analizado sobre la conexión identitaria entre las comunidades indígenas y la sociedad euro-americana de Estados Unidos nos llevan a preguntarnos por qué motivo su exteriorización en las informaciones bibliográficas de estas traducciones aparenta ser tan confusa y engorrosa. Los ejemplos contemplados aquí sugieren que para los sellos editoriales españoles la identidad nativo-americana es insuficiente como reclamo publicitario, por lo que la presencia de los indígenas estadounidenses tiende a hacerse más patente, bien mediante técnicas de domesticación (i.e., uso de arque/estereotipos y confrontación [in]directa con la población euro-americana), bien mediante métodos de normalización (i.e. equiparación identitaria y cultural, y alusiones contextualizantes). Por ello, la imagen que recibimos en España a través de las sinopsis supone una extensa reducción de las particularidades indias, por no decir una omisión absoluta de las reclamaciones socio-políticas que estas obras incluyen. Así mismo, este análisis ha servido para demostrar que los agentes involucrados en la traslación interlingüística e intercultural no se posicionan a favor de los discursos nativo-americanos y, aunque tampoco se enfrentan a los mismos, tratan de ofrecer al público español la visión de que la literatura indígena estadounidense puede y debe entenderse como una producción artística acorde con los preceptos eurcéntricos que regulan el polisistema español.

²⁰ Señalamos previamente que para la “nueva” traducción de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/2010b), Siruela ha reciclado el resumen de la editorial Tusquets (Erdrich 1984 | 1987), un hecho que resulta muy intrigante al observarlo junto a *El juego de la sombra* (Erdrich 2010 | 2010a) y *Plaga de palomas* (Erdrich 2008 | 2010c). ¿Por qué ha decidido Siruela aprovechar esa sinopsis, explícita acerca de su contenido étnico-cultural, si en las demás obras oculta la identidad india? ¿Por qué han decidido modificar gran parte del resumen de Tusquets sobre *La reina de la remolacha* (Erdrich 1986 | 1988), dejando sólo una referencia a la reserva india y a los “lazos de sangre, oscuros secretos, celos y violentas pasiones” (Erdrich 1986 | 1988/2012: contraportada) que unen a los personajes?

La reflexión que se ha derivado de la equivalencia/oposición entre las identidades culturales nativas y euro-americanas consolida nuestra apreciación de que los resúmenes bibliográficos, igual que las portadas, están dirigidos a evitar consideraciones exclusivas/exclusivistas para con la literatura indígena estadounidense. Desde un punto de vista editorial, por tanto, prima la orientación mercantil de las obras, lo cual no resulta ni sorprendente ni peligroso hasta que no se enfatizan estrategias de extranjerización exótica, domesticación simplificadora y/o extranjerización universalista. Orientar al público hacia lecturas parciales y partidistas no sirve para hacer oír las “poderosas voces de estos autores”, como se denominan en la sinopsis de Ortiz (1988 | 1988: solapa frontal): únicamente ayuda a conectarlas con otro tipo de producción minoritaria y/o mayoritaria, postcolonial y/o (pseudo)antropológica, postmoderna y/o (sur)realista que encubre tanto las reclamaciones nativas como su excelencia artística. Así mismo, siguiendo la pauta marcada por las portadas, los ejemplos que hemos observado nos indican que existe una preferencia por ocultar en cierta medida al Otro indio haciendo uso de arque/estereotipos internos, como los referentes a una sabiduría indígena y la inocencia primitiva, y externos, aquellos asociados con la presencia de los euro-americanos. Sin embargo, también cabe señalar que, en ocasiones, las particularidades identitarias y culturales nativo-americanas se abren paso hasta la superficie lingüístico-visual de las ediciones españolas, generando un conjunto de traducciones aparentemente comprometidas con la realidad socio-política y artística de los indios estadounidenses.

No queremos dar por concluida esta sección sin mencionar unos pocos casos en los que las sinopsis originales pueden haber contribuido a reforzar algunas de las tendencias percibidas en las traducciones publicadas en España. Al fin y al cabo, como hemos comprobado a lo largo de esta subsección, ciertas informaciones bibliográficas españolas acentúan la influencia eurocéntrica a la hora de (re)presentar las culturas indígenas así como las identidades individuales de los personajes reales y ficticios, pero también al definir la orientación popular y comercial de determinadas obras. Así mismo, de acuerdo con la teoría del polisistema y los preceptos culturales de la traducción, los flujos literarios desde la sociedad estadounidense a la española (y viceversa) dependen, entre otros muchos factores, de la localización de los productos artísticos en origen o de las posiciones relativas de poder entre los distintos elementos que conforman ambas culturas. Nos fijaremos, pues, en las versiones inglesas y españolas de Louise Erdrich y Sherman Alexie, dos autores muy afamados en Estados Unidos y en España, cuyas

obras y sus correspondientes sinopsis muestran posturas muy claras acerca de la identidad nativa. Comentaremos, así mismo, aquellas referencias a la popularidad y/o importancia que aparecen en otros resúmenes, señalando (in)directamente las razones para haber elegido un discurso nativo-americano para su traducción al español.

La publicación en inglés de *Love Medicine* (Erdrich 1984) trae consigo una contraportada con tres extensas reseñas entre las cuales tan sólo una mencionaba explícitamente a los indios y su difícil exilio “to a no-man’s-land between two worlds” (Peter Matthiessen *apud* Erdrich 1984: contraportada). La información bibliográfica, presente en la solapa frontal, asegura que “[w]ith complete authenticity, Erdrich waves a tale that encompasses all of the forms of love”, mezclando este relato de amor con “the knowledge of age-old mysteries as well as fresh justice” (*ibid.*: solapa frontal). No puede sorprendernos entonces el hecho de que la primera edición en España (Erdrich 1984 | 1987) muestre un título de corte romántico ni que la sinopsis insista en los problemas socio-históricos con los que se han enfrentado los nativo-americanos. Sin embargo, con *Plaga de palomas*, una de las más recientes traducciones de la obra de Erdrich (2008 | 2010c), ocurre algo muy diferente: la información bibliográfica de la versión original detalla que una de las protagonistas “learns of a horrific crime that has marked both Ojibwe and whites” (Erdrich 1008: contraportada), mientras la edición de Siruela simplemente evita mencionar el continuo (des)encuentro entre euro-americanos y nativos presente a lo largo de la novela (Erdrich 2008 | 2010c: contraportada).

La obra traducida de Alexie (1994 | 1994; 2007 | 2009) repite este patrón de (di)similitudes entre las observaciones señaladas por las editoriales estadounidenses y las españolas. *La pelea celestial del Llanero Solitario y Tonto* (Alexie 1994 | 1994), por un lado, anuncia que el protagonista “posee una obsesión narradora, acompañada por una necesidad extrema de contar la verdad” (contraportada) y la reseña de *The Bloomsbury Review* en el original estadounidense recalca la mezcla de “despairing realism with jolting flashes of visionary fantasy and a quirky sense of gallows of humor” (Alexie 1994: contraportada), característica del estilo irónico de este autor. Por otra parte, el resumen español de *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial* (Alexie 2007 | 2009) reproduce casi todas las ideas de la sinopsis original, aunque omite, sin embargo, que el protagonista va a un instituto “where the only other Indian is the school mascot” (Alexie 2007: solapa frontal). Podemos afirmar, por tanto, que la versión española minimiza los aspectos destructores de Alexie al sacrificar esta contraposición entre los nativos reales y los arque/estereotipos en pos de un

desglose de la “variety of medical problems” (*idem*) que singularizan la desviación del personaje principal como indígena prototípico.

¿Qué significan estos cuatro ejemplos para nuestra investigación preliminar? Simplemente que no es posible establecer generalizaciones lo suficientemente amplias como para que den cabida a un gran porcentaje de casos y que, al mismo tiempo, no manipulen la realidad de los datos que manejamos. Es evidente que las editoriales españolas se inclinan por seguir en sus informaciones bibliográficas la línea marcada por los sellos editoriales de referencia para sus traducciones; incluso traducen y adaptan el propio resumen original. Sin embargo, esto no significa que el efecto que causan dichas sinopsis en el público lector estadounidense y en el español sea el mismo, ni que las pequeñas modificaciones que se lleven a cabo no traigan consigo una (re)configuración más significativa para estas traducciones y las identidades indígenas dentro del polisistema principal. Así mismo, la repetición/modificación de las mismas perspectivas euro-americanas no siempre (des)estabiliza tanto la imagen de los nativo-americanos como para ocultarlos definitivamente (véase el caso de Alexie 2007 | 2009) ni como para mostrarlos en términos positivos (tómese el ejemplo de Erdrich 1984 | 1987). Al fin y al cabo, parte de la simplificación identitaria que sufren los indios dentro del mundo literario-comercial surge en origen como consecuencia de la alta competitividad que existe en el sistema artístico de Estados Unidos, donde las categorías euro-americanas para autores no centrales (“minoría”, “indígena”, “(post)colonial”, “autoras femeninas/feministas” y un largo etcétera) se manipulan por editoriales, críticos e incluso autores a fin de hacerse un hueco en el mercado literario.

La única duda que quedaría por resolver, pues, apunta directamente hacia la capacidad de las sinopsis originales para mediar directamente en la selección, traducción y contextualización peritextual en España de ciertas obras. De hecho, nos intriga especialmente el caso de la primera publicación española de literatura nativo-americana, a saber, *El general Custer murió por vuestros pecados* (V. Deloria 1969 | 1975): como consta en la hoja de créditos, la traducción data de 1973, pero el libro sólo consiguió publicarse el mismo año en que la dictadura franquista tocó a su fin. ¿Qué llevó a Barral Editores y/o al traductor H. Valenti a arriesgarse con esta obra? Podemos asumir que el encumbramiento de Vine Deloria como autor de referencia dentro del movimiento *Red Power* tuvo influencia suficiente dentro del sistema literario español, aunque no sería suficiente. Piénsese en *House Made of Dawn* (Momaday 1968), única obra indígena galardonada con el premio Pulitzer hasta la fecha, pero cuya traducción

no llegó a nuestro mercado hasta 2011, eso sí, rodeada de alabanzas y galardones para Momaday. Sin embargo, si estos reconocimientos más o menos formales suponen mayores posibilidades de obtener una traducción en español, ¿por qué otros autores y/o los propios V. Deloria y Momaday no cuentan con más publicaciones en nuestro país? Resulta, pues, obvio que el potencial comercial de la literatura nativo-americana para el polisistema español no radica exclusiva e inequívocamente en su promoción editorial, social y artística en Estados Unidos, sino en un compendio más complejo de factores.

Aun con todo, el repaso que hemos realizado a lo largo de esta subsección nos ha mostrado cómo los sellos editoriales españoles lidian con la (re)creación transcultural de la identidad nativo-americana cuando esta se verbaliza. Si las portadas habían señalado, *grosso modo*, una división entre traducciones dirigidas al entretenimiento y versiones españolas enmarcadas dentro de la (pseudo)antropología, además de una tercera categoría más general e imprecisa, las informaciones bibliográficas han hecho patente que existen múltiples estrategias de (re)presentación que, combinadas, revelan lo efímeras que son las fronteras entre las distintas concepciones españolas sobre el discurso indígena estadounidense. No nos sorprende, pues, que los libros disponibles en España estén conectados entre sí más allá de la organización anteriormente sugerida, pero sí nos resulta muy sugerente e importante el hecho de que los resúmenes repitan técnicas similares independientemente del contenido y/o las reclamaciones presentes en las obras nativas. Así mismo, la extensa aplicación de nociones euro-americanas tanto culturales como identitarias referentes a los indígenas nos confirma la escasa implicación socio-política de los agentes editoriales para con la realidad indígena estadounidense más allá de confirmar/desmentir de forma simplista los conocimientos con los que contamos los lectores españoles hasta la fecha.

Información biográfica sobre el autor. Necesitamos ahora, después de observar la (re)presentación india de los personajes literarios, analizar cómo se (re)crea la identidad real de los autores indígenas en los comentarios biográficos que traen consigo las traducciones españolas. Estudiaremos aquí no sólo las notas que enfatizan el talento artístico de estos escritores, sino que también nos detendremos en examinar si se ofrecen indicaciones (in)directas de su origen étnico/racial y en qué modo se valora esta singularidad étnico-cultural en relación a su producción literaria. Aunque centremos nuestra argumentación en establecer vínculos entre las distintas técnicas editoriales, no nos olvidaremos de comentar la información biográfica ofrecida por los textos en lengua inglesa: al fin y al cabo, las consideraciones étnicas/raciales tienen una mayor

relevancia en Estados Unidos que en nuestro país, donde pueden primar más fácilmente las características literarias, los galardones recibidos y/o la conexiones artísticas con autores de lengua hispana o reconocidas internacionalmente. Por todo ello, procederemos a presentar nuestro análisis de forma escalonada a través de criterios identitarios y literarios, ayudándonos también de ciertos elementos discursivos (i.e., información biográfica separada de la información bibliográfica o integrada en ella). De hecho, nos interesa descubrir los modelos biográficos que se extienden más allá de sellos editoriales, autores u obras concretas, para así establecer si existe algún tipo de fórmula generalizada para con la identidad nativo-americana.

A fin de llevar a cabo este análisis nos serviremos de una decena de autores diferentes, algunos de los cuales cuentan con más de una nota biográfica gracias a las diferentes traducciones que han obtenido en España. Comentaremos el sistema de evaluación creado por estas informaciones en las que, normalmente, se apuntan la autenticidad personal y retórica del escritor y de la obra a la que el lector se aproxima. Por un lado, la valoración de la legitimidad individual nos recuerda los procedimientos legales y administrativos que se deben seguir en Estados Unidos, por lo que prestaremos atención a cualquier mención sobre el grado de sangre india y/o euro-americana que estas informaciones biográficas incluyan, así como a otras circunstancias más genéricas como haber vivido en alguna reserva nativa. Por otra parte, examinaremos las posibles menciones a la capacidad de los autores para expresar adecuadamente la realidad indígena estadounidense: quizás estas secciones biográficas señalen que los escritores nativos tienen un talento innato y/o adquirido que les acredita como los portavoces más apropiados de la comunidad nativa. Todos estos aspectos, como hemos anunciado, se observarán también en su forma original como parte de algunas publicaciones estadounidenses para poder concretar si las apreciaciones españolas se derivan de aquellas o si son producción exclusiva de los agentes editoriales de nuestro país.

Comencemos, pues, por estudiar qué datos se ofrecen acerca de la pertenencia tribal de los distintos autores y cómo se muestran estas conexiones culturales en la amplia gama de traducciones de la que disponemos. La mayor parte de las informaciones biográficas incluyen alguna referencia a la herencia étnica/racial de los escritores, aunque esta no suele especificar la cuantía de sangre india y euro-americana como si se tratase de un documento para la administración federal estadounidense. Así, se señala que V. Deloria “es el descendiente directo de una estirpe principal de los sioux de Standing Rock” (1969 | 1975: solapa frontal), que Michael Dorris es

“[d]escendiente de los indios modoc” (1992 | 1995: contraportada), que Louise Erdrich “desciende de la tribu india ojibwe” (1984 | 1987/2010b: solapa frontal) y que Beverly Hungry Wolf “es una joven blackfoot” (1980 | 1998: solapa frontal). En ocasiones también se detalla su ascendencia transcultural, ya sea esta *mixedblood*, ya sea esta multitribal: de Zitkala-Ša se comenta que era hija “de padre blanco y madre india Yankton-Nakota” (1901 | 1994: separata, iv), mientras que Eastman, “aunque tenía parte de sangre europea, nació y creció entre los sioux wahpeton” (1901 | 1999: solapa frontal); de Momaday, sin embargo, se acentúa que es “kiowa por parte de padre y cherokee por parte de madre” (1968 | 2011: solapa frontal).

A primera vista, esto nos indica que para las editoriales españolas no supone un problema mencionar las distintas tribus a las que pertenecen los autores, aunque para mejorar la comercialización de las traducciones resulta casi esencial demostrar la indianidad transgeneracional de los autores.

Gráfico 5.d: Vínculos tribales y familiares de los autores indígenas²¹

Autor / Obra	Vínculo tribal	Vínculo familiar
V. Deloria (1969 1975)	sioux de Standing Rock	descendiente directo de una estirpe principal . . . que ha dado después del cautiverio hombres de iglesia y universitarios
Eastman (1902 1999)	Parte de sangre europea; sioux	tanto su bisabuelo materno como su padre fueron jefes sioux
Erdrich (1984 1987)	[d]escendiente de alemanes e indios <i>chipewa</i>	Su abuelo era el jefe de la tribu de la reserva
Erdrich (1984 1987/2010b)	desciende de la tribu india ojibwe	es nieta de un ex dirigente de la reserva Turtle Mountain Band of Chippewa
Power (1996 1996)	miembro de derecho de la tribu sioux de la reserva de Standing Rock	descendiente directa del jefe indio Mato Nupa (Dos Osos); entre [sus] antepasados hay un firmante de la Declaración de Independencia y un gobernador del estado de New Hampshire

²¹ La información recogida en la tabla cita literalmente las informaciones bibliográficas correspondientes que aparecen en la solapa frontal en los casos de V. Deloria (1969 | 1975), Eastman (1902 | 1999) y Erdrich (1984 | 1987/2010b) y la solapa posterior de Erdrich (1984 | 1987) y Power (1996 | 1996).

De esta manera, para un autor concreto se construye una especie de genealogía reducida en la que se recalcan los grandes personajes de su familia más directa, así como su rol en la historia comunitaria, como puede verse en la tabla inferior (Gráfico 5.d). A través de estos ejemplos podemos percibir el valor social que se le atribuye al hecho de pertenecer a un clan socialmente central, como si la capacidad de liderazgo de los antepasados de estos escritores les otorgase una preparación personal y política superior a cualquier otro escritor. Así mismo, estas alusiones a dirigentes indígenas prueba que el mito eurocéntrico de la realeza nativa sigue vigente: así, este tipo de informaciones biográficas perpetúan la concepción de que el liderazgo indio se basa en un sistema hereditario similar al de las monarquías europeas, e incluso ayuda a reforzar la visión estadounidense del poder socio-político que determinadas familias ejercen diacrónicamente por razón de una genética y/o educación común.

La educación, precisamente, es otro de los aspectos personales que se indican constantemente en las notas biográficas a fin de demostrar que el entorno tanto nativo como euro-americano ha dirigido culturalmente a estos escritores hacia la creación de una literatura digna de lectura y traducción. Por ello, se suele especificar los estudios que han cursado a nivel universitario (*cf.* Eastman 1918 | 1993; *cf.* Power 1996 | 1996), si han obtenido el doctorado (*cf.* Dorris 1992 | 1995; *cf.* Erdrich 1984 | 1987; *cf.* Momaday 1968 | 2011) y, a veces, hasta el cargo que ocupan en instituciones relacionadas con los nativo-americanos (*cf.* V. Deloria 1969 | 1975). Con todas estas referencias individuales, las editoriales españolas conectan de forma indirecta e indeleble la educación superior con el éxito literario. De hecho, una interpretación tal viene respaldada por las obras de corte (pseudo)antropológico donde se subraya el requisito de haber vivido en el mundo euro-americano para ser digno portavoz de la(s) cultura(s) indígena(s). Tómense como ejemplo los comentarios expuestos a continuación de, respectivamente, Eastman (1918 | 1993), Beverly Hungry Wolf (1980 | 1998) y Zitkala-Ša (1901 | 1994):

[H]asta la edad de 15 años, vivió la vida estrictamente tradicional de los indios . . . [; p]osteriormente, las circunstancias le llevaron a integrarse en el mundo blanco[.] Se trata, por consiguiente, de *un autor especialmente cualificado* para escribir sobre el mundo indio. Sus numerosas obras sobre el tema le han valido el merecido prestigio del que hoy goza entre los estudiosos de la civilización del indio americano (solapa frontal, énfasis añadido).

Beverly Hungry Wolf es una joven blackfoot que, *tras recibir una educación occidental*, ha redescubierto su propia cultura nativa y el valor de las tradiciones de su pueblo (solapa frontal; énfasis añadido).

[C]uando Zitkala-Sa[*sic*] va a cumplir nueve años, [su madre] resuelve que la joven abandone la reserva Yankton donde ha vivido según los modelos tradicionales sioux, y estudie en una misión cuáquera para indios . . . La crítica de la época dirá que [sus escritos] constituyen un hito editorial importantísimo, por cuanto representan un primer intento de escribir retazos de la vida indígena desde la perspectiva directa india (separata, v).

Los detalles que los agentes editoriales españoles enfatizan en relación a estas obras, como hemos visto, retratan una imagen muy concreta de los nativo-americanos basada en criterios que poco o nada tienen que ver con el valor literario de los escritos traducidos. Aunque los comentarios acerca de la identidad en función del criterio sanguíneo y de filiaciones políticas de los autores nativos que estamos estudiando no establecen una definición tajante acerca de quién (no) es “indio”, sí colaboran entre ellos de modo que, indirectamente, construyen un criterio referencial más o menos permanente para la centralidad de los distintos escritores no sólo dentro de la cultura nativa, sino también dentro del polisistema español. Incluso la información académica que ofrecen estas breves biografías sirve para determinar qué espera el mercado español de este grupo creador: además de formar parte de las sociedades nativas, estos autores deben de haber experimentado la vida *in-between* típica de las minorías estadounidenses en caso de que realmente quieran (re)presentar las circunstancias actuales de estas comunidades. De esta manera, la (re)creación transcultural llevada a cabo en España nos aporta un conjunto de identidades completamente estructuradas en torno a nociones euro-americanas (sangre, familia, educación) alejadas, por lo general, de cuestiones culturales y/o artísticas.

Es necesario, entonces, observar si las editoriales de nuestro país incluyen también algún tipo de referencia a las cualidades literarias de los escritores cuyas obras han sido escogidas para la traducción al español. Nos fijamos en este aspecto debido al peculiar caso de la traducción de *House Made of Dawn* (Momaday 1968), la cual no llegó a España hasta 2011 a pesar de su recepción del Pulitzer en 1969, contradiciendo la rapidez habitual con la que obras premiadas son traducidas a otros idiomas. A esto se suma que en la edición española de este libro (Momaday 1968 | 2011: solapa posterior) se mencione dicho galardón así como otras traducciones “al alemán, checho, francés,

italiano, polaco y ruso”. De igual modo, se enfatizan otras condecoraciones como “el nombramiento de Artista para la Paz otorgado por la UNESCO (2004)” o “la Medalla nacional de las Artes” en el 2007 (*ibid.*: solapa frontal) y se señalan algunos de los méritos artísticos y personales de Momaday, que le acredita no sólo como un autor activo y de éxito gracias a la gran variedad de escritos que ha producido, sino que también reconocen su compromiso para con la realidad socio-política y creativa de los nativo-americanos “mezclando a la perfección los modernos recursos literarios con la poesía y prosa de los indígenas de América del norte” (*idem*).

Momaday, de hecho, no es el único escritor en cuya información biográfica se destacan detalles acerca de sus obras y/o de los premios que han recibido, pues esta estrategia sirve para que los sellos editoriales (de)muestren la valía artística de los autores que han decidido traducir. Sin embargo, la información al respecto en la nota biográfica de Momaday resulta especialmente extensa en comparación con otros escritores nativos. Siruela, por ejemplo, tan sólo asegura que la obra de Erdrich “ha sido galardonada con numerosos premios literarios” (Erdrich 1984 | 1987/2010b: solapa frontal), una afirmación muy similar a la que ofrece sobre Alexie (2007 | 2009: contraportada), cuya producción artística, “que incluye la novela *Blues de la reserva* y el libro de relatos *La pelea celestial del Llanero Solitario y Toro*, ha recibido numerosos galardones y menciones”. Sobre Michael Dorris, Alfaguara también comenta los méritos obtenidos por sus escritos de manera general y puntualiza que “varias novelas para adultos . . . se han llevado al cine y la televisión” (Dorris 1992 | 1995: contraportada). Esta circunstancia contrasta claramente con la nota biográfica de V. Deloria (1969 | 1975), primera traducción al español de la literatura nativo-americana, donde se crea un mero listado de conexiones arque/estereotípicas (pureza de sangre, éxito familiar, personal y laboral), sin proporcionar ningún dato objetivo o subjetivo sobre la producción artística de este primer autor traducido.

A partir de esta idea, nos centramos ahora en dos hechos muy reveladores para el estudio diacrónico de la popularidad comentada de los autores en su cultura de origen y en la cultura de llegada, aunque también para el de las tendencias actuales sobre la Otridad en España. Por un lado, observamos una evolución desde la información biográfica de V. Deloria hasta hoy en día: actualmente disponemos de versiones más comprometidas con la capacidad creativa de este grupo identitario, tal como hemos visto en esta subsección. Aunque estas nuevas informaciones biográficas tienden a resumir la información de forma excesiva, al menos el público español puede apreciar la

calidad artística de las obras traducidas a través de comentarios relativos a los premios y a la existencia de otros libros de un autor concreto. También hay que recordar que en algunos casos como el de V. Deloria (1969 | 1975) o el de Susan Power (1996 | 1996) se trata de la primera obra original del autor, lo que impide ofrecer información sobre escritos adicionales y/o premios otorgados más adelante en sus carreras profesionales cuando la traducción española se anticipa a casi todos ellos. Por tanto, con Power (1996 | 1996), por ejemplo, se tiende a enfatizar su inclinación artística como inevitable e innata, convirtiéndola en escritora “pese a ser la primera abogada sioux salida de las aulas de Harvard” (solapa posterior).

Para observar la evolución de este tipo de comentarios, segundo aspecto interesante en términos diacrónicos, debemos comparar informaciones biográficas de un mismo autor que se encuentren distantes en el tiempo, como las de Alexie (1994 | 1994; 2007 | 2009) o las de Erdrich (1984 | 1987; 1984 | 1987/2010b). Al estudiarlas por parejas, podremos advertir si la identidad cultural y/o literaria de estos escritores indígenas se hace más patente o si por el contrario se oculta con más frecuencia. Las dos obras de Alexie (1994 | 1994; 2007 | 2009) que estamos tratando nos muestran que existe un intento por detallar más las peculiaridades personales y profesionales, puesto que se ha progresado desde comentarios muy generales (“Sherman Alexie [es] el más sorprendente de los escritores indígenas y una de las voces más refrescantes de la actual narrativa norteamericana” [Alexie 1994 | 1994: contraportada]) hasta la cita específica de algún título y la referencia general a sus galardones (*cf.* Alexie 2007 | 2009). La biografía de Erdrich también ha evolucionado: se aportan datos que, sin ser muy precisos, agrandan la figura literaria de esta autora: la puntualización de que *Filtro de amor* había recibido el Premio Kaufman y el National Book Critics Circle Award (Erdrich 1984 | 1987: solapa posterior) ha dado paso a los “numerosos premios literarios” y su propiedad “de la librería independiente Birchbark Books” en Minneapolis (Erdrich 1984 | 1987/2010b: solapa frontal).

Estos ejemplos, por tanto, demuestran que no se oculta en España el éxito de los autores indígenas aunque existe una cierta tendencia a agrupar en cantidades indefinidas, no sólo los galardones recibidos, sino también las producciones artísticas. Este dato no es malo en sí mismo, porque la mera alusión a estos triunfos literarios, sociales y personales puede incitar al lector español a buscar más traducciones de las obras de ciertos escritores nativo-americanos. La identidad india, por su parte, ve aumentadas sus posibilidades de proyección, alejándose poco a poco de cuestiones

arque/estereotípicas que reducen a los nativos a ser únicamente informantes y/u objetos de estudio, nunca las voces que reclaman y atestiguan una realidad identitaria y una capacidad creativa para sí mismos equiparables a la de sus homólogos euro-americanos. No podemos afirmar que los listados más o menos detallados de premios y obras por igual eviten la propagación de otro tipo de comentarios parciales y simplistas, pero una postura tal supone, en nuestra opinión, una progresión paulatina hacia (re)presentaciones individuales y colectivas más comprometidas con la identidad indígena y más objetivas con la creatividad nativo-americana, alejadas de informaciones como la presente en V. Deloria (1969 | 1975) y en consonancia con la de Momaday (1968 | 2011).

Aunque la conclusión que hemos apenas alcanzado pueda resultar muy alentadora, tan sólo hemos observado esta evolución en notas biográficas referentes a obras del grupo denominado “lectura de entretenimiento”, sin haber reparado apenas en aquellos escritos de corte (pseudo)antropológico. Al analizar este conjunto de textos (pseudo)científicos, el primer aspecto que destaca es la completa inexistencia de una sección exclusiva para la biografía: cualquier referencia a la historia personal de los escritores nativos aparece entrelazada en las sinopsis, analizadas en la subsección previa. Mediante este método se enlazan de forma directa los contenidos discursivos con el desarrollo individual de Eastman (1918 | 1993; 1901 | 1999) y Beverly Hungry Wolf (1980 | 1998), por ejemplo, y se elude mencionar tanto como sea posible premios y/o escritos concretos. De hecho, en este tipo de notas biográficas se refuerzan las concepciones eurocéntricas según las cuales la indianidad auténtica se basa en haber participado activamente tanto del mundo nativo como de la realidad euro-americana. Siguiendo dicho criterio, Olañeta considera que el “total de once libros en los que [Eastman] dio a conocer sus experiencias y sus conocimientos del mundo piel roja” (Eastman 1901 | 1999: solapa frontal) deben considerarse antropológicamente válidos debido a la educación primero tradicional y después euro-americana que este autor recibió. Del mismo modo, se destaca el abandono y posterior regreso a las tradiciones de Beverly Hungry Wolf, pues sin esta aproximación *in-between* y/o eurocéntrica su obra no tendría “para nosotros un valor algo más que testimonial” (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: solapa frontal).

A medio camino entre la evolución amplificadora presente en las lecturas de entretenimiento y la invisibilidad artística ofrecida por los textos de carácter (pseudo)antropológico surge el caso particular de Zitkala-Ša y sus dos traducciones al

español, *Cuentos y Leyendas de los Indios Sioux* (1901 | 1994) y *Recuerdos de una india Sioux* (1921 | 2011). A pesar de haber sido publicados por dos editoriales diferentes, estos libros presentan notas biográficas muy similares entre sí, en tanto en cuanto apoyan al mismo tiempo la concepción eurocéntrica de la Otridad *in-between* y la promoción artística a través de elogios generales. Como comprobamos antes, el primer libro (Zitkala-Ša 1901 | 1994) menciona la educación de la autora en misiones cuáqueras para especificar después que sus obras calaron “profundo entre todos los públicos, sin importar la edad de los lectores, y el nombre de la precoz escritora indígena circula[ba] de boca en boca por los mentideros intelectuales de la ciudad más europea de América [Boston]” (separata, v). Con otras palabras, Erasmus Ediciones reproduce esta misma progresión desde la reserva a la fama literaria gracias a la escolarización euro-americana: aunque Zitkala-Ša nació “en una reserva india” al final va a estudiar a “una misión a los ocho años, para posteriormente ingresar en colegios superiores” y escribir los ensayos autobiográficos “que le dieron gran celebridad” (Zitkala-Ša 1921 | 2011: solapa frontal).

¿Qué interpretación podemos hacer desde un punto de vista identitario y traductológico a partir de estas notas biográficas? A diferencia de las sinopsis, las informaciones personales sobre los autores se alejan considerablemente de las (re)presentaciones arque/estereotípicas aun cuando dichas imágenes surgen de vez en cuando en forma de posicionamientos ideológicos con un marcado carácter eurocéntrico (i.e. necesidad de una educación euro-americana). En lo referente a la identidad indígena estadounidense, la postura editorial respecto a las biografías deja claro, una vez más, que la realidad nativo-americana es demasiado compleja para su recepción normalizada en España, por lo que se tiende a simplificar estas circunstancias mediante omisiones, generalizaciones o detalles irrelevantes. Debemos aplaudir, sin embargo, la iniciativa de algunos sellos editoriales al introducir comentarios dirigidos a (re)definir *grosso modo* el concepto (in)existente que de la producción artística india tenemos los españoles: mediante su coordinación con imágenes creadas por dibujantes nativos y/o a través de las menciones de estilos, temáticas y responsabilidades socio-políticas (cf. Alexie 1994 | 1994: contraportada; cf. Momaday 1968 | 2011: solapa frontal; cf. Ortiz 1988 | 1988: solapa frontal), la indianidad parece tener ahora la posibilidad de formar parte de la producción literaria estadounidense y mundial por méritos propios y no sólo por su carácter minoritario. Por ello, desde un punto de vista traductológico, las

informaciones biográficas se nos antojan un primer paso hacia una Otreidad más plural y compleja de la que hemos podido disfrutar hasta ahora a través del peritexto.

Aun con todo, es necesario recordar la existencia de ciertos detalles peculiares en estas notas biográficas que niegan casi por completo la identidad nativo-americana como una realidad objetiva y realista en términos artísticos y personales. Si bien hemos elogiado el compromiso (potencial) de la información sobre Alexie (1994 | 1994; 2007 | 2009) para con los indios como grupo creador, nos sorprende observar que la mayor referencia a su origen racial/cultural es una mera indicación acerca de su juventud “en la Reserva India Spokane, en Wellpinit” (Alexie 2007 | 2009: contraportada). Este hecho no hace sino ocultar las diferencias existentes entre las distintas culturas nativas de Estados Unidos: da por sentado que todos los indios viven en reservas y comparten tradiciones y costumbres. La información biográfica, por tanto, resulta demasiado general, restándole fuerza a los comentarios positivos sobre su estilo literario (*cf.* Alexie 1994 | 1994) o su popularidad en Estados Unidos. Todavía nos parece más reduccionista este tipo de menciones escuetas cuando analizamos la biografía inglesa de *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian* (Alexie 2007), origen visible de la versión española: se mencionan explícitamente premios y reconocimiento como ser “[o]ne of the most well-known and beloved literary writers of his generation” (solapa posterior) y se refuerzan estos comentarios con reseñas como la de Neil Gaiman (*apud* Alexie 2007: contraportada) en la que afirma que “in a year or so [the book]’ll be winning awards and being banned” o la del *Chicago Tribune* (*apud* Alexie 1994: contraportada) sobre su relevancia artística y posiblemente histórica para los indios americanos.

Del mismo modo, una reflexión muy parecida puede surgir al observar cómo la obra de Velma Wallis en España se ha visto continuamente desvinculada de la identidad y la cultura nativo-americana a través de diversas formas y elementos peritextuales. A lo largo de nuestro análisis, hemos comprobado que las referencias culturalmente específicas de sus títulos han sido cortadas sin compensación ninguna, igual que para *Las dos ancianas* (V. Wallis 1993 | 1997a) se han sustituido los dibujos originales athasbascan por imágenes de aspecto primitivo. En relación con los resúmenes mencionamos la inclusión de algún detalle tribal (i.e. información sobre las actuaciones de los *storytellers*) aunque la tónica general apunta hacia arque/estereotipos sobre la espiritualidad y la sabiduría nativo-americana (*cf.* V. Wallis 1993 | 1997a; 1996 | 1997b). La nota biográfica sobre V. Wallis tampoco muestra un compromiso mayor para con su indianidad cultural e identitaria: tan sólo se menciona que proviene de “una

pequeña comunidad del noroeste de Alaska” (V. Wallis 1993 | 1997a: solapa frontal) sin puntualizar en ningún momento que dicho grupo social se corresponde con una tribu nativo-americana athasbascan. Si a esto le sumamos el hecho de que dicha información personal aparece únicamente en una de las dos traducciones disponibles en español, podemos afirmar que la identidad indígena estadounidense tiende a ocultarse tras detalles menores y/o arque/estereotípicos vinculados con la “realidad” tangible de esta población a fin de hacer más comercial el aspecto externo de las traducciones.

La repetición de esta estrategia de ocultación parcial y/o total nos hace preguntarnos acerca de su repercusión más allá de una única obra o un solo autor, sobre todo debido al foco transcultural que estamos utilizando puesto que implica nociones de poder, asimetría e ideología. La simplificación que habitualmente nos encontramos en estas notas biográficas, aunque lógica y rentable comercialmente, puede derivar en una reducción arque/estereotípica de la Otridad según las concepciones eurocéntricas de los poderosos y/o de la cultura de llegada. Esto significaría que las técnicas traductológicas en buena medida están dirigidas a hacer al Otro (in)visible de acuerdo a las construcciones parciales e incompletas de los euro-americanos (por ejemplo, los indios no escriben, los indios se han extinguido, los indios son unos salvajes...). Del mismo modo, el uso continuado de técnicas de traducción que corrompen de algún modo la presencia de los nativo-americanos en el mundo literario al final contribuye a que el público lector disocie esta producción artística de sus autores, dando lugar a una sensación de imposibilidad creativa y moderna para este grupo de escritores. Basta con observar las notas biográficas en español de Martin Cruz Smith, un autor indio de novelas de misterio: por norma, se omite su ascendencia indio pueblo, especialmente en las publicaciones más recientes (i.e. 1999 | 2000). Esto parece apuntar directamente hacia la supuesta incompatibilidad de la realidad contemporánea con ser un indígena estadounidense e impide que se progrese desde concepciones (neo)colonialistas hacia una (re)creación identitaria basada en el mutuo entendimiento entre la cultura de origen y la de recepción.

A partir de estas posibles ramificaciones negativas, debemos plantearnos aquí las consecuencias de contar con notas biográficas centradas exclusivamente en la indianidad de los autores y/o en la dimensión artística de sus obras. Al observar los comentarios personales de las versiones originales de sus escritos, comprobamos que las editoriales estadounidenses también se sirven de técnicas de ocultación y de explicitación acerca de la realidad étnico-cultural de estos escritores, con lo que se

establece indirectamente una definición acerca de quién puede considerarse un autor indígena. Por tanto, en relación a la promoción literaria, ¿hasta que punto resulta beneficioso mostrar la Otredad individual y grupal de estos artistas? Señalamos en el capítulo tres cómo estas categorías étnicas/raciales tienden a utilizarse para construir divisiones jerarquizadas dentro del mundo comercial y académico estadounidense, un método muy efectivo de mostrar al Otro de una forma exagerada o simplificada, sometiéndolo a la ideología eurocéntrica. Los escritores nativo-americanos, sin embargo, son ante todo escritores que desean hacerse valer por sus méritos artísticos y no sólo por su adscripción identitaria, por lo que encontramos comprensible una cierta generalización y/o normalización en sus notas biográficas en los últimos años. Queda por resolver la duda de si será posible que el polisistema español cree unas notas biográficas con identidades indígenas lo suficientemente naturales como para evitar presunciones artístico-sociales que nos impidan afirmar la capacidad literaria de un grupo creador como el que estudiamos aquí.

A pesar de todo, no podemos menospreciar el hecho de que las informaciones sobre los autores contribuyen a definir popularmente el concepto de “literatura nativo-americana”. Como hemos analizado a lo largo de esta subsección, las editoriales españolas se sirven de nociones eurocéntricas como la herencia genética y/o política y la educación euro-americana para señalar sutilmente la valía artística de las obras traducidas en nuestro país. Así mismo, las menciones abreviadas y simplificadas sobre los escritos publicados y los galardones recibidos apoyan la visión de que los pueblos indígenas, primitivos y ahistóricos, no encajan en categorías modernas tales como la literatura de ficción o la literatura de éxito comercial. Por último, debemos añadir que varias notas biográficas incluyen referencias sutiles a elementos arque/estereotípicos para con la identidad india, lo que repercute negativamente en la instauración de unos límites temáticos y simbólicos muy concretos para este tipo de obras. De esta manera, al indicarse que la sabiduría mana de estos escritos (*cf.* B. Hungry Wolf 1980 | 1998: solapa frontal; *cf.* V. Wallis 1993 | 1997a: solapa frontal) o que aportan valores tradicionales y culturales desconocidos por los euro-americanos (*cf.* A. Hungry Wolf y B. Hungry Wolf 1987 | 1991: solapa frontal; *cf.* Momaday 1968 | 2011: solapa frontal) los sellos editoriales refuerzan en España una correspondencia inequívoca entre el origen étnico/racial de los autores y su producción artística, restringiendo esta a una serie de detalles típica y tópicamente asociados con los indígenas estadounidenses que nada tiene que ver con la libertad creativa que se debería presuponer.

Nos queda, por último, reflexionar brevemente sobre la labor traductora que puede implicar la (re)creación de las biografías personales de los autores en lengua española. Hemos comprobado que en ocasiones las versiones originales de la literatura nativo-americana se utilizan como patrón que siguen para las publicaciones en España, ya sea para el diseño pictórico (*cf.* Alexie 2007 | 2009; *cf.* Bruchac 1994 | 1994; *cf.* V. Wallis 1996 | 1997b), ya sea para la información bibliográfica y las reseñas (*cf.* Alexie 2007 | 2009; *cf.* Power 1996 | 1996), por lo que no sería extraño que ocurriese lo mismo con las notas biográficas. Esto resulta evidente en la obra de Momaday (1968 | 2011) donde se sigue un patrón similar aunque ampliado en la versión española, en la lista de comentarios externos a la editorial sobre Power (1996 | 1996) o en la falta de una biografía específica sobre B. Hungry Wolf (1980 | 1998). Se puede afirmar que se incluyen más fuentes de información sobre los autores que en los sellos editoriales estadounidenses, tales como traducciones previas de un mismo escritor en español y/o en otros idiomas e incluso por una misma editorial (tómese como ejemplo las biografías de Erdrich por Tusquets [1984 | 1987; 1986 | 1988] y por Siruela [1984 | 1987/2010b; 1986 | 1988/2012]).

Aun con todo, se observa que las publicaciones españolas enfatizan la cuantía de sangre más que las versiones provenientes de Estados Unidos: sobre Alexie (1994) se confirma su origen nativo además de su estilo realista e irónico mientras que de Erdrich se afirma que “is a member of the Turtle Mountain Band of Ojibwe” (2010: i) sin señalar su herencia alemana; tampoco se comenta ni la educación fuera de la cultura blackfoot de B. Hungry Wolf (1980: contraportada) ni la ascendencia *mixedblood* de Susan Power (1996: i). Incluso en la edición de Penguin Books de *American Indian Stories* (Zitkala-Ša 1921-2003: i) se evita mencionar las distintas escuelas euro-americanas a las que acudió o su afiliación tribal más allá de la reserva en la que nació, enfatizando en la contraportada que “[s]he wrote fiction, manifestos, speeches, poetry, and musical scores, retold Sioux legends, and was a prolific letter writer”. Por tanto, podemos afirmar que el polisistema español centra su evaluación de la autenticidad nativo-americana en concepciones políticamente incorrectas desde el punto de vista literario, ya que minusvalora la creatividad de estos autores, atribuyendo todo el interés y/o importancia de sus escritos a circunstancias ajenas al arte como la genética nativo/euro-americana, la educación superior o las (supuestas) conexiones con temáticas espirituales y tradicionales. Así, las publicaciones en nuestro país vinculan

indirectamente el valor artístico de estas producciones literarias al hecho de ser o no un indígena estadounidense.

Todos estos detalles deben, así mismo, contemplarse como parte del conjunto peritextual que hemos observado hasta el momento, en especial en comunión con las portadas y las informaciones bibliográficas. La tendencia más firme, aquella que establecía tres grupos temáticos (entretenimiento, [pseudo]antropología y una categoría más variada), se ha mantenido y ha definido más claramente sus límites, aunque eso no significa que las estrategias de los agentes editoriales se compartan más allá de dichas divisiones. De igual modo, cabe certificar que la (re)creación de la identidad nativo-americana resulta cuanto menos controvertida para las editoriales españolas: así, no sólo tienden a ocultar la presencia indígena entre los personajes, sino que enfatizan una visión muy arque/estereotipada de los autores y su pertenencia a las comunidades indias. Ocurre a veces que sí se sitúa la Otridad de las obras y/o de los escritores en el centro de la promoción comercial, pero esta suele exponerse de una manera sutil o abiertamente exotizante y llena de tópicos eurocéntricos (*cf.* Eastman 1918 | 1993; *cf.* Erdrich 1984 | 1987; *cf.* Power 1996 | 1996; *cf.* Zitkala-Ša 1921 | 2011), salvo contadas excepciones (principalmente algunos detalles sobre la producción de Alexie y Momaday). Por desgracia, esto corrobora nuestra hipótesis inicial de que la indianidad cultural e identitaria en España se encuentra terriblemente coartada por preceptos euro-americanos no sólo sobre quién es (o no) “nativo”, sino sobre qué tipo de literatura deberían o pueden escribir los indígenas estadounidenses.

5.1.4- Explicaciones adicionales de las traducciones

De acuerdo con el modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]), resulta necesario analizar la presencia de comentarios explícitamente personales por parte de los agentes editoriales implicados en la traducción. Esto supone detenernos a comprobar si las versiones españolas de las obras nativo-americanas cuentan con algún tipo de apéndice traductológico y/o editorial en el que se explique cualquier aspecto, bien del libro que tenemos entre manos, bien del proceso traductor al que ha sido sometido el texto inglés. Nos adentramos, entonces, en el terreno de la visibilidad manifiesta del traductor/editor, puesto que los prefacios y postfacios, objeto de estudio en esta sección, aportan aclaraciones testimoniales a través de las cuales podemos conocer mejor la labor llevada a cabo por los agentes involucrados en la traslación interlingüística e intercultural. La inclusión de este tipo de material peritextual significa no sólo conocer detalles del proceso traductor, sino que también permite ver cómo colaboran estos

agentes en la manipulación del público lector, un hecho que es especialmente revelador cuando la cultura de origen resulta muy distante respecto a la de llegada. Por ello, analizar la información contenida por este tipo de peritexto así como el método de expresión de la misma nos ayudará de especificar un poco más la(s) postura(s) adoptada(s) por las editoriales españolas para con la identidad socio-cultural nativo-americana.

De hecho, basta con indicar que de las treinta y seis traducciones de obras indígenas estadounidenses al español²² tan sólo pueden encontrarse dos libros que contengan algún tipo de comentario extra a los elementos peritextuales revisados hasta el momento. Estas dos obras, *Cuentos y Leyendas de los Indios Sioux* (Zitkala-Ša 1901 | 1994) y *Cuentos indios del Coyote* (Mourning Dove 1933 | 1994), comparten casualmente un contexto traductológico similar, puesto que, además de la temática folclórica sobre cuentos tradicionales, fueron publicados originalmente en el primer tercio del siglo XX y en España en el mismo año, a saber, 1994. Esta coincidencia hace que las explicaciones peritextuales parezcan más una justificación (pseudo)antropológica por parte de los agentes editoriales que una ilustración del proceso traductor en sí mismo: de hecho, el propio traductor sólo comenta la obra en una ocasión, demostrando que el objetivo principal de estas introducciones informativas no está relacionado con las estrategias de (re)creación transcultural aplicadas al texto. En realidad, este tipo de discursos peritextuales se dirigen a aclarar ciertos aspectos culturales y/o contextuales que colaboran en el establecimiento de una imagen determinada sobre los nativo-americanos en vez de ahondar en detalles traductológicos referentes a, por ejemplo, la (re)presentación en español de particularidades culturalmente específicas.

Aunque estos prefacios no están dirigidos a dejar constancia de la visibilidad del traductor ni de su labor, sí nos aportan una perspectiva importante acerca de las expectativas del público español, en tanto afirman indirectamente el desafío que estos traductores han decidido lanzar a los lectores (*cf.* Chesterman 1997a: 154). Junto al hecho de que estas obras, simplemente por haber sido seleccionadas, suponen una alteración dentro del polisistema español, los comentarios de los agentes traductores de Zitkala-Ša (1901 | 1994) y de Mourning Dove (1933 | 1994) nos ofrecen la oportunidad

²² Recordamos que nos referimos a aquellas publicaciones incluidas en el Anexo IV, listado uno y cuyos autores no han visto su identidad cuestionada por distintos motivos (i.e. identidad nativa en entredicho, temática ajena a los indígenas, autoría puesta en duda...).

de observar y participar en una nueva tendencia traductológica en la que el Otro forma parte de “the tradition behind the text” (Wang 1998: 203), una tradición que debe conocerse, aunque sea mínimamente, para poder comprender la obra traducida. De ahí que consideremos estos prefacios como una muestra de la denominada “traducción densa”, un término de Appiah (1993) al que Hermans (2001) atribuye la capacidad de “to address both the epistemological complexities and the political implications of cross-cultural translation studies”, abriendo un sinfín de posibilidades para la (re)presentación transcultural de la indianidad tanto en términos traductológicos como identitarios y literarios.

Pero, ¿cómo están contruidos estos comentarios y cómo se enlazan con la identidad indígena presente en otros elementos peritextuales? Tanto en el caso de Zitkala-Ša (1901 | 1994) como en el de Mourning Dove (1933 | 1994), estas explicaciones contextualizan la obra, por lo que, supuestamente, deberían leerse con anterioridad al disfrute de la traducción del texto principal. El prólogo de Carmen Bravo-Villasante, traductora del libro de Mourning Dove (1933 | 1994), así fue diseñado ya que aparece en primer lugar (5-8), delante de la introducción de Standing Bear²³ (9-10) y el prefacio de la propia autora (11-14), señalando las virtudes y los beneficios que esta lectura contiene para su recepción entre el público español. El prefacio al libro de Zitkala-Ša (1901 | 1994), aunque pensado para preceder al discurso nativo, no está tan bien definido como el de Mourning Dove en tanto en cuanto, como hemos señalado ya, se trata de una separata bastante extensa (catorce páginas) escrita por un agente editorial diferente al traductor y en la que se detallan datos históricos, culturales y personales de la autora y su contexto socio-literario. Por tanto, podemos afirmar que el propósito tanto del prólogo como de la separata no es otro que predisponer al lector a su (des)encuentro con el Otro indígena estadounidense mediante explicaciones que presentan una mezcla de categorías eurocéntricas y conceptos nativos.

Esto no significa que los productores de estas informaciones peritextuales eludan la tendencia reduccionista y mitopoyética en sus expresiones, por lo que resulta necesario ahondar en los detalles ofrecidos a fin de comprender hasta qué punto estos prefacios generan figuras identitarias positivas y/o negativas. Resulta normal encontrarse, entre otros detalles, con observaciones acerca de los cuentos tradicionales indios desde un punto euro-americano o con generalizaciones simplificadoras para con

²³ En la traducción española el nombre de Luther Standing Bear se encuentra traducido al español como “Jefe Oso Erguido” (Mourning Dove 1933 | 1994: 10).

la diversidad tribal estadounidense. Así, Bravo-Villasante (Mourning Dove 1933 | 1994: 7) puntualiza que en los relatos indígenas se aprecia “como una reminiscencia de una fábula esópica, narrada a la manera india, . . . la carrera entre la Tortuga y el Conejo, y alguna reminiscencia de cuentos celtas”, una apreciación poco desarrollada que puede derivar fácilmente en la asunción de que el folclore nativo-americano depende directamente de la literatura oral europea. Respecto a la compilación de Zitkala-Ša, Fuente del Pilar asegura que, a través de estos cuentos, la autora “pretende, de forma explícita, dibujar entre sus páginas la tradición más primaria y emotiva de cuantas vertebran sus recuerdos” (Zitkala-Ša 1901 | 1994: separata vi), indicando indirectamente una visión devaluada de este tipo de escritos indígenas frente a la modernidad eurocéntrica. En este sentido, se refuerza el mito de que los indios están destinados a desaparecer porque carecen de la capacidad social y cultural necesaria para incorporarse a la realidad actual estadounidense en particular y euro-americana en general.

De igual modo, existe una tendencia sutil a condensar las diferentes naciones nativo-americanas y sus tradiciones bajo un único estandarte, sea cual sea. Aunque la separata de Fuente del Pilar (Zitkala-Ša 1901 | 1994) intenta mantener una división académicamente adecuada y definida entre grupos como los arapahoes, cheyennes y los sioux, así como entre las divisiones intratribales de los sioux (yankton, wahpeton, teton...) ²⁴, el agente editorial favorece la denominación “sioux”, un término tan amplio que no se corresponde que la referencia expresa de la autora a los dakotas ²⁵. Como un caso aislado, resulta raro que el encargado de este comentario introductorio no respete la nomenclatura utilizada por Zitkala-Ša, y podemos asociarlo con el hecho de que los sioux son la tribu más conocida en España. Sin embargo, la misma circunstancia se repite con el prólogo añadido a la traducción de Mourning Dove: a pesar de que la escritora nativa menciona que el nombre Sin-ka-lip’ para el Coyote es sólo utilizado por su propio pueblo, “the Lower, or River, Okanagan and the *Swby-ayl’-puh* on the Colville Reservation in northeastern Washington” (Mourning Dove 1990 [1933]: 9; énfasis en original), la traductora prefiere agrupar a todas las tribus bajo el adjetivo “indio” y asumir que los distintos grupos lingüísticos han incorporado el término salish

²⁴ Es necesario mencionar que Fuente del Pilar parece querer abarcar una gran gama de denominaciones tribales. En ocasiones, no obstante, falla al aclarar la procedencia nativa y/o euro-americana de los diversos nombres y las relaciones entre las distintas subdivisiones (históricas, de igualdad, agrupaciones más generales...).

²⁵ Los dakotas son la división más oriental de los sioux, pero no la única ni la más grande. Para una explicación más detallada al respecto, véase Andersson 2008: 5-6.

(*ibid.*: 6).²⁶ La consecuencia de estas simplificaciones, tal como hemos mencionado en otras ocasiones, no es otra que la ocultación del Otro y su (re)presentación arque/estereotípica a partir de imágenes difundidas popularmente, incrementando las mismas y difundiéndolas más fácilmente en detrimento de identidades reales/realistas.

Si nos detenemos un momento a reflexionar acerca de las repercusiones culturales que este tipo de reducción literaria e identitaria tiene, observaremos que la presencia de los indios en el polisistema español se basa, precisamente, en una continua técnica de disimulo. Esto significa que por mucho que la diversidad de los indígenas estadounidenses se enfatice como un reclamo comercial, las editoriales de nuestro país no pretenden modificar la relación jerarquizada y (post/neo)colonial que existe entre la(s) cultura(s) nativa(s) y Estados Unidos, y entre estas y España. Así, las técnicas de extranjerización y/o exotización se suman a las estrategias de dominación transcultural, dando lugar a una atrofia (re)creadora en el terreno identitario y en el literario debido a que señalan al Otro como un mero complemento a las experiencias y visiones eurocéntricas. La sensación que percibe el público español, por tanto, asocia a los nativo-americanos con los mismos roles y elementos históricamente aprobados por el centro cultural (i.e. mestizaje, belicosidad, extinción, primitivismo...), vedándoles a estos autores cualquier acceso socio-artístico a la realidad contemporánea más allá del coto hasta ahora establecido. Al final, se produce únicamente una perpetuación de figuras identitarias y literarias que mantiene la ideología de la superioridad euro-americana mediante discursos externamente más sofisticados y decorosos.

No queremos negar, sin embargo, que el marco cultural que ofrecen la separata de Fuente del Pilar para Zitkala-Ša (1901 | 1994) y el prólogo de Bravo-Villasante para Mourning Dove (1933 | 1994) supone una novedad positiva e interesante. Aunque sus informaciones sobre el contexto más cercano a las autoras y a sus obras no sean académicamente precisas, al menos brindan al público datos relevantes que pueden invitarle a nuevas lecturas igualmente indígenas y/o relacionadas con estos pueblos y a las escritoras nativas un entorno cultural favorable para un encuentro (un poco) más respetuoso. Aun con todo, nos preguntamos qué motivación tuvieron los agentes editoriales de ambas publicaciones para decantarse puntualmente por esta opción de contextualización, así como las razones por las cuales nunca más haya vuelto a

²⁶ De hecho, la traductora menciona el nombre salish para el Coyote, Sin-ka-lip', utilizando la cursiva en su propio discurso pero omitiendo, suponemos involuntariamente, una marca ortográfica, a saber, el apóstrofe final que aparece en el texto original y en el prefacio escrito por Mourning Dove, así como en los cuentos (*cf.* Mourning Dove 1933 | 1994: 6, 11 y 15).

producirse ni siquiera en otras traducciones de corte (pseudo)antropológico cuando las tendencias traductoras y literarias más recientes parecen apoyar un peritexto más comprometido con las diferencias existentes en el mercado y con el valor artístico personal de los distintos autores. Entonces, tal como hemos visto en relación a las obras nativo-americanas disponibles en nuestro país, ¿por qué por lo general la indianidad sigue pasando desapercibida y sólo se (re)afirma cuando su diferenciación tajante es necesaria?

Podemos ofrecer como posible respuesta a esta pregunta un par de propuestas a partir de los dos prefacios que hemos comentado aquí. En el caso de la editorial Miraguano, responsable de la traducción de Zitkala-Ša (1901 | 1994), existe una declaración propia de la editorial sobre su deseo de hacer los libros “más amenos y comprensibles” gracias a la separata, “donde se recogen los prólogos o estudios que los autores de las ediciones, expertos en cada uno de los temas tratados, preparan” (“Miraguano Ediciones - Colecciones”). El hecho de que este sello editorial no haya publicado más libros indígenas explicaría, en parte, la ausencia de otras introducciones informativas similares. Del mismo modo, el prólogo de Mourning Dove (1933 | 1994) está justificado: probablemente se deba a la defunción de la traductora el mismo año de la publicación española, así como a su colaboración previa con la editorial José J. de Olañeta como “traductora del *Mensaje del Gran Jefe Seattle* y de los *Cuentos de amor indios*” (solapa frontal). Podemos afirmar a partir de datos relativos a esta misma editorial que esta excepción fue iniciativa de la propia traductora, ya que no contamos con ninguna otra obra nativo-americana contextualizada con un prólogo similar escrito por otros traductores y/o agentes editoriales. Sorprende, así mismo, que esta sea la única traducción disponible en España con información sobre el traductor, lo que refuerza la suposición de que Bravo-Villasante contaba con una cierta libertad en sus trabajos, al menos, para José J. de Olañeta.

Debido a todo esto, resulta plausible y lógico sostener que las casas editoriales españolas sólo asumirán un compromiso de (re)presentación “justa” para con la identidad india si la inclusión de prefacios forma parte de su actividad habitual o si el traductor muestra un interés personal en ello. Así, la contextualización peritextual añade con poca frecuencia referencias culturales que realmente contribuyan a una comprensión mutua para con el Otro nativo-americano, el cual, por norma, sólo funciona como un pretexto cualquiera. Al mismo tiempo, las dos obras que incluyen un prefacio socio-literario (de)muestran que la (re)creación transcultural de los indios se

sigue acometiendo desde la perspectiva de la cultura de llegada y que los escasos intentos por acercarnos a la realidad indígena estadounidense pueden tornarse contra estos autores tan diferentes: al fin y al cabo, es la conciencia euro-americana la que perpetúa el discurso arque/estereotípico del buen salvaje condenado a la desaparición a causa de las acciones de los conquistadores y su educación, religión y política asimilacionista. Por tanto, resulta necesario comprobar si estas construcciones peritextuales también ocurren en el texto, allí donde la identidad nativa viene ya construida por los autores indígenas y debe (re)producirse de nuevo para el público español, limitando la libertad (re)creativa de los agentes involucrados en la traslación interlingüística e intercultural.

5.1.5- Conclusiones sobre los datos preliminares

Después de haber observado los elementos peritextuales de las traducciones españolas de la literatura nativo-americana, es necesario repasar brevemente las (re)construcciones identitarias que hemos encontrado para establecer hipótesis para los siguientes niveles de nuestro análisis. A través de los distintos aspectos aquí presentados, hemos comprobado que existen posturas diferentes a la hora de aproximarse a una cultura tan diferente como es la de los indígenas estadounidenses, no sólo en cuanto a divisiones temáticas sino también de acuerdo con concepciones personales, comunales y artísticas. Por ello, repasamos a continuación las tendencias generales que de este análisis se desgranar para así especificar claramente las posibles traducciones de la identidad nativa dentro del polisistema español y las consecuencias de las mismas para la realidad discursiva y cultural de los indígenas estadounidenses. Veamos, pues, las tres características que estas traducciones comparten más o menos de forma generalizada, dando lugar a una (re)presentación de la indianidad muy parcial e incompleta que mantiene las jerarquías de poder existentes entre las tres culturas participantes en la traslación interlingüística e intercultural que observamos aquí.

La primera particularidad de estas traducciones la hemos señalado ya en varias ocasiones, puesto que sirve de criterio comparativo para las técnicas traductológicas empleadas, debido a que clasifica las obras de acuerdo a sus proyecciones temáticas. De ahí que hayamos encontrado tres grupos que separan las obras dirigidas hacia la lectura de entretenimiento de las basadas en elementos (pseudo)antropológicos, dejando a otras obras más variadas en un segundo plano según sus características temáticas o estructurales (i.e. literatura académica, antologías, colecciones de relatos...). No podemos afirmar que los traductores y agentes editoriales hayan delimitado ciertas

técnicas de (re)construcción identitaria a unas u otras obras, pero sí es posible asociar ciertas tendencias para con las tres divisiones, especialmente cuando el peritexto está explícitamente orientado hacia la exhibición del Otro como un ser auténtico y/o arque/estereotípico: así, se repiten y perpetúan ciertas imágenes que muestran a los nativo-americanos a partir de definiciones euro-americanas y concepciones simplistas. Esto nos lleva a concluir, primeramente, que la literatura indígena estadounidense se constituye en España de manera uniforme con otras producciones literarias dentro del polisistema principal de nuestra investigación, provengan estas de otros sistemas culturales o del sistema español.

Sin embargo, una circunstancia tal no implica que la identidad nativo-americana se traslade siempre de igual modo, estableciendo una única (re)presentación de esta(s) comunidad(es) indígena(s), sino que se utilizan distintas técnicas combinables entre sí para exteriorizar y/u ocultar la presencia india en el texto. De hecho, no existe una separación tajante entre las estrategias traductológicas aplicadas a cada uno de los grupos temáticos aquí señalados, por lo que es relevante recalcar el hecho de que las múltiples posibilidades de traducción tienden, en líneas generales, hacia las mismas imágenes del Otro. De esta manera, los elementos peritextuales contienen pocas alusiones a la realidad nativa que estas obras traducidas muestran, convirtiendo la indianidad en un componente literario periférico que permite continuar con la situación existente en relación a las otras culturas participantes de esta traslación, a saber, la estadounidense y la española o, en términos más generales, la euro-americana. Como consecuencia, no sólo se define el tipo de lecturas al que el público español tiene acceso: también se puntualiza la capacidad artística de los escritores indígenas a partir de preceptos eurocéntricos y simplificadores que, en definitiva, silencian las voces y las identidades de los nativo-americanos.

Esta segunda característica de las traducciones españolas de la literatura nativo-americana contrasta con la última de las tres particularidades que anunciábamos previamente debido a que se producen excepciones muy llamativas al mutismo en torno a la presencia de la indianidad en este tipo de obras. Las informaciones bibliográficas, por ejemplo, se sirven de simplificaciones sutiles que evitan una exotización y/o una domesticación dirigida hacia la exageración. Al mismo tiempo, incluyen nuevas visiones acerca de la cultura indígena estadounidense mediante técnicas y comentarios desconstructores, ofreciendo así imágenes próximas pero emancipadas de los arque/estereotipos. De igual modo, las notas biográficas resultan mostrar un aspecto

interesante acerca de la identidad indígena puesto que en ellas esta se afirma con más contundencia que en ninguna otra sección del peritexto, destacando la Otridad de la obra, de los autores y de este tipo de literatura, independientemente del grupo temático del que formen parte estos libros. Esta diferencia entre los distintos componentes peritextuales, por tanto, insinúa un tratamiento divergente cuando se trata de piezas discursivas más largas y específicas, donde la indianidad puede expresarse abiertamente, además de relacionarse directamente con personas reales y más o menos populares entre los lectores.

La conclusión que de estas tres características se deriva estipula que la identidad del Otro, en este caso nativo-americano, se (re)crea en español con dificultades por parte de las editoriales, por lo que se produce una tendencia a atenuar las referencias más extrañas para el polisistema español. Tómese como ejemplo las técnicas traductológicas utilizadas en relación a las denominaciones tribales según la fama de las mismas entre los agentes editoriales y los lectores españoles. Así mismo, se enfatizan elementos ajenos a la identidad indígena estadounidense en determinadas ocasiones, especialmente cuando se trata de ficción de entretenimiento y/o literatura que no se corresponde con las concepciones euro-americanas de la (pseudo)antropología tradicional. Esto produce casos interesantes debido a las relaciones internas y externas que se construyen entre la variedad de imágenes indias que muestran las traducciones que estudiamos aquí: de este modo, hemos podido observar una evolución traductológica entre las primeras obras publicadas en España (i.e., Deloria 1969 | 1975 y Erdrich 1984 | 1987) y las traducciones más recientes (i.e. Erdrich 1984 | 1987/2010b y Momaday 1968 | 2011), además de combinaciones efectivas de estrategias contradictorias (*cf.* Power 1996 | 1996).

Los detalles comentados apuntan directamente a una diferencia subyacente tan sólo explicitada ocasionalmente entre literatura de entretenimiento y (pseudo)antropología, lo cual afecta a la (re)creación identitaria en tanto en cuanto la primera tiende a debilitar la presencia nativa mientras que la última procura acentuarla. Siguiendo el patrón más o menos homogéneo observado en las informaciones bibliográficas y biográficas, la traslación transcultural de la indianidad mantendrá sus estrategias y proyecciones en el nivel microtextual de acuerdo a criterios temáticos y comerciales, dando lugar a una distinción más evidente de las técnicas traductológicas usadas para una temática y otra. Esto significa, a su vez, que la identidad indígena no sólo aparecerá parcialmente dentro del polisistema español, sino que además se basará

en imágenes arque/estereotípicas, perpetuando un conocimiento condicionado y eurocéntrico de la Otredad nativa entre los lectores de las traducciones. Así, a pesar de que ciertas elecciones por parte de los agentes editoriales puedan explicarse como consecuencia de elementos ajenos a las relaciones de poder, a la ideología y a la asimetría existentes en estas traslaciones interlingüísticas e interculturales, el análisis que realizaremos a continuación de ciertos detalles del microtexto (i.e. traducción de apelativos personales y comunitarios, de elementos culturalmente específicos y de los estilos lingüísticos de los nativos) nos servirá para corroborar la ocultación generalizada del Otro a partir de criterios eurocéntricos y mercantiles ajenos al valor artístico de dichas obras.

5.2- Nivel discursivo

Como acabamos de señalar, a lo largo de la siguiente sección se desarrolla el análisis de los aspectos textuales de las traducciones, el cual nos servirá para obtener otra voz española retransmitiendo la realidad nativo-americana. Esto significa que podremos contrastar *a posteriori* el tratamiento de la identidad indígena por dos grupos más o menos diferenciados de profesionales (editores y traductores), comprobando si las perspectivas transculturales sobre la Otredad en las distintas casas editoriales y en nuestro país se dirigen hacia una misma representación de los indios o si existen visiones contradictorias, complementarias o desvinculadas entre sí. Por ello, nos centramos en la traducción de los apelativos relativos a individuos concretos (antropónimos) y referentes a grupos comunitarios estable (i.e. “Sioux”, “tribe”, “band”) o asociaciones étnico-culturales (i.e. “halfbreed”, “Squaw boy”), pero también en la traslación al español de los elementos culturalmente específicos y de los aspectos lingüístico-estilísticos de estas obras. Todos estos aspectos, por tanto, nos ayudarán a comprender si existe una ideología subyacente que promueva la ocultación generalizada del Otro indio a nuestra cultura según hemos concluido tras examinar los datos preliminares.

5.2.1- Apelativos personales y grupales

Por mucho que Shakespeare, a través de Julieta, se planteara la (im)posibilidad de que los apelativos personales y grupales definieran al individuo, nuestra realidad diaria demuestra que la relación existente entre la identidad personal y el nombre propio, “at once intimate and complete [is] upon which all other relations of self-identity rest” (H. Ferguson 2009: 83). Así, aunque un apelativo cualquiera no aporte en

sí mismo “ninguna cualidad del ente”, ni configure las “condiciones de pertenencia a la categoría” designada (Franco Aixelà 2000: 60), los nombres personales propios y comunitarios siguen denotando entidades supuestamente únicas, sean estas absolutas (i.e. personajes históricos) o relativas. Por lo general, esta circunstancia favorecería la elección de la repetición como técnica más adecuada de traslación interlingüística e intercultural en tanto en cuanto se tratase de nombres individuales de personas, mientras que para los apelativos grupales parece decantarse por la naturalización. Como sugiere Mojola (2004), las diferentes estrategias traductoras indican qué tipo de concepción identitaria tiene la cultura de llegada y los agentes traductores en relación con las otras culturas, especialmente aquellas de las se supone está más alejada. Pero, ¿qué ocurriría entonces con la identidad real del Otro?

Debemos recordar que, por sencillo que parezca afirmar una identidad, la (re)creación transcultural de la misma no se ve sólo afectada por criterios definatorios (según Franco Aixelà [2000: 56-64] los nombres propios se delimitan por su carácter formal, referencial y semántico), sino que también está condicionada por la visión que el traductor y los agentes editoriales tienen de los nombres, bien como entes referenciales histórico-espacialmente definidos, bien como símbolos descriptivos de un conjunto de propiedades concretas (*cf.* Mojola 2004). Al mismo tiempo, la existencia de un reglamento de (no) traducción más o menos regulado (*cf.* Moya 1993; 2000) colabora en la aparición de múltiples posibilidades traductológicas, un hecho que, a su vez, nos ofrece una perspectiva de la reacción española a la presencia del Otro, en nuestro caso, el indígena estadounidense: así, la aplicación de distintas técnicas a una misma clase de apelativos y/o de una misma estrategia a varios tipos de denominación actuará como muestra de las ideologías imperantes en la cultura de recepción, así como de la asimetría transcultural entre las identidades pertenecientes al universo euroamericano y aquellas representativas de la indianidad.

Por tanto, desarrollamos a continuación un examen detallado de las variantes traductológicas aplicadas a los distintos apelativos personales y/o comunitarios que aparecen en nuestra selección analítica.²⁷ Presentamos aquí la información en tres subdivisiones más manejables a fin de establecer categorías precisas acerca de la naturaleza cultural y denominativa de cada nombre y su referente. La primera

²⁷ Recuérdese que las obras escogidas para esta parte del análisis son Alexie 1994 | 1994, Alexie 2007 | 2009, Eastman 1918 | 1993, Erdrich 1984 | 1987, Erdrich 2008 | 2010c, B. Hungry Wolf 1980 | 1998, Momaday 1968 | 2011 y Power 1996 | 1996. También se utilizará ocasionalmente la nueva traducción de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/2010b).

subdivisión, pues, hará referencia a los antropónimos nativos y euro-americanos, reales o ficticios así como oficiales y informales, para, posteriormente, adentrarnos en las denominaciones comunitarias. Abarcaremos únicamente aquellos apelativos que designan agrupaciones indígenas, a saber, los nombres tribales (i.e. *Sioux*, *Cheyenne*, *Navajo*), las asociaciones supratribales como *Indian* o *Native American* y otras designaciones comunitarias comunes (i.e. *tribe*, *nation*, *people*). Por último, nos centraremos en categorías étnico-raciales que, si bien no determinan una identidad nativa concreta, sí establecen una serie de aspectos clasificadores que afectan en la vida real a los nativo-americanos: referencias a la cuantía de sangre, comentarios sobre la implicación de los personajes indios en la comunidad o la utilización de nombres derivados de aque/estereotipos étnico/raciales. De esta forma, podremos determinar si existe una tendencia traductológica general en relación a los nativos coordinada con una ideología (post/neo)colonialista o, si por el contrario, los distintos apelativos requieren y/o permiten técnicas de traducción independientes entre sí, con sus respectivas vinculaciones ideológicas.

Antropónimos. En nuestro país existen varias obras de investigación relacionadas con la traducción de los nombres propios (cf. Climent *et al.* 2003, acerca de los problemas con la traducción automática; cf. Franco Aixelà 2000; cf. Mateo Martínez-Bartolomé 1994, sobre las obras de comedia; cf. Moya 2000). En todas ellas se constata que hay una serie de reglas bien difundidas que los profesionales de la traducción “comparten” y que, aunque no funcionen siempre como norma prescriptiva, sí definen qué se suele traducir y qué no. Debido a que normalmente la división fluctuante y práctica entre técnicas de conservación y de sustitución viene determinada por los aspectos formales y/o semánticos de los antropónimos, es necesario que detallemos aquí las categorías nominales presentes en las obras utilizadas para este estudio a fin de que las reflexiones sobre las estrategias traductológicas sean comprensibles mediante los ejemplos seleccionados. Esta clasificación, sin embargo, dista de las utilizadas por Franco Aixelà (1996; 2000) y Moya (1993; 2000), investigaciones de referencia en este proyecto, y las concreta debido a que aquellas se basan en criterios formales, referenciales y semánticos, y la nuestra se sirve de la estructura lingüística de los apelativos personales: así, será posible contemplar las diferencias y/o similitudes existentes entre los personajes nativos y euro-americanos tanto en su aparición original como en su (re)creación en español.

Por tanto, según nuestra configuración, contamos con cinco categorías principales, además de varias subdivisiones para alguna de ellas, tal como se aprecia en el siguiente listado catalogador, el cual acompañamos con ejemplos extraídos de nuestro corpus para una mejor ilustración:

- sólo nombre
 - A.1) nombre en lengua nativa sin traducción: Wabashaw (Eastman 1918: sp)²⁸
 - A.2) nombre en lengua nativa con traducción: Čuwignaka Duta, or Red Dress (Power 1996: 219)
 - A.3) Nombre nativo originalmente en lengua inglesa o sólo su traducción: Sitting Bull (B. Hungry Wolf 1980: 60)
 - A.4) Nombre euro-americano estándar: Nector (Erdrich 1984: 17)
- nombre y apellido(s)
 - B.1) nombre y apellido(s) de corte euro-americano, incluidos apellidos comunes a pesar de su transparencia²⁹: Muhammad Ali (Alexie 1994: 15), Nathan Hill (Power 1996: 23)
 - B.2) nombre y apellido(s) nativo y/o en lengua inglesa no habituales desde el punto de vista euro-americano: Arnold Spirit (Alexie 2007: 60), English Bill (Erdrich 2008: 114), Henry Yellowbull (Momaday 1968: 113)
- sólo apellido, indistintamente euro-americanos y nativos: Custer (Eastman 1918), Kashpaw (Erdrich 1984: 17), Bull (Erdrich 2008: 114)
- título con/sin nombre y/o apellido: Mr. P. (Alexie 2007: 35), King Phillip (Eastman 1918), Grandpa (Erdrich 1984: 17), Corporal Rate (Momaday 1968: 113)
- apodos con/sin nombre: Dirty Joe (Alexie 1994: 54), Great Father at Washington (Eastman 1918), Rushes Bear (Erdrich 1984: 17), Pumpkin (Power 1996: 23)

²⁸ Utilizamos una versión digital en la que el texto aparece de forma continuada sin detallar los números de página, por lo que nos resulta imposible ofrecer las referencias correspondientes a los ejemplos.

²⁹ Nos servimos aquí de la noción de “transparencia” de Moya (1993: 238), indicador de aquellos “nombres cuyo signo está cargado de significación [o] los alegóricos”. Los ejemplos ofrecidos por el autor son “Ído del Sagrario, de Galdós, los *Baisecul* y *Basdefesses*, de Rabelais” (*idem*; énfasis en original), los cuales, según su propia opinión, deberían traducirse y después adaptar dicha naturalización a la fonética de la lengua de origen (*Baisecul* > *Lamecul* [*idem*]).

Como puede observarse, las obras nativo-americanas ofrecen una gran variedad de modelos formales así como de identidades (trans)culturales, por lo que el análisis traductológico nos aportará información muy relevante y específica sobre la aproximación socio-artística de los agentes traductores de nuestro país, pero también acerca del efecto que el traslado interlingüístico e intercultural tiene sobre la (re)presentación identitaria de los indígenas estadounidenses. Para llevar a cabo este examen, nos apoyaremos en la clasificación de estrategias de traducción de Franco Aixelà (1996; 2000), la cual está basada en una perspectiva cultural y sitúa dichas técnicas en un rango progresivo desde la conservación total hasta la sustitución creativa (Franco Aixelà 2000: 84-94). Así, podremos estudiar las (re)construcciones que estos nombres han experimentado en su traducción al español a través de dos combinaciones relacionales: la primera se centrará en la vinculación de las distintas categorías antroponímicas con las diversas técnicas traductoras, mientras que la segunda estará dirigida a observar la aplicación de estas estrategias de traducción dentro de una misma obra, mostrando las preferencias de los traductores implicados. Más tarde, a partir de estos resultados, reflexionaremos acerca de los posibles contrastes entre traducciones de diferente temática, la presencia de una evolución diacrónica y la visión general que tenemos en España sobre la identidad nativa.

Las distintas categorías que hemos definido en nuestro listado previo, sorprendentemente, tienden a asociarse con una técnica de traducción concreta, normalmente la repetición o la naturalización, en, al menos, el 50% de los casos.³⁰ Esto significa que el traslado interlingüístico e intercultural es bastante estable en tanto en cuanto las distintas obras colaboran en la perpetuación de ciertas estrategias traductológicas, las cuales, como veremos a continuación, se inclinan por conservar más que por sustituir la identidad de los personajes. Pero, ¿cuáles son las características estructurales y referenciales que obtienen una preservación mayor en la lengua española? De igual modo, debemos preguntarnos acerca de las excepciones al patrón habitual de comportamiento, puesto que nos mostrarán la variedad de perspectivas posibles para con circunstancias e identidades específicas. También señalaremos aquellos casos que presentan dos o más técnicas de traducción solapadas bien por sus

³⁰ Ver Anexo II, tabla diez. Para otros datos comentados a lo largo de este análisis (cantidades y porcentajes totales, cantidades y porcentajes referentes exclusivamente a los nativo-americanos, etc.), ver Anexo II, tablas siete a quince.

aspectos estructurales (el ejemplo más claro lo ofrece la categoría A2 debido a que los nombres nativos aparecen junto a sus traducciones al inglés), bien por las preferencias personales de los traductores (i.e. el uso de la cursiva por parte de Flavia Company, agente traductor de Power [1996 | 1996]).

Las dos primeras categorías de nuestro análisis, sólo nombre en lengua nativa y nombre en lengua nativa con una traducción en inglés, tal como hemos anunciado, presentan unas características muy particulares, por lo que ambas muestran, *grosso modo*, la misma estrategia de traducción en su traslado a la lengua española. Debido a que los antropónimos pertenecientes a las clases A1 y A2 están escritos, al menos parcialmente, en una lengua indígena de Estados Unidos, no resulta posible su adaptación a nuestra lengua más allá de la ortografía. Sin embargo, los traductores no se sirven de esta opción, quizás por la distancia cultural, haciendo de la repetición la técnica más difundida: Wabashaw > Wabashaw (Eastman 1918 | 1993: 9), Nanabozho > Nanabozho (Erdrich 1984 | 1987: 194 | 190), Petiestewa > Patiestewa (Momaday 1968 | 2011: 16 | 27). En el caso de la segunda categoría, la A2, es necesario recalcar que su estructura formada por el nombre en lengua nativa más su traducción al inglés permite combinar la repetición para el primer componente del apelativo con la naturalización del segundo elemento: en B. Hungry Wolf (1980 | 1998: 19 | 17), por ejemplo, se dice que “AnadaAki means Pretty Woman”, dando lugar en español a la frase “AnadaAki significa Mujer Bonita”. Lo mismo ocurre con “Matohinshda, or Gall” (Eastman 1918 | 1993: 47) que aparece en español como “Matohinshda o Agalla”, aunque en este caso no es una mera naturalización, sino una adaptación terminológica ya que “la sustitución del significante coincid[e] con la forma habitual y/u oficial de enunciar el mismo ente en lengua término” (Franco Aixelà 2000: 86)³¹.

Cabe resaltar la existencia de una singularidad entre las obras traducidas a español, puesto que algunos apelativos pertenecientes a las categorías A1 y A2 en Power (1996 | 1996) presentan, además de la repetición de los nombres nativos con/sin naturalización de los nombres en inglés, el uso o ausencia de cursiva como marcador identitario. He aquí los casos a los que nos referimos junto a sus (re)construcciones españolas: Šunka Sapa, Black Dog > *Šunka Sapa*, *Perro Negro* (102 | 124), Šunka Sapa > *Šunka Sapa* (*idem.*), Čuwignaka Duta, or Red Dress > Čuwignaka o Vestido Rojo

³¹ Comentaremos de nuevo esta circunstancia más adelante al tratar las diferentes posibilidades traductológicas de los antropónimos pertenecientes a la categoría A3, es decir, nombres originalmente en lengua inglesa o sólo su traducción.

(219 | 269), Šunka Gleška, Spotted Dog > *Šunka Gleška*, *Perro Manchado* (220 | 270), Šunka Gleška > *Šunka Gleška (idem.)*. Los nombres que utilizan cursiva tanto para su versión nativa como para sus versiones euro-americanas designan animales, mientras que Čuwignaka Duta, Red Dress/Vestido Rojo, se refiere a una mujer india: es decir, que la traductora responsable distingue las identidades humanas, ofreciendo un detalle diferenciador para los individuos referenciales de estas denominaciones, además de respetar la identidad humana nativa mediante la contraposición de las cinco denominaciones aquí presentadas. Sin embargo, dicha separación nos lleva a preguntarnos por qué el traductor omite un trozo del nombre indio Čuwignaka Duta (> Čuwignaka) o por qué naturaliza otros antropónimos indígenas si su intención es respetar la identidad humana singularizándolos frente a la animal.³²

En línea con la estrategia de la naturalización utilizada para los elementos en inglés de los apelativos A2, la categoría A3 (nombre originalmente o en lengua inglesa o sólo su traducción) muestra una predisposición generalizada a naturalizar los nombres nativos que cuentan con una traducción inglesa: Sword > Espada (Eastman 1918 | 1993: 16), Sitting Bull > Toro Sentado (*ibid.*: 55), Weasel Tail > Cola de Comadreja (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 60 | 50), Eagle Fly > Vuelo del Águila (*idem.*), Great Spirit > Gran Espíritu (Momaday 1968 | 2011: 113 | 119), Red Dress > Vestido Rojo (Power 1996 | 1996: 220 | 270). La única particularidad traductológicamente relevante en esta selección de nombres propios proviene de la diferencia entre casos de naturalización propiamente dicha y aquellos de adaptación terminológica dependiendo de la divulgación de estos apelativos entre el público y los agentes traductores españoles. Así, tal como señalábamos con anterioridad, la resonancia histórica de algunas de estas traducciones y su consideración como traducción oficial asentada a través de su uso recurrente permite que nombres españolizados como Toro Sentado o Gran Espíritu se consideren el resultado de una técnica de conservación y no una sustitución: lo más razonable es recurrir a las denominaciones españolas establecidas previamente en vez de generar nuevas designaciones que confundan al lector español, aunque estas signifiquen una visión más tolerante para con la identidad nativo-americana.

En relación con aquellos apelativos personales que, a diferencia de Sitting Bull o Great Spirit, carecen de versiones españolas fijadas (i.e. Sword, Weasel Tail, Eagle Fly), surge la cuestión de por qué, por regla general, se escoge la naturalización como la

³² Ahondaremos más en estas cuestiones al observar la traducción de Power 1996 | 1996 como un conjunto traductológico independiente.

opción traductológica más acertada. Resulta evidente que este tipo de antropónimos destaca por la posibilidad de que los elementos lingüísticos que los componen contengan significado, incluso cuando se conoce que estos son apelativos individuales aceptados legalmente como cualquier otro nombre euro-americano. Puede que esta noción culturalmente específica no sea del todo desconocida entre los traductores españoles; aun así no sería tan fácil evitar relacionarlos con otro tipo de denominaciones populares, por lo que, como afirma Moya (1993: 239), “los nombres indios de la literatura americana se traducen todos, dada su transparencia y su parecido con los apodos”. Sin embargo, la cuestión identitaria permanece: ¿se menosprecia la identidad real indígena con aseveraciones y procedimientos traductológicos como estos? A partir del análisis hasta ahora desarrollado, esto es precisamente lo que ocurre cuando un agente traductor se enfrenta a la antroponimia nativo-americana, asumiendo una perspectiva eurocéntrica y reduccionista que impide a la Otredad india expresar abiertamente con sus peculiaridades culturales. De este modo, el público español asume que los indígenas estadounidenses carecen de nombres y sólo cuentan con apodos extravagantes y jocosos, en vez de percibir y comprender la realidad tribal de estas poblaciones.

Una de las consecuencias más relevantes de esta circunstancia es la posible incapacidad española de aceptar una visión tolerante en términos culturales e identitarios para con la indianidad, dando lugar a otra serie de técnicas traductológicas que, en términos generales, muestran la falta de comprensión transcultural. En Eastman (1918 | 1993: 33), por ejemplo, se ha omitido el nombre Hole-in-the-Day, aunque se ha compensado su desaparición con la traducción de su referencia original como “[e]l jefe de los ojibways”. Así mismo, para la mención de Tonto, el compañero del Llanero Solitario, en Alexie (2007 | 2009: 63 | 83) se aplica una técnica de neutralización limitada, sustituyéndolo por el afamado nombre de Pocahontas, ocultando una vez más la variabilidad identitaria nativo-americana con los conocidos arque/estereotipos de la princesa india. Por último, aunque no por ello menos interesante, encontramos una glosa intratextual acompañada de una adaptación terminológica para el antropónimo Geronimo (Alexie 2007 | 2009: 162 | 190) con las que se especifica que se trata del “indio Jerónimo”, marcando quizá la diferencia existente entre este personaje histórico y el santo del mismo nombre. En definitiva, la identidad nativa queda acentuada negativamente puesto que, además de naturalizarla al español, se la camufla y/o exotiza deliberadamente para que el lector receptor de la traducción no se sienta importunado

durante su disfrute literario por la presencia de una realidad cultural distinta de la propia o de aquella visión limitada que ya conoce.

Antes de comentar la categoría euro-americana de los nombres propios, es necesario reflexionar brevemente sobre el entorno lingüístico que rodea a la aparición de ciertos nombres para aproximarnos a las estrategias traductológicas aplicadas desde otro punto de vista. Hay ocasiones en las que la omisión se ha utilizado no para ocultar la identidad nativo-americana por aparente desconocimiento, como ocurre con el ejemplo *Hole-in-the-Day*, mencionado más arriba, sino porque existe en lengua española una tendencia a evitar repeticiones continuas. Esto puede observarse con la adaptación terminológica *Crazy Horse* > *Caballo Loco* (Eastman 1918 | 1993), la cual aparece en su versión inglesa insistentemente a lo largo de varias páginas pero se sustituye o se suprime en el texto español (i.e. sp | 54). La sustitución de *Tonto* por *Pocahontas* en *Alexie* (2007 | 2009), a pesar de su carácter simplista en relación a la identidad y la cultura nativa, se da en una obra dirigida a lectores jóvenes, los cuales pueden desconocer la referencia al *Llanero Solitario* de la España actual. Así mismo, la existencia de traducciones “oficiales” para ciertos nombres como *Sitting Bull* > *Toro Sentado* (Eastman 1918 | 1993; B. *Hungry Wolf* 1980 | 1998; *Alexie* 2007 | 2009: 63 | 83) puede haber motivado que los traductores opten por naturalizar aquellos antropónimos parecidos a *Sitting Bull* o *Crazy Horse*, ofreciendo un texto coherente en su tratamiento de los apelativos personales, en vez de tratar de afirmar la identidad personal nativo-americana con novedosas técnicas de traducción. Habría, pues, que observar otros textos en español en los que aparezcan estos nombres menos conocidos (i.e. *Jumping Buffalo*, *Weasel Tail*, *Red Dress*) para comprobar si la presencia de apelativos con una traducción preestablecida influye en su naturalización o si al aparecer aislados se mantienen en la versión española.

Las categorías que se caracterizan por la presencia de apelativos personales euro-americanos, a diferencia de lo que hemos observado hasta el momento, muestran de forma casi unánime técnicas de conservación, especialmente la repetición. No importa si se trata de un nombre aislado o si aparece junto a un apellido, ni tampoco si denomina a un personaje blanco o indio, ni siquiera si se refiere a una figura religiosa, tal como muestra esta breve selección de las categorías A4 y B1 (Gráfico 5.e).

Gráfico 5.e. Procesos traductores más habituales para las categorías A4 y B1

Original > Traducción (Obra)	Personaje	Proceso traductor
Coyote > Coyote (Alexie 1994 1994: 134 144)	Deidad nativa (Trickster)	naturalización / repetición
Esther > Esther (Alexie 1994 1994: 94 104)	Mujer nativo-americana	repetición
Penelope > Penélope (Alexie 2007 2007: 59 78)	Mujer euro-americana	naturalización
Kevin Costner > Kevin Costner (Alexie 2007 2009: 162 190)	Actor estadounidense	repetición
Nector Kashpaw > Nector Kashpaw (Erdrich 1984 1987: 89 93)	Hombre nativo-americano	repetición
Ott > Ott (Erdrich 2008 2010c: 18 31)	Hombre euro-americano	repetición
Louis Riel > Louis Riel (Erdrich 2008 2010c: 30 45)	Político canadiense de ascendencia mestiza	repetición
Rosie Davies > Rosie Davies (B. Hungry Wolf 1980 1998: 24 21)	Mujer nativa	repetición
Angela > Ángela (Momaday 1968 2011: 36 45)	Mujer euro-americana	naturalización
Vine Deloria > Vine Deloria (Power 1996 1996: 58 73)	Autor nativo-americano de ensayos políticos	repetición

Entre estos ejemplos, puede apreciarse que los agentes traductores españoles se han servido de otras técnicas diferentes a la repetición para trasladar a nuestro idioma y cultura algunos antropónimos. Así, la naturalización, aunque de manera muy aislada, también se produce, especialmente en relación con nombres con ortografías muy similares en español (Angela > Ángela; Penelope > Penélope). Debido a la baja frecuencia del uso de esta técnica para con los nombres de la categoría A4, resulta difícil afirmar si es una decisión de traductor o del editor en virtud de un purismo lingüístico que les hace evitar la controversia sobre lo que al mantenerse en el trasvase resulta anómalo o si, por una mera coincidencia, los programas informáticos utilizados para la traducción y/o la impresión han añadido las tildes por defecto. Con el nombre Coyote > Coyote ocurre una situación parecida, esta vez ocasionada por la exactitud de la grafía en inglés y en español: sin que podamos determinar si es una naturalización o

una repetición, vemos que, al menos, no se ha tratado de ocultar la referencia mítico-religiosa de los indígenas estadounidenses que representa este apelativo.

Resulta necesario comentar otras excepciones traductológicas que difieren ligeramente de las aplicadas habitualmente (repetición y, en menor grado, naturalización) y, por tanto, interesantes desde un punto de vista normativo, pero también estilístico. Por un lado, nos encontramos con dos referencias personales que, por su carácter histórico, resultan inequívocas, lo que significa una técnica de traducción concreta. En la obra de Momaday (1968 | 2011) se menciona varias veces el nombre de John durante un discurso (pseudo)religioso ofrecido por un personaje nativo (93). Como él mismo explica, está aludiendo al apóstol Juan, por lo que en la versión española se recurre a la adaptación terminológica (101). Así mismo, la alusión a Antoinette al hablar en francés se adapta en Antonieta (Erdrich 2008 | 2010c: 191 | 237), perpetuando la traducción a la lengua término de los nombres de la realeza, tal como recoge Franco Aixelà (1996: 63-64). Por otra parte, la traductora de *House Made of Dawn* (Momaday 1968 | 2011) se ha permitido una licencia artística momentánea y ha especificado el nombre de un personaje cuando en el original aparecía el pronombre personal *he* (77 | 86). A pesar de que esta creación autónoma, como la denomina Franco Aixelà (2000: 93), no trae consigo consecuencias identitarias, sí modifica ligeramente la retórica y el efecto estilístico de la sección narrativa en cuestión.³³

Aun con los interesantes resultados que muestran estas tres singularidades traductológicas, la realidad es que no logran anular la tendencia generalizada que representa la repetición como la técnica principal de traducción en relación a los antropónimos de corte euro-americano. De hecho, las estrategias observadas (naturalización, adaptación terminológica y creación independiente) no acumulan ni siquiera un 12% de los casos pertenecientes a la categoría A4, una cifra muy alta si la comparamos con el absoluto predominio de la repetición como estrategia traductológica para con la categoría B1, es decir, nombre y apellidos euro-americanos. Tanto los personajes blancos como los indios cuyos apellidos aparentan ser habituales (ver Diagrama 5.e más arriba) se reproducen en español sin ningún tipo de modificación, validando la preferencia que destacan Franco Aixelà (2000) y Moya (1993; 2000) de que se mantengan aquellos apelativos novedosos que carecen de una forma oficial y/o habitual previa. Así mismo, tal y como mostramos en nuestra selección, no se aplican

³³ En la tercera sección del presente nivel de análisis, observaremos la transferencia del estilo lingüístico de los autores nativos.

técnicas traductológicas distintas a los antropónimos reales y ficticios, sin separación alguna entre aquellos apelativos previamente introducidos en nuestra cultura y otros de reciente incorporación.

Esta asombrosa homogeneidad resulta aún más relevante cuando contraponemos los resultados de estas categorías aparentemente euro-americanas con las traducciones de los apelativos de corte indígena. Señalamos anteriormente que los traductores tienden a reconfigurar la identidad antroponímica de los nativos mediante técnicas de naturalización (en ocasiones, lo suficientemente estabilizadas como para considerarlas adaptación terminológica), un hecho que difiere de la repetición observada a través de la categoría A4. La misma circunstancia ocurre también cuando se comparan los apelativos formados por nombres más apellido de ambos grupos identitarios: mientras los antropónimos euro-americanos (categoría B1) siempre se repiten en las versiones españolas de las obras nativo-americanas, menos de un 30% de aquellos cuya estructura tiene una apariencia menos estándar desde el punto de vista eurocéntrico (categoría B2) permanecen como en el original. De entre los cinco casos que conforman ese casi 30% de apelativos repetidos, tres de ellos (English Bill [Erdrich 2008 | 2010c: 114 | 147], John Wildstrand [*ibid.*: 115 | 149] y Seraph Milk [*ibid.*: 116 | 149]) se refieren a personajes euro-americanos cuyos apellidos, a pesar de su transparencia, se consideran oficiales y, por tanto, no deberían traducirse (Moya 1993: 235).

Pero, ¿qué ocurre con los antropónimos de la categoría B2 asociados a personajes indios reales o ficticios? La estrategia traductológica más habitual es la naturalización de los apellidos juntos al mantenimiento de los nombres, en como los siguientes ejemplos: Thomas Builds-the-Fire > Thomas Enciende-el-Fuego (Alexie 1994 | 1994: 93 | 103), Hilda Heavy Head > Hilda Cabeza Pesada (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 19 | 17), Harley Wind Soldier > Harley Soldado-del-Viento (Power 1996 | 1996: 57 | 71). Estos ejemplos ponen de manifiesto que existe una predisposición generalizada a traducir los apellidos nativos aun cuando estos muestran identidades reales y oficiales según criterios culturales indígenas y criterios gubernamentales estadounidenses. Podemos argumentar, por tanto, que esta preferencia por estrategias traductológicas de sustitución surge de una considerable falta de comprensión transcultural por parte de los traductores y demás agentes involucrados en la traducción, que aceptan como única visión válida la de que los apelativos personales son meros apodos que requieren naturalizarse a pesar de su reconocimiento y autenticidad socio-cultural.

Basta con observar algunos casos concretos para comprobar que el traslado interlingüístico e intercultural se encuentra ampliamente condicionado por el pensamiento eurocéntrico de los participantes. En la obra de B. Hungry Wolf (1980) aparecen varios de los nombres que su abuela Hilda utilizó oficialmente a lo largo de su vida, a saber, Hilda Heavy Head, Hilda Beebe y Hilda Strangling Wolf, así como el nombre de su padre Joseph Trollinger. La traducción española deja claro que el traductor sólo ha sustituido a través de la naturalización el primer y el tercer apelativo (Hilda Cabeza Pesada y Hilda Estrangula al Lobo [B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 19 | 17]), precisamente aquellos cuya apariencia no encaja en la norma semántica, es decir, “cumplir ciertas condiciones de pertenencia socialmente predeterminadas” (Franco Aixelà 2000: 63). La misma diferenciación nominal puede percibirse en la naturalización del nombre Charles Bad Holy MacLeod > Charles Mal Santo MacLeod (Power 1996 | 1996: 101 | 123), donde la contraposición de dos apellidos culturalmente diferentes resalta aún más la discriminación traductológica aplicada por los agentes traductores españoles a las denominaciones personales de corte nativo-americano.

Sin embargo, no todos los traductores han aplicado las mismas técnicas, por lo que es posible evaluar si existen distintos niveles de respeto para con la identidad nativo-americana o si todas las estrategias presentes en nuestras traducciones marcan de forma negativa la indianidad estadounidense frente a la supuesta normalidad euro-americana. El protagonista de la obra de Alexie (2007 | 2009: 60 | 79), Arnold Spirit, conserva su nombre en la versión española, único caso en el que no se hace una distinción entre personajes euro-americanos e indios (Rowdy > Rowdy [*ibid.*: 16 | 31]; Mr. Grant > Sr. Grant [*ibid.*: 60 | 79]; Roger > Roger [*ibid.*: 64 | 84]). Únicamente habría que resaltar que los nombres de nativos más o menos célebre han sido sustituidos de diferentes maneras debido, en términos generales, a su presencia previa dentro de nuestra cultura receptora. Esto es exactamente esto lo que ocurre con el nombre de Jack Red Cloud que aparece en Eastman (1918 | 1993: 97), que ha sido adaptado terminológicamente como Jack Nube Roja debido a que existe una versión en español preestablecida.

Así mismo, la traductora de *House Made of Dawn* (Momaday 1968 | 2011: 113-114 | 118-119) se ha decantado por la combinación de varias técnicas de traducción para los distintos nombres referentes a personajes nativos, mostrando incluso discrepancias y contradicciones que pueden confundir al lector español acerca de la realidad nativo-americana. Para el nombre de corte español Cristóbal Cruz y el de corte inglés Ben

Benally, la estrategia escogida ha sido la repetición, sin mencionar en ningún momento que el primer nombre aparece en el original con la tilde española, tal y como señala, en otras ocasiones, el uso de nuestro idioma por parte de algunos personajes y/o del narrador, un detalle que observaremos detenidamente más adelante. Sin embargo, al presentar a Henry Yellowbull y a Napoleon Kills-in-the-Timber, además de mantener el apellido en inglés, se ha añadido una nota a pie de página explicando su significado: “Literalmente «Toro amarillo»” (*ibid.*: 118) y “Literalmente «El que mata en el bosque»” (*ibid.*: 115)³⁴. Al igual que la alternativa intratextual, la utilización de glosas extratextuales permite al lector español observar, comprender y asimilar a largo plazo la realidad apelativa de los indígenas estadounidenses, mostrándola como una opción más presente en el heterogéneo mundo que nos rodea. Señalaremos que, esta misma traductora naturaliza el nombre propio Napoleon > Napoleón (*idem.*), aunque esta vez, comprensiblemente, no aclara los motivos, igual que ocurre con el apelativo euroamericano Angela > Ángela (Momaday 1968 | 2011: 36 | 45).

Esta disparidad de técnicas dentro de un mismo libro y entre varias obras traducidas nos indica la dificultad que trae consigo la literatura nativo-americana, así como las (re)presentaciones identitarias de la indianidad actual. A excepción de los antropónimos que cuentan con una (re)creación naturalizada y aceptada en nuestra cultura y nuestro idioma, las denominaciones personales indígenas suponen un problema de dimensiones considerables entre los traductores, igual que la simple presencia indígena parecía resultar incómoda en el paratexto. Esto supone, a su vez, que los lectores españoles asimilen paulatinamente esa incomodidad transcultural para con el Otro nativo-americano, respetándolo únicamente en relación a unos límites socio-artísticos muy concretos que, evidentemente, vienen fijados por una perspectiva eurocéntrica y restringidas por el purismo. De hecho, sólo bajo esta lupa se puede comprender por qué sólo dos de los ocho traductores cuya labor estamos describiendo aquí (Clara Minstral [Alexie 2007 | 2009] y Amelia Salinero [Momaday 1968 | 2011]) han optado por técnicas de traducción alternativas a la naturalización, dejando entrever la posibilidad de aproximarse a la identidad india desde posicionamientos más tolerantes con y predispuestos a participar en la diversidad (trans)cultural que la traducción de este tipo de literaria suele traer consigo.

³⁴ Aunque en nuestro análisis utilizamos una sección concreta del texto (Momaday 1968 | 2011: 113-114 | 118-119), hemos recurrido excepcionalmente a la página 115 de la versión española para observar la primera aparición del nombre Napoleon Kills-in-the-Timber, su traducción y la nota a pie de página que lo acompaña (*ibid.*: 115).

Por desgracia, la siguiente categoría de nuestro análisis, la correspondiente a los apellidos que aparecen solos, sigue la misma línea de acción traductológica que hemos advertido hasta el momento: los apellidos (aparentemente) euro-americanos se mantienen, los (supuestamente) nativos se naturalizan. Aunque el porcentaje de repeticiones en esta categoría es elevado (dieciocho casos de los veintiún elementos encontrados en nuestro muestreo textual), es necesario estudiar qué tipo de apellidos son los que han permanecido intactos en la traducción y cuáles son los motivos que han incitado al traductor a conservarlos. Por un lado, contamos con quince antropónimos, todos ellos referentes a personajes reales o ficticios euro-americanos para los que se ha utilizado la repetición como técnica de traducción independientemente de su transparencia o su historicidad. Por tanto, apellidos como Ali (Alexie 1994 | 1994: 185 | 194), Grant (Eastman 1918 | 1993: 56), Weatherford (*ibid.*: 62), Custer (que aparece hasta en cuatro libros diferentes incluido Erdrich 1984 | 1987: 91 | 94) o Buckendorf (Erdrich 2008 | 2010c: 114 | 147) aparecen igual que en el original, pero también apelativos como Bull o Bill (ambos en Erdrich 2008 | 2010c: 114 | 147), cuya naturalización resultaría sencilla debido a su potencial carga semántica. Sin embargo, como hemos señalado ya en varias ocasiones los traductores españoles no contemplan esta posibilidad puesto que se trata de apellidos reglados oficialmente que no indican ninguna característica personal del individuo al que designan.

Sorprendentemente, esta misma técnica de conservación se aplica hasta en tres ocasiones a apellidos nativos, a saber, Kashpaw (Erdrich 1984 | 1987: 17 | 25), Peace (Erdrich 2008 | 2010c: 114 | 148) y Benally (Momaday 1968 | 2011: 149 | 152). Podemos argumentar que la decisión de sendos traductores de mantener estos apellidos se basa, bien en la dificultad de descifrar su significado, bien en el deseo de extender la estrategia traductológica a todas las divisiones identitarias que aparecen en el texto. Aunque la primera posibilidad es la más coherente, especialmente para el antropónimo Kashpaw debido a que la traducción española data de finales de la década de los ochenta, una breve búsqueda bibliográfica habría resuelto tal dilema en caso de que el traductor realmente quisiese traducirlos. Así, la traductora de Momaday (1968 | 2011) no habría caído en la incoherencia de añadir glosas externas a apellidos como Yellowbull o Kills-in-the-Timber y no a Benally, cuyo significado y origen aparecen en

Native American Placenames of the United States (Bright 2004).³⁵ En relación al apellido Peace, presente en Erdrich (2008 | 2010c), la segunda posibilidad parece ser la más aceptable si se tienen en cuenta los otros elementos pertenecientes a la categoría C de nuestro análisis ya comentados (Buckendorfs, Bull y Bill [*ibid.*: 114 | 147]).

En realidad, la traductora de *Plague of Doves* (Erdrich 2008 | 2010c) se rige por la misma visión eurocéntrica que observamos en relación a las categorías B1 y B2: a pesar de que el individuo designado sea indígena, cuanto más estandarizado sea el apellido, mayores las posibilidades de que este reaparezca en la versión española sin modificación alguna. Por tanto, al encontrarse con el apellido Holy Track (*ibid.*: 17 | 30) la técnica escogida ha sido la naturalización, Sendero Sagrado, sin que influya el hecho de que el personaje de Erdrich esté basado en una persona real del mismo nombre. Ciertamente, aunque podría alegarse que este apelativo es un apodo debido a que el personaje en cuestión lleva cruces en la suela de sus botas, dejando un rastro visible de su camino, la falta de respeto hacia la visión original, sin embargo, se hace patente al descubrir que la propia autora aclara al final del libro que “the reservation, towns, and people depicted are imagined places and characters, with these exceptions: Louis Riel, and also the name Holy Track” (Erdrich 2008: 313), así como los detalles sobre la conexión narrativa entre la novela y la historia real. De esta forma, la naturalización española Holy Track > Sendero Sagrado establece, una vez más, una distinción peyorativa para los antropónimos nativo-americanos de acuerdo a la “norma” euro-americana de lo que es y no es un apellido o un apodo, menospreciando no sólo la identidad indígena estadounidense como conjunto, sino también la individualidad socio-cultural de los indios actuales y del pasado.

Las dos últimas categorías de nuestro análisis, a saber, título con/sin nombre y/o apellido y apodo con/sin nombre, a diferencia de las examinadas hasta ahora, resultan más equitativas traductológicamente en su contraposición identitaria de euro-americanos y nativos. Todos los traductores se han servido de la traducción lingüística para trasladar al español los títulos personales (i.e. Mr. P. > Sr. P. [Alexie 2007 | 2009: 35 | 52], Grandpa > Abuelo [Erdrich 1984 | 1987: 17 | 25], Private Marshall > soldado

³⁵ Según este libro, Benally es un apellido navajo común derivado “from *bináli* ‘his son’s son, his paternal grandparent’”, surgido como consecuencia de la mala interpretación de la administración euro-americana de los antropónimos nativos así como su deseo de registrar a los indígenas con nombres y apellidos aunque “[o]riginally, the Navajos did not use surnames” (Bright 2004: 62; énfasis en original). Esta misma obra de referencia explica que el apellido Kashpaw procede “from Cree (Algonquian) *kâspâw* ‘it is brittle, crisp’” (*ibid.*: 237; énfasis en original).

Marshall [Momaday 1968 | 2011: 116 | 121], Father La Frambois > padre La Frambois [Power 1996 | 1996: 219 | 269]), y en tres ocasiones se ha recurrido a la adaptación terminológica debido a la existencia de una traducción prefijada en español (King Philip > Rey Philip y Chief Joseph > Jefe Joseph [Eastman 1918 | 1993: 62 y 121, respectivamente] y Uncle Sam > Tío Sam [Erdrich 1984 | 1987: 222 | 214]). Para los apodos, la fórmula más habitual ha sido repetir el nombre y naturalizar el apodo, como con Dirty Joe > Joe el Sucio (Alexie 1994 | 1994: 54 | 65) o Roger the Giant > Roger, el gigante (Alexie 2007 | 2009: 64 | 84) así como la naturalización cuando el apodo no iba acompañado de otro apelativo (Great Father at Washington > Gran Padre de Washington en Eastman [1918 | 1993: 15] y Pumpkin > Calabaza en Power [1996 | 1996: 23 | 28]).

Aun con todo, cabe destacar dos excepciones muy interesantes y relevantes para la identidad nativo-americana que demuestran, cada una a su manera, la disparidad de opiniones y de intervenciones que los traductores pueden adoptar durante su labor profesional. La traducción original de Erdrich (1984 | 1987) muestra cómo el traductor se planteó la capacidad denominativa de los apodos y/o apellidos indígenas al incluir el apelativo Rushes Bear³⁶ repetido y sin ningún tipo de marca tipográfica que indique su excepcionalidad cultural e identitaria. Sin embargo, cuando Siruela publica de nuevo esta traducción con partes añadidas por la autora en 2009 (Erdrich 1984 | 1987/2010b), este nombre aparece traducido como Espanta Oso (17 | 34), dejando patente tanto la falta de uniformidad entre los traductores españoles como un posible retroceso en la perspectiva transcultural. Un año después de esta involución traductológica, *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2011: 116 | 122) incluía una glosa extratextual para el apodo the chief > el Jefe, en la que la traductora llama la atención sobre los diferentes apelativos usados por el personaje nativo, Abel, y el resto de su batallón en Vietnam, viendo “la discriminación que encontró Abel en el ejército” (Amelia Salinero *apud* Momaday 1968 | 2011: 122): así, además de seguir la regla de traducir los apodos, la traductora aporta una cierta reflexión sobre la realidad nativo-americana cultural y nominal que puede derivar en un ligero cambio ideológico entre el público español para con su (des)encuentro con el Otro.

³⁶ El caso de Rushes Bear plantea ciertas dudas sobre su categorización. Aquí hemos optado por tratarlo como un apodo, ya que el personaje que lo lleva se lo otorgó a sí misma tras un enfrentamiento con un oso, aunque también podría considerarse un nombre originalmente en inglés (categoría A3) debido a que siempre se la denomina así a pesar de tener un nombre de corte euro-americano (Margaret Kashpaw).

Después de este exhaustivo análisis comparativo sobre los vínculos existentes entre los distintos antropónimos categorizados por su estructura y las técnicas traductoras disponibles, podemos afirmar que existe una tendencia muy difundida a sustituir los nombres nativo-americanos a pesar de que la repetición parece la única opción posible para con los personajes euro-americanos. Basta con observar los porcentajes relativos a los casos de repetición y naturalización para los antropónimos nativos y euro-americanos: mientras que los apelativos indios se conservan intactos en el 54,07% de los casos y se traducen al español con una frecuencia del 27,91%, el mantenimiento de los nombres euro-americanos asciende hasta el 67,53%, naturalizándose sólo un 5,19% de las veces.³⁷ Estas cifras exponen claramente el tratamiento desigual que el grupo identitario indígena recibe respecto a la asociación étnico-cultural euro-americana, un hecho que tiene su origen en la ideología (neo)colonial de la superioridad eurocéntrica. A esto se sumaría la escasa comprensión transnacional sobre la realidad socio-cultural de la Otredad en cuestión, la cual provoca la constante reaparición de la asimetría de poder entre las identidades y culturas participantes en la traducción que impide a los traductores comprender que las denominaciones nativas son igual de válidas en términos culturales y legales que las españolas y euro-americanas.

Al mismo tiempo, no podemos negar la evidente influencia que tiene la existencia de apelativos antaño naturalizados como predecesora de una regla (¿norma?) de traducción para con este tipo de casos (un 9,88% de los antropónimos nativo-americanos de nuestra muestra se corresponde con las que podríamos considerar adaptaciones terminológicas), pero dicha tendencia podría modificarse en la actualidad si los profesionales de la traducción empiezan a aproximarse al traslado de estas obras y otras similares desde un posicionamiento comprometido con la igualdad de las culturas en términos de tolerancia y validez. De hecho, afirma Moya (2000: 41) que las naturalizaciones “de nombres de personajes de relevancia histórica o cultural, vivos o muertos, exigen un respeto, pero no una veneración”, por lo que no resulta difícil imaginar y promover un cambio en las preferencias de los traductores para dar lugar a

³⁷ Para los datos porcentuales sobre los antropónimos nativo-americanos, ver Anexo II, tabla doce. Para los datos porcentuales relativos a los apelativos euro-americanos, ver Anexo II, tabla quince. Así mismo, véase el Anexo II completo para otras informaciones cuantitativas acerca de la relación entre categorías antroponímicas y procesos traductores para todos los apelativos encontrados en nuestra muestra textual, a los referentes a individuos indios e individuos euro-americanos por separado.

una nueva pauta de (re)creación identitaria transcultural. Quedaría, entonces, por comprobar si este cambio surge como consecuencia de una visión más amplia y respetuosa por parte de la(s) cultura(s) de recepción o si, como sugiere el propio Moya (*ibid.*: 43 y 44), se deriva de “la aparición del movimiento de corrección política que invade Estados Unidos” y de “las quejas (no sin fundamento) de los americanos nativos”.

Gráfico 5.f: Traducción de nombres con referentes reales y ficticios según Moya (1996; 2000)³⁸

	Referentes reales	Referentes ficticios
Regla general	ni se traducen ni se adaptan, cuenten o no con una versión en la lengua término	no hay regla fija, pero se recomienda traducir los nombres con carga simbólica
Excepciones	1) personajes históricamente relevantes (filósofos, el nombre del Papa, nombres de la realeza) 2) nombres y apellidos con distinto alfabeto: se tienden a traducir a partir de la versión inglesa 3) algunos deportistas 4) aquellos que no sean familiares entre el público o que puedan producir errores de comprensión 5) indios americanos: por lo general se traducen	1) nombres transparentes (por ejemplo, <i>Baisecul</i>): traducir y adaptar la fonética a la de la lengua original (> <i>Lamecul</i>) 2) alegóricos: se traducen siempre 3) nombres indios: se traducen siempre
Otros comentarios	- tendencia a recuperar nombres originales previamente adaptados - los que se adaptan al español suelen tener ya una versión oficial en nuestra lengua y suelen ser en origen (normalmente, en inglés) una adaptación	en caso de duda, se recomienda la transcripción

Por último, nos queda comentar brevemente las reflexiones de este mismo autor (Moya 1996; 2000) acerca de las reglas más o menos compartidas por los traductores españoles en relación a los antropónimos reales y ficticios, una división bastante singular, pero muy interesante para esta investigación. Según Moya (1996; 2000),

³⁸ Para este sucinto esquema nos hemos servido de una combinación lo más sintética posible de las dos obras de referencia explicitadas en el título. Sin embargo, hay que señalar que Moya 2000 no aporta ninguna información acerca de los nombres ficticios, por lo que no contamos con una explicación actualizada al respecto.

dependiendo tanto de su veracidad nominal como de otros detalles semántico-referenciales, la libertad del traductor se reduce a determinadas posibilidades, tal como esquematizamos en el gráfico (Gráfico 5.f). Así, si no tenemos en cuenta las excepciones particulares, todos los traductores de las obras indígenas que analizamos aquí desafían la regla general, bien al traducir y no recuperar los nombres originales que cuentan con una versión previa cuando se refieran a individuos reales, bien al mantener los nombres indios con referentes ficticios. Sin embargo, al observar detenidamente que Moya establece excepciones para los nombres, tanto reales como ficticios, de los indios americanos, no podemos sino concluir que la norma de traducción vigente en español se encuentra predispuesta a vapulear la identidad nativo-americana, lo requiera o no el lector para comprender el texto adecuadamente.

Al mismo tiempo, las excepciones que justifican el maltrato de los nombres indios se sustentan sobre argumentos semánticos, formales y funcionales que Moya (1996; 2000) aporta junto a antropónimos particulares que sirven de modelos explicativos. Por un lado, los equipara con simples apodos (Moya 1996: 239) cuya transparencia permite su traslado interlingüístico a español, además de escudarse en la insustancial excusa de que “sean en inglés una traducción del nombre original indígena” (Moya 2000: 43), aunque dicha traducción sea “en versión libre” (*idem*). Por otra parte, Moya proporciona una serie de nombres históricos o famosos transculturalmente para sustentar su argumentación: “Toro Sentado (*Sitting Bull*)”, “Alce Negro (*Black Elk*)”, “Caballo Loco (*Crazy Horse*)” (Moya 2000: 39; énfasis en original), “*Tecumseh, Cochise, Seattle y Tomakawk*” (*ibid.*: 43), “Bailando con lobos, Cabello al viento, En pie con el puño en alto” (Moya 1996: 239). Por tanto, cualquier traductor que siguiese las recomendaciones de Moya para enfrentarse a la traducción de los nombres que estamos estudiando creería acreditada, quizás justa, su decisión de naturalizar los apelativos indígenas, sin reparar en que los razonamientos y ejemplos son, cuanto menos, simplistas y eurocéntricos en tanto en cuanto no aportan una visión equilibrada de la realidad transhistórica de los antropónimos nativo-americanos con apellidos legales como los de los propios autores que tratamos aquí y que nunca se traducen (Deloria, Eastman, Erdrich, Hungry Wolf, Ortiz, Wallis) o con antropónimos reales como los de los investigadores que hemos utilizado a lo largo del marco teórico (Cleo Big Eagle, Elizabeth Cook-Lynn, S. Neyooxet Greymorning, Alexandra Witkin New Holy, A. LaVonne Brown Ruoff, Craig S. Womack).

El examen hasta ahora desarrollado nos ha aportado una visión general de la realidad traductológica española respecto a los nombres propios, pero apenas nos aporta información acerca de la labor individual de cada traductor y los aspectos circunstanciales específicos que han colaborado en la traslación interlingüística e intercultural de los antropónimos. Por ello, debemos recurrir a exámenes separados de las obras que conforman nuestro material analítico a fin de observar las particularidades antroponómicas a las que se han enfrentado los traductores, para conocer así de forma indirecta las razones que sustentan sus decisiones traductológicas. Al mismo tiempo, la ubicación histórica de las distintas traducciones nos ofrecerá la posibilidad de establecer si existe algún tipo de expectativa pasada o actual acerca de las denominaciones personales, además de comprobar un posible cambio respecto a las opciones de traducción más frecuentes en décadas previas. Para el análisis individual que se desarrolla a continuación nos serviremos, por tanto, de una aproximación cronológica, aunque en ocasiones también realicemos comentarios comparativos entre dos obras que, por ejemplo, comparten autor. De esta forma, podremos reflexionar *a posteriori* sobre las conexiones sincrónicas y las modificaciones diacrónicas que observemos durante esta fase del análisis antroponómico.

Comenzamos, pues, por la primera traducción de la producción artística de Louise Erdrich, *Filtro de amor* (1984 | 1987), la cual se caracteriza por una marcada tendencia conservadora a la hora de traducir los apelativos personales. De los treinta y siete nombres propios que aparecen en las secciones seleccionadas, un 70% aparece igual que en el original, transcrito sin cambios de ningún tipo, lo cual contribuye a que destaque la ausencia total de naturalizaciones. Sorprendentemente, incluso el apodo semánticamente transparente Rushes Bear (Erdrich 1984: 17) se ha mantenido en la versión española de esta obra, demostrando que el traductor Carlos Peralta ha optado por no modificar la identidad nativa que Erdrich ofrece. Sin embargo, debemos destacar dos detalles muy concretos que han contribuido a esta preferencia traductológica al eliminar desde el principio posibles dudas en el traductor al cotejar categorías indias y euro-americanas. Por un lado, los nombres y apellidos referentes a personajes nativos tienen una apariencia muy estándar desde el punto de vista eurocéntrico (i.e. Nector Kashpaw, Henry Junior, Beverly Lamartine, Lynette), por lo que el traductor no ha podido plantearse si estos apelativos están cargados semánticamente. Por otro, tan sólo hay entre los treinta y siete ejemplos disponibles dos nombres visualmente nativos

(Nanabozho, Missepeshu), ambos pertenecientes a la categoría A1,³⁹ sin que aparezca ningún antropónimo de las categorías A2 (nombre indígena acompañado de su traducción inglesa), A3 (traducción en inglés de un nombre indio) o B2 (nombre y apellido de corte nativo-americano).

El patrón nominal que se desgana de la obra de Erdrich, como veremos más adelante, se repite en *Plague of Doves* (Erdrich 2008), cuya traducción forma parte de nuestro material analítico, pero no es el de *Indian Heroes and Great Chieftains* (Eastman 1918), la cual presenta una tipología de antropónimos muy diferente de la de Erdrich. En la obra de Eastman, de hecho, la mayoría de los antropónimos hacen referencia a personajes nativos, todos ellos reales e incluso renombradas figuras históricas; la traducción, por su parte, muestra que de los cincuenta y tres apelativos presentes en los extractos textuales más del 43% se ha adaptado al español o se ha omitido. Existe, incluso, la posibilidad de sumarle a esta cifra los trece nombres que cuentan con una traducción preestablecida en español, correspondientes a la técnica de adaptación terminológica.⁴⁰ A partir de estos resultados, cabe afirmar que la identidad nativa se ha visto constantemente denigrada a través de la negación de sus particularidades identitarias y nominales ajenas a la norma eurocéntrica. Aun con todo, la traductora Silvia Komet podría haberse planteado otras técnicas traductológicas que preservasen, aunque fuese parcialmente, la idiosincrasia particular de los nombres indígenas, sobre todo teniendo en cuenta que tan sólo ha sustituido un apelativo euroamericano y se trata de un apodo (Great Father at Washington > Gran Padre de Washington [Eastman 1918 | 1993: 15]).

Debemos ahora estudiar la traducción de la obra de ficción *Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (Alexie 1994) publicada en español en 1994, para así comprobar qué técnicas ha aplicado su traductor y si estas están próximas a la estrategia

³⁹ Ya señalamos previamente que los nombres de la categoría A1, al ser de origen indígena y no contar con una traducción asociada a los mismos en inglés, siempre se repiten.

⁴⁰ Si añadimos los apelativos que se consideran adaptaciones terminológicas por su existencia previa en la lengua española, la cifra de antropónimos de alguna manera modificados ascendería hasta el 67,92%. Dicha adición resultaría completamente comprensible e incluso recomendable debido a la dificultad de determinar qué nombres sí contaban antes de 1993 con una traducción preestablecida en nuestro idioma: si bien antropónimos como Sitting Bull o Crazy Horse son de sobra conocidos en España y, por lo tanto, se sustituyen por sus traducciones “oficiales” (Toro Sentado, Caballo Loco), nombres como Little Crow (> Pequeño Cuervo) o Four Bears (> Cuatro Osos) presentan en sí mismos una duda razonable de cuándo y en qué circunstancias se adoptó dicha traducción por primera vez. Para nuestra investigación, nos hemos servido principalmente de *Enterrad mi corazón en Wounded Knee* de Dee Brown (publicado Estados Unidos en 1972 y traducido al español en 1973).

traductológica utilizada por Carlos Peralta para *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987). Más del 72% de los nombres que aparecen en la obra de Alexie (1994) se han mantenido intactos en la traducción, independientemente de que se refieran a personajes nativos o euro-americanos. El predominio de las técnicas de conservación sugiere que se tiene en cuenta la igualdad relativa entre las distintas identidades culturales que aparecen a lo largo del relato, puesto que ni siquiera los nombres que cuentan con una correspondencia en español y que se refieren a individuos indígenas (Tomás, Víctor, Moisés) han sido adaptados ortográficamente. Sin embargo, al analizar los casos de naturalización (cinco de los veintidós apelativos totales, aunque dos de ellos se han duplicado), descubrimos que, una vez más, no se acepta la singularidad nominal de los indígenas estadounidenses: los apellidos Builds-the-Fire y WalksAlong se sustituyen por Enciende-el-Fuego (Alexie 1994 | 1994: 93 | 103) y Larga-Marcha (*ibid.*: 94 | 104).⁴¹ Por tanto, podemos afirmar que las traducciones de literatura de ficción tienden a conservar más que a sustituir, aunque esto no significa que las identidades indias se mantengan intactas en el texto español ni que los lectores de las traducciones comprendan las características antroponímicas de la cultura nativo-americana.

Hemos observado que las dos obras de entretenimiento analizadas hasta el momento muestran un tratamiento atípico por parte de los traductores en relación a los apelativos indígenas, sobre todo cuando se tiene en cuenta la deferencia traductológica que estos mismos agentes traductores tienen con los nombres euro-americanos. Es necesario, no obstante, proceder a observar la obra de Power y su traducción (1996 | 1996) para comprobar si se aplican estrategias diferentes al lidiar con una tipología nominal más nativa proporcionalmente. La traducción de Power (1996 | 1996), al igual que la de Erdrich (1984 | 1987) y la de Alexie (1994 | 1994), se distingue por una tendencia bastante pronunciada por la conservación de los antropónimos a pesar de que esta obra muestra un porcentaje menor: Flavia Company, traductora de Power (1996 | 1996), se decanta por la repetición y la traducción lingüística en dos de cada tres ocasiones frente al 100% de Carlos Peralta (Erdrich 1984 | 1987) y el 77,27% de Marco Aurelio Galmarini (Alexie 1994 | 1994). Aun con todo, esta traducción pone de manifiesto la misma discriminación identitaria que hemos advertido en las otras traducciones: en una escena en la que Power intercala hasta cuatro apelativos de la

⁴¹ El tercer apelativo naturalizado es el del Trickster nativo Coyote, pero, como hemos señalado anteriormente, no es posible determinar qué técnica de traducción se ha aplicado debido a que la lengua española y la inglesa comparten la misma ortografía para esta palabra.

categoría B1 con tres nombres pertenecientes a la categoría B2 (1996 | 1996: 57-58 | 71-73), se aprecia cómo la traductora preserva los antropónimos euro-americanos (Jeannette McVay, Farrah Fawcett, James Fenimore Cooper, Vine Deloria) mientras que sanciona a la cultura india mediante la naturalización de los apellidos indígenas (Harley Wind Soldier > Harley Soldado-del-Viento, Virgil Ribs > Virgil Costillas, Frank Pipe > Frank Pipa).⁴²

La obra de Power (1996 | 1996), además, trae consigo una peculiaridad que no hemos encontrado en Erdrich o en Alexie y que puede justificar el aumento de los casos de sustitución: la presencia de nombres pertenecientes a las categorías A2 y A3, es decir, a dos grupos antropónimos de corte nativo-americano. Debido a que este tipo de nombres están formados, al menos parcialmente, por una traducción en inglés (por ejemplo, Čuwignaka Duta, or Red Dress [Power 1996: 219]), la traductora se sirve de la naturalización como técnica acorde con las circunstancias textuales originales, ofreciendo al lector español un discurso comprensible y con un efecto análogo al de la versión inglesa (Čuwignaka o Vestido Rojo [Power 1996 | 1996: 219 | 269])⁴³. Al mismo tiempo, se trata de la única traducción en la que la cursiva se ha utilizado para recalcar una diferencia identitaria, pero no entre nativos y euro-americanos, sino entre humanos y animales: los dos casos para los que se ha empleado la cursiva se refieren a perros (Šunka Sapa, Black Dog > Šunka Sapa, Perro Negro [*ibid.*: 102 | 124] y Šunka Gleška, Spotted Dog > Šunka Gleška, Perro Manchado [*ibid.*: 220 | 270]), aunque esta opción traductológica podría haberse aplicado también para las denominaciones humanas que se han naturalizado a la lengua española (por ejemplo, Bear Soldier > Soldado Rudo [*idem*]).

Además de la excepción antropónimica que trae consigo, *The Grass Dancer* y su traducción (Power 1996 | 1996) ofrecen un sorprendente resultado interlingüístico e intercultural que no se produce en ninguna de las otras obras que analizamos aquí. Flavia Company, traductora de este libro, ha utilizado una única técnica de traducción para todos y cada uno de los elementos nominales de una categoría cualquiera: todos los

⁴² Hay que recordar que el nombre Vine Deloria se refiere a un escritor nativo-americano muy célebre por sus ensayos políticos, pero cuyo apellido, poco transparente en comparación con Wind Soldier, Ribs o Pipe, se aproxima más a la apariencia estándar de los apellidos eurocéntricos; por ello, lo hemos clasificado dentro de la categoría B1. Para más información sobre este autor, véase la tercera sección del capítulo tres.

⁴³ Mencionamos una vez más que la traductora ha eliminado el término “Duta” en la versión española del texto de Power. No podemos asegurar si existen razones ideológicas para tal omisión o si tan sólo se trata de un error tipográfico.

casos de la categoría A1 se repiten; todos los casos de la categoría A2 se naturalizan; todos los casos de la categoría A3 se traducen; todos los casos de la categoría A4 se transcriben; y así, sucesivamente. Por esto, podemos afirmar que la traductora conoce perfectamente el tipo de apelativos con los que trabaja y no duda sobre qué tipo de tratamiento debe darle a los distintos tipos de nombres, ni siquiera con aquellos casos intermedios que pudieran haber creado irregularidades en su estrategia traductora: Twyla John y Nathan Hill, por ejemplo, son dos de los trece apelativos de la categoría B1 (nombre con apellido de corte euro-americano), por lo que no se traducen aunque se refieran a dos jóvenes nativo-americanos; o Charles Bad Holy MacLeod, cuya versión española está parcialmente naturalizada (> Charles Mal Santo MacLeod [Power 1996 | 1996: 101 | 123]), siguiendo la regla de traducir los apelativos pertenecientes a la categoría B2. Teniendo en cuenta estos detalles sobre la traducción de Power (1996 | 1996), nos preguntamos si la traductora tiene su propia norma de actuación para los antropónimos euro-americanos e indígenas, un hecho que comprobaríamos con agrado si contásemos con otra de sus traducciones entre la prosa nativo-americana en español.

Por su parte, la siguiente obra que estudiamos, B. Hungry Wolf (1980 | 1998) pertenece al conjunto de la (pseudo)antropología, igual que el libro de Eastman (1918 | 1993), por lo que nos servirá para confirmar si existen distinciones traductológicas entre los dos grupos temáticos. Para comenzar, el texto de B. Hungry Wolf tan sólo presenta seis apelativos de corte euro-americano (categorías A4 y B1), frente a once nombres de apariencia indígena (categorías A1, A2, A3 y B2), aunque todos salvo uno aluden a personas nativas. Siguiendo la línea de la traductora de Eastman (1918 | 1993), Esteve Serra, encargado de la versión española de esta obra (B. Hungry Wolf 1980 | 1998), se ha decantado por una traducción muy equilibrada entre técnicas de conservación y de sustitución,⁴⁴ a pesar de que estas estrategias muestran que existe una discrepancia entre el tratamiento de la identidad (superficialmente) euro-americana y la identidad (aparentemente) india: los nombres de las categorías A4 y B1 se han repetido, mientras que los apelativos incluidos en las categorías A2, A3 y B2 se han naturalizado.⁴⁵ Este

⁴⁴ En Eastman (1918 | 1993) el porcentaje de apelativo modificados ascendía hasta el 43%, una cifra que la traducción de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) supera, puesto que el número de denominaciones trasferidas mediante una técnica de sustitución se eleva hasta el 52,94% (nueve de los diecisiete casos encontrados en la selección textual).

⁴⁵ Una vez más el único ejemplo de la categoría A1 que aparece en B. Hungry Wolf (1980 | 1998) aparece transcrito en la traducción española. Así mismo, un nombre de la categoría A3 aparece traducido en español como el resultado de una adaptación terminológica (Sitting Bull > Toro Sentado [*ibid.*: 60 | 50]).

tipo de discrepancias, tanto entre las características antroponímicas de la obra de ficción (Erdrich 1984 | 1987, Alexie 1994 | 1994 y Power 1996 | 1996) y, por otro lado, de Eastman (1918 | 1993) y B. Hungry Wolf (1980 | 1998), como entre las tendencias generales de sus respectivas traducciones nos resulta muy revelador en términos temáticos, ya que nos muestra divergencias traductológicas muy notorias que debemos tener en cuenta al estudiar otros aspectos discursivos.

Por ello, debemos reconocer que tanto el libro de Eastman como el de B. Hungry Wolf, por su contenido histórico y (pseudo)antropológico, presentan una serie de dificultades adicionales a la hora de enfrentarse a los antropónimos. La tipología de los nombres resulta tan específica y, en cierto modo, prototípica que los traductores contemplan muy pocas alternativas más allá de la naturalización de los apelativos nativos y de la repetición de las denominaciones euro-americanas, sobre todo debido a la densidad informativa de la narración. Las estrategias traductológicas de conservación como las glosas extratextuales o intratextuales quedarían, por tanto, descartadas, ya que los propios autores ofrecen suficientes aclaraciones sobre los individuos a los que hacen referencia dichos nombres, pero siempre se podría recurrir a otras técnicas como el uso de dobles. Tal como propone Moya (1996: 236), “bien porque el texto lo requiere para una mejor comprensión de éste, o bien porque al lector el nombre en cuestión no le es familiar”, cualquier nombre puede reproducirse en su versión original al mismo tiempo que se traduce para el público receptor.⁴⁶ De esta manera, los lectores españoles comprobarían cómo es la realidad nominal de los nativo-americanos además de entender el contenido semántico que los apelativos puedan tener, una circunstancia que ayudaría a respetar la identidad del Otro a la vez que las dos culturas involucradas en la traducción se aproximan ligeramente a fin de conocerse mutuamente.

Así mismo, según lo que hemos visto hasta el momento, la traducción de literatura de ficción (Erdrich 1984 | 1987, Alexie 1994 | 1994 y Power 1996 | 1996) durante los diez primeros años de producción española se caracteriza por una tendencia generalizada a conservar los apelativos bien como aparecían en el original (repetición), bien mediante modificaciones aceptadas por el público receptor como ordinarias (utilización de traducciones “oficiales” y traducciones lingüísticas). Así mismo, hemos observado que los nombres de origen indígena suelen traducirse, especialmente en las

⁴⁶ Dicha técnica está basada en el concepto de “couplet” de Newmark (1988: 91) y es una estrategia mixta de conciliación empleada también por traductores asociados al giro cultural (Embarek, Sales Salvador, etc.).

obras (pseudo)antropológicas, pero también en las obras de entretenimiento, las cuales muestran una progresión al alza (0% en Erdrich, 22,73% en Alexie y 33,33% en Power). Avanzamos ahora hasta finales de la década de 2000 para comprobar si los traductores han alterado este protocolo de traducción en relación a los nombres, así como las circunstancias nominales y referenciales que dan pie a técnicas traductológicas novedosas. De igual modo, examinaremos detalladamente las estrategias empleadas para las otras obras de nuestro corpus escritas por Alexie (2007 | 2009) y Erdrich (2008 | 2010c) a fin de constatar si los traductores encargados de estas versiones españolas han seguido la línea de actuación de sus predecesores.

La segunda novela de Alexie que forma parte de nuestro material de análisis, *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian* (2007), presenta una tipología nominal bastante similar a la de *Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven* (1994), pero muestra varias novedades de gran interés. Si bien las categorías euro-americanas (A4 y B1) siguen apareciendo en la traducción transcritas como en el original, el único ejemplo de la categoría de nombres más apellido de corte indígena, Arnold Spirit (Alexie 2007 | 2009: 60 | 79), pone de manifiesto un cambio sustancial, ya que este nombre se mantiene intacto a diferencia de los que ocurría con los apellidos Builds-the-Fire y WalksAlong (Alexie 1994 | 1994) comentados previamente. Para confirmar que este cambio traductológico está realmente propiciado por un deseo real de respetar la identidad india, deberíamos servirnos de secciones ajenas a nuestro corpus analítico para buscar otros apelativos de esta categoría y revisar sus versiones españolas; sin embargo, dicho cotejo no resulta posible debido a sólo aparece otro antropónimo de estas características y se trata de un apellido de apariencia euro-americano (Agnes Adams [Alexie 2007 | 2009: 31| 47]), por lo que se repite en español. Otra singularidad que surge entre las páginas de esta obra es la naturalización de un nombre euro-americano, Penelope > Penélope (*ibid.*: 59 | 78), un hecho que, como indicamos con anterioridad, puede deberse a una decisión del traductor o del editor, seguramente motivada por la extrapolación de los parámetros de corrección de la cultura de llegada.

Aun con todo, nos parece más atractivo comentar los dos casos nominales que se sitúan en el límite traductológico entre la conservación y la sustitución que nos demuestran, por primera y casi única vez⁴⁷, que otras técnicas de traducción son posibles cuando nos encontramos con nombres nativo-americanos. Para el nombre en

⁴⁷ Los otros ejemplos de alternativas traductológicas se dan en la traducción de *House Made of Dawn* (Momaday 1968 | 2011), la cual estudiaremos más adelante.

lengua inglesa Geronimo (Alexie 2007: 162), la traductora de este texto, Clara Minstral, ha optado por una glosa intratextual en la que aclara que el referente no es, quizás, San Jerónimo, sino “el indio Jerónimo” (190, en la traducción), el famoso líder apache chiricahua. Por un lado, resulta sorprendente que la traductora se haya decantado por esta escritura cuando en España está más difundida la grafía “Gerónimo”, mostrando un mayor conservadurismo y purismo lingüístico en la traducción que en el texto original. Por otra parte, asumimos que su decisión de ofrecer esta breve explicación está propiciada por la asunción de que el público receptor esperado son lectores jóvenes que pueden no estar familiarizados completamente con la alusión histórica que dicho apelativo contiene. Esta posibilidad, de hecho, justifica el otro ejemplo de traducción alternativa que aporta Clara Minstral: la sustitución del nombre nativo Tonto por el conocido apelativo Pocahontas (Alexie 2007 | 2009: 63 | 83). Este caso de neutralización limitada se debe, con toda probabilidad, a que el apelativo Tonto era muy conocido entre los lectores del segundo tercio del siglo XX gracias a su aparición junto al Llanero Solitario en audiodramas, películas y cómics, pero apenas difundido entre generaciones más jóvenes. Pocahontas, por el contrario, resulta mucho más actual debido a las dos películas de Disney de finales de los años noventa.⁴⁸

Si reflexionamos detenidamente sobre las decisiones de traducción que hemos observado en Alexie (2007 | 2009), nos resulta muy difícil determinar cuál es el posicionamiento ideológico de la traductora en relación a la identidad nativo-americana. El conjunto que conforman los casos de la conservación del nombre Arnold Spirit y de la glosa intratextual de Jerónimo junto a la neutralización limitada de Tonto nos lleva a pensar que se está produciendo un cambio sustancial dirigido hacia un mayor respeto por las diferencias culturales de los indígenas estadounidenses: aunque en ocasiones

⁴⁸ No podemos omitir que el nombre Tonto > Toro ya aparece en un libro previo de Alexie, precisamente la otra obra de este autor que forma parte de nuestro corpus (1994 | 1994), un hecho que reflejaría una discrepancia interna del polisistema español. Sin embargo, la preferencia de Clara Minstral por un apelativo sustituto en vez de por la traducción “oficial” de Tonto viene avalada por las circunstancias textuales de dicho nombre: mientras que en Alexie 1994 Tonto aparece acompañando al antropónimo Lone Ranger (> Llanero Solitario), en Alexie 2007 se encuentra descontextualizado y forma parte de una ilustración con pocas posibilidades físicas y estilísticas para glosas intra o extratextuales.

Así mismo, queremos señalar que otras producciones artísticas más recientes han vuelto a atraer la atención del público sobre las figuras del Llanero Solitario y Toro ya sea como publicación periódica de cómics (publicados en España por Planeta d’Agostini), ya sea en formato cinematográfico (*El Llanero Solitario*, que se estrenará en nuestro país en julio de 2013). En todos los casos, el nombre Toro, traducción “oficial” de Tonto, ha sido escogido para las versiones españolas de estos productos.

haya que recurrir a sustituciones simplistas como la de Pocahontas, el polisistema español parece aceptar, al fin, que el Otro cuenta con sus propias particularidades culturales y denominativas, un hecho que no debe entenderse como una incitación a usurpar o aprovechar su exotismo de forma simplista y (neo)colonialista. No obstante, también debemos mencionar que el entorno textual en el que aparecen los distintos antropónimos ha contribuido a que tenga lugar este tipo de tratamiento traductológico, ya que el traductor se ha visto condicionado por la falta de otros ejemplos nominales similares, las circunstancias físicas (especialmente ilustraciones) y por el público receptor al que va dirigida la traducción. Aun con todo, aplaudimos estas alternativas y las clasificamos aquí como una irregularidad frente a lo observado previamente en los otros libros de ficción y sus respectivas traducciones.

Igual que las restricciones contextuales de los nombres pueden dar lugar a opciones de traducción que ayudan a que los lectores perciban una identidad más o menos desconocida hasta entonces, estas también pueden usarse para desprestigiar la indianidad al contraponerla con nombres euro-americanos de apariencia similar. Precisamente, esto ocurre con la traducción de *Plague of Doves* (Erdrich 2008 | 2010c) en relación al apellido indígena Holy Track > Sendero Sagrado (17 | 30), el único apelativo naturalizado y, de hecho, sustituido de los cuarenta y un antropónimos encontrados en las secciones seleccionadas de esta obra. La razón que ha podido motivar esta decisión por parte de la traductora, Susana de la Higuera, la encontramos en la vinculación simbólica de dicho nombre con el dibujo de la suela de botas de este personaje y el rastro que deja al caminar. Poco ha importado, por tanto, que este nombre sea real y, como señala expresamente la autora, se refiera a una persona concreta que se vio envuelta en los hechos que inspiraron esta novela o que un buen número de personajes, tanto euro-americanos como indios, tengan nombres igualmente significativos y parecidos a los apodos (i.e. English Bill, Corwin Peace, Seraph Milk, Bull).

Por otro lado, la traducción no muestra un tratamiento distinto para los nombres de cada uno de los grupos identitarios, por lo que podríamos afirmar que se trata de una versión española bastante tolerante para con el Otro. Esto nos hace pensar en el texto de Erdrich (1984 | 1987) previamente analizado, el cual presentaba técnicas de conservación (repetición, adaptación terminológica y traducción lingüística) para todos los nombres encontrados, lo que nos lleva a pensar que esta traductora ha seguido el patrón de actuación fijado por Carlos Peralta, encargado de la traslación interlingüística

e intercultural de aquella primera obra.⁴⁹ Por todo ello, nos planteamos dónde se debería poner el límite entre conservación y sustitución, ya que la realidad nativo-americana trae consigo un sinnúmero de casos intermedios que, si bien podrían naturalizarse para facilitar la lectura al público español, merecen un respeto igual al mostrado en relación a los apelativos de corte estándar según el punto de vista eurocéntrico. No resulta útil promover un “todo o nada”, sino que es necesario demostrar a los lectores lo dañino de esa práctica a la que están acostumbrados, la cual, en nuestra opinión, dista mucho de ser idónea y, en muchos casos, apropiada en la actualidad.

Basta con observar cómo, sólo un año después de que la traducción de Erdrich (2008 | 2010c) aparezca en el mercado español, la traducción de Amelia Salinero de *House Made of Dawn* (Momaday 1968 | 2011) ofrece un uso casi revolucionario de las glosas extratextuales para respetar tanto la identidad india como al público receptor. Debemos señalar que esta traducción corrobora la tendencia a conservar los antropónimos que hemos observado entre la literatura de entretenimiento, puesto que las técnicas de sustitución alcanzan una cifra ligeramente por encima de un 13%⁵⁰. Por tanto, la estrategia general de la traductora no es invertir el método de traducción existente, sino proporcionar al lector español un texto comprensible que, al mismo tiempo, mantenga la idiosincrasia real de la identidad y la cultura de origen. Así, Amelia Salinero es la única entre los ocho traductores aquí estudiados que se sirve de notas a pie de página para ofrecer explicaciones que ayuden a comprender el texto: además de dar las naturalizaciones de los apellidos Yellowbull (“Literalmente «Toro amarillo»” [Momaday 1968 | 2011: 113 | 118]) y Kills-in-the-Timber (“Literalmente «El que mata en el bosque»” (*ibid.*: 110 | 115)) mientras conserva su forma original en el texto, las glosas extratextuales le permiten poner de manifiesto la coyuntura transcultural que afecta a los apelativos nativo-americanos y la discriminación que estos sufren no sólo con sus apelativos legales, sino también con los apodos (*ibid.*: 116 | 122).

No obstante, no podemos afirmar que *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2011) sea el ejemplo perfecto de una traducción equilibrada entre accesibilidad transcultural y respeto por la Otredad, ya que existen, por ejemplo, discrepancias dentro

⁴⁹ Para esta afirmación nos valemos del hecho de que Susana de la Higuera ha revisado la traducción de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987) y la ha completado a partir de la nueva publicación en inglés en 2009 (Erdrich 1984 | 1987/2010b).

⁵⁰ Esta cifra se corresponde a dos naturalizaciones (María de los Angeles > María de los Ángeles [Momaday 1968 | 2011: 16 | 26]; Angela > Ángela [*ibid.*: 36 | 45]) y una creación (He > Francisco [*ibid.*: 77 | 86]).

de una misma categoría respecto a los antropónimos comentados. Si bien Henry Yellowbull se transcribe sin ninguna modificación y junto a su aclaración extratextual, el apelativo Napoleon Kills-in-the-Timber muestra una adaptación ortográfica en el nombre (> Napoleón [*ibid.*: 113 | 118]), un ajuste asimilacionista que hemos señalado en varias ocasiones. De igual modo, la versión española no aporta ninguna información adicional sobre el nombre de la deidad genérica nativa Great Spirit > Gran Espíritu, la cual tiene gran importancia sobre todo en la escena en la que aparece (a saber, un ritual pan-indio realizado por aquellos personajes indígenas que habitan en Los Ángeles), así como en su posible vinculación transteológica con las tradiciones religiosas euro-americanas implantadas por los conquistadores. Por último, la traductora ha decidido sustituir un pronombre personal por el nombre del personaje central de la escena (He > Francisco [*ibid.*: 77 | 86]), una decisión que carece de efectos (visibles) sobre la (re)presentación identitaria india, pero sí sobre el estilo narrativo del autor, el cual tiene mucho que ver con la comunidad y la realidad cultural de los indígenas debido a que está basado en las tradiciones orales de los cuentacuentos y supone un desafío para los lectores euro-americanos.⁵¹

Después de haber observado a través de nuestra selección la realidad antroponímica de la literatura nativo-americana y su traducción al español, podemos ofrecer una breve serie de reflexiones que, por un lado, nos permita entender la situación general de este tipo de producciones artísticas en nuestro país y que, por otra parte, sirva de punto de referencia para posibles ramificaciones de nuestro estudio:

- Las seis obras de ficción que hemos examinado (Erdrich 1984 | 1987; Alexie 1994 | 1994; Power 1996 | 1996; Alexie 2007 | 2009; Erdrich 2008 | 2010c; Momaday 1968 | 2011) demuestran que existe una clara tendencia a conservar los nombres que aparecen en el texto (al menos en el 66% de los casos). A pesar de la existencia de novedades esporádicamente (la absoluta regularidad traductológica de Power [1996 | 1996], el uso de glosas intratextuales y una neutralización limitada de Alexie [2007 | 2009] o la utilización de glosas extratextuales en Momaday [1968 | 2011]), no podemos asegurar que exista una verdadera evolución diacrónica en la traducción de los nombres, especialmente los nativos, dirigida hacia el respeto identitario.

⁵¹ Comentaremos este detalle más adelante, al tratar los aspectos tipográficos de nuestro corpus, así como cuando analicemos los aspectos léxicos y estilísticos de las intervenciones indígenas dentro del texto.

- Los dos textos (pseudo)antropológicos (Eastman 1918 | 1993 y B. Hungry Wolf 1980 | 1998) presentan técnicas menos uniformes que las de las obras de entretenimiento: si bien las traducciones muestran estrategias idénticas para los nombres de la categoría A3 y muy similares para la categoría B2, los traductores han aplicado técnicas opuestas para los apelativos pertenecientes a la categoría A2 (naturalización en B. Hungry Wolf frente a la repetición en Eastman). Aun así, la muestra de la que disponemos muestra algunas deficiencias (i.e. tipologías nominales, escasez de referentes modernos, un traducción para comparar posterior a la década de los años noventa), hecho que podría solventarse realizando un análisis específico de este tipo de producciones indígenas.
- Al incluir dos obras de la autora Louise Erdrich, hemos podido comprobar que sus traductores tienden a conservar un alto porcentaje de antropónimos (100% en Erdrich 1984 | 1987 y 97,56% en Erdrich 2008 | 2010c; la nueva publicación de *Filtro de amor* [Erdrich 1984 | 1987/2010b] traducida parcialmente por Susana de la Higuera, responsable de Erdrich 2008 | 2010c, presenta un porcentaje del 97,3% de conservación nominal en la misma selección discursiva). Sería muy productivo cotejar estos resultados con los que puedan ofrecer otros libros trasladados al español por los mismos traductores (Carlos Peralta y Susana de la Higuera), pero también incluyendo Erdrich 2001 | 2001, traducido por Albert Borràs y publicado en España por una tercera casa editorial.
- Al igual que con Erdrich, la presencia de dos obras de Alexie en nuestro corpus nos ha permitido observar una ligera, pero significativa, evolución hacia una mayor tolerancia en relación a la presencia del Otro nativo-americano (de un 22,73% de naturalizaciones de apelativos indios [1994 | 1994] al 5% de sustituciones que representa una neutralización limitada [2007 | 2009]). Debido a las necesidades de recepción del texto juvenil (Alexie 2007 | 2009), se han aplicado técnicas previamente descartadas (glosa intratextual y neutralización limitada), que podrían aparecer tanto en traducciones posteriores (Alexie 2003 | 2010) como en traslaciones futuras, una posibilidad que debería ser objeto de estudio detallado.
- A pesar de que las traducciones de Power 1996 | 1996 y de Momaday 1968 | 2011 ofrecen posibilidades muy sugerentes sobre cómo aproximarse a los apelativos indios (i.e. técnicas innovadoras, sutiles incoherencias

traductológicas, aplicación de estrategias compuestas), su contraposición pone de manifiesto una progresión significativa en relación a los apellidos nativo-americanos (categoría B2): la naturalización utilizada en Power (1996 | 1996) se ha convertido en una repetición clarificada en una glosa extratextual (Momaday 1968 | 2011), una actuación que previamente no se consideraba la más adecuada. Este hecho nos hace preguntarnos si ha influido de alguna manera que *House Made of Dawn* (Momaday 1968) haya sido galardonada con el premio Pulitzer o si se trata de una decisión de los agentes involucrados en la versión española (traductores y editores) auspiciada por el momento histórico en el que nos encontramos.

Desde un punto de vista más amplio, nos queda por comentar cómo se (re)construye la realidad antroponímica de los indígenas estadounidenses en nuestro país, prestando atención a los detalles diacrónicos y referenciales de las distintas obras. Hemos señalado en varias ocasiones que las obras de Erdrich y Alexie se sirven de nominalizaciones bastantes estándar en relación al criterio eurocéntrico, mientras que los textos (pseudo)antropológicos muestran una tipología más cercana al prototipo nativo. Esto ha provocado que las obras con mayor porcentaje de sustituciones (normalmente lingüísticas) sean las de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) y Eastman (1918 | 1993), ambas con cifras por encima del 43% y del 58% si se incluyen como sustituciones los nombres con traducciones “oficiales”, es decir, las que cabe considerar “adaptaciones terminológicas” (por ejemplo, *Sitting Bull* > Toro Sentado, *Crazy horse* > Caballo Loco, *Jack Red Cloud* > Jack Nube Roja). De igual modo, las traducciones que proponen técnicas más innovadoras y, en teoría, respetuosas son las que cuentan con un patrón nominal de distribución más diverso: en Power (1996 | 1996) y Momaday (1968 | 2011) encontramos ejemplos de las distintas categorías de nuestra clasificación, dando lugar a una mayor variabilidad traductológica, así como a reflexiones culturales más decisivas. Como consecuencia, los investigadores nos planteamos también preguntas relevantes tales como las siguientes: ¿conformarán las técnicas de Amelia Salinero (Momaday 1968 | 2011) la norma futura o, por el contrario, son sólo un desafío pasajero al método habitual de tratar los nombres nativo-americanos? ¿Cuánto ha influido en su selección de técnicas traductológicas el hecho de que Amelia Salinero vive en Estados Unidos y conozca la realidad legal de los apellidos indígenas? ¿Terminará por asentarse como regla ordinaria de traducción la involución que muestra el nombre *Rushes Bear* en

las dos traducciones existentes de *Love Medicine* (> Rushes Bear en Erdrich 1984 | 1987 *versus* > Espanta Oso en Erdrich 1984 | 1987/2010b) en detrimento de la identidad nativo-americana? ¿Se puede revertir la naturalización ya asentada y, en muchos casos, oficial de ciertos nombres nativos a partir de la aplicación de técnicas como los dobles, las glosas extratextuales/intratextuales o la neutralización limitada?

A pesar de lo prometedor de la labor de algunos traductores, la identidad india se encuentra, en términos generales, menospreciada debido, sobre todo, a que siguen faltando entre los profesionales españoles conocimientos básicos acerca de la antroponimia nativa que son esenciales para que se impongan poco a poco nuevos métodos que respeten la diferencia transcultural del Otro. Además, debe tenerse en cuenta que esta sensación de intolerancia con la indianidad nominal se enfatiza al percatarnos de que existen poquísimos ejemplos de apelativos euro-americanos traducidos (Gran Padre de Washington [Eastman 1918 | 1993]; Penélope [Alexie 2007 | 2009]; Ángela [Momaday 1968 | 2011]), pero ninguno de los que cumplen con los requisitos prototípicos eurocéntricos por mucho que parezcan sobrenombres (Pete Rose [Alexie 1994 | 1994]; Father La Frambois [Power 1996 | 1996]; English Bill, Seraph Milk [Erdrich 2008 | 2010c]). De igual modo, la contraposición de la labor de los ocho traductores con las recomendaciones de Moya (1996; 2000) demuestra que se tiende a traducir los nombres que denominan a nativo-americanos reales, especialmente si se trata de personajes con alguna relevancia histórica, al mismo tiempo que se conservan los apelativos ficticios, incluso aquellos que pudiesen tener una carga semántica esencial para la comprensión del relato (piénsese en el grupo de cuatro personajes indios Henry Yellowbull, Cristóbal Cruz, Napoleon Kills-in-the-Timber y Ben Benally [Momaday 1968 | 2011], los cuales representan cuatro grupos geográficos de indígenas diferentes).

Apelativos comunitarios. Una vez hemos estudiado cómo se han tratado en la traslación interlingüística e intercultural los antropónimos, nos adentramos ahora en el estudio de otro tipo de apelativos que, si bien resultan más generales, contienen en sí mismos una gran carga cultural. Nos referimos a las denominaciones comunitarias, las cuales, como comprobamos al analizar los títulos, pueden resultar problemáticas debido a la distancia entre la cultura española y la nativo-americana. Por tanto, el examen que desarrollamos a continuación está enfocado a determinar cómo se han enfrentado los traductores a los distintos niveles de asociación identitaria de las poblaciones indígenas estadounidenses, así como los efectos que las versiones españolas hayan podido tener en

la (re)construcción transcultural de la identidad india. Para una mejor comprensión de la importancia cultural de estas denominaciones y sus posibles modificaciones durante el proceso traductor, desarrollaremos nuestro análisis descriptivo en torno a tres grandes grupos: primero nos fijaremos en los nombres oficiales de las agrupaciones tribales y sus subdivisiones internas, para después centrar nuestra atención en asociaciones supratribales que, por su condiciones de difusión y su carácter genérico, resultan más accesibles para los traductores y los lectores españoles; por último, estudiaremos la traducción de otros apelativos comunitarios vinculados a los nativo-americanos, pero no de forma exclusiva, puesto que son términos de origen antropológico (i.e. *tribe*, *band*, *clan*), político (i.e. *nation*) o sociológico (i.e. *people*).

Durante el análisis del paratexto, comentamos cómo los agentes traductores y editoriales habían negociado el grado de generalidad o especificidad referente a las agrupaciones nativas para promover el interés del público receptor por este tipo de literatura. Comprobamos que existe una tendencia a precisar la vinculación tribal de los autores sioux como Eastman o Zitkala-Ša (por ejemplo, *Indian* > indio sioux [Eastman 1902 | 1999] y *American Indian* > india Sioux [Zitkala-Ša 1921 | 2011]), probablemente porque es una de las comunidades indígenas más famosas en España. De igual modo, se eliminan las referencias a naciones y asociaciones identitarias menos conocidas como “Alaskan” o “Athabascan Indian” (Wallis 1993 | 1997a; 1996 | 1997b). Así mismo, constatamos que se utilizan denominaciones de carácter globalizador (piel roja [B-Hungry Wolf 1980 | 1998]; indios [Mourning Dove 1933 | 1994]) a fin de destacar la asociación cultural de aquellas obras que en origen no detallan su conexión identitaria y temática con las poblaciones indias de Estados Unidos. Por ello, nos preguntamos ahora si en el texto también se han precisado u omitido este tipo de informaciones identitarias y otras similares o si, por el contrario, se han mantenido intactas, ya que el contexto discursivo corrobora su presencia y sus diferentes puntualizaciones.

Al observar las secciones seleccionadas de nuestro corpus, encontramos denominaciones bastante genéricas como Sioux, Cheyenne o Chippewa, pero también aparecen apelativos comunitarios que distinguen entre facciones tribales o agrupaciones multitribales: Blackfoot Confederacy, Dakota, Dîné, Interior Salish, Oglaga. A diferencia de lo que ocurría con los títulos de las obras, ningún traductor recurre a hiperónimos u hipónimos indígenas a pesar de la complejidad que traen consigo los múltiples niveles identitarios y asociativos presentes en estas novelas y de la dificultad que esto puede acarrear en nuestro país debido a la falta de conocimientos relacionados

con estas tipologías sociales. La única gran diferencia entre las denominaciones en inglés y sus transcripciones al español es la ortografía: siguiendo la norma española, estas nacionalidades pierden la mayúscula y, en algunos casos, sus grafías se adaptan a las pautas de acentuación española (ver Gráfico 5.g).

Gráfico 5.g: Traducción de apelativos comunitarios tribales.

	Denominación en inglés > denominación en español
Regla general	Blackfoot Confederacy > Confederación Blackfoot Dakota > dakota Dîné > dîné Interior Salish > salish del interior North Pieigans > pieigans del norte Oglaga > oglaga Sioux > sioux
Adaptación acentual	Brules > brulés Nez Perces > nez percés
Excepciones	Algonquin > (lengua) algonquina [con nota la pie] (Momaday 1968 2011) Cheyenne > cheyene (Eastman 1918 1993) Chippewa > <i>chippewa</i> (Erdrich 1984 1987) Metis > metis ⁵² (Erdrich 2008 2010c) Sioux > siux (Eastman 1918 1993)

Podemos afirmar, por tanto, que se respetan las particularidades identitarias nativo-americanas, puesto que se mantienen las diferencias culturales y tribales entre unas denominaciones y otras. Las pocas excepciones que hemos encontrado ponen de manifiesto la falta de uniformidad que ha generado el escaso contacto de nuestra lengua con la realidad indígena estadounidense, aunque no por ello se considere errónea una de las dos grafías existentes para un único apelativo (Sioux > sioux/siux; Cheyenne > cheyenne/cheyene; Metis > métis/metis).⁵³

⁵² También se acepta la grafía “métis”, debido a que se trata de una palabra de origen francés.

⁵³ De hecho, el *Diccionario panhispánico de dudas* tan sólo contiene una explicación del término “siux” en la que señala que se trata de una “[a]daptación gráfica propuesta para la voz francesa *sioux*” (DPD 2005: “Siux”, énfasis en original). Sin embargo, no indica en ningún momento que esta sea la forma correcta de escribir dicho apelativo, un detalle que se reafirma al comprobar que el *Diccionario de la Real Academia* ofrece la grafía francesa para la entrada sobre esta tribu (DRAE 2001: “Sioux”).

Por otra parte, el uso de la cursiva para el término español “chippewa” en la primera publicación de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987), pero no en la nueva traducción parcial (Erdrich 1984 | 1987/2010c) corrobora nuestra suposición de que la cultura española ha convivido con un importante déficit de conocimientos sobre los nativo-americanos. Así, la eliminación de la cursiva con el paso de los años muestra cómo nuestro país está aprendiendo a aceptar la presencia del Otro con naturalidad y tolerancia, ya sea en textos traducidos, ya en producciones originales españolas, sin necesidad de resaltar lo que hay de exótico en las denominaciones indias.⁵⁴ De igual modo, la inclusión en la traducción de Momaday (1968 | 2011) de una glosa extratextual para el apelativo lingüístico Algonquin (> algonquina) en la que se aclara que se trata de la “[m]ayor subfamilia de lenguas de la familia álgida (lenguas indígenas) de los nativos norteamericanos” (Amelia Salinero *apud* Momaday 1968 | 2011: 122, en la traducción) sugiere un deseo real, aunque todavía bastante en ciernes por parte de los traductores, de conocer y acercarse a las culturas indígenas desde posicionamientos más equitativos. No pretendemos asegurar que esta técnica vaya a conformar la norma futura porque se trate de una estrategia traductológica que respeta al Otro; al fin y al cabo, puede proceder de una suposición paternalista de que tanto la cultura de origen como la de llegada precisan de la ayuda del traductor para su (des)encuentro transcultural en el texto español. Sin embargo, es necesario señalar que esta ligera innovación colabora en la (re)presentación respetuosa con la indianidad simplemente al no omitir la multiplicidad indígena ni simplificar esta con un término generalista (i.e. lengua india) o peyorativo (por ejemplo, lengua primitiva).

Debemos resaltar también las dos únicas ocasiones en las que la referencia tribal ha desaparecido en la versión española del discurso, un hecho destacable por su escasa frecuencia. En una escena de la primera obra en prosa de Alexie (1994 | 1994) se menciona la detención de un indígena y su reclusión temporal en “the Spokane tribal holding cell” (93), mientras que en la traducción se especifica que pasa la noche en “la celda del centro tribal de detención” (103). Aunque el texto español omita la vinculación con la tribu spokane, el contexto suple esta reducción referencial, ya que, por un lado, no se elimina el término “tribal” y, por otra parte, la acción sucede dentro de una reserva spokane. El otro caso de omisión resulta menos comprensible en tanto en

⁵⁴ Precisamente, Malika Embarek (1997: 476) señala cómo un editor marcó los arabismos que ella utiliza en sus traducciones a través de la cursiva, precisamente lo que se pretendía evitar a fin de favorecer la presencia del Otro en el discurso español.

cuanto que la traductora, Susana de la Higuera, ha decidido reducir dos explicitaciones étnico-culturales mediante una denominación tribal: la contraposición directa de los grupos de indígenas separados por sus respectivas cuantías sanguíneas, “the mixed-bloods and Indians”, se enmascara mediante la mención de los “indios metis” (Erdrich 2008 | 2010c: 30 | 46). Esta singularización de las cuestiones identitarias nativo-americanas puede estar provocada por una mala interpretación del original por parte de la traductora, quien habría asociado las palabras “mixed-blood” como término étnico y “metis” como denominación socio-cultural, sin percatarse de que en las comunidades indígenas se distinguen divisiones basadas en la ascendencia nativa (mestizos con cualquier grado de sangre india *versus* indios únicamente con ancestros indios) y que, actualmente, hay individuos de los dos grupos dentro de las poblaciones metis.⁵⁵

Más allá de las denominaciones específicas de cada una de las divisiones culturales más o menos precisas y concretas, se suele aludir a las poblaciones nativas de Estados Unidos mediante nombres comunes a todas ellas. Debido a su amplia difusión en la cultura estadounidense y en la española por igual a través de una gran diversidad de productos discursivos como textos de ficción, (pseudo)antropología, películas, documentos oficiales, etc., estos apelativos comunitarios son fácilmente abordables en la traducción y, como veremos a continuación, no generan interpretaciones ofensivas para la identidad nativo-americana. La denominación supratribal más común es Indian > indio, aunque en ocasiones los autores utilizan otras fórmulas nominales (i.e. Native American, native) que funcionan como sinónimos en la lengua inglesa. Las versiones españolas tienden a ofrecer designaciones muy cercanas a las originales e igualmente análogas entre sí: además del término “indio”, se utilizan “indio(s) norteamericano(s)” como nombre (Alexie 1994 | 1994; Alexie 2007 | 2009) y “nativa americana” e “indígena” como adjetivos (Power 1996 | 1996 y Alexie 1994 | 1994 respectivamente). En relación a estas denominaciones y sus traducciones correspondientes, tan sólo podemos señalar el hecho de que se sortea casi por completo el término “nativo americano”, el cual en nuestro idioma quizás podría dar lugar a confusión al ser entendido como referente a la población euro-americana.

Comentaremos ahora brevemente varias circunstancias en las que el apelativo “indio” aparece en las traducciones como un método de solucionar otras acepciones

⁵⁵ Al tratar los apelativos étnico-culturales un poco más adelante, comprobaremos que esta referencia a la diferencia sanguínea resulta muy común dentro de las obras nativo-americanas, por lo que la reducción que hemos observado aquí es una excepción traductológica.

derivadas del complejo sistema de relaciones culturales y sanguíneas entre y dentro de las comunidades indígenas. Los textos españoles, por tanto, utilizan esporádicamente este término para simplificar las dificultades implícitas en otras denominaciones étnico-culturales que el traductor y el público desestiman como relevantes por desconocimiento o por ideología. Tómese como ejemplo el contraste entre el tratamiento traductológico de “Skin” e “Injun” dentro de la misma traducción (Alexie 1994 | 1994): la primera aparece en español reducida al concepto “indio” (151 | 160) a pesar de que indica exclusivamente a aquellos individuos que viven en las reservas, mientras “Injun” se repite con cursiva y se acompaña de una glosa extratextual explicando que se trata de una “[v]oz humorística para referirse a los indios” (Marco Aurelio Galmarini *apud* Alexie 1994 | 1994: 134 | 144). De igual modo, como señalamos previamente, podemos encontrar casos en los que el apelativo “Indian” y sus connotaciones étnico-culturales desaparecen mediante la mención de una tribu concreta (the mixed-bloods and Indians > indios metis [Erdrich 2008 | 2010c: 30 | 46]).

Concluimos, entonces, que los traductores han llevado a cabo su labor de forma exitosa y respetuosa, puesto que son muy pocas las excepciones que encontramos en relación a las denominaciones comunitarias supratribales. De hecho, han sabido manejar meticulosamente la gran cantidad de ocasiones en las que el término “Indian” se menciona en las obras seleccionadas para nuestro análisis, tanto cuando aparece aisladamente como cuando lo hace vinculado a múltiples aspectos de la realidad indígena: además de detalles geográficos de la vida nativa (i.e. Urban Indians, northwestern Indians), también se señalan conceptos de índole socio-política (i.e. Indian Territory, Indian country) que, si bien pueden pasar desapercibidos para el lector no experto, al menos surgen en el texto español, mostrando la multiplicidad de los vínculos identitarios de la indianidad estadounidense. Entre tantas alusiones y referencias, sólo se ha producido un caso de desprestigio identitario en los textos españoles, al traducir “Indian child” indistintamente como “niño indio” y como “indiecito” (Alexie 1994 | 1994: 150-151 | 160). Puede argumentarse que el traductor ha seguido la norma española de evitar constantes repeticiones dentro de un mismo párrafo y una escena, pero el “sinónimo” que ofrece aporta un cierto sentido cómico y despectivo con el

personaje en cuestión, que, de hecho, es un menor de origen indígena y no un personaje estereotipado de canciones infantiles.⁵⁶

Por último, nos queda observar la reconstrucción en español de un grupo de denominaciones grupales de relevancia cultural para las poblaciones indígenas de Estados Unidos. Igual que los nombres de las asociaciones supratribales, las designaciones que examinamos a continuación ofrecen información socio-política, ya que denotan algunas de las circunstancias particulares que definen la realidad identitaria y cultural de la Otredad nativa. Los traductores, por tanto, se enfrentan a las características gubernamentales y organizativas de las comunidades indias que se ponen de manifiesto en los textos de forma indirecta o explícita a través de términos como “tribe” (y el adjetivo “tribal”), “nation”, “clan”, “band” o “people”. Debido a que estos vocablos no resultan complejos lingüísticamente sino (trans)culturalmente, es necesario recalcar que en las traducciones españolas no se aprecia ningún tipo de transformación ideológica cuyo origen sea la intransigencia con el Otro. Sin embargo, se percibe que la recreación de la indianidad en nuestro idioma se encuentra condicionada por la singularidad socio-cultural nativo-americana, dificultando la labor de los traductores que quizás no disponen de recursos suficientes para determinar las diferencias existentes, por ejemplo, entre “tribe” y “nation” o entre “clan” y “band”.⁵⁷ Por tanto, los

⁵⁶ De hecho, existe una canción titulada “Apu el indiecito” procedente de Colombia y cuya popularidad ha ido en aumento entre los maestros de educación infantil hasta el punto de aparecer en un recopilatorio de música infantil (“Patatín Patatero Vol. 2” [2009]).

⁵⁷ Waldman (2006 [1988]: vii) explica en su *Encyclopedia of Native American Tribes* que el concepto “tribe” puede implicar hasta tres asociaciones sociales diferentes: “a group of local bands or villages, with common ancestry, culture, and language”, varias agrupaciones “united politically in what is called a confederancy” o “just one village”. A esto se suma el hecho de que historiadores, antropólogos y académicos en general habitualmente han utilizado como sinónimos los conceptos “tribe”, “band”, “subtribe” e incluso términos geográficamente restringidos como “chiefdom” (indios del sureste), “tribelet” (nativos de California) y “city-states” (utilizado en Centroamérica, especialmente México). De igual modo, los términos “tribe” y “nation” se han sustituido mutuamente con bastante frecuencia, aunque en la actualidad “nation” supone una afirmación de la soberanía política por parte de un grupo identitario indígena concreto. De igual modo, el contexto histórico influye en relación a la prehistoria, período para el cual se recurre al concepto general de “culture”, ya que la unidad identitaria y social “tribe” no se había definido todavía.

Así mismo, Waldman (*ibid.*: vii-viii) recomienda las referencias cruzadas entre varios criterios de clasificación cuando se define una entidad nativa específica. Para ello, se sirve de conceptos como “tribe”, “culture” y “language group”, debido a la continua reconfiguración identitaria que presenta la historia cultural de los nativo-americanos y las diferencias dentro de esta asociación étnico-racial. En ocasiones, también resulta aconsejable incluir detalles sobre las denominadas áreas culturales (i.e. las Llanuras, el Ártico, la Gran Cuenca) para explicar aspectos (trans)comunitarios y sociales y, como consecuencia, la complejidad de los indios estadounidenses.

distintos matices de estos términos y las relaciones entre los mismos en el texto español dependerán, en gran parte, de la implicación de los agentes traductores: cuanto mayor sea la investigación sobre las (sub)divisiones indígenas, mayores serán las posibilidades de evitar interpretaciones eurocéntricas, tanto históricas como contemporáneas, de estos términos.

Tómese como ejemplo los términos “band” y “clan”. La traducción de B. Hungry Wolf (1980 | 1998: 31 | 27) y la de Momaday (1968 | 2011: 77 | 86 y 207-208 | 201-202) se sirven de la palabra española más próxima (“banda” y “clan” respectivamente), respetando las particularidades culturales de estas denominaciones. Sin embargo, la traductora Silvia Komet (Eastman 1918 | 1993) se ha decantado por traducir “band” indistintamente como “clan” y “banda”, sin reparar en la reconfiguración socio-identitaria que ha generado de las comunidades nativas: western bands > los clanes del oeste (sp | 9), another band > otro clan (sp | 22), the roving bands > las bandas errantes (sp | 56), his (American Horse’s) band > su banda (sp | 95). De hecho, este tipo de sinonimia en nuestro idioma oculta las derivaciones antropológicas del concepto “clan” (normalmente hace referencia a la organización de una o varias tribus según relaciones reales y ficticias de parentesco), así como los vínculos socio-políticos del término “band” (es común que designe una subdivisión dentro de la tribu de carácter geográfico y cuantitativo).⁵⁸ Aun así, la lengua española presenta limitaciones relevantes al respecto, ya que no permite explicar estas connotaciones mediante un léxico específico y, en cierto modo, exclusivo para la realidad nativo-americana. Como consecuencia, no

⁵⁸ Debemos señalar que las definiciones que ofrecemos aquí son un escueto resumen de la complejidad antropológica y socio-cultural nativo-americana. Hemos evitado utilizar una descripción más o menos oficial porque los propios antropólogos no se ponen de acuerdo acerca de su uso. Se debate, por ejemplo, sobre si el término “banda” es únicamente una unidad básica organizativa o si funciona también como una división supeditada a la asociación “tribu”. De igual modo, el concepto de “clan” tiende a fusionarse con “linaje” a pesar de que el primero se refiere a un grupo de filiación que comparte la creencia de descender de un antepasado común (y, por tanto, la idea de una identidad fuerte) y que “linaje” indica relaciones de parentesco demostradas y reconocibles.

Por último, es necesario recordar que estamos adaptando estas categorías a una agrupación identitaria muy general basada en la unión étnico-racial de todos los nativo-americanos. La realidad, sin embargo, es mucho más compleja, por lo que la mayoría de las abstracciones que mencionamos no son aplicables una vez se abandona esta vinculación étnico-racial. Esto significa que una tribu concreta puede mostrar un sistema organizativo con características muy diferentes a las señaladas en relación a la asociación “nativo-americano”. También debe tenerse en cuenta que estas poblaciones y sus estructuras internas han evolucionado a lo largo de la historia y especialmente debido a la presencia de los euro-americanos en América, haciendo muy difícil la identificación inequívoca de algunos términos y (sub)divisiones previamente utilizados.

podemos evitar preguntarnos acerca de cómo eliminar la referencia militar y partidista del término “banda” en español o cómo mitigar la restricción genealógica de la perspectiva eurocéntrica respecto al concepto “clan”.

Por suerte, la aparición de estos términos suele darse o en obras nativo-americanas de corte (pseudo)antropológico, o en secciones en las que se puede comprender, *grosso modo*, la importancia de estas divisiones organizativas para la identidad de los indígenas estadounidenses. Al final de la novela *La casa hecha de alba* de Momaday (1968 | 2011: 207-208 | 201-203) puede apreciarse la dinámica interna de la tribu a través de los clanes y las actividades realizadas por los miembros de los mismos, así como la dimensión personal de estos individuos: a pesar de pertenecer a una familia fragmentada personal y comunitariamente, el protagonista y su abuelo logran establecer para sí una identidad conectada con la comunidad y la cultura jemez pueblo gracias a su participación en la denominada carrera de los muertos, una actividad que ambos personajes realizan de distinta manera (uno tocando el tambor y otro corriendo en señal de luto). De igual modo, cuando B. Hungry Wolf (1980 | 1998: 31 | 27) explica las ceremonias tradicionales de los bloods, una división de la Confederación Blackfoot, el lector puede entender sin grandes complicaciones que existen distintas agrupaciones identitarias denominadas “bandas” dentro de una misma tribu, las cuales solían reunirse para participar de una serie de actividades culturales comunes.

Gráfico 5.h. Traducciones del apelativo “people”.

Obra	Versión inglesa	Versión española
B. Hungry Wolf (1980 1998: 60 50)	he [Sitting Bull] was not particularly liked or trusted by my people	A la gente de mi pueblo, en aquella época, no le gustaba ni se fiaba de él particularmente
B. Hungry Wolf (1980 1998: 64 53)	It is said that some of the people complained, and feared that the girl performing men’s deeds would set a bad example	Se dice que algunas personas se quejaron y temieron que la muchacha que realizaba hazañas de hombre pudiera ser un mal ejemplo
Eastman (1918 1993: sp 97)	It will be the end of your people.	Será el fin de vuestro pueblo.
Erdrich (2008 2010c: 292 356)	she [a doctor] would not treat our people	no asistiría a nuestra gente

En otras ocasiones, sin embargo, resulta indispensable estudiar el énfasis que se otorga en la traducción a estos términos, ya que el contexto no siempre explicita la

dimensión socio-política e identitaria de los conceptos a los que se refieren. Nos interesa en especial el vocablo “people” porque puede abarcar una amplia gama de significados, desde una simple denominación cuantitativa indeterminada hasta una compleja manifestación de las circunstancias históricas de las sociedades nativas. A través de la primera cita de B. Hungry Wolf (1980 | 1998: 60 | 50) mencionada en el gráfico previo (ver Gráfico 5.h), observamos que el significado de “people” como unión identitaria puede comprenderse a través del contexto de la frase, puesto que se compara a los bloods, tribu a la que pertenece la autora, con los sioux de Sitting Bull. Algo parecido ocurre con la afirmación de American Horse (Eastman 1918 | 1993: sp | 97): la frase forma parte de una intervención de este líder nativo y está dirigida a la policía india de la agencia de Pine Ridge, la cual estaba a punto de enfrentarse físicamente con un grupo de indígenas allí reunidos. En Erdrich (2008 | 2010c: 292 | 356), por el contrario, la inclusión de “people” tan sólo indica un compendio de individuos racialmente vinculados, contrapuestos a lo largo de la escena a la médico blanca que no quiere tratarlos por motivos personales. Por último, la traducción española de “people” en el segundo extracto de B. Hungry Wolf (1980 | 1998: 64 | 53) mitiga la importancia de las acciones de la chica y los comentarios vertidos por ciertos miembros de la tribu: aquí este término indica más que un número indefinido de personas, puesto que la frase pone de manifiesto que existe un debate cultural acerca de las tradiciones tribales propiciado por la actitud de una joven respecto a la identidad social de mujeres y hombres dentro de la nación.

Estas modificaciones, aparentemente triviales, nos demuestran una vez más que la cultura nativo-americana se ha malinterpretado y desfigurado en las traducciones españolas quizá debido a la escasez de especialización. Por tanto, se tiende a implantar un punto de vista eurocéntrico cuando se traducen ciertos términos a nuestro idioma, sin reparar en las alteraciones culturales e identitarias que se provocan. De esta manera, los traductores ofrecen al público receptor una realidad distorsionada de diferentes maneras y con distinta intensidad que, en conjunto, contribuya a que España siga desconociendo a un Otro auténtico. No obstante, debemos recalcar que, al menos en relación a los apelativos comunitarios, los agentes traductores han sido más tolerantes con la indianidad, quizás debido a que resulta más habitual encontrar menciones sobre las tribus y sus divisiones internas y asociaciones externas que alusiones a nombres particulares de individuos indios, tal como comprobamos en la subsección previa. Al mismo tiempo, este grupo de apelativos presenta una variedad nominal mucho menor,

puesto que términos como “Sioux”, “Indian” y “tribe” representan la mayor parte de las designaciones comunitarias existentes en nuestro corpus, un hecho que ha beneficiado a los traductores en su labor de mostrar la identidad nativo-americana con coherencia y realismo en lengua española.

Apelativos étnico-culturales. Una vez hemos observado distintas categorías y aspectos de los apelativos personales y grupales presentes en nuestra selección textual, es momento de observar aquellas denominaciones culturalmente cargadas que no hayamos mencionado previamente. Los nombres étnico-culturales definen la identidad indígena en tanto en cuanto hacen referencia a arque/estereotipos habituales sobre los nativo-americanos, así como a detalles concernientes a la cuantía de sangre o a su participación de la comunidad india. Este último conjunto de designaciones nos permitirá profundizar en el estudio de la influencia que la ideología de los traductores españoles ha podido tener en la reconstrucción identitaria: las estrategias traductológicas utilizadas resultarán muy reveladoras debido al significado cultural que contienen estas designaciones, el cual puede haberse manipulado de varias formas según la aproximación transcultural por la que se haya optado. Al mismo tiempo, el estudio que vamos a desarrollar a continuación nos servirá de enlace entre los apelativos nativo-americanos, primer componente de nuestro análisis discursivo, y los elementos culturalmente específicos que examinaremos en la próxima sección.

Nos fijamos en primer lugar en la traducción de denominaciones militares (i.e. war chiefs, soldiers warriors) presentes en varios de nuestros textos, ya que nos permite comparar si existen diferencias en el tratamiento de aquellas designaciones referentes a individuos nativos y las relativas a personajes euro-americanos. Aunque términos como “warrior” o “brave” aparecen en Alexie (1994 | 1994), Erdrich (1984 | 1987) y B. Hungry Wolf (1980 | 1998), nos centraremos principalmente en la traducción *Grandes jefes indios* (Eastman 1918 | 1993) por la amplia variedad de ejemplos que ofrece, a partir de la cual podremos contraponer las estrategias traductológicas utilizadas para la identidad india y para la identidad euro-americana. Partimos, pues, de la idea de que la versión inglesa de esta obra muestra una imagen de los líderes indígenas como un grupo selecto de dirigentes que se encontraban inmersos en la evolución histórica de sus roles: además de tener que enfrentarse a nuevos preceptos nunca antes afrontados, estas figuras de autoridad tuvieron que asumir su profesión de políticos al mismo tiempo que procuraban no ceder frente a las presiones estadounidenses y la tentación de la propia glorificación (cf. Pfister 2009: 79-80).

Encontramos, por tanto, elogios para los líderes nativos en forma de nombres y adjetivos positivos (“heroes”, “notable men”, “their bravest young men”, “a fair fighter” [Eastman 1918: sp]) que la traducción mantiene sin minimizar la exaltación identitaria de la que hace gala el autor (“héroes”, “hombres notables” [Eastman 1918 | 1993: sp | 9], “los más valientes jóvenes brulés” [*ibid.*: sp | 22], “un luchador justo” [*ibid.*: sp | 67]). Esta realidad traductológica también se aplica a términos más específicos de la cultura indígena tales como títulos honoríficos y acreditativos que hacen referencia a la labor militar de los individuos nativos y euro-americanos: a ciertos indios se les llama war leader > líder guerrero (Eastman 1918 | 1993: sp | 16), war chief > jefe guerrero (*ibid.*: sp | 22) o war leaders > líderes guerreros (*ibid.*: sp | 56), mientras que a los combatientes blancos se les denomina chief soldier > jefe soldado (*ibid.*: sp | 15). Esta nomenclatura también se conserva cuando Little Crow se dirige a miembros del gobierno estadounidense y menciona al presidente como the great white war chief (> el gran jefe guerrero blanco [*ibid.*: sp | 33]), por lo que podemos afirmar que la traductora Silvia Komet se ha decantado por designaciones muy cercanas a las formas lingüísticas inglesas del original, que eluden cualquier tipo de menosprecio de la identidad nativa y sus denominaciones culturalmente distintivas.⁵⁹

Sin embargo, también resulta posible encontrar discrepancias entre las referencias a los militares indios y los estadounidenses, tanto en el texto original escrito por Eastman (1918) como en la traducción elaborada por Silvia Komet (Eastman 1918 | 1993). Por un lado, el escritor sioux establece una clara diferencia entre los cuerpos del ejército americano y las partidas nativas mediante las denominaciones “soldiers” para los primeros y “warriors” para los segundos. Dicha distinción, muy común entre los autores de ambas culturas en esta época e incluso hoy en día,⁶⁰ ni se compensa ni se enfatiza en la traducción (soldiers > soldados [Eastman 1918 | 1993: sp | 23]; warriors > guerreros [*ibid.*: sp | 67]), perpetuando una interpretación sesgada de la realidad nominal

⁵⁹ En Erdrich (2008 | 2010c: 30 | 46) también aparece la noción de “war chief”, traducida como “jefe de guerra”, una versión que resulta igualmente habitual y válida actualmente en español. Sería muy interesante observar si la diferencia de su uso está relacionado con preferencias personales o históricas por parte de los traductores o si tiene que ver con la división temática entre obras (pseudo)antropológicas y literatura de ficción.

⁶⁰ Durante las denominadas Guerras Indias, estos dos términos sirvieron sobre todo para distinguir entre los bandos participantes de los conflictos, pero también para señalar el carácter regular y profesional del bloque euro-americano. Actualmente se tiende a enfatizar una desigualdad histórica en los servicios militares de los indígenas: “warrior” indica la participación en las milicias tribales y “soldier” se refiere a su incorporación al ejército moderno de Estados Unidos (cf. Robinson y Lucas 2010, cuya obra se titula *From Warriors to Soldiers: A History of American Indian Service in the United States Military*).

e histórica que rodea a los indígenas estadounidenses debido a que esta aparece en el texto original. Esta apreciación podría quedar en una simple posibilidad si no fuera porque la traductora ha reducido otras denominaciones relativas a los indios (“braves” [*ibid.*: sp | 55 y 62], “fighting men” [*ibid.*: sp | 121]) al término étnicamente marcado “guerrero”, con lo que se elimina cualquier connotación halagadora o normalizadora de otros vocablos españoles (i.e. recluta, combatiente, paladín). Este hecho sorprende aún más si se compara con el uso estable por parte de otros traductores del término “guerrero” sólo para sustituir al vocablo inglés “warrior” (Alexie 1994 | 1994 y B. Hungry Wolf 1980 | 1998) y al cotejarlo con la traducción de “Brave” como “valiente” en la novela *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987: 91 | 94).

A esto se le suma el sutil desinterés que muestra la traductora por los personajes nativo-americanos cuando debe verter al español escenas en las que los personajes nativos y euro-americanos aparecen vinculados a través de términos homólogos de carácter neutro. Así, el vocablo “lieutenants” que utiliza Eastman (1918 | 1993: sp | 16) al hablar de los cabecillas militares bajo las órdenes de Crazy Horse no se traduce como el cargo oficial “teniente”, sino como “lugarteniente”, a pesar de la precisión del título Captain > capitán (*idem*). Esto nos muestra que, si bien sustituye al rango de “teniente”, el concepto usado por la traductora sirve para menospreciar a los nativos frente a los euro-americanos presentes en esta secuencia de eventos. Un hecho muy similar se produce también cuando se relata la visita a Washington de una delegación de representantes indios escogidos y su encuentro con miembros de los cuerpos legislativos y judiciales de Estados Unidos. A lo largo de la escena, Eastman (1918: sp) logra establecer una comparación de equivalencia formal entre “a delegation of leading men” y “the officials there present”, ya que los individuos de ambos grupos son simples portavoces de las dos Américas de la época. En el texto español, sin embargo, observamos que la ideología eurocéntrica ha calado en la labor de la traductora, quien ha decidido otorgar el título arque/estereotípico de “jefe” a todos los delegados indios y encumbrar a los diplomáticos euro-americanos bajo el término “dignatarios” (Eastman 1918 | 1993: sp | 33 y 34). Por tanto, al comparar estas opciones de traducción supuestamente homogéneas para unos y Otros, se hace muy patente que existe una discrepancia entre las connotaciones de los dos grupos, por lo que el texto español desprende una tenue pero firme preferencia por invalidar la igualdad identitaria de los nativos y los euro-americanos.

A continuación, nos preguntamos si ocurre lo mismo cuando se traducen apelativos que definen la identidad nativo-americana a partir de criterios, en teoría, imparciales y objetivos, es decir, denominaciones correspondientes con las cuantías de sangre y la participación comunitaria de los individuos, dos criterios identitarios de gran importancia entre las poblaciones indígenas. En nuestra selección textual hemos encontrado en ocasiones expresiones de este tipo simplificadas (Skin > indios [Alexie 1994 | 1994: 151 | 160], mixed-bloods and Indians > indios metis [Erdrich 2008 | 2010c: 30 | 46]) e incorporadas a nuestra lengua junto a sus explicaciones (apple > manzana [Alexie 2007 | 2009: 131 | 157; Erdrich 1984 | 1987: 259 | 249])⁶¹. No obstante, resultan más interesantes aquellas designaciones que indican un porcentaje sanguíneo o una relevancia socio-política y cultural, ya que nos servirán para comprobar no sólo cómo se han enfrentado los traductores a la terminología identitaria, sino la calidad de su comprensión transcultural y la posterior exposición para el público receptor: veremos cómo ciertos conceptos (i.e. full-blood, off-reservation, progressive) resultan muy complejos de transferir interlingüística e interculturalmente debido a su especificidad y a la distancia cultural que tienen que salvar los traductores.

A partir de las traducciones españolas, deducimos que los traductores no han tenido grandes dificultades al enfrentarse a los vocablos más o menos sinónimos “breed” (Erdrich 1984: 23), “half-breed” (Erdrich 2008: 17) y “mixed-blood” (Erdrich 2008: 222) o a la referencia más amplia “mixed ancestry” (B. Hungry Wolf 1980: 25). Por lo general, se ha preferido utilizar el término “mestizo” (Erdrich 1984 | 1987 | 23 | 31; Erdrich 2008 | 2010c: 17 | 30 y 222 | 273) en vez de una expresión relacionada con los animales como “cruzados”. También se muestra una aclaración parecida a la del original en B. Hungry Wolf (> ascendencia mixta [1980 | 998: 25 | 21]), evitando comentarios que, por su uso lingüístico en referencia a caballos y perros, pudiesen resultar ofensivos al vincularlos con los individuos indígenas. No podemos decir lo mismo de aquellas denominaciones en lengua inglesa que indican una persona de ancestros únicamente nativos. En los tres casos que la denominación “full-blood” aparece en Power (1996 | 1996), la traductora ha empleado diversas técnicas, pero todas

⁶¹ Alexie (2007 | 2009: 132 | 156) explica que en la reserva llaman al protagonista “apple” porque “they think I’m red on the outside and white on the inside”. La aclaración que ofrece Erdrich (1984 | 1987: 259 | 249) es casi exacta. Los traductores, por su parte, han mantenido ambas descripciones, lo que elimina la necesidad de añadir, por ejemplo, una glosa extratextual que ilustre al lector español sobre el significado de este término.

ellas comparten el adjetivo español “puro/a” (ver Gráfico 5.i), quizás por influencia del sintagma nominal “pure Dakota” (Power 1996: 284) aplicado por la propia autora.

Gráfico 5.i. Traducciones del término “full-blood” en Power (1996 | 1996)

Texto inglés	Texto español
her full-blood Menominee mother (23)	su madre, una menominí pura (28)
like a full-blood (101)	de raza pura (123)
like a full-blood (284)	una india de sangre pura (350)

Como podemos comprobar, el texto español aporta construcciones que se asemejan a la locución “de pura cepa”, propia de nuestro idioma, aunque dicha expresión no se refiere estrictamente a la “integridad” racial de un individuo cualquiera. Al mismo tiempo, la idea de una “raza pura” (Power 1996 | 1996: 101 | 123) o de una “sangre pura” (*ibid.*: 284 | 350) recuerda demasiado a los términos utilizados para indicar la calidad genética de perros y caballos, justo la asociación que se había logrado evitar en los casos observados previamente. Así mismo, debemos reconocer que nuestra lengua no dispone de un vocabulario libre de la ideología eurocéntrica, puesto que durante la época colonial se estableció una jerarquía muy estratificada y pormenorizada de las castas sanguíneas de Nueva España en las que los indios eran una de las tres “razas puras” junto a la blanca o española y la negra. Sin embargo, esto no justifica que se utilice este tipo de expresiones para los personajes indígenas mientras que para los euro-americanos se mitigan las connotaciones negativas diciendo que, a diferencia de her full-blood Menominee mother > su madre, una menominí pura, su padre tiene half-Irish blood > sangre medio irlandesa (Power 1996 | 1996: 23 | 28).

Además de las referencias a las cuantías sanguíneas de algunos personajes, las obras también contienen indicaciones de ciertas identidades individuales según definen la relación de los individuos con la comunidad nativa. Así, encontramos alusiones a la participación social de los personajes (“off-reservation”), indicaciones sobre las perspectivas acerca de la cultura indígena de la que forman parte (“traditional” y “progressive”) o detalles respecto a la situación económica de las tribu (“government Indians” y “middle-class BIA Indians”). Todos estos aspectos ofrecen información muy relevante para comprender las reacciones de los individuos en ciertas escenas de sus correspondientes novelas, pero también para conocer la diversidad identitaria existente

dentro de ese conjunto social que llamamos “nativo-americanos”. De igual modo, estos términos y sus versiones en español revelan que los traductores, aun comprendiendo el significado general detrás de los vocablos, no ofrecen expresiones españolas que abarquen de la forma más detallada posible las múltiples connotaciones socio-políticas y culturales de conceptos como “progressive” u “off-reservation”.

Basta con comparar la manera en la que los escritores nativos usan estas denominaciones y otras análogas para expresar la diferencia que existe entre aquellos individuos que perpetúan los hábitos culturales más arraigados dentro de la tribu y los que se inclinan por un estilo de vida de corte euro-americano.⁶² B. Hungry Wolf (1980 | 1998) y Power (1996 | 1996) utilizan los vocablos “traditional” y “progressive”, así como las expresiones “old ways” y “modern ways”.

Gráfico 5.j. Traducción de conceptos culturales en B. Hungry Wolf (1980 | 1998) y Power (1996 | 1996)

Obra	Versión inglesa	Versión española
B. Hungry Wolf (1980 1998: 25 21)	their progressive ways	sus costumbres modernas
B. Hungry Wolf (1980 1998: 25 21)	for some very traditional Blood ways	algunas costumbres blood muy tradicionales
B. Hungry Wolf (1980 1998: 31 26)	my traditional grandmothers	mis abuelas tradicionales
B. Hungry Wolf (1980 1998: 108 92)	their traditional ways	sus costumbres tradicionales
B. Hungry Wolf (1980 1998: 108 92)	the modern ways	las formas de vida modernas
B. Hungry Wolf (1980 1998: 109 92)	our old ways	nuestras antiguas costumbres
Power (1996 1996: 59 73)	back to the old ways	a los viejos tiempos
Power (1996 1996: 102 124)	the most fanatic traiditionals	los tradicionales más fanáticos

⁶² De hecho, esta dualidad proviene de las distintas políticas aplicadas a las comunidades indias por parte del gobierno federal de Estados Unidos, especialmente durante la época denominada de parcelamiento y ciudadanía, desarrollada entre 1887 y 1934. Este término, sin embargo, se ha utilizado cada vez que se les proponía a los indígenas que se asimilaran a la cultura mayoritaria euro-americana, a saber, durante el período de terminación y reubicación (1945-1975) y durante la época de los derechos civiles (1968-presente). Para más información sobre estas políticas, véase Anexo II, tabla cinco, así como Anexo III, años 1887, 1906 y 1953.

Los traductores, por su parte, se han inclinado por mantener el adjetivo “tradicional”, como puede comprobarse en el gráfico (Gráfico 5.j), y traducir *old ways* > costumbres antiguas (B. Hungry Wolf 1980 | 1998). De igual modo, se ha preferido sintetizar el significado de “progressive” con el de “modern” a pesar de que el término español “progresista” habría puesto de manifiesto el significado original mejor que el adjetivo “moderna” (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 25 | 21 y 108 | 92). Así mismo, el hecho de que la traductora de Power (1996 | 1996) haya decidido ofrecer como traducción *old ways* > viejos tiempos (59 | 73) resulta creíble y funcional en tanto en cuanto la expresión forma parte de una declaración oral de una profesora euro-americana a sus alumnos dakotas.

A diferencia de estos dos textos, las obras de Erdrich (1984 | 1987 y 2008 | 2010c) seleccionadas para el presente análisis muestran otro tipo de apelativos que pueden resultar más difíciles de trasladar a nuestra lengua sin utilizar algún tipo de explicación intra o extratextual. Nos referimos a términos como *gouvernement Indians* > los indios del gobierno (Erdrich 1984 | 1987: 223 | 215) y a *middle-class BIA Indians* > indios de clase media de la Oficina de Asuntos Indios (Erdrich 2008 | 2010c: 222 | 273), cuyas traducciones resultan lingüísticamente correctas y discursivamente efectivas, aunque no sugieren al lector español el trasfondo socio-económico que la autora ha pretendido manifestar. Si bien los traductores indican indirectamente que existe una diferencia social entre estos personajes indígenas y otros dentro y fuera de sus respectivas tribus, el público receptor de las traducciones no comprende el tono despectivo de la narradora de Erdrich (1984) al denominar “government Indians” a los dirigentes de una nación con reconocimiento federal, los cuales se aprovechan de su estabilidad en el poder incluso en detrimento de su propio pueblo. De igual modo, el hecho de que la joven cuya familia son “middle-class BIA Indians” vaya a la universidad y mencione este bienestar económico aporta una reflexión acerca de la situación financiera general y personal de los nativo-americanos.

Una situación muy similar se produce cuando un personaje mestizo descubre “how off-reservation [his] mind-set was” (Erdrich 2008: 291), una expresión que implica no sólo una localización física, sino también una actitud socio-cultural muy concreta que, debido a las circunstancias personales del narrador, no se corresponde con la traducción ofrecida por Susana de la Higuera, a saber, “lo despreocupado que había sido respecto a las cuestiones de la reserva” (Erdrich 2008 | 2010c: 291 | 355). Al leer la escena de forma aislada, la interpretación propuesta en el texto español resulta

totalmente lógica e incluso adecuada; sin embargo, si incluimos detalles personales del personaje tales como que ejerce de juez en la reserva, que está enamorado de una mujer euro-americana sin ningún otro contacto con los indios, además de su ascendencia mestiza, la reescritura que hemos visto en la traducción disimula la información cultural que aporta “off-reservation”. Por tanto, la traducción deja constancia de un considerable descuido tanto en la forma como en el contenido de la expresión, ya que ambas se pierden en el traslado interlingüístico e intercultural, reduciendo a una mera actitud personal en el texto español lo que en el original es una (re)presentación de la variabilidad de la identidad indígena y los debates internos y públicos respecto a los que los nativo-americanos tienen que enfrentarse en su día a día.

Como hemos podido comprobar hasta el momento, los apelativos étnico-culturales han creado ciertas dificultades durante el proceso traductor, debido a que se trata de términos muy accesibles lingüísticamente, pero con una gran significación cultural e identitaria. Examinamos ahora aquellas designaciones que muestran desprecio transcultural por los indios, tales como “chief”, “Injun” o “squaw”, algunos de los cuales se han comentado con anterioridad, a fin de observar si estas denominaciones han sido igualmente problemáticas para los traductores y cómo se han transferido sus connotaciones sociales. De esta forma, las distintas traducciones que del término “chief” se han hecho, por ejemplo, nos informarán acerca de la influencia de la ideología eurocéntrica, así como sobre la actitud española frente a apelativos poco comunes en nuestra lengua (i.e. “longhair”, “squaw”).

Al tratar los antropónimos, encontramos el apodo Chief > el jefe (Momaday 1968 | 2011: 117 | 122) usado en referencia a un nativo que había luchado en la guerra de Vietnam, un hecho que se repite con mucha frecuencia a lo largo de las vidas de los indígenas estadounidenses. Análogo a otras palabras en lengua inglesa cargadas racialmente como *kike* (judío), *wetback* (mexicanos ilegales) o *chink* (chino), el término “chief”, igual que su versión española “jefe”, se ha hecho un hueco en el lenguaje no ofensivo, por lo que es habitual encontrarlo en el discurso euro-americano con connotaciones a medio camino entre la intolerancia más extrema y una neutralidad políticamente incorrecta. Así lo demuestran la traducción de Alexie (1994 | 1994: 57 | 68), cuyo uso del término español neutro “jefe” ofrece la interjección de un policía de forma suavizada, aunque no del todo inofensiva (ver Gráfico 5.k).

Gráfico 5.k. Traducciones del apelativo étnico-cultural “chief”.

Obra	Versión inglesa	Versión española
Alexie (1994 1994: 57 68)	Okay, chief	De acuerdo, jefe
Alexie (2007 2009: 64 83)	Chief	Gran Jefe
Erdrich (1984 1987: 90 94)	Ask the chief if...	Pregúntale si...
Momaday (1968 2011: 117 122)	the chief	el Jefe (con una nota a pie de página)

Como contraste encontramos el término reforzado “Gran Jefe” en el otro libro de Alexie (2007 | 2009: 64 | 83), que no mitiga el uso peyorativo del original inglés al utilizar el término neutro español y, al mismo tiempo, acentúa su dimensión cultural en relación a un arque/estereotipo muy difundido sobre los nativo-americanos incluso en España gracias al conocido “gran jefe Seattle” (Seattle 1999).

De igual modo, las estrategias de traducción aplicadas a los textos de Erdrich (1984) y Momaday (1968) nos ofrecen una perspectiva muy interesante acerca de las reacciones que provoca la identidad nativa en nuestro país. Por un lado, el traductor de Erdrich (1984 | 1987) decidió sustituir el apelativo ofensivo “chief” por un pronombre personal, ocultando de esta manera la intolerancia y el desprecio de los estadounidenses por su propia población indígena. En el texto de Momaday, sin embargo, se utiliza una glosa extratextual para explicar este apodo y aclarar al lector español la resonancia socio-cultural que tiene para “la discriminación que encontró Abel en el ejército” (Amelia Salinero *apud* Momaday 1968 | 2011: 117 | 122). A partir de estas dos técnicas traductológicas y los ejemplos previos para la denominación “chief”, podemos afirmar que los traductores españoles no definen su trabajo por una ideología transcultural única, sino que difieren en sus perspectivas respecto a la identidad india. En ocasiones en las traducciones se echa en falta una mayor especialización respecto de las cuestiones indias.

Las técnicas observadas hasta ahora se repiten en estas y otras traducciones cuando se debe transferir interlingüística e interculturalmente otras denominaciones que implican un significado étnico-cultural amplio. La mera reproducción de los términos en lengua española se aplica en *savage* > salvaje (Alexie 1994 | 1994: 94 | 104) y en *readskin* > piel roja (Alexie 2007 | 2009: 63 | 83); las explicaciones fuera del texto se añaden a *Injun* > *injun* (Alexie 1994 | 1994: 134 | 144) y a *longhair* > pelo largo (Momaday 1968 | 2011: 158 | 150): el primer apelativo se explica como “[v]oz

humorística para referirse a los indios” (Marco Aurelio Galmarini *apud* Alexie 1994 | 1994: 134 | 144), mientras que sobre el segundo se indica que “hace referencia a los indios americanos que conservaban su cultura y su pelo largo” (Amelia Salinero *apud* Momaday 1968 | 2011: 13 en la traducción)⁶³. No obstante, para el concepto “squaw” se ha aplicado una sustitución por “cortacabelleras”, un arque/esteretipo indígena igualmente peyorativo, quizás debido al carácter juvenil de este libro. Así mismo, en Momaday 1968 | 2011: 148 | 151), squaw > india supone una simplificación y neutralización de las connotaciones negativas de la versión inglesa. Por ello, nos preguntamos si la ideología cultural realmente influye tanto como podría pensarse a la hora de trasladar a nuestro idioma este tipo de términos o si en realidad los agentes traductores se guían más por las circunstancias que rodean a su trabajo y a la posterior comercialización de las traducciones sin tener en cuenta las culturas y las identidades presentadas en el texto original.

Sin embargo, no podemos menospreciar el hecho de que todos estos términos traen consigo un contexto de aparición que puede haber desempeñado un papel decisivo en la opción escogida por el traductor. Tómese como ejemplo el caso de Amelia Salinero, encargada de la versión española de Momaday (1968 | 2011), quien incluye explicaciones breves aunque elaboradas sobre elementos culturales relativos a los nativo-americanos. A lo largo de nuestro análisis de los apelativos, hemos resaltado su estilo traductológico en varias ocasiones, puesto que sus técnicas tienden a contradecir en gran parte las utilizadas por otros traductores: Salinero utiliza las glosas extratextuales con gran profusión en la traducción, ofreciendo a los lectores españoles una visión más comprometida con la realidad nativo-americana. Dicha imagen, por tanto, está dirigida a compartir con el público de nuestro país, no sólo la literatura indígena estadounidense de, en este caso, un premio Pulitzer, sino también la realidad (des)igual de las identidades indias y euro-americanas. Nos sorprende, pues, que haya aplicado la reducción identitaria squaw > india y haya sustituido la complejidad socio-económica de “little government wards” por “un montón de chiquillos que el gobierno tendría que mantener” (Momaday 1968 | 2011: 148 | 151). Tan sólo podemos comprender esta incongruencia de su traducción si interpretamos que el afán corrector de Salinero ha ido hasta el límite de eliminar las connotaciones peyorativas de estas expresiones simplemente porque las pronuncia un personaje nativo. No podemos

⁶³ Esta explicación está vinculada a la primera aparición de este término en la traducción dentro de una sección que no forma parte de nuestro corpus textual.

comprobar de momento esta posibilidad, ya que no contamos con otras traducciones tuyas, pero nos ofrece un detalle de gran interés para las futuras traducciones de la producción literaria de los nativo-americanos que aparezcan en nuestra lengua.

Conclusiones sobre los apelativos personales y grupales. Después de este extenso análisis de las designaciones tanto individuales como sociales, inferimos que la realidad nominal de los nativo-americanos no ha sido trasladada al español de la forma más adecuada para reconstruir fidedignamente la complejidad identitaria de los indígenas estadounidenses. Mediante las tres categorías a las que se ha prestado atención, a saber, antropónimos, apelativos comunitarios y denominaciones étnico-culturales, se ha comprobado que los traductores tienden a reducir dicha variedad, en ocasiones incluso la malinterpretan y deforman, tal vez debido a una escasa especialización en relación a la cultura india. Así mismo, las circunstancias en las que los nombres aparecen dentro de los textos ingleses justifican esporádicamente las decisiones tomadas durante el proceso traductor, aunque esto no impide que las técnicas aplicadas muestren una delicada evolución hacia una mayor tolerancia con la indianidad de estos discursos literarios.

No obstante, debemos mencionar que los traductores han ofrecido un sinnúmero de lecturas diferentes de los distintos tipos de apelativos encontrados en nuestra selección textual mediante múltiples estrategias traductológicas. Algunos de los textos ponen de manifiesto un cierto compromiso con la comprensión transcultural de la realidad nativo-americana, puesto que, como hemos visto en Alexie (2007 | 2009) y Momaday (1968 | 2011), se aclaran términos y conceptos concernientes exclusivamente a la identidad india. Esto provoca que con cierta frecuencia se haga patente un eurocentrismo muy acentuado que desdeña las posibles connotaciones legales, sociales y políticas de ciertas designaciones, especialmente los nombres y apellidos de corte nativo (por ejemplo, Crazy Horse o Wind Soldier) y con algunas denominaciones étnico-culturales (i.e. “full-blood”, “progressive”). De igual modo, esta preferencia por la visión euro-americana ha provocado claras diferencias entre el tratamiento de los apelativos de los indios y el de los estadounidenses, incluso en cuestiones irrelevantes para la identidad de estos últimos, pero esencial sociológicamente para la de los indígenas (i.e. “half-breed” *versus* “half-Irish blood”).

Todos estos aspectos, por tanto, confirman nuestra hipótesis de que los traductores españoles no ofrecen al público receptor traducciones que respeten en toda su integridad la identidad indígena estadounidense. Esta percepción que obtuvimos a

través del análisis peritextual se ha corroborado heterogéneamente, ya que los apelativos comunitarios acerca de las tribus y otras asociaciones identitarias internas y externas a las mismas se han transferido a nuestro idioma de una manera bastante coherente y con pocas inexactitudes. No obstante, el resultado global respecto a las denominaciones analizadas demuestra que incluso los traductores más comprometidos con la complejidad indígena (Marco Aurelio Galmarini [Alexie 1994 | 1994], Clara Minstral [Alexie 2007 | 2009] y Amelia Salinero [Momaday 1968 | 2011], cada uno a su manera) se sirven de estrategias reduccionistas para compensar las deficiencias interlingüísticas e interculturales que surgen durante el desarrollo de su labor, por lo que, en definitiva, la identidad nativa y su reconstrucción en español depende ampliamente de la ideología eurocéntrica que han interiorizado los profesionales de la traducción en relación con un Otro cualquiera.

5.2.2- Elementos culturalmente específicos

Mediante el estudio de los apelativos personales y grupales, se ha comprobado que las obras nativo-americanas contienen una gran cantidad de detalles provenientes de su(s) cultura(s) que resultan de difícil comprensión y traslación. No obstante, estos elementos, denominados culturalmente específicos (Franco Aixelà 1996), ofrecen una perspectiva muy amplia sobre la labor de los agentes traductores, así como sobre la relación entre las dos culturas y lenguas implicadas en la traducción: podremos observar detenidamente la distancia que separa al Yo español del Otro nativo y los efectos de estas (di)similitudes en las estrategias traductológicas utilizadas para la reconstrucción de la identidad india en nuestro idioma. Por ello, en esta sección nos acercamos a nuestra selección textual con el objetivo de evaluar qué términos particulares de la realidad indígena aparecen en las versiones inglesas de las obras y cómo se ha materializado su significado identitario en las traducciones, prestando especial atención a las tendencias dentro de cada uno de los libros, pero también dentro del conjunto discursivo que conforman.

En relación con esta profesión, Lefevere y Bassnett (1990: 11) aseguran que los traductores, además de ser bilingües, deben ser biculturales, no en el sentido de conocer la cultura de origen y la cultura de llegada como dos entidades aisladas, sino de acuerdo al sistema relacional existente entre ambas (*cf.* Witte 1994: 71-72). Esto significa que dispondrán de la comprensión necesaria para distinguir y activar las posibles conexiones entre el contexto original y el contexto meta de diversas maneras dependiendo, por ejemplo, de si se cuenta con un concepto análogo en los dos ámbitos sociolingüísticos y

culturales o de la funcionalidad de las incorporaciones y adaptaciones que puedan aplicarse a los elementos culturalmente específicos. De esta manera, los traductores pueden evaluar las conexiones transculturales que puedan existir entre “pícaro”, una figura originaria de nuestro idioma y literatura, y “Trickster”, un personaje arquetípico del folclore nativo-americano,⁶⁴ y el efecto que este paralelismo puede tener para una y otra cultura: al fin y al cabo, como indica Ballinger (1991: 21),

there are general similarities between Trickster and the picaro that make them appear to be blood brothers[; h]owever, there are such fundamental differences between the two, growing from their respective cultures' ontologies, and, of course, social configurations, that the similarities pale and it is clear that we are looking at two quite different characters .

De ahí que surjan durante nuestro análisis preguntas acerca de dónde se sitúa el límite de la funcionalidad cuando una sustitución como la indicada supone una merma en la presentación fidedigna de una cultura diferente de la nuestra y sobre los condicionamientos ideológicos y prácticos que restringen la labor bicultural de los agentes traductores.

Para nuestro análisis nos serviremos de ejemplos que muestran varios niveles de especificidad cultural y de dificultad idiomática, ya que incluyen alusiones aisladas aparentemente de poca relevancia identitaria (“sun dance doll”), pero que en la traducción producen una referencia cultural que no corresponde con la realidad nativo-americana expuesta en los textos ingleses. Nos fijaremos, pues, en esta pluralidad de especificaciones, incluyendo entre nuestros ejemplos tanto términos concretos (“allotment”) como menciones integradas en unidades lingüísticas más amplias (“The land has been allotted”), comprobando si el contexto discursivo influye en las decisiones tomadas por los traductores. De igual modo, comentaremos no sólo aquellos elementos que son exclusivos de la cultura indígena estadounidense como “medicine men” o “BIA”, sino que también se examinará la aparición a lo largo de la narración de eventos históricos (“Messiah Craze”) y la utilización de componentes sin vinculación cultural concreta que, no obstante, cuentan con cierta relevancia dentro de las comunidades

⁶⁴ La asociación entre estos dos símbolos culturales proviene de la traducción de *Old Indian Legends, Cuentos y leyendas de los Indios Sioux* en español (Zitkala-Ša 1901 | 1994). Sin embargo, los investigadores de las culturas nativo-americanas señalan que es importante “to distinguish, so far as possible, tricksters from such parallel characters as the picaro, the clown, the jester or fool” (Krupat 2005: 448; mi énfasis) porque el Trickster colabora en la creación de la *communitas*, es decir, el sentimiento de comunidad como unidad identitaria y social.

indias (“headdresses”). Mediante estos casos específicos, observaremos las técnicas aplicadas por los traductores españoles a fin de determinar si, al igual que ocurre con los apelativos personales y grupales, se distorsiona la identidad indígena, hasta el punto de que esta pierda su idiosincrasia y se muestre al público receptor sesgada y sometida por la ideología eurocéntrica.

Comenzamos fijándonos en unos pocos términos de origen nativo que se han mantenido en las traducciones, a lo sumo con un cambio en su tipografía (adición de la cursiva en el texto meta), una estrategia causada principalmente por la intrincada morfología de estos vocablos, aunque también motivada por su inaccesibilidad semántica. Elementos como *tipi* > *tipi* (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 25 | 22), *powwow* > *powwow* / *powwow* (con cursiva en Power [1996 | 1996: 23 | 28] y Alexie [2007 | 2009: 17 | 32]; sin cursiva en B. Hungry Wolf [1980 | 1998: 135 | 115]), *tomahawk* > *tomahawk* (Erdrich 1984 | 1987: 223 | 215) o *kiva* > *kiva* (Momaday 1968 | 2011: 15 | 26) ponen de manifiesto la distancia cultural existente entre el mundo de las poblaciones nativas estadounidenses y la realidad de nuestro país, una separación que no es insalvable si se halla el mecanismo adecuado para propiciar un encuentro más tolerante y constructivo. De esta forma, el público receptor de la traducción tiene la oportunidad de conocer un poco de la cultura del Otro, e incluso aceptar sus singularidades como exclusivas en vez de percibir las como dependientes de o sustituibles por atributos similares de aceptación eurocéntrica: en consecuencia, el *tipi*, por ejemplo, se asocia con las tribus de las Grandes Llanuras y no con las tiendas de campaña euro-americanas (domesticación) ni con las taimas árabes (extranjerización negativa).

Sin embargo, el uso de la cursiva en las traducciones no siempre está dirigido a marcar las particularidades indígenas a fin de favorecer un acercamiento transcultural entre la comunidad de origen y la de llegada de un texto cualquiera. El cambio en la tipografía de estos vocablos hace que el lector repare en ellas de manera singular, por lo que una técnica en principio destinada a mostrar la indianidad al público español puede provocar una asociación exotizante para la identidad nativo-americana. Piénsese en el término “*powwow*” y su aparición en Alexie (2007 | 2009) junto a una lista de las actividades que incluye esta celebración anual: a pesar de esta especificación en el texto inglés y en la versión española, el lector de la traducción puede interpretar dicho evento como una extravagancia cultural que carece de una práctica análoga en nuestro país y que, por tanto, resulta incomprensible, si no incoherente para el Yo español. Al mismo tiempo, la adopción de la tipografía bastardilla por parte de Clara Minstral, traductora

de Alexie (2007 | 2009), hace apenas cuatro años contrasta ampliamente con su utilización en las décadas de los años ochenta y de los años noventa para “tomahawk” en Erdrich (1984 | 1987) y para “powwow” en Power (1996 | 1996). De esta manera, podemos afirmar que, si bien la cursiva pudo haber sido considerada la única opción para este tipo de elementos culturalmente específicos, hoy en día da lugar a un debate sobre la (in)tolerancia para con el Otro indígena dentro de la traducción.

Al mismo tiempo, no podemos justificar las decisiones de todos los traductores meramente con el marco temporal en el que desarrollaron su labor profesional: si bien la opción de utilizar la cursiva para “tomahawk” en 1987 (Erdrich 1984 | 1987) nos parece coherente a partir de esta visión diacrónica, la incongruencia evolutiva de la tipografía usada para “powwow” (cursiva-redonda-cursiva) desde Power (1996 | 1996) hasta Alexie (2007 | 2009) pasando por B. Hungry Wolf (1980 | 1998) resultará incongruente. Como consecuencia, sería erróneo afirmar que, antaño o en la actualidad, los agentes traductores no respetan la identidad nativo-americana al usar la letra bastardilla para aquellos términos culturalmente específicos que no cuentan con un concepto análogo en nuestro idioma. Tenemos, pues, que fijarnos en otros detalles tanto lingüísticos como discursivos para comprender qué otras circunstancias han influido junto a la ideología y el ámbito histórico en la elección personal de cada uno de los traductores, tal como mostramos a continuación.

Esteve Serra, encargado de la versión español de la obra de B. Hungry Wolf (1980 | 1988), por ejemplo, ha repetido intacta la palabra “powwow” en consonancia con el término “tipi”, el cual no requería cursiva debido a que ya era conocido en nuestra lengua a finales de los años noventa. De igual modo, se puede afirmar que la temática (pseudo)antropológica de *La vida la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas* permite que este tipo de elementos culturales no se resalte mediante la variación de la tipografía: al fin y al cabo, “powwow” surge al final de un párrafo que trata exclusivamente de las danzas indígenas modernas y su carácter de “danzas de concurso” (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 135 | 115). Por el contrario, el texto de Power (1996 | 1996: 23-24 | 28-30) presenta el término por primera vez a lo largo de una escena en la que el significado del mismo no se explicita, lo que explicaría que el traductor haya optado por recalcar la presencia de un concepto ajeno a nuestra cultura mediante la cursiva. Por tanto, el contexto discursivo en el que surge este tipo de términos también contribuye a que estos se resalten o se integren en las traducciones aunque no formen parte connatural del sistema cultural y lingüístico español.

Como hemos podido comprobar, la conservación de ciertos vocablos de origen indígena, así como la utilización de aspectos tipográficos sirve para indicar de forma efectiva pero moderada la presencia del Otro nativo, y hace que el lector español entienda, al menos, que existen diferencias entre la cultura de los indios y la de los españoles. En ocasiones esto supone que el aprendizaje transcultural dependa bien del contexto discursivo, bien de la voluntad del lector, puesto que en la traducción no se ofrece información adicional sobre el significado de los conceptos culturalmente específicos. No obstante, el uso de cualquier marca tipográfica puede resultar contraproducente, ya que marca la Otredad en el texto: igual que la ausencia de cualquier tipografía distintiva sirve para extranjerizar positivamente la presencia de una disimilitud cultural existente entre el autor y el lector, también funciona como una señal de exotismo que afecta negativamente al encuentro de las identidades de la cultura de origen y las de la cultura de llegada (*cf.* Kuortti 2009). La traductora española Embarek (1997: 476), cuyo editor decidió añadir un asterisco a los arabismos usados en una de sus traducciones, considera este tipo de tipografía estigmatizadora, porque no deja “nombrar al *otro* en su territorio con la propia voz” (énfasis en original).

Otras veces, sin embargo, los agentes traductores prefieren incorporar la cursiva como marca de la diferencia cultural junto a una glosa extratextual (en forma de glosario o como nota a pie de página) para favorecer la comprensión de estos elementos culturalmente específicos que carecen de referencias análogas en la lengua y la cultura de llegada. Este es el caso de Manfredi (2010) y las versiones italianas de autores de la India (Narayan, Chandra y Dhondy) y el de Sales Salvador al traducir al escritor Vikram Chandra al español; en ocasiones, como comprobamos en relación a los nombres, Amelia Salinero, traductora de Momaday (1968 | 2011) también extrapola esta técnica a los elementos culturales que estamos analizando aquí. Tómese el ejemplo del término “kiva”, el cual se ofrece en la traducción en letra bastardilla y acompañado de una glosa a pie de página que explica que es una “[e]structura que los hombres indios usan para ceremonias, consejos, reuniones, etcétera. Es usualmente redonda y parte de ella está insertada en la tierra. Recibe la luz por un agujero en el techo y tiene un altar y un *sipapu* (agujero en el suelo que simboliza el lugar de donde emergieron los antecesores)” (Amelia Salinero *apud* Momaday 1968 | 2011: 25 en la traducción; énfasis en original).

Si bien esta estrategia traductológica puede ser muy beneficiosa en tanto en cuanto permite a los lectores españoles comprender ciertos aspectos relevantes de la

cultura de origen, generando quizás entre el público receptor el deseo de ahondar en la misma, somos conscientes de sus limitaciones funcionales. Por un lado, puede ocurrir que sin aclaraciones sobre el significado específico de ciertos términos se comprometa la interpretación de la obra en general y de la identidad india en particular, pero no resulta posible (ni conveniente) anegar el texto original con explicaciones de todas y cada una de las connotaciones culturales presentes en la versión inglesa. El empleo continuo de este recurso transcultural, de hecho, provocaría que se perciba al traductor como paternalista en relación a los conocimientos que el público receptor pueda tener e incluso, respecto a la complejidad social e individual de la cultura de origen. Al mismo tiempo, el uso de notas a pie de página comporta la interrupción de la progresión lógica de la lectura y desvía la atención del público desde el contenido literario hacia el “único espacio en que [el traductor] adopta el *yo* enunciador de su propio discurso” (Donaire Fernández 1991: 79; énfasis en original).⁶⁵

Así mismo, la lengua española cuenta con ciertos vocablos que aportan visibilidad a la cultura indígena a pesar de que este tipo de elementos relevantes para la identidad nativo-americana se sustituya lingüísticamente y, a veces, también culturalmente. Tómese como ejemplo general el concepto *reservation* > *reserva* (Eastman 1918 | 1993: sp | 56; Alexie 1994 | 1994: 95 | 105; Power 1996 | 1996: 102 | 124; Alexie 2007 | 2009: 43 | 60; Erdrich 2008 | 2010c: 18 | 30), el cual se traduce debido a la existencia en nuestro idioma de una palabra asociada a la cultura nativa. Todo esto es posible gracias al uso casi exclusivo del vocablo español en relación a la realidad india, lo que además permite que el Otro permanezca en la traducción sin que se oculten ni exoticen en términos generales sus peculiaridades. Sin embargo, la pequeña distinción que hace Alexie (2007 | 2009) cada vez que habla su personaje protagonista, “*rez*” *versus* “*reservation*”, desaparece en el texto español, el cual sólo presenta “*reserva*” (16 | 31) como traducción para ambas posibilidades. Aun con todo, esta opción enmascara un sociolecto juvenil entre la población nativa,⁶⁶ que, si bien

⁶⁵ Comentaremos la utilización de notas a pie de página más adelante cuando reflexionemos acerca de la realidad traductológica observada a lo largo de toda esta sección.

⁶⁶ Aunque esta sutil marca de diferenciación no oculta una identidad india particular dentro de la gran asociación que supone el término “nativo-americano”, observaremos otras intervenciones orales de personajes nativos en las que las distinciones tribales son más acusadas. Así mismo, comprobaremos más adelante si esta diversidad se ha mantenido en la traducción y cuáles son los efectos de su simplificación o su preservación en el texto español. También analizaremos si la forma de hablar que tiene el personaje juvenil de Alexie (2007 | 2009) ha desaparecido por completo en la traducción o si la simplificación interlingüística sólo tiene que ver la expresión “*rez*”.

pone de manifiesto una diferencia entre el protagonista y otros personajes según su edad, no disfraza la condición de indígena del protagonista ni de aquellos que le rodean.

En otras ocasiones, la terminología que aparece en los textos ingleses no se asocia distintivamente con las culturas nativas: councils > consejos (Eastman 1918 | 1993: sp | 62), contest dances > danzas de concurso (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 135 | 115), firewater > alcohol fuerte (Erdrich 2008 | 2010c: 24 | 38), Great Spirit > Gran Espíritu (Momaday 1968 | 2011: 113 | 119). Por ello, estos conceptos resultan (parcialmente) accesibles a través de su contexto discursivo, por lo que los lectores de la traducción tan sólo requieren una traslación lingüística de las palabras inglesas utilizadas en el texto original. Sin embargo, esto no implica que los traductores minimicen la importancia de otras referencias de la cultura india con apariencia similar (ver Gráfico 5.1): si reducen la traslación de estos otros elementos culturalmente específicos a una mera transferencia semántica, someterán la definición identitaria nativa a la ideología hegemónica eurocéntrica que ocultará sus particularidades y sus complejidades culturales.

A través de los ejemplos compilados en el gráfico, deducimos, primero, que los traductores no comparten una única visión sobre cómo aproximarse y traducir ciertos términos, especialmente aquellos relacionados con el concepto “storyteller”. Las tres posibilidades aquí detalladas resultan efectivas, pero, al mismo tiempo, niegan toda la complejidad cultural e identitaria que trae consigo esta práctica básica de las distintas comunidades indígenas: a pesar de que los vocablos españoles dejan entrever la aproximación desigual de euro-americanos y nativos a esta costumbre india, resultan neutros e insustanciales en relación a la realidad nativo-americana. De hecho, la traducción de Marco Aurelio Galmarini (Alexie 1994 | 1994) es la más informativa sobre la influencia de los “storytellers” en la formación de la identidad social india, ya que, además de la escena que se desarrolla tras la mención al “contador de cuentos” (93 | 103), se ha optado por crear un título nominal para el personaje en vez de esconderlo tras un sintagma verbal como el ofrecido por Amelia Salinero (Momaday 1968 | 2011).⁶⁷

⁶⁷ Así mismo, debemos señalar que la expresión española escogida por Marco Aurelio Galmarini (Alexie 1994 | 1994) se aproxima mucho al neologismo “cuentacuentos” que aparecerá en la próxima edición del *Diccionario de Real Academia* (publicación programada para 2014, aunque ya se puede consultar on-line).

Gráfico 5.1. Traducción de elementos culturalmente específicos I

Obra	Versión inglesa	Versión española
Alexie (1994 1994: 93 103)	A storytelling fetish	El fetichismo típico del contador de cuentos
B. Hungry Wolf (1980 1998: 134 114)	breechcloths and headdresses	taparrabos y tocados
Alexie (2007 2009: 17 32)	storytelling	narración de historias
Alexie (2007 2009: 131 157)	shaman	chamán
Momaday (1968 2011: 16 27)	medicine men	hechiceros
Momaday (1968 2011: 77 85)	Middle	casa comunal
Momaday (1968 2011: 94 101)	[she] was a storyteller	[ella] contaba historias

De igual modo, la sustitución en Momaday (1968 | 2011: 77 | 85) de “Middle” por “casa comunal” oculta levemente la idiosincrasia de los indios del suroeste americano al transformar este espacio abierto de celebración ceremonial, denominado Middle, en un lugar cerrado de corte iroqués, típico en la región de los Grandes Lagos. Este caso nos hace presentir que más bien se ha producido un error de comprensión, el cual ha provocado que en la versión española se proyecte una simplificación imagológica de diferentes tribus estadounidenses (en este caso, los jemez pueblo y los iroqueses) en pos de una realidad supuestamente común a todas ellas. Esta reducción (multi)cultural, a su vez, supone una conceptualización estandarizada de la arquitectura civil y, como consecuencia, del sistema socio-político de todas las naciones indias que distorsiona la realidad cultural de esta población. Aun con todo, esta reducción identitaria se postula como tolerante con la identidad nativa y su realidad cultural en tanto en cuanto está basada en una cierta documentación transcultural sobre los iroqueses que confunde, pero no disfraza ni omite por completo la presencia del Otro dentro del polisistema literario y cultural español. Nos complace, pues, percibir que los traductores están comenzando a especializarse en relación a las comunidades indígenas, si bien hay un largo camino que recorrer hasta que se alcance ese nivel de preparación cultural en el que se afirmen tanto los atributos étnicos generales como las particularidades de cada división tribal o geográfica.

El ejemplo proveniente de la obra de B. Hungry Wolf (1980 | 1998: 134 | 114), *breechcloths and headdresses* > taparrabos y tocados, por otra parte, pone de manifiesto que la ideología eurocéntrica impregna la labor traductora, situando a los indios en un pasado primitivo y desprovisto de cualquier evolución. A esto se suma la referencia a las danzas de concurso y el denominado “men’s fancy clothing” (> vestidos masculinos de fantasía [*idem*]) que las jóvenes *bloods* adoptan como propio para los estilos de baile modernos⁶⁸, restándole coherencia a la reconstrucción prehistórica que ofrece Esteve Serra de la cultura nativa en el texto español de B. Hungry Wolf (1980 | 1998). Dada la prevalencia de la documentación en papel a finales de la década de los noventa, podemos entender que este tipo de detalles culturales hayan resultado poco accesibles para los profesionales de la traducción, pero, en conjunto, este texto muestra una falta de comprensión transcultural sobre las características de las nuevas celebraciones musicales y coreográficas, basando la coherencia discursiva únicamente en técnicas de exotización del Otro indígena, ya sea mediante alusiones al supuesto primitivismo de los indios (“taparrabos”), ya sea mediante menciones inusuales en lengua española (“vestidos masculinos de fantasía”).

A través de estas parejas de términos en inglés y en español ha surgido ya la mención a la documentación, una labor indispensable cuando se traduce literatura postcolonial como la nativo-americana, puesto que es necesario prestar “atención tanto a las palabras como al sistema que se encarga de otorgarles sentido” (Sales Salvador 2003b). Debido al amplio abanico temporal que se cubre en este análisis, no podemos olvidar que la mitad de las traducciones aquí observadas han precedido a la era de Internet (Erdrich 1984 | 1987; Eastman 1918 | 1993; Alexie 1994 | 1994; Power 1996 | 1996; B. Hungry Wolf 1980 | 1998). De hecho, hasta finales de los noventa, si no más tarde, el estudio de cualquier sistema cultural se basaba casi exclusivamente en textos impresos con alguna excepción audiovisual, una realidad que, en gran parte, limitaba la actividad traductora al no disponer de suficientes recursos informativos o, tal vez, ni siquiera de un texto similar en lengua española. En la actualidad, por otra parte, la abundancia de fuentes de información y de métodos de búsqueda hace que los traductores corran el riesgo de (no) encontrar mucho (*cf.* Cornellà 2000), por lo que la gestión de esa cantidad de datos requiere saber trabajar con su dispersión, su mutabilidad y su distinto grado de fiabilidad (*cf.* Sales Salvador 2006).

⁶⁸ Más adelante retomaremos la traducción del término “fancy” en relación con las danzas indígenas.

Así mismo, la traducción de las producciones artísticas nativas, entre otras muchas literaturas interculturales, híbridas, de emigración, postcoloniales o simplemente minoritarias, supone una documentación muy extensa, ya que este tipo de obras “implica sumergirse en un mundo de referencias –de marcos, guiones y escenarios, si se quiere- que escapan al conocimiento de los traductores como de la misma mayoría de lectores nativos en esa lengua” (Carbonell i Cortés 1999b: 260). Basta con el ejemplo de Miguel Sáenz al traducir *Shalimar el payaso* de Salman Rushdie (2005):

traducir este texto me ha exigido colgarme literalmente del Google para enterarme de las complejidades de la política entre la India y el Pakistán, hacer un cursillo acelerado sobre la Resistencia francesa; recordar un Saint-Exupéry casi olvidado (y buscar los originales franceses para traducir directamente las citas y no a través del inglés, en donde *Pilote de guerre* se convierte en *Flight to Arras*), aprender mil sabrosos detalles sobre la cocina cachemira y mucho sobre los servicios de seguridad y su funcionamiento, consultar los diccionarios de *slang* inglés y británico, no sólo actual sino también de los años cuarenta... (Saézn 2007: 42; énfasis en original)

La lista de particularidades indígenas estadounidenses resulta igualmente extensa y exigente, puesto que incluye alusiones relativas a, al menos, tres marcos de referencia culturales (el tribal, el nativo-americano y el euro-americano), creando una complejidad significativa de difícil comprensión y explicación transcultural. Sin embargo, “[e]s cuestión de tener la voluntad y el interés por hacerlo” (Valero Garcés *et al.* 2005).

Los dos últimos ejemplos incluidos en el gráfico (Gráfico 5.1) nos conducen, precisamente, hacia otra de las características culturales de las comunidades indias, a saber, la dimensión religiosa, la cual pone de manifiesto con mucha precisión la distancia cultural entre estos grupos identitarios y nuestro país. En el caso de Alexie (2007 | 2009: 131 | 157), la traductora se ha servido del término español que sustituye la referencia “shaman” de las culturas indígenas de Estados Unidos, manteniendo en cierto modo esta particularidad indígena. No obstante, en nuestro idioma esta adaptación puede resultar exotizante en tanto en cuanto “chamán” se asocia con la práctica de la magia y el espiritismo, del mismo modo que la traducción *medicine men* > hechiceros (Momaday 1968 | 2011: 16 | 27) niega la igualdad religiosa de los nativo-americanos y la de los euro-americanos. Estos vocablos hacen patente la dificultad del proceso traductor debido a la amplia separación que se debe franquear, sobre todo si se pretende mostrar al Otro tan respetuosamente como sea posible; también nos muestran cómo la

ideología subyacente de nuestra cultura impide, una vez más, que se intente, al menos, presentar a los indios en sus propios términos.

Precisamente, presentar al Otro en sus propios términos es lo que han hecho los traductores de Eastman (1918 | 1993) y B. Hungry Wolf (1980 | 1998) con este mismo vocablo: Silvia Komet ha utilizado una traducción palabra por palabra del vocablo “medicine man” (> hombre medicina [Eastman 1918 | 1993: sp | 67], mientras que Esteve Serra ha optado por añadir un complemento preposicional (> hombre de medicina [B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 19 | 17]). De esta forma, aunque no se aclare explícitamente el papel que desempeñan los hombres medicina en las culturas nativas, el lector español comprende que esta figura es originaria de ellas, además de carecer de un paralelismo en la realidad identitaria y cultural española. Nos sorprende, sin embargo, que estas dos versiones tan similares surjan en los dos únicos textos (pseudo)antropológicos del corpus que estamos utilizando para el análisis traductológico, mientras que las dos obras de ficción que mencionan los “medicine men” (a saber, Alexie [1994 | 1994: 151 | 160] y Momaday [1968 | 2011: 16 | 27]) transfieren el término como “hechiceros”. ¿Se debe esta diferencia a la temática de las obras o es una mera coincidencia derivada de los conocimientos de los traductores al respecto? Aunque ambas posibilidades resultan factibles según lo que hemos observado hasta el momento, asumimos como más probable la segunda opción, debido a que el conjunto de libros de ficción presentan vocablos semejantes traducidos de forma opuesta.

Siguiendo el orden cronológico de estas traducciones, Silvia Komet, encargada de la versión española de Eastman (1918 | 1993), trasladó “medicine man” como “hombre medicina” (sp | 67) y “war chief” como “jefe guerrero” (sp | 22), es decir, se decantó por utilizar calcos semánticos. En el caso de Alexie (1994 | 1994), se podría tratar de justificar la traducción “hechicero” al conectarla con la mofa de un grupo de nativos en referencia a los supuestos poderes de un niño indígena. Sin embargo, en la misma escena Marco Aurelio Galmarini, traductor de esta obra, ofreció una expresión muy peyorativa para Indian child > indiecito (Alexie 1994 | 1994: 151 | 160), que puede verse como otro signo de indiferencia transcultural en relación a los nativo-americanos. Por su parte, la traducción de Esteve Serra (B. Hungry Wolf 1980 | 1998) pone de manifiesto que la terminología nativa puede resultar fácilmente abordable si sólo se tiene en cuenta su significado semántico (medicine men > hombres de medicina [19 | 17]), pero considerablemente compleja cuando no se conoce detalladamente la cultura

nativo-americana y la influencia que han tenido las prácticas religiosas euro-americanas en las distintas tribus: cuando transfiere la locución “holy women” por “mujeres santas” (31 | 26), no logra expresar la singularidad de estas figuras dentro de la religión india, vinculándola voluntaria o involuntariamente con la idea de la beatificación cristiana.⁶⁹ La otra versión que ofrece la traducción, “mujeres sagradas” (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 31 | 27), no resulta tan asimilacionista para referir esa particularidad socio-cultural de los indígenas panamericanos, a pesar de que para el lector español seguirá prevaleciendo la interpretación religiosa euro-americana.

No obstante, es necesario detenernos un momento a reflexionar acerca de la influencia que hayan podido ejercer traducciones previas de estos elementos culturalmente específicos y de otros parecidos. Ya hemos señalado la importancia de la documentación y cómo varía la disponibilidad de materiales en cada momento histórico, por lo que las versiones españolas de la literatura indígena estadounidense muestran de forma indirecta la influencia de esas fuentes de información en las preferencias de los traductores por ciertas expresiones. Piénsese, por ejemplo, en el término “medicine man” y el surgimiento paralelo de las películas *Dances with Wolves* (1990; *Bailando con lobos* en español) y *Medicine Man* (1992; titulada en español *Los últimos días del Edén*). En ambas se utiliza el término “hechicero” para los líderes espirituales tribales (respectivamente, uno de la nación sioux y otro de una tribu brasileña del Amazonas sin especificar), que pueden promocionar el uso de este apelativo en Alexie (1994 | 1994). La traductora de la obra de Eastman (1918 | 1993), por otra parte, parece haber centrado su documentación en libros de temática similar publicados con anterioridad por la misma casa editorial (Olañeta) cuando escoge la expresión “hombre medicina”. De igual modo, otros productos artísticos o académicos a los que puedan haber tenido acceso los distintos traductores (i.e. el artículo “médico” titulado “La personalidad del hombre-medicina” [Font Sallarés 1990]) habrán repercutido en las decisiones tomadas por los traductores para la traslación interlingüística e intercultural de estos textos.

Además de las traducciones existentes antes de la traducción de Momaday (1968 | 2011), en la versión española de “medicine men” (“hechiceros” [16 | 27] también ha influido su entorno discursivo, complicando la comprensión transcultural de este

⁶⁹ Quizás la traducción que va más allá del mero trasvase lingüístico es la que aparece en Momaday (1968 | 2011: 78 | 86): “holy men” aparece con cursiva en el texto español, acompañado con una nota a pie de página en la que se explica su significado semántico y, muy brevemente, su dimensión cultural (“Hombres santos, líderes espirituales” [Amelia Salinero *apud* Momaday 1968 | 2011: 86, en la traducción]).

elemento culturalmente específico. En el texto inglés, encontramos un breve relato de una comunidad nativa al borde de la desaparición que se aferra a las tradiciones religiosas para mantener su cultura: “In their uttermost peril long ago, the Bahkyush had been fashioned into *seers* and *soothsayers*. They had acquired a tragic sense, which gave to them as a race so much dignity and bearing. They were *medicine men*; they were *rainmakers* and *eagle hunters*” (Momaday 1968: 16; mi énfasis). Todos estos vocablos traen consigo una representación identitaria muy reveladora en tanto en cuanto muestran la variedad de la religión nativo-americana y la singularidad de sus prácticas. La traductora Amelia Salinero es consciente de ello, y procura ofrecer traducciones adecuadas para esta serie de conceptos, pero permite que la ideología euro-americana sobre las religiones nativas influya en sus decisiones más que cualquier tipo de documentación al respecto. Así, a pesar de que conserva el término “rainmakers” con cursiva y añade una glosa extratextual para explicarlo⁷⁰ (Momaday 1968 | 2011: 16 | 27) y de que transfiere lingüísticamente “eagle hunters” (> cazadores de águilas [*idem*]), Salinero opta por traducir “medicine men” como “hechiceros” (*idem*) al igual que “seer and soothsayers” (> profetas y adivinos [*idem*]), ofreciendo de esta manera al lector español una reconstrucción estereotípica de la identidad y la cultura nativa.

Como hemos podido comprobar, la cultura indígena de Estados Unidos se recrea en español de una forma poco uniforme, tanto individualmente en cada libro como generalmente en el conjunto literario que estamos observando, pero en general en ellos se echa en falta más explicaciones transculturales de términos culturalmente específicos. En muchas de las referencias que incluyen los autores indios y su importancia para la identidad indígena, los agentes traductores tienden a conformarse con transferencias semánticas y a desdeñar (tal vez involuntariamente) la posible relevancia de ciertos conceptos. De esta manera, la complejidad india surge en los textos españoles marcada por una confusión transcultural en la que predominan no sólo las incongruencias generales (por ejemplo, omitir las referencias tribales en los títulos o los resúmenes a la vez que se afirma la presencia del Otro indio en las ilustraciones), sino también las contradicciones imagológicas sobre la identidad nativo-americana como las que hemos comentado en este apartado (i.e. sencillez primitiva y exótica frente a complejidad artística y cultural a través de “taparrabos y tocados” *versus* “vestidos masculinos de

⁷⁰ La nota a pie de página sobre “rainmakers” aclara su acepción semántica además de ofrecer un sucinto comentario de su contenido cultural: “Literalmente, «los que crean la lluvia». Se refiere a los que mediante cánticos y danzas atraen la lluvia” (Amelia Salinero *apud* Momaday 1968 | 2011: 27 en la traducción).

fantasía” en B. Hungry Wolf [1980 | 1998: 134 | 114] o medicine men > hechiceros *versus* eagle hunters > cazadores de águilas *versus* rainmakers > *rainmakers* en Momaday [1968 | 2011: 16 | 27]). La consecuencia más patente es la promoción de una visión transcultural de la realidad indígena basada en el extrañamiento negativo e incoherente que alimentan, por tanto, la imagen parcial y estereotipada que el público español tiene de la indianidad.

Ciertamente, debemos aceptar esta variedad con normalidad en parte debido a la naturaleza literaria de las obras nativo-americanas. La producción artística indígena se caracteriza por un estilo informativo y una amplia intertextualidad en la que se combinan “facts and opinions about history, philosophy, religión, art, politics, sociology, and psychology” (Coulombe 2011: 7), por lo que no resulta sencillo destacar y vislumbrar todas y cada una de las alusiones e indicaciones que los escritores incorporan en sus textos. De hecho, el público no especializado tanto nativo como euro-americano, al igual que los traductores españoles, encara las múltiples dificultades de interpretación que implican los contenidos culturales de estas obras: según Hochbruck (1993: 121-122), a partir de su investigación sobre el autor choctaw Todd Drowning⁷¹, la literatura indígena estadounidense, en su noción más amplia, fusiona hasta seis expectativas diferentes sobre las características de las obras y su público receptor correspondiente,⁷² lo que hace casi imposible que exista en el mundo actual un lector

⁷¹ Véase la tercera sección del capítulo tres para un breve comentario acerca de la producción literaria de este escritor nativo-americano.

⁷² Los seis niveles que Hochbruck (1993: 121) enumera son:

- (1) Texts for a limited audience: the writers’ own people (and region) about Native or non-Native issues
- (2) Texts for a larger Native audience on behalf of the writers’ own people or about Native issues in general;
- (3) Texts for a larger non-Native audience on behalf of the writers’ own people or about Native issues in general;
- (4) Texts for a general readership about Native issues, using Native characters, motives, material, etc.;
- (5) Texts for a specialized audience about non-Native issues;
- (6) Texts for a general audience without particular reference to Native issues

Según esta categorización de las obras en relación a su temática y su correspondiente público receptor, el primer grupo estaría formado por “all Native regional newspapers, leaflets and magazines” (*idem*) mientras que el segundo hace referencia a aquellos “bulletins and newsletters circulat[ing] only in and between Native communities” (*idem*), una circunstancia muy excepcional; el tercer y cuarto grupo se distinguen principalmente por una división temporal: obras previas a 1900 (“like e.g. William Apes, Sarah Winnemucca or Charles A. Eastman [*idem*]) frente a la mayor parte de las producciones contemporáneas. Por último, las

ideal de este tipo de obras más allá de su concepción como prototipo. Por tanto, no podemos vaticinar una nueva etapa de comprensión absoluta y precisa de los escritos indios en nuestro país, entre otras cosas porque, como afirma Bauman (1999 [1973]: xlviii), “[t]ranslation is an ongoing, unfinished and inconclusive *dialogue* which is bound to remain such [and] which *serves* as much as *constitutes* the cohabitation of people who can afford neither occupying the same space nor mapping that common space in their own” (énfasis en el original). Sin embargo, sí consideramos posible y factible una mejora sustancial en su representación transcultural, puesto que esa futura(?) generación de lectores informados (*cf.* Fish 1980: 48-49) estará predispuesta a descubrir y transferir los distintos niveles de comprensión cultural que implica esta “post-colonial Native literature within the political boundaries of North America” (Hochbruck 1993: 123).

Es necesario, en este sentido, comentar que, a pesar del alcance limitador del factor diacrónico, los traductores han realizado su labor con ingenio en tanto en cuanto han ofrecido un sinfín de alternativas traductológicas que, con mayor o menor éxito, tratan de resaltar la dimensión cultural de las obras indígenas estadounidenses. A esto se suma la dificultad que tiene traducir estos elementos culturalmente específicos, ya que a menudo pueden pasar desapercibidos a los ojos de los traductores expertos, perjudicando la reconstrucción efectiva y respetuosa de la Otredad india. Como consecuencia, de acuerdo con lo que hemos observado en nuestro análisis, la presentación inestable y reduccionista de la identidad indígena que ofrecen estos traductores se ha dilatado desde los inicios de esta práctica traductora (1975 con la publicación de *El general Custer murió por vuestros pecados* [Deloria 1969 | 1975]) hasta las traducciones más recientes (Momaday [1968 | 2011] y Zitkala-Ša [1921 | 2011]). Dicha indiferencia ha facilitado que la visión española de la identidad y la cultura india se defina, incluso hoy en día, por el exotismo estereotipado, por el ocultismo y la falta de claridad en el encuentro de la cultura española con un Otro supuestamente real: de nada parece servir tener la oportunidad de entablar conversación directa con los autores, con los indígenas estadounidense o con académicos expertos, ni tampoco la moderna accesibilidad a múltiples fuentes de información.

producciones indias de corte académico (por ejemplo, “Downing’s M.A. thesis and Momaday’s Ph.D. thesis” [Hochbruck 1993: 121-122]) y las obras literarias sin conexión temática o receptiva con los nativos (las novelas de misterio de Martin Cruz Smith y el propio Todd Downing [*ibid.*: 122]) conforman respectivamente la quinta y la sexta división del listado citado aquí.

De hecho, a partir de esta constatación se puede comprender que *La pelea celestial del Llanero Solitario y Tonto* (Alexie 1994 | 1994) contengan adaptaciones muy apropiadas (Ghost Dance > Danza de los Espíritus; BIA > Agencia de Asuntos Indígenas)⁷³ y otras vagamente acertadas (trans)culturalmente como las observadas con anterioridad (medicine men > hechiceros; Indian child > indiecito), a pesar de que la editora de El Aleph mantenía una correspondencia más o menos personal con el autor nativo (cf. Lionetti 1999). Del mismo modo, nos basta con observar las circunstancias en las que se ha transferido al español *House Made of Dawn* (Momaday 1968) para comprobar que persisten los problemas en la traducción de elementos culturalmente específicos aun cuando la traductora, Amelia Salinero, ha tenido acceso físico y cibernético a un sinfín de fuentes de información sobre los nativos, tanto por haber realizado esta traducción en 2011 como por vivir en Estados Unidos. Así mismo, resulta revelador verificar que la revisión de Susana de la Higuera de la traducción *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/2010b) no ha solventado ninguna de las referencias culturales mal transferidas por Carlos Peralta (i.e. allotments > concesiones; boarding school > escuela [Erdrich 1984 | 1987: 17 | 25 y 26]; relocation opportunities > oportunidades de alojamiento [*ibid.*: 77 | 81]) ni ha calado en la traductora para evitar la repetición de las mismas en otras traducciones suyas (por ejemplo, their allotments > la parcela que les correspondía [Erdrich 2008 | 2010c]).

Igualmente, las elecciones de los traductores para otras referencias históricas más explícitas igualmente suponen, de forma indirecta, un desprestigio para la identidad nativo-americana. En la obra de Power (1996 | 1996) se menciona, como ejemplo de las imágenes estereotípicas sobre los indios, el evento de “Custer’s Last Stand” y la película homónima (estrenada en 1936 y con el título español *La flecha sagrada*), una alusión que la traductora no ha logrado entender y, por tanto, ha transferido mediante la locución “«el último sitio» de Custer” (135 | 228). La expresión escogida, además de estar marcada por el uso de las comillas angulares, resulta incorrecta porque oculta que esta “última defensa”, nombre “oficial” de dicho acontecimiento, ocurrió durante la Batalla de Little Big Horn (1876)⁷⁴ en la que el general Custer dirigió las fuerzas

⁷³ A lo largo de este y subsiguientes párrafos se mencionan una serie de ejemplos que todavía no han sido examinados en detalle en páginas anteriores, por lo que se comentarán en esta sección en relación a otros elementos culturalmente específicos parecidos.

⁷⁴ Es necesario señalar que en Eastman (1918 | 1993: sp | 49) se menciona esta batalla, aunque sólo a través de su nombre (Little Big Horn). Por ello, la traductora ha preferido dejar dicha alusión geográfica en lengua inglesa sin aportar ninguna explicación al respecto.

estadounidenses y falleció finalmente, fracasando en su intento de obligar a los nativos a retirarse a las reservas. De esta forma, la traducción ofrecida por Flavia Company no sólo equivoca la realidad histórica sino que enjuicia a los indios, imaginándolos como los asaltantes en un asedio personal contra Custer en vez de retratarlos perseguidos y acosados por el ejército norteamericano.

Confirmamos de esta forma lo necesaria que resulta una documentación apropiada, tanto de las culturas indígenas como también de su interrelación con la sociedad euro-americana y las demás culturas implicadas en la traducción (post)colonial. Tal como afirma Palomares Perraut (*apud* Sales Salvador 2006), los traductores necesitan manejar un vocabulario relativo a la temática de esta literatura y patrones de reescritura para no ensombrear el estilo original, pero también deben saber administrar “documentary sources in order to acquire information on the content of the source text”. Al fin y al cabo, la traslación al español (y a cualquier otro idioma) de este tipo de obras supone la confluencia de los estudios de traducción y la literatura postcolonial, así como de los estudios culturales. De esta forma, se reclama una aproximación menos relacionada con “their overtly parochial and Eurocentric beginnings” a favor de “a more sophisticated investigation of the relationship between the local and the global” (Bassnett 1998a: 138). En definitiva, una traducción comprometida con las diferencias culturales en tanto en cuanto negocia esas disimilitudes para el lector que únicamente puede disfrutar del texto de llegada, en vez de ocultarlas bajo un manto de universalismo o de intraductibilidad.

Sin embargo, la ininteligibilidad cultural de los elementos culturalmente específicos presentes en la literatura que estudiamos aquí provoca que en su versión española detalles temporales y políticos expresamente vinculados con los indígenas estadounidenses tales como “termination”, “Messiah craze” o “the cultural and spiritual reawakening” se traduzcan, por lo general, sólo lingüísticamente. Así, los traductores aportan vocablos españoles inapropiados y, en gran parte, simplistas que ocultan las particularidades diacrónicas y sincrónicas de los nativos. Al mismo tiempo, desdeñan el uso de las notas a pie de página para explicar elementos como estos cuya relevancia identitaria es tan firme que su explicación serviría para ofrecerle al lector español información sobre la indianidad en el pasado y actualmente, y sobre las relaciones entre Estados Unidos y los indígenas. Según Valero Garcés *et al.* (2005), una situación muy

Para más información acerca de la Batalla de Little Big Horn, véase Anexo III, año 1876-77, Guerra de las Black Hills.

parecida se produce en los textos marroquíes traducidos al inglés, en los que la opción de traducir literalmente provoca, en muchos casos, “un ‘exotismo’ sin sentido”. Por tanto, es necesario que examinemos cómo se ha traducido al español este amplio grupo de referencias, desde las más generales a las más específicas.

Comenzamos prestando atención a aquellas alusiones que, de forma indirecta, ponen de manifiesto la situación contemporánea de la identidad y la cultura de las tribus nativas (ver Gráfico 5.m).

Gráfico 5.m. Traducción de elementos culturalmente específicos II

Obra	Versión inglesa	Versión española
B. Hungry Wolf (1980 1988: 32 27)	the cultural and spiritual reawakening	renacimiento espiritual y cultural
B. Hungry Wolf (1980 1988: 134 115)	a revival of traditional clothing styles	un renacimiento de los estilos de vestir tradicionales
Erdrich (2008 2010c: 115 148)	as a tribe we exist to the present	existimos como tribu a día de hoy
Erdrich (2008 2010c: 115 148)	sovereignty of tribal law on tribal land	la vigencia de la ley tribal en las tierras tribales

Debido a que estos ejemplos no contienen palabras clave que hayan podido despertar la curiosidad de los traductores y, como consecuencia, forzar una breve investigación sobre su significado e importancia cultural, las expresiones españolas que se han escogido tienden a disimular inadvertidamente el énfasis que los autores nativo-americanos han depositado en las mismas. La utilización del término “renacimiento” por parte de Esteve Serra, traductor de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) no es del todo desacertada, ya que señala la continuación de las distintas prácticas culturales de las comunidades indígenas después de un paréntesis cultural. No obstante, dicha opción le resta firmeza al testimonio político de la autora, quien hace hincapié en el desprestigio y la persecución que han sufrido los nativos dentro de Estados Unidos, puesto que no se explica que esta resurrección cultural viene propiciada principalmente por un nuevo panorama socio-político de (mayor) tolerancia hacia la diversidad de la Otredad étnica.

En los extractos del texto de Erdrich (2008 | 2010c), la dimensión política resulta más visible puesto que el discurso del narrador está directamente enlazado con su tradición familiar en el campo de la jurisprudencia india. Susana de la Higuera ha ocultado el proceso y las consecuencias del reconocimiento de las tribus como entidades

socio-políticas independientes a través de los elementos lingüísticos de la frase en cuestión. Por un lado, al sustituir la expresión temporal “to the present” por “a día de hoy” (115 | 148) se ha minimizado la compleja situación que las naciones indígenas viven en la actualidad y han vivido desde el primer contacto con los euro-americanos para afirmar y conservar su autonomía gubernativa y cultural. Por otra parte, la eliminación del concepto “sovereignty” también incide en esta ocultación indirecta de la capacidad de autogestión con la que cuentan las comunidades indias: aunque a ojos de un traductor español sin experiencia en los aspectos socio-políticos nativo-americanos dicho vocablo carezca de importancia, la utilización del concepto “vigencia” supone ocultar un término clave como es la soberanía de las tribus con una mera insinuación sobre la validez legislativa de “la ley tribal” (*idem*).

A diferencia de estos ejemplos, contamos con un par de locuciones conectadas que indican de forma exacta un acontecimiento histórico de gran importancia para los nativos, pero cuya complejidad requeriría una minuciosa explicación si se pretende que el lector español comprenda la influencia de la misma en la formación de una nueva identidad indígena. Dicho suceso aparece en la obra de Eastman (1918 | 1993) que incluimos en nuestro análisis textual, lo que supone una cierta ventaja para su traductora, ya que se incluyen ciertas especificaciones al respecto debido al carácter (pseudo)antropológico de *Indian Heroes and Great Chieftains*. Bajo el nombre “Messiah craze”, se relatan los acontecimientos relacionados con un movimiento religioso a medio camino entre el cristianismo y las creencias nativas en torno a 1890 y se menciona “the day of the ‘Big Issue’” (Eastman 1918: sp).⁷⁵ Debido a que la versión española de Silvia Komet se llevó a cabo en 1993 y a que el propio escritor deja clara su oposición a la religión del *Ghost Dance* (Danza de los espíritus)⁷⁶, consideramos lógico

⁷⁵ Para más información sobre esta religión y sus consecuencias más conocidas, véase Anexo III, año 1890, Masacre de Wounded Knee.

⁷⁶ En el texto original, Eastman alaba a American Horse por resistir la tentación de unirse a este movimiento religioso, puesto que “he demonstrated as never before the real greatness of the man” (Eastman 1918: sp). Así mismo, el autor recalca cómo los eventos que ocurrieron entonces se manipularon para provocar un enfrentamiento, aunque tan sólo menciona las intrigas que pudieron llevar a cabo los indios que participaban en el *Ghost Dance* (Danza de los espíritus). La postura de Eastman se debe, principalmente, a que los destinatarios de su producción artística son euro-americanos, por lo que no puede acusarlos de forma explícita de haber causado la Masacre de Wounded Knee, así como a su deseo de encumbrar la figura de American Horse por su actuación en la tensa situación que se desarrolló en Pine Ridge entre los grupos a favor y en contra de esta religión. En cualquier caso, como afirma Andersson (2008: 271), “Indians and white American viewed the ghost dance completely differently; their perspectives were shaped by their respective cultural and social values”, pero bajo ningún

que la traductora recurriera a una expresión peyorativa como “delirio mesiánico”; no obstante, la traducción de the day of the ‘Big Issue’ > el día señalado (Eastman 1918 1 1993: sp | 95) carece de rigor histórico, puesto que oculta que se refiere al reparto de víveres entre los indígenas que se encontraban en las reservas de Pine Ridge el 11 de noviembre de 1890 (Andersson 2008: 74) y no a una fecha escogida explícitamente para una acción militar o civil concreta.

Algo similar ocurre con otras referencias históricas que aparecen en Erdrich (1984 | 1987): aunque estas están perfectamente integradas en el discurso que las rodea, haciendo más difícil su identificación, ello no disculpa la omisión de la relevancia de estas alusiones para la identidad nativo-americana (ver Gráfico 5.n).

Gráfico 5.n. Traducción de elementos culturalmente específicos III

Obra	Versión inglesa	Versión española
Erdrich (1984 1987: 17 25)	The land had been allotted	La tierra había sido otorgada
Erdrich (1984 1987: 18 26)	that policy called termination	aquella política llamada de terminación
Erdrich (1984 1987: 77 81)	In the Twin Cities there were great relocation opportunities for Indians	En «Las Ciudades Gemelas» había buenas oportunidades de alojamiento para indios

Si bien es cierto que el traductor Carlos Peralta tuvo que enfrentarse a estas tres referencias histórico-culturales a final de la década de los años ochenta, las expresiones en español no se han visto influidas únicamente por esta circunstancia: además de la escasez de fuentes de información que pudieran suplir los conocimientos del traductor, la nomenclatura inglesa resulta ambigua para un lector no especializado, mucho más si posteriormente esta debe verse a un idioma que carece de locuciones más o menos oficiales que funcionen de forma análoga dentro de nuestro país. De esta manera, that policy called termination > aquella política llamada de terminación (Erdrich 1984 | 1987: 18 | 26), por ejemplo, mantiene el vocablo, pero no activa en el público español una reflexión sobre qué supuso este sistema de gobernabilidad para las comunidades indias más allá del peligro de que “la tierra perdiera su carácter de reserva indígena”

concepto se puede tildar a esta práctica religiosa de periférica o anti-india debido a sus consecuencias sociales y políticas o a los intereses religiosos, políticos y económicos de los individuos que estuvieron, de algún modo, envueltos en este acontecimiento.

(*idem*).⁷⁷ Los otros dos ejemplos, por su parte, nos demuestran lo peligrosa que puede llegar a ser una traducción desinformada, puesto que transforman las imposiciones del gobierno federal en medidas aparentemente beneficiosas para los nativos. Así, la partición de las tierras indias obligada por el gobierno federal a partir de 1887⁷⁸ se convierte en una adjudicación, en cierto modo, privilegiada (The land had been allotted > La tierra había sido otorgada [Erdrich 1984 | 1987: 17 | 25]), mientras que el deseo de reubicar a todos los indígenas en urbes para así eliminar las reservas⁷⁹ se presenta en español como un proyecto bienintencionado de ofrecer vivienda a los nativos (relocation opportunities > oportunidades de alojamiento [*ibid.*: 77 | 81]).

Como podemos comprobar, las traducciones ofrecidas por Carlos Peralta reducen ampliamente los aspectos socio-políticos y culturales que estas alusiones implican, anulando la visión identitaria que la autora quiere transmitir, a saber, que la cultura india ha sido perseguida, debilitada y sometida por la sociedad euro-americana de Estados Unidos. Pero, ¿por qué no se han especificado estos detalles en una glosa extratextual como ocurre con otras menciones histórico-espacialmente específicas? La referencia a las “Twin Citties” (Erdrich 1984 | 1987: 77 | 81), entre otras (i.e. el chinook, powwow, juego de palabras con *suit*)⁸⁰, sí cuenta con su propia explicación la primera vez que aparece en el texto: “*The Cities*, o también *Twin Cities*: Las Ciudades, a veces mencionadas en el texto como Las Ciudades Gemelas, son Minneapolis y St. Paul, en el estado de Minnesota. St. Paul es la capital” (Carlos Peralta *apud* Erdrich 1984 | 1987: 17, en la traducción; énfasis en original). Esta falta de documentación de la traducción ni siquiera ha sido corregido en la última publicación de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/2010b), la cual incorpora secciones añadidas por la autora en 2009

⁷⁷ Para más información sobre las distintas políticas del gobierno estadounidense que se mencionan en este párrafo (“allotment” “termination”, “relocation”), véase el capítulo uno, donde se lleva a cabo un repaso histórico al respecto. Para un resumen cronológico, véase Anexo II, tabla cinco.

⁷⁸ Para más información acerca de esta ley, sus efectos y su vigencia, véase Anexo III, año 1887 (Acta de Dawes), año 1892 (Comisión de Dawes), año 1898 (Acta de Curtis), año 1906 (Acta de Burke) y año 1936 (Acta de Reorganización India).

⁷⁹ Para más información sobre la época de la terminación y la reubicación de los indios, véase Anexo III, año 1953 (Política de Terminación India; Ley Pública 280; House Concurrent Resolution 108), año 1968 (Acta de Derecho Civiles Indios) y año 1975 (Acta de Autodeterminación India y Asistencia a la Educación).

⁸⁰ Sobre el chinook se explica que es, “[e]n Estados Unidos, viento húmedo del sudeste” (Carlos Peralta *apud* Erdrich 1984 | 1987: 15, en la traducción); sobre el término “powwow”, elemento culturalmente específico que hemos comentado anteriormente, se dice que se trata de una “[f]iesta ceremonial de los indios de Norteamérica” (*ibid.*: 144, en la traducción); acerca del juego de palabras con el vocablo inglés *suit*, el cual “significa «un juicio» y también «un traje»” (*ibid.*: 197, en la traducción).

nunca antes traducidas y algunas modificaciones (Chippewa [1984] > *chippewa* [1987] / *chippewa* [2010b]) a cargo de Susana de la Higuera. Por tanto, sólo podemos afirmar que a los agentes responsables de ambas traducciones les interesa fundamentalmente ofrecer una lectura de entretenimiento cuyo éxito popular resida en las relaciones generacionales y amorosas de los distintos personajes.

Precisamente esta realidad traductológica particular de la literatura nativo-americana en español demuestra que, al menos hasta la fecha, las propuestas de profesionales y académicos de la traducción no han conseguido calar de manera significativa entre los traductores responsables de los textos españoles observados. Al tratar con discursos postcoloniales se espera de los traductores un posicionamiento claro respecto a la realidad socio-política (re)presentada en las obras literarias (*cf.* Meseguer Cutillas 2007), así como la asunción de “an ethical engagement in favour of the cultural diversity which feeds into the source text” (Sales Salvador 2006), ya que, originalmente, las producciones indígenas estadounidenses contienen un sinfín de “traces [that] operate in tension with or in a manner resistant to an English in the interest of colonialism” (Krupat 2000 [1996]: 79). Si para Krupat (*ibid.*: 77) la incorporación y adaptación de formas euro-americanas en la literatura india debe considerarse una “traducción anti-imperialista”, de igual modo las versiones españolas deberían ser ese “espacio de disputa y de negociación entre realidades diferentes” que anuncia Carbonell i Cortés (1999a: 172).

Por muy complejas que una cultura y su expresión literaria puedan resultar, por muy comprometido que sea el papel del traductor cuando el texto clama justicia intercultural, la realidad es que ya se ha alcanzado esa madurez disciplinar “where translations are read and discussed as records of cultural contestations and struggles rather than as simple linguistic transpositions or creative literary endeavors” (Tymoczko 2010b: 3). Los ejemplos abundan y cada traductor, cada académico aporta una visión distinta de cómo impulsar una mediación intercultural crítica que escuche atenta las diferencias existentes entre la cultura de origen y la de llegada y las respete, incluso si esto implica desafiar las expectativas de editores y lectores, las nociones de fluidez y homogeneidad y los viejos métodos “monoculturales” de traducción (*cf.* Sales Salvador 2006). Los postfacios de Liliana Valenzuela, traductora de la autora chicana Sandra Cisneros, dan cuenta de sus objetivos traductológicos y su diálogo con la autora; los términos de origen árabe dentro de la lengua española que escoge Malika Embarek y sus correspondientes notas explicativas a pie de página o en un glosario abren una ventana a

la voz de los escritores francófonos del Magreb; las traducciones de Spivak, colmadas de referencias a la cultura de origen a través de un prefacio, un postfacio, un glosario con notas explicativas y una entrevista con la autora india Mahasweta Devi, contribuyen

to open the structure of an impossible social justice glimpsed through remote and secret encounters with singular figures; to bear witness to the specificity of language, theme, and history as well as to supplement hegemonic notions of a hybrid global culture with this experience of an impossible global justice (Spivak 1996 [1994]: 274).

Sin embargo, los traductores Carlos Peralta (Erdrich 1984 | 1987) y Susana de la Higuera (Erdrich 2008 | 2010c) obvian estas propuestas activas y activistas, aproximándose a los elementos culturalmente específicos desde posturas comprometidas con la promoción mercantil de las obras de Erdrich como entretenimiento y modificando también, en ocasiones, el sentido contextual en el que surgen estas alusiones culturales (ver Gráfico 5.ñ).

Gráfico 5.ñ. Traducción de elementos culturalmente específicos IV

Obra	Versión inglesa	Versión española
Erdrich (1984 1987: 17 26)	boarding school	escuelas
Erdrich (1984 1987: 17 25)	allotments	concesiones
Erdrich (1984 1987: 224 216)	Restitution	Restitución
Erdrich (1984 1987: 224 216)	Monetary settlement	Arreglo monetario
Erdrich (2008 2010c: 18-19 32)	their allotments	la parcela que les correspondía
Erdrich (2008 2010c: 222 273)	AIM-looking boyfriends	novios que parecían pertenecer al Movimiento Indio Americano

Por un lado, observamos que tanto en Erdrich 1984 | 1987 como en Erdrich 2008 | 2010c, el vocablo “allotment” reaparece y se traslada de forma distinta a la analizada previamente (The land had been allotted > La tierra había sido otorgada [Erdrich 1984 | 1987: 17 | 25]). Estas discrepancias pueden deberse bien a la cambiante morfología (en un caso es verbo, en los otros dos es un nombre), bien al deseo de evitar repeticiones (las dos alusiones en Erdrich 1984 | 1987 aparecen en frases contiguas), bien a las

distintas perspectivas que puedan tener los traductores sobre su importancia cultural. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió históricamente, la propuesta de Carlos Peralta (Erdrich 1984 | 1987) refuerza una vez más la idea de que los nativos se benefician de este tipo de medidas, mientras que la traducción de Susana de la Higuera (Erdrich 2008 | 2010c) simplemente enmascara la dimensión política de la Ley de parcelamiento general (conocida como Acta de Dawes, 1887), en tanto muestra tal evento como un mero trámite hereditario.

Más invisibilizadora resulta la asociación unívoca que establece Carlos Peralta al traducir *boarding school* > escuelas, en vez de transmitirle al público español que el gobierno estadounidense obligó durante mucho tiempo a los niños nativo-americanos a asistir a internados donde se pretendía asimilarlos a la cultura euro-americana. De hecho, la versión española de la sección donde esta circunstancia se explicita es un continuo vilipendio de la historia de la identidad indígena estadounidense, ya que no sólo se simplifica la separación obligatoria de las familias indias, sino que también encomia indirectamente la bondad del gobierno federal:

The older children left, but the twin brothers still lived on opposite ends of Rushes Bear's land.

She had let *the government put Nector in school*, but hidden Eli, the one she couldn't part with, in the root cellar dug beneath her floor. In that way she gained a son on either side of the line. Nector came home *from boarding school knowing white reading and writing*, while Eli knew the woods. (Erdrich 1984: 17; mi énfasis)

Los hijos mayores se marcharon, pero los gemelos todavía vivían en los extremos opuestos de las tierras de Rushes Bear.

Ella había permitido que *el gobierno llevara a Nector a la escuela*, pero había escondido a Eli, el único del que no pudo separarse, en el sótano excavado debajo del suelo. De ese modo, logró tener un hijo a cada lado de la línea. Nector volvió *de la escuela sabiendo leer y escribir como los blancos*, y Eli aprendió a conocer los bosques. (Erdrich 1984 | 1987: 17 | 25-26; mi énfasis).

Por un lado, la imposición de la administración federal se mitiga (“el gobierno llevara a Nector a la escuela” [Erdrich 1984 | 1987: 17 | 25-26]) y se destruye el sentido lógico de las motivaciones de Rushes Bear para que, al menos, uno de sus hijos no acuda a los internados para indios. Así, el lector español puede interpretar que este personaje no cumple con las obligaciones maternas, ya que pretende que sus hijos no reciban educación alguna, cuando en realidad no hace otra cosa que protegerlos de una

asimilación social y cultural forzosa cuyo objetivo era “Kill the Indian and save the man”, según el lema de Richard H. Pratt.

Al traducir “white reading and writing” con la expresión “como los blancos”, por otra parte, el texto español disocia el aprendizaje de Nector de las técnicas asimilacionistas de Estados Unidos, además de enfatizar la visión de que los indígenas son analfabetos a menos que se les educa en la cultura euro-americana. A la idea de que la civilización superior es necesario para sacar a los indígenas de su primitivismo cultural se añade el hecho de que se destruya el vínculo entre el aislamiento de Nector en un internado administrado por el gobierno federal, alejado de su familia y tradiciones, y su sufrimiento en la adultez al no encajar dentro ni de la sociedad euro-americana ni de la comunidad nativa: a pesar de que es un indio progresista, nadie lo acepta como blanco y muy poca gente en la reserva le considera un líder tribal como fueron sus ancestros (i.e. “The Plunge of the Brave” [Erdrich 1984: 89-93]). Todas estas relaciones intratextuales se pierden al mencionar que Nector es “como los blancos”, cuando en realidad es un indígena *in-between*, a medio camino entre dos puntos de referencia culturales que no terminan de definirle de forma adecuada.

En otras ocasiones, no obstante, Carlos Peralta y Susana de la Higuera han ofrecido lecturas más acertadas en relación a la identidad nativo-americana, por lo que el público receptor de la traducción puede intuir con mayor facilidad las connotaciones socio-políticas de este tipo de elementos culturalmente específicos. En Erdrich 1984 | 1987, por un lado, se reflexiona de forma amena acerca de la facilidad con la que el gobierno estadounidense ha atacado, de diversas maneras, a los nativos: tal como asegura la narradora de esta sección, “every time they counted us they knew the precise number to get rid of” (Erdrich 1984: 221). El suceso que desarrolla aquí es una revisión tribal interna sobre el derecho de cada familia a recibir “restitution” y “monetary settlement” (*ibid.*: 224), dos términos que Carlos Peralta reproduce lingüísticamente en español sin aclarar su significado cultural. Esta opción traductológica, en el presente caso, no ha afectado demasiado a la identidad indígena, ya que el resto de la escena compensa la ausencia de una glosa intra o extratextual: si bien el lector español puede pasar por alto que la “restitución” y el “arreglo monetario” significan la aceptación incondicional de una familia como auténticamente indígena, sí puede comprender que el debate acerca de la tierra que tuvo lugar en torno a 1957, fecha del acontecimiento que estamos comentando, supuso una (re)definición social para los indios a partir de una política egoísta del Estados Unidos euro-americano.

Por último, queda por comentar la traducción de las siglas inglesas “AIM”, referentes al American Indian Movement, una organización fundada finales de los años sesenta para luchar por los derechos civiles de los indígenas. Igual que en los ejemplos previos, la traducción ofrecida por Susana de la Higuera no oculta la alusión a esta asociación y, como de costumbre, se basa en una adaptación lingüística. Sin embargo, la dimensión cultural de un grupo de jóvenes “que parecían pertenecer al Movimiento Indio Americano” (Erdrich 2008 | 2010c: 222 | 273) desaparece, puesto que el público receptor de la traducción desconoce las acciones de protesta llevadas a cabo por el AIM antes de 1972, fecha en la que se desarrolla la escena correspondiente de *Plaga de palomas*: no se menciona en ningún momento el rechazo al Día de Acción de Gracias (con la primera protesta en 1970), la ocupación del Monte Rushmore (1971), el *Trail of Broken Treaties* (1972) o la ocupación de la oficina central del *Bureau of Indian Affairs* (1972)⁸¹, lo que serviría para definir qué clase de chicos son los que describe Erdrich en su novela. Este caso no es único porque los autores indios tienden a mencionar muy frecuentemente las siglas BIA, *Bureau of Indian Affairs*, división federal responsable del denominado Territorio Indio. Los traductores siempre transfieren el significado lingüístico de este acrónimo sin distorsionar las implicaciones socio-políticas más visibles (Agencia de Asuntos Indígenas [Alexie 1994 | 1994: 93 | 103], Agencia para Asuntos Indígenas [*ibid.*: 188 | 198], Oficina de Asuntos Indios [Erdrich 2008 | 2010c: 222 | 273], pero nunca ofrecen una breve reseña de qué supone el control del BIA en la cultura y la identidad nativo-americana.

Una vez más, tenemos que reflexionar acerca de la manera en que las explicaciones intra o extratextuales pueden colaborar en la comprensión transcultural por parte del público español de todos esos “conocimientos básicos acerca de la cultura de la que se traduce, tradiciones, creencias e incluso mitos que encierran este tipo de obras como un intento de recuperar y afianzar su identidad propia” (Meseguer Cutillas 2007). Ya hemos observado que varios traductores de literaturas interculturales (Embarek, Manfredi, Saénz, Sales Salvador, Spivak, Valenzuela), por agruparlas bajo un único nombre, optan por estos reductos de identidad (Sierra Trapiello 2008: 273) para dejar constancia de la diferencia cultural que surge en el texto de origen y, al

⁸¹ Para más información sobre el American Indian Movement, véase la segunda sección del capítulo uno. Para más información sobre el *Trail of Broken Treaties*, véase Anexo III, año 1972. Otras acciones de protesta llevadas a cabo por el AIM posteriores a 1972 son: el incidente de Wounded Knee (véase Anexo III, año 1973), el tiroteo de Pine Ridge (véase Anexo III, año 1975) y las dos convocatorias del *Longest Walk* (véase Anexo III, años 1978 y 2008).

mismo tiempo, para hacer que el lector se dé cuenta de la Otredad y aprenda a aceptarla (cf. Grossman 1994: 51). Incluso hemos comprobado la labor de Amelia Salinero (Momaday 1968 | 2011), quien aboga a través de sus notas a pie de página por una “traducción densa” (Appiah 1993) que no sólo “seeks with its annotations and its accompanying glosses to locate the text in a rich cultural and linguistic context” (817), sino que también “add[s] to the multi-layered nature of the meaning of the text” (Paloposki 2010: 91).

Pero, ¿hasta qué punto esta técnica es efectiva y adecuada en relación a la literatura nativo-americana? Comenta Tavares de Lyra (1998: 84) que las notas a pie de página no son bien recibidas en los textos dirigidos comercialmente al entretenimiento: junto a los debates típicos sobre dónde colocarlas (“A maioria dos tradutores prefere o pé de página para a inserção das notas, ao contrário dos leitores, que gostariam que elas viessem no final [*ibid.*: 85]) y para qué usarlas (“Para uns, a nota é indispensável quando há falta de equivalência cultural. Para outros, ela o é quando a falta de equivalência é lexical” [*idem*]), siempre surge la cuestión de cuánta información extra resulta (realmente) necesaria, así como cuál es la efectividad transcultural de las mismas. Por ejemplo, Valero Garcés *et al.* (2005) señalan que en las traducciones inglesas de obras marroquíes a veces aportan explicaciones adecuadas que contrarrestan la inexactitud lingüística, pero en otras ocasiones resultan prescindibles o incompletas “porque no logran transmitir la complejidad y la amplitud de los elementos que tienen una carga cultural e intertextual considerable”. También es necesario recordar que hay otro tipo de técnicas igualmente válidas que se utilizan comúnmente para traducir los elementos culturalmente específicos, de igual modo que las notas a pie de página no son territorio exclusivo de estas referencias culturales.⁸² En cualquier caso, las traducciones de la literatura nativo-americana o de cualquier otro discurso artístico intercultural “should better contain a critical apparatus” (Sales Salvador 2006) que resalte la complejidad cultural del texto traducido, ya sea mediante un postfacio y/o un glosario que solucionen la dificultad de comprensión de los elementos culturalmente específicos, ya sea mediante una plataforma virtual en la que se reúna información documentada acerca de las particularidades culturales de las distintas Otredades.

⁸² Sierra Trapiello (2008: 277), por ejemplo, ofrece, a partir de las investigaciones de Peña y Hernández (1994) y Marrero (2001), una clasificación de las notas a pie de página que abarca referencias situacionales, históricas, enciclopédicas, etnográficas, institucionales, metalingüísticas, textológicas y intertextuales.

Esta última propuesta, sin duda, resultaría un gran aporte para futuros proyectos en los que la cultura nativo-americana se comente interlingüística e interculturalmente a través de las traducciones de sus obras literarias o en discursos asociados como la antropología, los estudios cinematográficos o el revisionismo historiográfico. De hecho, vamos a exponer la importancia de una herramienta de conocimiento transcultural como esa en relación con un grupo de elementos culturalmente específicos que, a pesar de su aparente irrelevancia, traen consigo una visión detallada de la identidad comunitaria nativo-americana. Nos referimos a aquellas menciones y alusiones relativas a los bailes tradicionales nativos, tanto históricos (“Sun Dance”, “War Dance”) como contemporáneos (“Fancy Dance”), y a aspectos relacionados con estas tradiciones (“sun dance doll”), lugar actual de celebración de las coreografías indígenas. Escogemos este conjunto de términos porque muestran que “the pan-Indian multilayered identity is still at work and its corresponding political expressions are enforced in the in-between location that Indians inhabit in physical (off and on reservation) and cultural (traditional and modern) terms” (Herrero López, sin publicar). Una plataforma virtual con información detallada y documentada aportaría una posible solución al debate sobre qué explicaciones adicionales sería recomendable incorporar a las traducciones españolas de la literatura nativo-americana.

Gráfico 5.o. Traducción de bailes indígenas.

Obra	Versión inglesa	Versión española
Eastman (1918 1993: sp 95)	Ghost Dance	Danza de los Espíritus
Alexie (1994 1994: 17 29)	Ghost Dance	Danza de los Espíritus
Alexie (1994 1994: 56 67)	fancydance	danza fantástica
B. Hungry Wolf (1980 1998: 31 27)	Sun Dance	Danza del Sol
B. Hungry Wolf (1980 1998: 135 115)	War Dance	Danza de Guerra
B. Hungry Wolf (1980 1998: 135 115)	Fancy Dance	Danza de Fantasía
Alexie (2007 2009: 17 32)	war dancing	danzas de guerra
Momaday (1968 2011: 36 45)	corn dance	danza del maíz
Momaday (1968 2011: 117 122)	<i>war dance</i>	la danza India de guerra

Tómese como primer ejemplo un simple listado de bailes en la página anterior (ver Gráfico 5.o). En términos generales la traducción lingüística de los nombres de los bailes no afecta a la identidad nativa en tanto en cuanto no resulta insultante, salvo en contadas ocasiones: la traducción *war dance* > la danza india de la guerra en Momaday (1968 | 2011: 117 | 122) muestra la poca perspicacia no del traductor, sino del personaje que hace una declaración al respecto, poniendo de manifiesto lo estereotipado de su conocimientos culturales sobre los nativo-americanos. De igual modo, la utilización de los términos “fantástica” y “Fantasía” para el vocablo inglés “Fancy” deja constancia de la necesidad de documentarse acerca de este tipo de danza tribal para ofrecer una versión española más adecuada, ya que este tipo de coreografías tienen muy poco que ver con el exotismo asociado a estas traducciones. De esta manera, bien por una escasez de explicaciones adicionales, bien por una selección lingüística contraproducente, las traducciones que leen el público español carecen de la “cross-cultural awareness” (Grossman 1994: 51) y la “conciencia crítica” (Sales Salvador 2003b) por las que se aboga en los estudios de traducción.

Precisamente, a través de este listado y otros términos asociados, resulta posible percibir la importancia de disponer de informaciones contrastadas acerca de las particularidades de los indígenas de Estados Unidos. El lector español no es capaz de entender que la práctica y el discurso asociado al “Ghost Dance”, tal como lo representa Alexie (1994 | 1994: 17 | 29)⁸³, favoreció “a powerful and malleable statement of identity and worldview well into the twentieth century” (Smoak 2008: 196) al promover la idea de un renacer exclusivamente indígena. Del mismo modo, sin una

⁸³ La escena donde Alexie (1994: 17) menciona este tipo de baile es la siguiente:

They are all gone, my tribe is gone. Those blankets they gave us, infected with smallpox, have killed us. I'm the last, the very last, and I'm sick, too. . . . I'll dance a Ghost Dance. I'll bring them back. . . . With every step, an Indian rises. With every other step, a buffalo falls. . . . My tribe dances behind me. At first, they are no bigger than children. Then they begin to grow, larger than me, larger than the trees around us. . . . We dance in circles growing larger and larger until we are standing on the shore, watching all the ships returning to Europe. All the white hands are waving good-bye and we continue to dance, dance until the ships fall off the horizon, dance until we are so tall and strong that the sun is nearly jealous. We dance that way (énfasis en original).

Aunque el texto contiene la expresión indirecta sobre el poder del *Ghost Dance*, no se ofrece ni una datación temporal ni una especificación cultural, por lo que la traducción interlingüística será insuficiente para comprender la relevancia de este evento tradicional en relación a la supervivencia de las culturas indias.

contextualización más amplia, no se entiende que el “modern War Dance, or Fancy Dance” que comenta B. Hungry Wolf (1980 | 1998: 135 | 115) no es sino la contestación postcolonial de las tribus nativas al gobierno federal cuando este prohibió sus prácticas religiosas (a partir de 1882): gracias a los deseos del público euro-americano del *Wild West Show*, los indios se aferraron a esta evolución cultural que permitió a todas las tribus sentir que compartían una identidad común opuesta a la de la administración estadounidense. Por todo ello, la incorporación paulatina de estas ramificaciones socio-políticas, culturales e identitarias a un catálogo virtual de las particularidades nativas sería de gran utilidad tanto por sus posibilidades de continua amplificación y redefinición como por su carácter léxico-visual y colectivo.

De esta manera, los traductores dispondrían de alguna información sobre, por ejemplo, la “Danza del Sol” para evaluar qué elementos son necesarios al traducir la obra de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) y la de Momaday (1968 | 2011) y si las notas a pie de página ayudarían al público receptor de la traducción a entender las culturas indígenas estadounidenses. En el texto de la autora blackfoot, quizás merecería la pena explicar el rol central que ejercían las mujeres estos eventos anuales (Sun Women > Mujeres del Sol [B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 31 | 27]), un hecho que no ocurre en ninguna otra tribu que practica este mismo baile, así como la descripción física de los “Sun Lodges” (traducidos como “Pabellones del Sol” [*idem*]). En relación al texto de Momaday (1968 | 2011), no obstante, sería más efectivo precisar que Tai-me, “their sun dance doll”, no es una mera “muñeca que lo representaba [el Sol]” (96 | 103), sino la representación en forma de esfinge de la conexión entre el poder místico del Gran Espíritu y el poder humano de los kiowas como guerreros, artistas o sanadores. Con estos comentarios, entonces, las traducciones estarían más completas en tanto en cuanto ilustrarían brevemente a los lectores acerca de esas tradiciones ajenas que parecen presentar las producciones literarias de los nativo-americanos.

De igual modo, una plataforma virtual tal cuyo objetivo principal es la difusión del conocimiento transcultural de los indígenas de Estados Unidos podría servir para resolver dudas en torno al vocabulario, las connotaciones identitarias y los nuevos elementos culturalmente específicos que aparezcan en las próximas traducciones que se hagan a nuestro idioma. La documentación acumulada mediante las contribuciones personales de traductores, aficionados y conocedores de la materia podría fijar “definitivamente” una expresión para “Fancy Dance”, teniendo en cuenta las características particulares de este baile y, de forma ideal, algunas de sus conexiones

culturales y lingüísticas (i.e. Fancy Shawl Dance, la versión femenina de esta danza, o su uso como verbo en la obra poética de Alexie *The Business of Fancydancing* [1992]). También se podría compensar, en caso de una reedición, la desaparición de un elemento culturalmente específico del título de Power (1996 | 1996), a saber, *The Grass Dancer* > *Vísteme de hierba*, ya que este se explica en el resumen bibliográfico de la obra y funciona como la columna vertebral del relato. Por último, se podrían generar documentos de apoyo (i.e. cronologías de eventos ficticios y reales, árboles genealógicos,), por ejemplo, para la traducción de la producción artística de Erdrich puesto que esta incluye una tetralogía⁸⁴ y un elenco recurrente de personajes en varias novelas⁸⁵.

Por consiguiente, el futuro de la traducción de la literatura nativa al español se nos antoja favorable en relación a la identidad indígena si los traductores se comprometen a cooperar en la creación de una documentación cultural y socio-política fiable y extensa. Sin embargo, poco puede avanzarse en la comprensión y el respeto transcultural si no se acepta, como primer paso, que es necesario cambiar la actitud actual de considerar únicamente este tipo de producciones literarias desde una perspectiva comercial: las obras indias, al tratar una existencia cultura marcada por la asimetría y el (post)colonialismo, requieren algo más que “[l]a reducción tradicional de cuestiones culturales al marco puramente lingüístico”, puesto que supone “imponer el viejo deseo de la equivalencia no ya a los lenguajes, sino a las culturas mismas” (Carbonell i Cortés 1996a: 163).

Pero, precisamente, esa reducción es la que hemos podido observar a lo largo de esta sección de análisis centrada en los elementos culturalmente específicos, la cual confirma la apreciación que obtuvimos del examen paratextual, a saber, que la identidad nativo-americana se (re)crea en español con dificultades, sobre todo cuando surgen referencias muy alejadas de las expectativas culturales españolas. Los traductores, por

⁸⁴ El último libro de esa tetralogía, *The Bingo Palace* (1994) está aún sin traducir a nuestro idioma, aunque actualmente se han reeditado ya los dos primeros volúmenes: *Filtro de amor* [1984 | 1987/2010b] y *La reina de la remolacha* (1986 | 1988/2012).

⁸⁵ Además de la tetralogía, ciertos personajes aparecen tanto en *Plaga de palomas* [2008 | 2010c] y como en *The Round House* (2012). Parece ser que Siruela, editorial encargada de las versiones españolas de Erdrich desde 2010, publicará esta última novela en nuestra lengua para la primavera de 2013 bajo el (desde nuestro punto de vista, desafortunado) título *La casa redonda*. De momento, su aparición en el mercado editorial español no se ha confirmado definitivamente más allá de las reseñas periodísticas sobre la obtención del *National Book Award 2012* como tampoco se sabe el nombre del traductor/a. Sin embargo, a través de *El País*, ya circula por Internet el primer capítulo de la traducción (“La casa redonda”).

lo general, se sirven de una aproximación meramente lingüística para solventar aquellas alusiones culturales sobre las que no han obtenido información, ocultando la importancia identitaria que pudiesen contener. Esto, a través de la paulatina acumulación de simplificaciones, implica la distorsión de la identidad indígena, ya que se pierde una gran proporción de particularidades debido a la hegemonía de la ideología eurocéntrica. Así, se nos ofrece puntualmente la imagen de que los indios son primitivos (“taparrabos y tocados” [B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 144 en la traducción]) y cuentan con unos valores culturales marcados por la ignorancia y la superstición (“hechiceros” [Momaday 1968 | 2011: 27 en la traducción]), y se enmascara la evolución de sus tradiciones, así como su significado socio-político (i.e. la relación entre el *War Dance* tradicional y el *Fancy Dance* moderno).

Otro hecho que destaca de manera especial es la presencia casi constante de una tendencia a desestimar como relevantes las nociones socio-políticas e históricas que esconden ciertos elementos culturalmente específicos (i.e. “allotment”. “sovereignty”, “Ghost Dance”). Aunque muchas de estas connotaciones hayan pasado desapercibidas a los traductores, bien por la aparente simplicidad de las expresiones, bien por la imposibilidad de documentarse al respecto, resulta innegable el escaso compromiso transcultural que muestran estas versiones españolas para con “the specific history of colonial discourse in the U.S.”, lejos de la “truly *historical* approach to Native writing” que reclama Konkle (2000: 168). Hemos podido observar cómo algunos traductores durante el desarrollo de su labor han procurado mantenerse “neutros” a este respecto a pesar de tener a su disposición especificaciones sobre la realidad nativo-americana (Marco Aurelio Galmarini [Alexie 1994 | 1994] y, en ocasiones, Amelia Salinero [Momaday 1968 | 2011]), así como la oportunidad de enmendar las dificultades para la documentación que se tenían hace más de dos décadas por compañeros de profesión (Susana de la Higuera [Erdrich 1984 | 1987/2010b y 2008 | 2010c] frente a Carlos Peralta [Erdrich 1984 | 1987]).

Aun con todo, debemos elogiar las traducciones de estos elementos culturalmente específicos en relación a tres aspectos concretos. Primeramente, los traductores no han omitido ninguna de las referencias culturales que han aparecido en los textos nativos, por lo que no se puede afirmar que se hayan guiado por una ideología completamente intransigente con la presencia de la Otredad india. En segundo lugar, es necesario aclarar que, si bien no han sido las más adecuadas para mantener todo el potencial identitario de los elementos culturalmente específicos, las técnicas de

traslación han sido muy variadas (por ejemplo, préstamos, uso de la cursiva, glosas extratextuales, traducción lingüística, traducciones alternativas...): se ha creado una infinidad de posibilidades traductológicas que, combinadas con un compromiso ético y estético por la tolerancia transcultural, ayudarán al público español a conocer mejor a los indígenas de Estados Unidos. Por último, el hecho de que contamos, al fin, con la traducción de Momaday (1968 | 2011) en nuestro idioma abre también un buen número de expectativas: por un lado, la traducción resulta poco convencional en tanto en cuanto Amelia Salinero se ha aproximado mucho a la “traducción densa” de Appiah (1993) gracias a su persistente uso de las notas a pie de página; por otra parte, España ha incorporado una obra que, a diferencia de la producción de Erdrich o de Alexie, no encaja tan fácilmente en las perspectivas comerciales debido a su marcado carácter identitario.

No obstante, la eventualidad de compensar el desequilibrio que existe en la actualidad en nuestro país en relación a las particularidades culturales e identitarias indígenas se encuentra todavía muy lejos. Sería conveniente, en primera instancia, desarrollar el análisis acometido aquí, aportando más datos y creando un modelo práctico de las técnicas utilizadas y su efectividad en la recreación informativa y tolerante de la identidad nativo-americana. La promoción de la plataforma virtual con documentación suficiente como para conseguir que las futuras traducciones cuenten con profesionales, si no expertos en la materia, capaces de enfrentarse a las especificaciones culturales de la indianidad con las herramientas adecuadas supondría un gran paso adelante. Sin duda, esta labor requiere tiempo y colaboración, por lo que el examen aquí desarrollado sirve de punto de partida para evaluar las dificultades, tanto lingüísticas como culturales, que este tipo de literatura trae consigo y, *a posteriori*, sopesar cómo participar en esos “complex acts involving complex textual constructions and complex social positioning” (Tymoczko 2010b: 9) que son la resistencia y el activismo traductológico.

5.2.3- Aspectos lingüístico-estilísticos

I suspect our Interpreters may not have done Justice to the Indian Eloquence.
Colden (*apud* Merrell 2006: 782)

Mi traducción se me presenta como una mezcla de sustitución y recreación.
Una suerte de reconquista de la multiculturalidad inherente a toda traducción.
[D]ejo la responsabilidad de su interpretación al lector.
Lozano Millares (2003 [2001]: 636)

A través del examen que se ha desarrollado hasta el momento, hemos observado las dificultades a las que se han enfrentado los traductores para reconstruir de forma respetuosa y fidedigna la identidad de los nativo-americanos. En cada una de las distintas secciones, se ha destacado la complejidad cultural de las comunidades indígenas estadounidenses, desde sus nombres hasta las referencias a eventos históricos, así como el perjuicio que estas particularidades culturales han tenido en la comprensión de los traductores. Sin embargo, no se trata de una mera cuestión de conocimientos: sus raíces son más profundas y se vinculan directamente con un pensamiento eurocéntrico que acepta como válido el hecho de que “Western- and print-oriented scholars have misinterpreted, and thus misjudged, the poetry of ‘primitive’ culture by failing to appreciate that aesthetic standards are not universal” (Quick 1999: 95). De esta manera, la literatura nativa se ha visto sometida a preceptos que no se ajustan a sus características debido a una ya larga tradición de corroborar el mérito artístico de los escritores indios a través de una lupa estereotipada y contradictoria que se debate entre el salvaje elocuente (*cf.* Sorber 1972) y el lema “Indians who write are no longer really Indians” (Konkle *apud* López Liqueste 2007 [2000]: 23).

Por ello, nos centramos ahora en analizar si estos estereotipos identitarios han afectado de algún modo a la translación itnerlingüística e intercultural de la narrativa nativo-americana. Prestaremos especial atención a cuestión de estilo y de vocabulario y comprobaremos si, por ejemplo, los traductores han seguido los patrones de transferencia utilizados por los transcriutores de los siglos XVIII y XIX, quienes “*phonied it* [Indian oratory] *up* so that really there is no true or faithful translation of what actually transpired” (Costo *apud* Sorber 1972: 234; énfasis en original). Debemos recordar, no obstante, que otras circunstancias de la translación como la ininteligibilidad literaria de los autores nativos o las convenciones tipográficas españolas han podido desempeñar también un papel muy importante a la hora de recrear en nuestro idioma la realidad discursiva india. A fin de cubrir todas las posibles alternativas que hayan

podido contribuir en las decisiones traductológicas, estudiaremos secciones narrativas y diálogos por igual e incluiremos referencias a discursos nativos, escritos euro-americanos e intervenciones indígenas distintivas de alguna manera (i.e. la ironía de Alexie [1994 | 1994 y 2007 | 2009] o los cuatros sociolectos en Momaday [1968 | 2011: 113-114 | 114-115]).

En términos generales, el estilo narrativo indio no se ha perdido en las traducciones, ya que los nativo-americanos utilizan un inglés muy poco marcado por particularidades étnicas dialectales, sobre todo en su forma escrita. A diferencia de otros pueblos indígenas de América, las poblaciones nativas de Estados Unidos pronto adoptaron el idioma de la metrópoli debido, entre otros factores, a la variedad lingüística existente entre las distintas naciones y a la ausencia general de método de escritura para las lenguas tribales. Esto no significa que los indios no hayan incorporado en su expresión oral características provenientes de sus idiomas nativos o que no hayan desarrollado su propia variedad local, una realidad que comprobaremos más adelante. Aun así, los escritores nativos son conscientes del perfil cultural de su público receptor dentro del panorama comercial euro-americano, por lo que su discurso no está marcado lingüísticamente, sino políticamente: además de incorporar elementos artísticos euro-americanos como parte de una estética postcolonial, los escritores y cualquier otro nativo “use the standard code, Indian English, or some other language variety incide or outside of home and community setting depend[ing] on political, not grammatical, factor” (Leap 1993: 4).

Por tanto, comenzamos analizando estas generalidades que, si bien no son comunes a todos los autores, nos ofrecen un ejemplo muy revelador de la narrativa nativo-americana y la aproximación asumida por los traductores al trasladar estas obras a nuestro idioma. Destacamos, por ejemplo, la utilización de frases cortas y la repetición de fórmulas expresivas y un mismo vocabulario a lo largo de una única escena para crear el efecto del relato oral típico de las actuaciones de los cuentacuentos. Las traducciones de Eastman (1918 | 1993), de Alexie (1994 | 1994) y de Momaday (1968 | 2011) muestran una deferencia especial en relación a esta técnica de oraciones breves, independientemente de que estas se produzcan, respectivamente, a lo largo de un discurso oral, durante la narración de una visión o como parte de un recuerdo personal:

“Yest befote the ashes of the council fire are cold, the Great Father is building his forts among us. You have heard the sound of the white soldier’s ax upon the Little Piney. His presence here is an insult and a

threat. It is an insult to the spirits of our ancestors. Are we then to give up their sacred graves to be plowed for corn? Dakotas, I am for war!” (Eastman 1918: sp)

»Sin embargo, antes de que las cenizas del fuego del consejo se hayan enfriado, el Gran Padre está construyendo fuertes entre nosotros. Habéis oído el hacha del soldado blanco en Little Piney. Su presencia aquí es un insulto y una amenaza. Es un insulto al espíritu de nuestros antepasados. ¿Vamos a entregarles las sagradas sepulturas para que planten maíz? Dakotas, ¡yo estoy por la guerra!» (Eastman 1918 | 1993: sp | 15).

I’ll dance a Ghost Dance. I’ll bring them back. Can you hear the drums? I can hear them, and it’s my grandfather and my grandmother singing. Can you hear them?

I dance one step and my sister rises from the ash. I dance another and a buffalo crashes down from the sky onto a log cabin in Nebraska. With every step, an Indian rises. With every other step, a buffalo falls. (Alexie 1994: 17)

Bailaré una Danza de los Espíritus. Los ahuyentaré. ¿Oyes los tambores? Yo los oigo. Mi abuelo y mi abuela están cantando. ¿Los oyes?

Doy un paso de baile y mi hermana se levanta de sus cenizas. Doy un contrapaso y un búfalo cae del cielo y se aplasta contra una casilla de madera en Nebraska. A cada paso se levanta un indio. A cada contrapaso cae un búfalo. (Alexie 1994 | 1994: 17 | 29).

He lost track of the time. An old man came beside him with another drum, larger and warm from the fire. He waited, going on, not counting, having no fear and waiting for the pass, only nodding to the beat. And the moment came in mid-motion, and he crossed the stick to the heated drum and the heavy heated drum was in his hand and the old man turned—and nothing was lost, nothing; there had been nothing of time lost, no miss in the motion or the mind, only the certain strange fall of the pitch, the deeper swell of the sound on the warm taut head of the drum. It was perfect. (Momaday 1968: 208).

Perdió la noción del tiempo. Un anciano se le acercó con otro tambor, más grande y caliente por efecto del fuego. Esperó, continuando, sin contar, sin miedo y esperando la señal para hacer el pase. Y llegó el momento en medio del movimiento, y cruzó el palillo al otro tambor y el tambor más pesado y caliente quedó en sus manos, y el anciano se retiró y nada se había perdido, nada; no se había perdido tiempo ni compás, solo una diferencia en el sonido, que ahora era más profundo al retumbar el palillo sobre el tambor más grande y con el parche más tenso por la acción del fuego. Fue perfecto. (Momaday 1968 | 2011: 208 | 202)

El intento de mantener en nuestro idioma la regularidad y la sencillez discursivas del relato tradicional ha dado lugar a, por ejemplo, la subdivisión de la frase “I can hear them, and it’s my grandfather and my grandmother singing.” (Alexie 1994: 17) o a la omisión de algún contenido (i.e. “only nodding to the beat” [Momaday 1968: 208]). Estas leves modificaciones no afectan a la reconstrucción española de la identidad nativa, ya que no enmascaran o eliminan detalles narrativos unívocamente vinculados a la Otridad de los indígenas estadounidenses.

Sin embargo, la aparición de enunciados chocantes como “¡yo estoy por la guerra!” (Eastman 1918 | 1993: 15 en la traducción) o “un búfalo . . . se aplasta contra una casilla de madera en Nebraska” (Alexie 1994 | 1994: 29 en la traducción) nos hace dudar del posible efecto negativo que estas expresiones tengan en los lectores españoles. Las alternativas a las mismas, además, son múltiples y variadas, cada una con sus correspondientes ventajas y desventajas para transmitir la capacidad de persuasión del discurso retórico de Red Cloud (*apud* Eastman 1918 | 1993) o el potencial revolucionario de la visión de Thomas en Alexie (1994 | 1994). Entonces, ¿por qué escogieron los traductores Silvia Komet y Marco Aurelio Galmarini unas oraciones tan poco usuales? Desde nuestro punto de vista, los traductores han procurado mantener las particularidades discursivas de sus autores correspondientes, bien pegándose al texto inglés, bien buscando una traslación lingüísticamente funcional, pero, al mismo tiempo, han logrado ofrecer una imagen del estilo de hablar nativo que provoca extrañeza y ahonda en la estereotipación de la indianidad histórica y contemporánea.

Afortunadamente, estos dos casos resultan lo suficientemente aislados como para que establezcan por sí solos una representación transcultural fuerte e inamovible. El tratamiento tolerante de las singularidades de los relatos indígenas, por otra parte, sí aparece de forma regular en las distintas traducciones, permitiendo al lector español comprobar que el uso repetitivo de una misma estructura es característico del estilo nativo-americano. Al final de un capítulo breve, Alexie (1994 | 1994: 57-58 | 69) menciona hasta tres veces “Crazy mirrors”, un sintagma nominal que el traductor mantiene en la versión española del texto (“Espejos locos”), igual que en *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial* (Alexie 2007 | 2009) se conserva la reiteración constante del enunciado “And to the tribe of” (> y a la tribu de) en el listado que aparece al final de la obra (217 | 249). También en las traducciones de Erdrich (1984 | 1987) y Eastman (1918 | 1993) se puede apreciar la utilización de esta técnica a través de, por ejemplo, la palabra “dreamstuff” (> la tela de los sueños

[Erdrich 1984 | 1987: 223 | 215]) o una única estructura en el mismo párrafo (Like Osceola, he rose suddenly; like Tecumseh he was always impatient for battle; like Pontiac, he fought on while his allies were suing for peace, and like Grant, the silent soldier, he was a man of deeds and not of words > Se elevó rápidamente, como Osceola; siempre estaba impaciente por luchar, como Tecumseh; continuó peleando, como Pontiac, mientras sus aliados se inclinaban por la paz; y fue un hombre de acción más que de palabras, como Grant, el soldado silencioso [Eastman 1918 | 1993: sp | 56]).

No obstante, no todos los traductores se percatan de esta singularidad estilística de los autores indígenas y consideran más adecuado buscar una alternativa lingüística que elimine la monotonía de la repetición. Esto puede apreciarse en Power (1996 | 1996: 101 | 123), texto en el que la traductora Flavia Company ha optado por la sinonimia para evitar las tres apariciones de la expresión verbal “He came back” en una serie de frases sucesivas: la versión española ofrece los verbos “Provenía”, “Regresó” y “Volvió”, sin suprimir la brevedad de las oraciones, aunque enmascarando la contraposición identitaria de los dos primeros enunciados (“He came back from the Indian School in Carslile, Pennsylvania, wearing a white man’s suit with a high starched collar. He came back with twenty books and a head full of education.”) respecto a la realidad indígena de la tercera frase (“He came back lonely and ignorant”). Este ejemplo nos demuestra que, una vez más, la documentación resulta necesaria más allá de los elementos culturalmente específicos, ya que habría favorecido opciones de traducción alejadas de la tendencia general a eliminar o parafrasear las repeticiones típicas de la lengua inglesa. Por tanto, la sinonimia como norma preventiva de la repetición no sólo oculta la idiosincrasia comunicativa de un autor o un grupo de autores concretos sino que también aspira a “to ‘embellish’ the text, and to ‘amplify’, ‘correct’ and ‘clarify’ it” (Ben-Ari 1998: 2).

Pero, si los traductores pretenden “embellecer” el discurso con el que trabajan, ¿no presupone esto que el texto original no tiene el suficiente valor literario? Esto significa que estamos tratando con una idea más compleja de lo que puede resultar a primera vista la noción de “valor literario”, puesto que a la hora de seleccionar un libro para su traducción, además de la singularidad artística de los escritores y sus obras, también se tiene en cuenta su potencial comercial. De esta forma, cuando el traductor comienza a realizar su labor, es muy probable que ya se haya establecido la prevalencia del entretenimiento sobre las cuestiones socio-culturales que aparecen en el texto, por lo que el traductor cede (in)conscientemente frente a las normas y las expectativas del

polisistema español. Como consecuencia, a pesar de que “[t]here is no doubt that translators can identify repetitions and analyse their respective roles in the text” (Ben-Ari 1998: 3), se favorece la mentalidad eurocéntrica de mostrar una gran variabilidad en el vocabulario y en las estrategias lingüísticas (*idem*), sin tener en cuenta que otras culturas pueden tener y, de hecho, tienen otras perspectivas al respecto que deben respetarse. La identidad lingüístico-estilística de los indios se ve ampliamente afectada debido a la atenuación de la conexión oralidad-escritura de sus relatos y a la idealización euro-americana de la expresión discursiva del Otro.

Es posible comprobar que esta circunstancia se reafirma en ocasiones si observamos detenidamente la elección de los traductores entre las posibles variantes españolas de vocabulario. Con frecuencia, las versiones españolas de las obras nativo-americanas presentan un nivel lingüístico por encima del uso estándar de los hablantes de nuestro país, proporcionándole a los discursos indígenas un semblante de prestancia y refinamiento que no se obtiene al leer los libros en inglés. Las modificaciones de este tipo, además, surgen de múltiples maneras, bien a través de sinónimos más “refinados”, bien mediante creaciones propias de los traductores, tal como puede verse en el gráfico (ver Gráfico 5.p).

Gráfico 5.p. Traducciones lingüístico-estilísticas I

Obra	Versión inglesa	Versión español
Alexie (1994 1994: 186 195)	But the missionary caught us fucking in the barn	Pero el misionero nos cogía haciendo el amor en el granero
Eastman (1918 1993: sp 15)	they allowed this dangerous snake in our midst	permitir que esta peligrosa serpiente se adentrara en nuestra tierras
Erdrich (1984 1987: 17 25)	North Dakota wheatlands	zona triguera de Dakota del Norte
Erdrich (1984 1987: 222 214)	I was very much intent to stay where I was.	Estaba resuelta a quedarme donde estaba.
Erdrich (2008 2010c: 62 85)	put down the baskets somewhere in the dark	dejar las cestas en algún sitio en la penumbra
Erdrich (2008 2010c: 115 148)	they both married Chippewa women	ambos desposaron a mujeres chippewa
Power (1996 1996: 24 29)	to go great length to earn one [education]	no escatimar esfuerzos para merecerla

Entre estos ejemplos, destaca la eliminación de la palabrota “fuck” y su sustitución por la expresión políticamente correcta “hacer el amor” en Alexie (1994 | 1994), cuando en otras secciones del texto se mantienen términos parecidos como bastard > cabrón (54 | 66) o shit > mierda (134 | 144). De igual modo, encontramos un tanto sorprendente que los traductores de Erdrich (Carlos Peralta [Erdrich 1984 | 1987] y Susana de la Higuera [2008 | 2010c]) pasen por alto las diferencias existentes entre la forma de hablar de los distintos personajes y, por tanto, tiendan a presentar un vocabulario más sofisticado para todos ellos: por mucho que fuese creíble que un abogado utilizase el verbo “desposar” en vez de “casarse” (Erdrich 2008 | 2010c: 115 | 148), no resulta tan probable que una mujer educada en un internado gubernamental usase expresiones como “estar resuelta” (en vez de “estar decidida”) para defender su reconocimiento tribal y el de su familia (Erdrich 1984 | 1987: 222 | 214).

Igualmente interesantes nos parecen las citas extraídas del texto de Eastman (1918 | 1993) y de la narración de Power (1996 | 1996), ya que ambas representan unas circunstancias especiales de la retórica nativo-americana. En primer lugar, encontramos, una vez más, el discurso de Red Cloud (Eastman 1918: sp), mediante el cual se pretende incitar a los dakotas a luchar contra la acción del gobierno estadounidense de faltar a los tratados una y otra vez. Debemos, pues, afirmar que las decisiones de la traductora Silvia Komet surgen en consonancia con la realidad discursiva del original: Eastman anuncia que el discurso que transcribe “was repeated to me by an old man who had heard and remebered it with the remarkable verbal memory of an Indian” (Eastman 1918: sp), lo cual sólo acentúa la visión eurocéntrica de la elocuencia oral de los nativos bajo cuya influencia se encuentra el propio escrito de Eastman y su público receptor, que era eminentemente euro-americano. Por ello, la decisión de Silvia Komet de reforzar ligeramente el refinamiento lingüístico-estilístico nos resulta lógica. Lo mismo ocurre con el ejemplo de Power (1996 | 1996), porque este enunciado forma parte del escrito de solicitud que una de los protagonistas nativos envía a la universidad, de ahí que un estilo y un uso del lenguaje más elaborado en la traducción nos parezca adecuado.

A pesar de todo, aunque este tipo de transformaciones no se producen de forma exagerada ni con una gran frecuencia, la realidad es que las traducciones de las que disponemos en español de la literatura indígena estadounidense, como conjunto, nos ofrecen una imagen de los nativo-americanos muy poco convencional en relación al uso de la lengua inglesa. A partir de locuciones como las analizadas, los lectores de nuestro

país pueden asumir como una serie de percepciones generales muy nocivas para la identidad real y artística india. Por un lado, resulta muy probable que se perciba a los escritores nativos desde un punto de vista euro-americano, asumiendo que su excepcionalidad lingüística es precisamente una marca de la identidad étnica de esta comunidad, es decir, que todos los indios se expresan de esta forma. Al mismo tiempo, también se podría menospreciar su literatura en términos socio-políticos al considerar que estos autores son la élite de su grupo étnico-cultural y, en cierta manera, no personifican la realidad (post)colonial de sus coetáneos o de sus personajes. De ahí que consideremos estas opciones traductológicas con cierta suspicacia, ya que la identidad nativo-americana, si bien no se (re)define en nuestra cultura únicamente a través de los aspectos lingüístico-estilísticos, está condicionada por el tratamiento que los traductores aplican a los distintos aspectos artísticos de las obras indígenas (ilustraciones, informaciones biográficas de los autores, apelativos comunitarios, elementos culturalmente específicos...).

Así mismo, a pesar de lo que acabamos de observar, sospechamos que esta estrategia de elevar la sofisticación de las narraciones indígenas pueda ser consecuencia no de un deseo de mostrar a los indios como el salvaje elocuente, sino de la perspectiva comercial que delimita la traducción de estas obras.

Gráfico 5.q. Traducciones lingüístico-estilísticas II

Obra	Versión inglesa	Versión española
Alexie (1994 1994: 94 104)	Walsk Along walked along with BIA policy so willingly that...	Larga-Marcha estaba tan de acuerdo con la política de la Agencia de Asuntos Indios, que...
Eastman (1918 1993: sp 56)	he managed to extricate himself in safety from a difficult position	se las arregló para salir sano y salvo de una posición difícil
Erdrich (1984 1987: 18 26)	horse-trading with the government for bits and shreds	capaz de arrancarle al gobierno algo por nada
Momaday (1968 2011: 96 103)	Long ago there were bad times.	Hace mucho tiempo los kiowa pasaban por una mala racha.
Power (1996 1996: 219 269)	...to form my thoughts into plain, desolate English...	...a expresar mis pensamientos en un inglés llano y pobre...

De hecho, ya hemos advertido la influencia de esta aproximación transcultural previamente al estudiar cómo las diferentes técnicas de traducción que combinan los traductores españoles tienden a resultar repetidamente contradictorias para la representación identitaria de los nativo-americanos. Por ello, si hemos encontrado casos en los que la expresión lingüístico-estilística nativa se ha enriquecido hasta situarse por encima del nivel estándar de nuestro idioma, también surgen en las traducciones españolas ejemplos de empobrecimientos y coloquialismos que afectan a la imagen que de la identidad india tenemos en España. Igual que ocurriera con la técnica de elevación discursiva, la devaluación de los enunciados indígenas puede producirse, esencialmente, mediante una nueva redacción de los contenidos o a través de la utilización de expresiones coloquiales (ver Gráfico 5.q).

Basta con tener en cuenta la sustitución de enunciados más o menos ceremoniosos con locuciones comunes en lengua española por su uso populares como “arreglárselas para salir sano y salvo” y “pasar por una mala racha”. Así, el estilo formal, incluso artificioso, de Eastman y la referencia indirecta de Momaday a las actuaciones rituales de los cuentacuentos han desaparecido en las versiones españolas de sus respectivas obras, dando paso a una modalidad tosca que apenas concuerda con la retórica cuidada y funcional de estos dos autores. En el caso de Erdrich (1984 | 1987), la expresión ofrecida en español por el traductor Carlos Peralta provoca la supresión de los contenidos idiomáticos de la escritora indígena (“horse-trading”, “bits and shreds”), reemplazándolos por una expresión aparentemente neutra de nuestra lengua que oculta el significado original del enunciado: según la traducción, el personaje del que se comenta su capacidad de regateo se aprovecha del gobierno y obtiene mucho o poco de forma gratuita, cuando el texto original afirma que los indios, en su desesperación socio-económica, comprometían su (in)dependencia política para obtener un mínimo de ayudas y servicios por parte del gobierno federal. La diferencia identitaria que presenta la opción de Carlos Peralta, por tanto, resulta doble, ya que desprestigia la expresividad de Louise Erdrich y la realidad histórica a la que se han enfrentado los nativos.

Los ejemplos procedentes de las obras de Alexie (1994 | 1994) y Power (1996 | 1996), por su parte, muestran cómo los traductores, a veces, se sirven de enunciados lingüístico-estilísticos más sencillos a pesar de los detalles que rodean a la escritura de los autores y la forma de hablar de los personajes. En el texto de Alexie (1994 | 1994), se ha pasado por alto el juego de palabras existente entre el nombre de un personaje y el verbo utilizado (“WalksAlong walked along with BIA policy”), por lo que se ha

eliminado tanto la ironía contenida en la frase, característica de la escritura de Alexie, como una indirecta a la identidad complaciente de David WalksAlong⁸⁶ en relación a la cultura euro-americana que somete a los nativos. La escena extraída de la obra de Power (1996 | 1996) pone de manifiesto la contradicción producida en la traducción a través de la contraposición de los elementos lingüístico-estilísticos españoles y el contexto comunicativo en el que la narradora relata su aprendizaje de la lengua inglesa “until I could speak in terms more lovely than could the priest” (Power 1996: 219). A pesar de esta afirmación y de un vocabulario delicado y pulcro (“was anxious”; “the holier appellation”; “be coaxed”; “bribed”; “dangling” [*idem*]), la traducción de Flavia Company oscila entre un uso estándar del idioma (como en el ejemplo seleccionado: plain, desolate English > un inglés llano y pobre [Power 1996 | 1996: 219 | 269], así como “deseaba”, “el [nombre] más santo”; “sobornaba”, “colgadas” [*idem*]) y pinceladas de una expresión lingüístico-estilística más elaborada y refinada (“hasta que fui capaz de hablar de un modo *más exquisito* que él” [*idem*; mi énfasis]).

De esta manera, la percepción del público español se encuentra condicionada por las preferencias de cada traductor a lo largo de las distintas escenas, obteniendo una imagen muy distorsionada de cómo usan el idioma los indígenas. Esta identidad que recibimos en España a través de la traducción de los discursos nativos como conjunto niega la realidad definida y particular de cada autor: además, produce una sensación de armonía lingüístico-estilística entre las comunidades indígenas y los hablantes españoles. No obstante, esta no es la consecuencia más peligrosa, puesto que cada versión española trae consigo una alteración importante de la individualidad india: en ocasiones se pierden varias características de la idiosincrasia expresiva de los autores, mientras que las particularidades de los distintos personajes, por lo general, se aproximan tanto unas a otras que termina por fundirse en una naturalidad indefinida. Los lectores españoles, por tanto, no tienen oportunidad de conocer la influencia del contexto histórico-espacial de Eastman en su forma de expresarse (i.e. había cursado estudios universitarios de medicina y derecho, su público era eminentemente euro-americano y a principios del siglo XX la forma de expresar era muy distinta a la actual, tanto en inglés como en español), ni la demanda postcolonial de Alexie a través de la ironía y el énfasis, un aspecto que comentaremos más adelante, ni la relevancia

⁸⁶ Ya comentamos la traducción de este nombre durante el análisis de los apelativos identitarios. Al traducirlo por “Larga-Marcha” (Alexie 1994 | 1994: 94 | 104), el juego de palabras resulta aún más difícil de reconstruir y, por lo tanto, la conexión entre las acciones del personaje y su identidad no se percibe en la traducción.

identitaria y cultural del estilo informal y lírico de Erdrich (según J.R. Smith [1997: 96] *Love Medicine*, “which spans 1934 to 1984, reflects a time and a community in which nearly all of the characters have been educated in English-speaking schools”, es decir “the linguistic history of the Anishinabe, or Chippewa tribe”).

Aun así, debemos mencionar las dos excepciones que hemos encontrado en nuestro corpus, a saber, Alexie (2007 | 2009) y B. Hungry Wolf (1980 | 1988), cuyas traducciones no muestran una gran variación lingüístico-estilística. El texto de Alexie (2007 | 2009) está relatado en primera persona por un adolescente indígena a forma de diario, por lo que Clara Minstral no ha intentado atribuirle una mayor riqueza de vocabulario o de estilo. De hecho, ha reforzado las expresiones juveniles para que los potenciales lectores juveniles encuentren el texto accesible y ameno lingüísticamente: Giant white guys > Tíos blancos gigantes (Alexie 2007 | 2009: 56 | 75); that silly name > aquel nombre estúpido (*ibid.*: 60 | 79); Okay, so now that... > Bien, ahora que... (*ibid.*: 63 | 82); Whoa > Hala (*ibid.*: 164 | 192). Por el contrario, la obra de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) tiene un estilo marcadamente formal debido a que se trata de un libro (pseudo)antropológico en el que la autora ha (re)escrito las enseñanzas de las mujeres blackfoot. En la traducción, Esteve Serra conserva el nivel lingüístico-estilístico tanto del vocabulario como de oraciones completas: Also, she is remebered as an energetic housewife and partner of a progressive and successful ranch > También es recordada como una enérgica ama de casa y miembro de una familia granjera próspera y moderna (B. Hungry Wolf 1980 | 1998: 24 | 21); they came in sight > divisaron (*ibid.*: 60 | 50); [they] drove the rest of the herd away > ahuyentaron al resto de la manada (*ibid.*: 60 | 51).

Las traducciones de Alexie (2007 | 2009) y B. Hungry Wolf (1980 | 1998) demuestran que los traductores, tal como anunciaba Ben-Ari (1998), captan los diferentes usos lingüísticos y estilísticos que los escritores utilizan para mostrar sus propias identidades y las de sus personajes. De igual modo, durante el proceso traductor, estas variedades pueden reproducirse o, al menos, reconstruirse, aunque esta no sea una tarea fácil, ya que existe el riesgo de perder significado y de crearlo, así como de generar traducciones domesticantes que eclipsen la autenticidad y la importancia cultural de los sociolectos y las particulares lingüístico-estilísticas que surgen en estas obras (*cf.* Lane-Mercier 1997; *cf.* Thomson 2004). Por tanto, “the translator has to be able to explain and understand this relation [between language and artistic function in a given culture and conditions] in order to write the original text in

his own language, culture and environment” (Karayasici 1997: 99). De esta manera, la realidad socio-cultural que rodea a los autores y a sus personajes se hará visible para el público receptor de la traducción, igual que el “aesthetic, ideological and political *engagement* [that] is required on the part of the translating subject – one which is grounded in an ethics of translation and which implies a certain type of visibility” (Lane-Mercier 1997: 45; énfasis en original).

Por desgracia, este tipo de representación textual de las características socio-culturales de los hablantes, como define Lane-Mercier (*idem*) los sociolectos literarios, no son muy abundantes en los discursos que estamos estudiando más allá de los detalles que hemos mencionado ya sobre Alexie, Eastman o Erdrich. A esto se suma el hecho de que, en términos generales, los traductores españoles no pueden distinguir todas las variedades del denominado “red English” debido a dos sencillas razones: por un lado, los “linguistic details [of these dialects] are quite similar to those found in the English of their non-Indian neighbors, coworkers, and classmates” (Leap 1993: 1) y, por otra parte,

[i]n translation, the foreignness of the foreign text can only be what currently appears ‘foreign’ in the target-language culture, in relation to dominant domestic values, and therefore only as values that are marginal in various degrees, whether because they are residual, survivals of previous cultural forms in the target language, or because they are emergent, transformations of previous forms that are recognizably different, or because they are specialized or nonstandard, forms linked to specific groups with varying degrees of social power and prestige (Venuti 1995: 203).

Basta con pensar en las posibles variaciones de uso surgidas a través de las múltiples combinaciones de la lengua inglesa con las 200 lenguas nativas que todavía hoy hablan las comunidades indígenas (*cf.* Leap 1993: 3). A través de nuestro corpus, disponemos de seis de estos posibles sociolectos, pero, como comprobaremos a continuación, sus versiones españolas no muestran ninguna distinción respecto del (con)texto que les rodea ni entre ellas.

Comenzamos analizando el uso dialectal y gramaticalmente incorrecto de la doble negación en lengua inglesa que Erdrich suele incluir en sus obras a fin de reafirmar diferencias entre sus personajes (*cf.* Stookey 1999: 18). En *Love Medicine* (Erdrich 1984), por ejemplo, Aurelia Kashpaw pronuncia la frase “Never said no different” (23), una peculiaridad que, en parte, proviene de la gramática ojibwe (Gresczyk *apud* K. Schneider 2004), lengua nativa de Erdrich y de muchos de sus

personajes indios. Este distintivo dialectal resulta muy complejo de trasladar a la lengua española debido a que en nuestro idioma la doble negación provoca un efecto enfático, igual que en ojibwe; de ahí que los traductores tengan que recapacitar sobre las posibilidades lingüísticas y, por qué no, estilísticas para trasladar el uso incorrecto de la gramática inglesa por parte de algunos nativos. Además, los traductores deberán recordar que este tipo de “errores” traen consigo “questions of power, politics, and inequality [as] sources of barriers and resistance” (Leap 1993: 3), por lo que entran en juego, una vez más, “cultural stereotypes, identity constructions and power relations” (Lane-Mercier 1997: 45).

Pero, ¿cómo traslada interlingüística e interculturalmente Carlos Peralta, responsable de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987), la frase aquí referida? La traducción que ofrece dista mucho de conservar el sentido o la forma del original, puesto que “Never said no different” se transforma en “No dirás que no es diferente” (Erdrich 1984 | 1987: 23 | 31). El cambio de significado de la oración se debe al contexto en el que se pronuncia: las hermanas Zelda y Aurelia Kashapw debaten, sin grandes especificaciones, acerca de las distinciones entre indios, blancos y mestizos, hasta que se produce una situación incómoda debido a que la hija de Zelda es, precisamente, mestiza; la madre de la chica, sin embargo, alega que la chica es nativa porque “I raised her an Indian” (Erdrich 1984: 23). Por tanto, la versión española del enunciado cumple su función dentro de dicha conversación a pesar de que se implica una intención distinta (excusarse por haber creado una impresión incorrecta frente a la afirmación de la diferencia étnica de la sobrina). En cualquier caso, el uso de un sociolecto en este diálogo puede marcar los distintos puntos de vista de las hermanas Kashpaw y el control que Zelda tiene sobre el resto de la familia: el inglés correcto que utiliza muestra su autoridad y agrava sus comentarios frente a las puntualizaciones más inseguras de la vulnerable Aurelia.

Sin embargo, la traducción no denota esta relación de poderes entre las dos mujeres, mucho menos las implicaciones étnicas y culturales del tema que han tratado a lo largo de la conversación. Al observar que la simplificación de las marcas personales y socio-culturales del habla de Aurelia Kashpaw se ha llevado a cabo mediante una reconstrucción del significado, comprendemos que la traducción ofrecida por Carlos Peralta no trata de silenciar la diversidad interna de la agrupación identitaria nativo-americana. En nuestra opinión, Carlos Peralta ha interpretado que “Never said no different” (Erdrich 1984: 23) es una versión recortada de un enunciado más complejo

como “(you have) never said (that she is) no(t) different”, transformando, así, la excusa presente en el texto original en una distinción explícita del tercer personaje. De esta manera, confirmamos que el dilema entre conservación y radicalismo (cf. Lane-Mercier 1997: 53-56) no conforma la primera barrera que encuentran los traductores al trasladar las particularidades lingüístico-estilísticas de los nativo-americanos al español, sino que esta reside en la comprensión de dichas características antes de la traducción por parte del traductor para que, después, el público receptor pueda encontrarse y comunicarse con el Otro en el texto meta.

Si bien la traducción *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987) no logró resolver este tipo de definiciones identitarias a finales de los años ochenta, quizá *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2001) sí nos muestre una perspectiva traductológica más creativa en relación a la traslación de los sociolectos de los indígenas estadounidenses. Durante una celebración religiosa con peyote, cuatro personajes realizan oraciones de la siguiente manera:

Henry Yellowbull:

“Be with us tonight. Come to us now in bright colors and sweet smoke. Help us to make our way. Give us laughter and good feelings always. Listen, I want to honor you with my prayer. I want to give something, these words. Listen.”

Cristobal Cruz:

“Well, I jes’ want to say thanks to all my good frens here tonight for givin’ me this here honor, to be fireman an’ all. This here shore is a food meetin’ huh? I know we all been seein’ them good visions an’ all, an’ there’s a whole lot of frenhood an’ good will aroun’ here, huh? I jes’ want to pray out loud for prosper’ty an’ worl’ peace an’ brotherly love. In Jesus’ name. Amen.”

Napoleon Kill-in-the-Timber:

“Great Spirit be with us. We gone crazy for you to be with us poor Indi’ns. We been bad long time ‘go, just raise it hell an’ kill each others all the time. An’ that’s why you ‘bandon us, turn your back on us. Now we pray to you for help. Help us! We been suffer like hell some time now. Long, long time ‘go we throw it in the towel. Gee whiz, we want be frens with white mans. Now I talk to you, Great Spirit. Come back to us! Hear me what I’m say tonight. I am sad because we die. The ol’ people they gone now ... oh, oh. They tol’ us to do it this way, sing an’ smoke an’ pray. ... [Here Kills-in-the-Timber began to wail, and his body quaked with weeping. No one was ashamed, and after a time he regained possessions of himself and went on.] Our children are need your help pretty damn bad, Great Spirit. They don’ have no respec’ no more, you know? They are become lazy, no-good-for-nothing drunkerts. Thank you”

Ben Benally:

“Look! Look! There are blue and purple horses ... a house made of dawn. ...” (Momaday 1968: 113-114).

A partir de la información que aporta el propio Momaday en la novela y las particularidades gramaticales y fonéticas presentes en estas intervenciones, Lincoln (1993: 16) asegura que cada uno de estos personajes representa un sociolecto diferente del “red English”: Yellowbull parece proceder del suroeste (área correspondiente principalmente a los estados de Arizona y Nuevo México) y Cruz se habría criado en alguna zona rural de California, mientras que Kills-in-the-Timber y Benally procederían de tribus de las planicies, el primero de la división septentrional y el último de la demarcación meridional.

La suposición sobre el origen de Yellowbull y Benally se confirma en tanto en cuanto las tribus del sureste, incluidas las comunidades navajo a la que pertenece Benally, han adoptado el inglés como lengua materna más rápidamente que en otras áreas (*cf.* Fontana 1999: 12). Aun con todo, en otras secciones del libro (i.e. Momaday 1968: 148-150), se puede apreciar cómo el sociolecto utilizado por Benally se basa principalmente en un estilo muy familiar, con interpelaciones directas al lector, estructuras sencillas con conjunciones aditivas y adversativas (“and, “or, “but) y con muletillas como “you know” o “I guess”. Por otra parte, la idea de que Cruz habla como los indios californianos y que la expresividad de Kills-in-the-Timber se corresponde con las tribus de las planicies norteañas resulta más difícil de confirmar, pero sus patrones lingüístico-estilísticos ofrecen un ejemplo magnífico para observar la traslación interlingüística e intercultural al español, puesto que contienen particularidades complejas e interesantes como la eliminación de la -g y la -d final (“meetin”; “an”) o el uso incorrecto de los tiempos verbales perfectos (“we all been seein”; “We gone crazy”).

En la traducción, comprobamos que no hay ninguna marca dialectal en ninguno de los cuatro personajes: las pronunciaciones “poor Indi’ns” y “frens” aparecen escritas con todas las letras (“pobres indios” [Momaday 1968 | 2011: 113 | 119]; “amigos” [*ibid.*: 113 | 118]); a los verbos en presente perfecto incompletos del original no les falta ningún componente en lengua española (we all been seein’ > todos hemos visto [*idem*]) o transformados en tiempos de presente (We gone crazy > Estamos locos [Momaday 1968 | 2011: 113 | 119]); las marcas discursivas personales como “an’ all” de Cruz y las repeticiones de la conjunción “an” y de la negativa de Kills-in-the-Timber (“sing an’ smoke an’ pray”; “They don’ have no respec’ no more”) desaparecen en la traducción.

De hecho, la única particularidad de los sociolectos, por no decir exclusivamente de la oralidad, que aparecen en esta escena son las preguntas retóricas “huh?” (> ¿eh?) y “you know?” (> ¿sabes?). La estrategia de simplificación y omisión escogida por Amelia Salinero contrasta de forma sorprendente con los creativos intentos de la traductora Lucie Cenková Simerová, encargada de la traducción de *House Made of Dawn* al checo: según Horáčková (2010: 27-28), para Cruz se han utilizado expresiones similares al uso coloquial de la lengua checa, mientras que para Kills-in-the-Timber “the translator created her own form of broken language” (*ibid.*: 28).

Estas decisiones reflejan la reflexión de Lane-Mercier (1997) y de Zurru (2008), entre otros, sobre las opciones disponibles para sustituir un sociolecto cualquiera, en general, y el sociolecto de los autores postcoloniales en particular, debido a que este está dirigido a presentar una identidad cultural extraña que rivaliza con la visión sociopolítica hegemónica. Optar por un dialecto ya existente en la lengua de llegada de una traducción para sustituir sociolectos como los observados en Momaday (1968) tiende a provocar un sentido humorístico que erradica el efecto original de reclamar una voz propia, contrapuesta y complementaria a la del Yo. Así lo demuestra el análisis de Zurru (2008) en relación a las traducciones al italiano de *The Odyssey: A Stage Version* del escritor caribeño Derek Walcott: si se trata de traducir “the violation of the code as jeans of challenging the *status quo*”, el uso de una variedad no estándar no será de gran ayuda, puesto que “not only would the selection of an Italian dialect impede the same effect related to the ST strategy, but it would also result in a ‘funny’ text for the target culture readers” (240). Al mismo tiempo, intentar ser “fieles” al original supone generar “in ungrammatical, illogical [target language] the gramatical and logical anomalies of the original”, lo que tan sólo será efectivo mediante el uso de “explanatory notes to ensure reader comprehension” (Lane-Mercier 1997: 54).

Ambas soluciones, por tanto, no eximen de polémica al traductor y a su labor, puesto que siempre existirá la duda de “whether this form corresponds to the source text situation” (Horáčková 2010: 28), así como del grado del discernimiento del traductor acerca de las relaciones de poder existentes en el texto original y de su propia responsabilidad y capacidad para presentar esa realidad lingüístico-estilística, pero también cultural e identitaria en el contexto de llegada. No obstante, a pesar de las posibilidades de, por ejemplo, destruir “underlying networks of signification” o eliminar “the superimposition of languages” (Thomson 2004: 63), estas opciones traductológicas suponen un compromiso ético con los aspectos estéticos, ideológicos y

políticos que implica “the authorial manipulation of real-world class determinations, ethnic and gender images, power structures, relations of hierarchy and exclusion, cultural stereotypes and institutional roles” (Lane-Mercier 1997: 46). La simplificación aplicada por Amelia Salinero en la traducción española de Momaday (1968 | 2011) no contribuye a la difusión de la identidad nativo-americana, ni siquiera a propagar entre los lectores la noción que obtuvo autora indígena Paula Gunn Allen al leer *House Made of Dawn*: “They [non-Laguna, non-Indian] speak a kind of English that is different from the one I learned as far as what certain phrases and words mean” (*apud* TuSmith 1993: 117).

Nos queda, por último, observar el sociolecto michif utilizado por Erdrich (2008) en su obra *Plague of Doves*,⁸⁷ un análisis que nos adentrará en el uso y la traducción de palabras en otros idiomas dentro del discurso indio, un elemento menor pero igualmente relevante para la identidad lingüístico-estilística nativo-americana. El lenguaje michif se caracteriza por combinar una variedad canadiense del francés con la lengua nativa de los crees junto a algunas influencias del inglés y de ojibwe y assiniboine, dos lenguas indígenas del área de los Grandes Lagos. Erdrich, educada en inglés, apenas conoce este sociolecto, pero lo utiliza con el propósito de mostrar las “blended racial identities yielded in the nineteenth century” que dan lugar, hoy en día, a la banda Turtle Mountain de la tribu Chippewa (Nabokov 1996: 52) y, así, las dificultades culturales y socio-políticas que han vivido los nativos en general. Las pequeñas inclusiones que hace Erdrich de este sociolecto en su narrativa, por tanto, sirven para generar un extrañamiento en el lector, el cual se preguntará no sólo por el significado semántico de esta particularidad lingüístico-estilística, sino también por la motivación estética e ideológica de la misma.

Veamos, entonces, algunos ejemplos y sus traducciones para poder comentar el efecto de las mismas en el público español (Gráfico 5.r). La traductora Susana de la Higuera ha optado por mantener estas singularidades lingüísticas y marcarlas mediante la cursiva, en vez de desecharlas y ocultarlas tras un español estándar que no refleje el habla dialectal de los indios metis. Sin embargo, hay que señalar que, a diferencia de los ejemplos observados con anterioridad, la intrusión del sociolecto en un discurso, por lo demás, ordinario, resulta relativamente insignificante respecto al desarrollo del proceso

⁸⁷ Erdrich también utiliza este sociolecto en otras de sus obras. Aquí, sin embargo, restringiremos nuestro análisis a *Plague of Doves*, una de sus últimas obras con una traducción muy reciente en España (Erdrich 2008 | 2010c).

traductor debido a que no representa un gran escollo de comprensión para el lector español y, al mismo tiempo, muestra lo que hay de extraño en el Otro nativo-americano.

Gráfico 5.r. Traducciones del sociolecto michif (Erdrich 2008 | 2010c)

	Versión inglesa	Versión española
(24 38)	Tawpway, Père Cassidy, you speak the truth	<i>Tawpway, Père Cassidy</i> , dice usted la verdad.
(24 38)	Frère, you would know it . . . Hyin, no, I have been pure.	<i>Frère</i> , lo sabrías . . . <i>Hyin</i> , no, me he mantenido puro.
(191 236)	“La zhem feey katawashishiew,” said Moosum.	– <i>La zhem feey katawashishiew</i> –dijo Mooshum.
(191 237)	She tries to speak Michif and she sounds like a damn chimookamaan	Intenta hablar michif y suena como una maldita <i>chimookamaan</i> .

De esta manera, la traducción ofrece al público receptor una ventana a la indianidad presente en Erdrich, aunque esta venga sin ninguna aclaración sobre su utilización original por personajes y escritores indígenas que ilustre la dimensión socio-política de estas formas de hablar dialectal. Una vez más, debemos recordar que una buena documentación, quizás a través de conversaciones con la autora, habría contribuido a facilitar la lectura del público español, puesto que habría aportado una explicación sobre la localización irónica e histórica que ofrece su estilo de escritura como “the product of a world where cultural collision and colonialism have shaped entire centuries” (Noori 2008: 12).

De hecho, Erdrich no es el único escritor indio que incluye palabras de varios idiomas dentro de sus novelas, aunque estas no conformen un sociolecto uniforme más allá del habla individual bien de sus personajes, bien de los autores mismos. En *Power* (1996 | 1996) encontramos un par de ocasiones en las que los personajes expresan sus ideas mediante un vocablo de origen sioux y, justo a continuación, repiten la información en inglés: He thought she was *unšika*. Pitiful. > Pensó que era *unšika*. Digna de compasión. (57 | 72); a *winkte*—a man who loves other men > un *winkte*, un hombre que ama a otros hombres (102 | 124).

Gráfico 5.s. Traducción de los cambios de código en Momaday (1968 | 2011)⁸⁸

	Versión inglesa	Versión española
(1 11)	Dypaloh	<i>Dypaloh</i> Fórmula con la que comienza un cuento o historia en Jemez, sería similar al «Érase una vez».
(212 208)	Qtsedaba	<i>Qtsedaba</i> Fórmula empleada en Jemez para finalizar una historia o cuento.
(76 84)	piki	<i>piki</i> <i>Piki</i> , fino pan de maíz amasado y cocido al horno sobre rocas calientes. (Extraído de Jaskoski, H. <i>CliffsNotes on House Made of Dawn</i>).
(57 67)	metates	metates En <i>náhuatl</i> , piedra cóncava en la que se muelen el maíz y otros granos.
(12 23)	teah-whau	<i>teah-whau</i>
(15 26)	<i>patrones</i>	«patrones» En castellano en el original.
(206 200)	Abelito! Ándale, muchacho!	«¡Abelito! Ándale, muchacho» En castellano en el original.
(154 156)	<i>hogan</i> ⁸⁹	hogan Casa tradicional de los indios navajo. Con forma cónica, hexagonal u octagonal, está construida con troncos y ramas cubiertos de barro.
(188 184)	<i>Esdzá shash nadle</i>	<i>Esdzá shash nadle</i> «La mujer que se convirtió en oso». (Extraído de Jaskoski, H. <i>CliffsNotes on House Made of Dawn</i>).

⁸⁸ En la columna correspondiente a las versiones españolas, la primera línea corresponde a la escritura intratextual, mientras que las demás líneas transcriben las notas extratextuales ofrecidas por Amelia Salinero.

Debemos señalar que nos hemos servido aquí de ejemplos provenientes de secciones ajenas a nuestro corpus general, debido a la información que nos aportan sobre el proceso traductor en relación al cambio de código.

⁸⁹ En este caso particular, la sección en la que surge este vocablo en el texto inglés está escrita en cursiva, igual que en español; por ello, el término navajo aparece en letra bastarda.

En el caso de Momaday, la profusión de palabras e idiomas es mayor, puesto que incluye términos de origen jemez (“Dypaloh”; “Qtsedaba”), hopi (“piki”), náhuatl (“metates”) o tanoan (“teah-whau”), así como frases y vocabulario español (“*patrones*”; “Abelito! Ándale, muchacho!”) y en navajo (“hogan”; “Esdzá shash nadle”). La traducción mantiene todos estos cambios de código y, en un gran porcentaje de casos, las complementa con notas extratextuales, tal como puede verse en el gráfico de la página anterior (Gráfico 5.s).

A través de estos ejemplos, observamos que Amelia Salinero ofrece explicaciones referentes a aquellos términos y estructuras lingüístico-estilísticas sobre las que ha podido documentarse: basta con observar el caso de “teah-whau”, un vocablo que, según Douglas (2009: 340), puede tratarse de un dialecto towa menor de la lengua tanoan. Al mismo tiempo, resulta interesante comprobar la acumulación de recursos traductológicos para señalar los cambios de código entre inglés y español, una variación que pasaría desapercibida en las traducciones en nuestro idioma si no se les hubiese añadido bien las comillas angulares, bien una nota a pie de página. Por tanto, la identidad nativo-americana, como una mezcla de contactos e interrelaciones transculturales, surge leve, pero repetidamente en la traducción, abriendo una ventana a la realidad indígena tanto lingüística como artística. Al fin y al cabo, el estilo lingüístico y expresivo de Momaday (1968), entre otros muchos escritores indios, es un reflejo literario de la lucha por obtener una identidad unificada a nivel personal y heterogénea en el terreno étnico-comunitario, lejos de la fragmentación restrictiva e ininteligible que trajo consigo el colonialismo.

La traductora, consciente de esta complejidad lingüístico-estilística, ha decidido perpetuar la técnica aportando nuevas combinaciones lingüísticas al panorama local del suroeste de Estados Unidos, concretamente los estados de Nuevo México y California. Mediante pequeños grupos de palabras distribuidas a lo largo de la narración, la versión española muestra términos en inglés y algunas adiciones extratextuales que incorporan referencias lingüísticas a otras tribus indígenas (ver Gráfico 5.t). Entre los ejemplos aquí referidos, descubrimos que Amelia Salinero se ha servido del cambio de código para tres fines diferentes, todos ellos relacionados con la identidad nativo-americana en distintos grados. En primer lugar, observamos cómo se han aportado traducciones o explicaciones básicas para aquellos vocablos que designan referencias unívocas

(toponimia y antroponimia), ayudando a respetar la identidad lingüística nativa mediante la inclusión explícita de la lengua inglesa en la versión española.⁹⁰

Gráfico 5.t. Cambios de código añadidos a Momaday (1968 | 2011)

Versión española	Tipo de referencia
Rainy Mountain Literalmente «Montaña lluviosa». (97)	Geográfica: montaña en Oklahoma Literaria: <i>The Way to Rainy Mountain</i> (Momaday)
Yellowbull Literalmente «Toro amarillo». (118)	Antropónimo.
<i>Termination</i> Decreto proclamado en 1953, para eliminar las reservas indias e imponer la sujeción al gobierno federal de los EE.UU. Fue derogado en 1983. (179)	Socio-política.
Colinas Negras Del lakota <i>Pahá Sápa</i> . (133)	Geográfica: montañas en Dakota del Sur, sagradas para los indígenas
piesnegros Del <i>siksiká</i> , lengua nativa de los <i>pikuni</i> (piesnegros). (134)	Tribal: Conferencia Blackfoot

Por otra parte, el caso de “*Termination*” indica la utilidad de las notas a pie de página para aclarar términos que, aun transferidos al español (i.e. “terminación” en Erdrich [1984 | 1987: 18 | 26]), provocarían interpretaciones erróneas y confusión entre el público: aunque la glosa explicativa no puntualiza el efecto catastrófico que tuvo esta medida socio-política sobre la cultura india, al menos sí hace reflexionar al lector español sobre las relaciones entre el gobierno federal y los gobiernos tribales. Los dos ejemplos de transferencias al español acompañadas de una nota terminológica, por último, ponen de manifiesto no sólo el contacto diacrónico y sincrónico entre las distintas naciones nativo-americanas a través del lenguaje, sino también las diferencias existentes entre las mismas, desconstruyendo la noción eurocéntrica de que todas las tribus son iguales.

⁹⁰ A falta de un análisis exclusivo sobre la función identitaria de los cambios de código entre español e inglés tanto en el texto original como en la traducción, podemos afirmar que, a primera vista, Amelia Salinero no ha hecho sino “invertir” el proceso, aportando visibilidad al hecho de que estos indígenas hablan, además de sus lenguas nativas, español e inglés.

Aun con todo, las aportaciones de Amelia Salinero aparentan ser desmesuradas en ciertas ocasiones, como si la traducción sirviera de vehículo para exponer la extensa documentación que se ha realizado para ofrecer al público español la única obra indígena que ha recibido el premio Pulitzer. No podemos negar cómo las glosas extratextuales colaboran en la comprensión de *House Made of Dawn*, pero resultan un tanto excesivas aclaraciones como la referente al origen etimológico de las Colinas Negras si dicha información no se acompaña, por ejemplo, de una mención a la importancia religiosa de las mismas y las disputas en torno a la construcción del Memorial nacional en el Monte Rushmore o el Monumento a Crazy Horse. Esto nos hace reflexionar, una vez más, sobre cuánto puede/debe intervenir el traductor en el texto en una situación interlingüística e intercultural que “provides an *analogue* for post-colonial writing” (Tymoczko 1999: 20; énfasis en original), especialmente al comprobar que ciertas mediaciones resultan innecesarias o insuficientes para mostrar toda la complejidad identitaria del Otro. Los aspectos lingüístico-estilísticos de la obra de Momaday (1968 | 2011), además, nos demuestran que la traducción vuelve a ser contradictoria en tanto en cuanto omite particularidades expresivas relevantes para la identidad india y enfatiza aspectos menores mediante la incorporación del cambio de código fuera del texto.

Todos estos aspectos examinados tanto en *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2011) como en las otras traducciones analizadas (Erdrich 1984 | 1987; Eastman 1918 | 1993; Alexie 1994 | 1994; Power 1996 | 1996; B. Hungry Wolf 1980 | 1998; Alexie 2007 | 2009; Erdrich 2008 | 2010c) insisten en los efectos identitarios observados durante el análisis textual hasta ahora desarrollado: la singularidad nativa, ya sea cultural, ya sea expresiva, se trata a partir de posicionamientos comerciales que buscan funcionalidad en el terreno del entretenimiento, obviando la importancia socio-política, ideológica y estética que dichas particularidades tienen dentro de la cultura de origen. Así mismo, “[t]ranslators are generally unaware of the fact that they are helping build identities which perhaps are *different* (though perhaps complementary) to those in the original work” (Carbonell i Cortés 2001: 109; énfasis en original) y, por lo tanto, pueden colaborar en una estereotipación irrespetuosa según múltiples perspectivas. Esto significa que, tal como hemos señalado en otras ocasiones, la imagen recibida por los lectores españoles sobre la realidad nativo-americana resulta sesgada y simplista en tanto en cuanto oculta información culturalmente significativa, así como tendenciosa y poco comprometida socio-políticamente debido a que se promocionan de forma

(in)consciente y recurrente identidades próximas a los estereotipos más populares sobre los nativos o diametralmente alejadas de los prototipos indígenas.

Nos queda, por tanto, observar una última peculiaridad de la literatura nativo-americana, a saber, el humor de origen ideológico, a fin de comprobar si este se atenúa en las traducciones españolas o si, por el contrario, se colabora con las estrategias lingüístico-ideológicas de los autores para presentarle al público español el debate socio-político que implican las obras indígenas estadounidenses. Nos servimos de las dos obras de nuestro corpus escritas por Alexie (1994 | 1994 y 2007 | 2009), ya que para este autor el humor es una de las pocas armas de las que disponen los indios y debe ser utilizada en el terreno socio-político porque “[h]umor when used politically always goes after people with more power and systems and institutions that have more power” (“Humor Is My Green Card” 2010). Una de las características más evidentes de este tipo de reclamación identitaria y cultural a través del humor que lleva a cabo Alexie en sus obras la encontramos en ciertos elementos tipográficos como el uso recurrente de la cursiva o las mayúsculas para añadir énfasis, mezclado, en ocasiones, con un tono muy serio. Basta con observar algunos ejemplos para cerciorarnos de que las traducciones españolas, por lo general, han pasado por alto el efecto identitario y socio-político que Alexie ha introducido en sus narrativas (ver Gráfico 5.u).

Tal como anunciábamos, en tres de las ocasiones en que el texto original presenta una marca tipográfica centrando la fuerza humorística de Alexie en un elemento lingüístico concreto, la traducción hace desaparecer dicho énfasis gráfico siguiendo la norma española sobre la utilización de las cursivas, la cual dista mucho de las reglas inglesas (cf. López García 1991: 209), un dato que puede compensarse mediante estructuras significativas y el desplazamiento de ciertos sintagmas dentro de la frase (cf. Vázquez Ayora 1977). La normalización de la grafía para “Espejos locos” (Alexie 1994 | 1994: 58 | 69) no afecta directamente el humor oscuro que supone esta deformación de los reflejos transculturales que los euro-americanos ofrecen de los nativos. Sin embargo, las estructuras españolas para sustituir el énfasis tanto de “the only *other* Indian” (Alexie 2007 | 2009: 56 | 75) como de “He got this *way* wrong” (Alexie 2007 | 2009: 165 | 194) desprestigian por completo la realidad nativa y su expresividad, puesto que enmascaran la forma en la que los nativos se comunican y comunican varias ideas socio-políticas y culturales con una expresión.

Gráfico 5.u. Traducción del estilo humorístico de Alexie

Obra	Versión inglesa	Versión española
(1994 1994: 21 32)	The boys sit by the fire and breathe, their visions arrive. . . . They steal horses. I can see them. <i>They steal horses.</i>	Los muchachos se sientan junto al fuego y aspiran. Las visions acuden. . . . Roban caballos. Los veo. «Roban caballos.»
(1994 1994: 58 69)	<i>Crazy mirrors</i> , I thought, . . . [t]he kind that make a white man remember he's the master of ceremonies	Espejos locos . . . [q]ue le recuerdan al blanco que él es le maestro de ceremonias
(1994 1994: 58 69)	“You're making people nervous. You don't fit the profile of the neighborhood” I wanted to tell him [the officer] that I didn't really fit the profile of the country but I knew it would just get me into trouble.	- Pone nerviosa a la gente. Usted no responde al perfil del barrio. Quise decirle que en realidad no respondía al perfil del país, pero sabía que eso me crearía problemas.
(2007 2009: 56 74 y 75)	Those kids weren't just white. They were <i>translucent</i> What was I doing at Reardan, whose mascot was an Indian, thereby making me the only <i>other</i> Indian in town?	Aquellos chicos no eran simplemente blancos, eran traslúcidos. . . . ¿Qué hacía en Reardan, donde yo era el único indio aparte de la mascota del instituto?
(2007 2009: 164 192)	“For years, I felt terrible. I'd look at that outfit haging on the wall of my Montana cabin.” Mansión, Ted, it's a mansión. Go ahead; you can say it: MANSIÓN!	-Durante años, me sentí fatal. Miraba el traje colgado en la pared de mi cabaña de Montana. Mansión, Ted, es una mansión. Vamos, puedes decirlo: ¡MANSIÓN!
(2007 2009: 165 194)	“[...] I'm not an expert. Your anthropologist wasn't much of an expert, Esther. He got this <i>way</i> wrong.”	- [...] No son ninguna experta. Su antropólogo tampoco era muy experto que digamos. Se equivocó de medio a medio con esto.

De hecho, la frase “yo era el único indio aparte de la mascota del instituto” (Alexie 2007 | 2009: 56 | 75) simplemente implica una cantidad (el narrador más la mascota), mientras que la versión enfática del texto inglés propone al lector una comparación entre el chico protagonista y la mascota. El estilo lingüístico de Alexie en esa sección también invita a reflexionar sobre la concepción étnica existente en Reardan y los prejuicios que el protagonista encontrará allí al codearse con chicos “traslúcidos” en términos de raza y en términos culturales. Por su parte, la expresión “Se equivocó de medio a medio con esto” (Alexie 2007 | 2009: 165 | 194) aporta acertadamente un toque

de oralidad presente en el original, pero, al mismo tiempo, encubre la insinuación de que el antropólogo, además de desconocer las distintas culturas indígenas, ha sido capaz de embaucar fácilmente a aquellos euro-americanos que contemplan el mundo indígena desde perspectivas románticas y condescendientes, una circunstancia tremendamente habitual a lo largo de la historia (post)colonial. Por tanto, el lector español no se percataría del argumento socio-político y cultural que Alexie incluye en este enunciado, mucho menos de las connotaciones identitarias que trae consigo (i.e. la existencia hoy en día de euro-americanos que aseguran ser “expertos” en las culturas indias y euro-americanos que siguen pensando en los indígenas como antigüedades para coleccionar, la perpetuación de los estereotipos étnicos o la comercialización de las realidades nativas a través de esas imágenes eurocéntricas).

Los demás ejemplos que hemos aportado en el gráfico anterior (Gráfico 5.u) nos permiten comprobar cómo otras opciones alternativas a la omisión son posibles y efectivas para llamar la atención sobre aquellos recursos lingüístico-estilísticos utilizados por los escritores nativo-americanos. La reproducción de la grafía (MANSION > MANSIÓN [Alexie 2007 | 2009: 164 | 192]) y la utilización de las comillas angulares (*They steal horses.* > «Roban caballos.» [Alexie 1994 | 1994: 21 | 32]), si bien no produce el mismo efecto en el público español que entre los lectores estadounidenses, al menos sí advierte al lector de que subyace una motivación especial a ese enunciado, quizás un significado o un concepto importante para la realidad indígena al que se debería prestar especial atención para comprender la cultura y la identidad india. Así, se ofrece un resquicio a través del cual entender la rabia contenida del narrador cuando un euro-americano acomodado pretende compararse económicamente con los nativos de la reserva Spokane y la relevancia del robo de caballos entre los jóvenes indios de la actualidad como subversión irónica de la masculinidad estereotípica y alcoholizada a la que tienen que enfrentarse.

Por último, la escena del encuentro entre el policía y el personaje de Alexie (1994 | 1994: 56 | 69) pone de manifiesto que no es necesario plagar el texto español con marcas gráficas que indiquen el humor socio-político del autor si el contenido en sí resulta explícito. Alexie no es el único autor (indígena) que utiliza el humor y la ironía, ni tampoco el único escritor (indio) que da énfasis a sus narraciones gracias a, por ejemplo, la cursiva, por lo que su presencia en las traducciones españolas no supone un riesgo ideológico en nuestra cultura. Esto, precisamente, es lo que nos permite afirmar que la transferencia visible de la cursiva o las mayúsculas al español mediante

alternativas (i.e. diferente tipografía, reconstrucción estructural, comillas angulares) deja al lector libertad para investigar la trascendencia del énfasis original, además de ofrecerle al traductor una manera sencilla de posicionarse estética, ideológica y culturalmente a favor de la reclamaciones nativo-americanas, puesto que “[e]specially in literature, style assumes supreme importance and becomes a major vehicle wherby the author strives to express his personal mode of existente or vision of the world” (Abdulla 1994: 66).

Nuestro análisis ha puesto de manifiesto cómo la identidad nativo-americana, incluso en su expresión lingüístico-estilística, resulta con frecuencia demasiado compleja y enigmática para los traductores españoles. Aunque en términos generales las versiones en nuestro idioma de las obras estudiadas presentan un alto de grado de compromiso estético, la responsabilidad socio-política derivada de tratar con literatura postcolonial resulta escasa, especialmente si se pretende “establecer lugares de resistencia conservando la heterogeneidad y multiplicidad y, sobre todo, el carácter dinámico de los intereses e identidades” (Carbonell i Cortés 1999a: 169). Hemos podido comprobar que existen diferencias entre los distintos autores y personajes de sus novelas en su uso del lenguaje y en sus preferencias estilísticas. Es labor del traductor, por tanto, percibir las y transmitir las a la lengua término de un forma tal que no oculte la realidad sociolectal de esta comunidad identitaria y cultural. No se pretende aquí que la traducción se convierta en un estudio crítico de esa variedad lingüístico-estilística, pero tampoco podemos aplaudir la ocultación que las traducciones españolas tienden a ofrecer al público receptor.

Como conjunto literario y traductológico, hemos podido observar que se ha contribuido a perpetuar estereotipos identitarios sobre los nativos mediante técnicas de sofisticación o de empobrecimiento lingüístico-estilístico. De esta manera, el salvaje elocuente y el salvaje balbuciente se dan la mano en algunas traducciones (Eastman 1918 | 1993; Power 1996 | 1996), mientras que en otras simplemente se unifican los diversos discursos indígenas, aletargando las diferencias latentes o explícitas (Erdrich 1984 | 1987; Alexie 1994 | 1994). Así mismo, la traducción de Amelia Salinero (Momaday 1968 | 2011), a pesar de su contribución a la visibilidad de la indianidad en nuestro país a través del uso de notas extratextuales, muestra lo poderosa que resulta la ideología comercial imperante en la actualidad: se han domesticado particularidades dialectales de gran relevancia a la vez que se enfatizan detalles secundarios con una documentación extensa pero deficiente en el sentido socio-político. Por tanto, la imagen

que se percibe en estas traducciones es la de una normalización casi absoluta no sólo en relación a la expresividad del indio de a pie, sino también en referencia a la producción literaria de estos autores. Es decir, este tipo de aproximación traductológica está destinada a consumir al Otro en un ambiente si no exótico, al menos extraño y diferente, en vez de procurarle al público español una proyección realista de los indios.

Debemos destacar, por tanto, las versiones españolas de la obra de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) y de *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian* de Alexie (2007 | 2009). El primero, quizá por su condición de (pseudo)antropología o por las sucesivas traducciones de libros (sobre) nativos realizadas por Esteve Serra, ha sido una ausencia constante a lo largo de nuestro análisis lingüístico-estilístico, precisamente debido a su proximidad con el texto original. Algo similar ocurre con el libro juvenil de Alexie (2007 | 2009), el cual ha demostrado ser una traducción bastante efectiva en el terreno lingüístico incluso con el humor implícito y explícito que hemos observado al final de esta sección del estudio textual. Sería necesario, no obstante, un examen más profundo de ambas obras por separado, atendiendo a criterios particulares de las mismas. Por ejemplo, B. Hungry Wolf (1980: 7-9) asegura que algunos de los capítulos de su libro son el resultado de entrevistas y relatos de cuentacuentos femeninas, por lo que habría que analizar su propia retransmisión literaria antes de atender a la (re)traducción de Esteve Serra al español. De igual modo, resultaría muy interesante comprobar cómo se enmarca la traducción de Alexie (2007 | 2009) dentro del subconjunto nativo-americano de libros infantiles y juveniles, puesto que quizá ahí resida la cautela con la que se ha generado el texto español.

A modo de conclusión, no obstante, nos gustaría reflexionar brevemente sobre una característica esencial de nuestro análisis que ha podido contribuir en gran parte a alcanzar las conclusiones aquí referidas. Se ha aplicado una perspectiva global, agrupando los resultados para ofrecer un panorama general de la traducción de la literatura nativo-americana al español, cuando, en realidad, los traductores no han podido contar con esa misma visión durante la realización de su labor. Por ello, somos conscientes de que las particularidades lingüístico-estilísticas de las obras aquí examinadas y sus respectivas traducciones debería ampliarse mediante estudios individuales o, como mucho, comparativos entre dos traductores que trabajen con un mismo autor. Aun con todo, consideramos que las tendencias observadas, si bien no constituyen un problema irresoluble de forma aislada, acumulativamente generan imágenes erróneas sobre la identidad cultural de los indígenas estadounidenses, por lo

que se pueden conseguir mejoras sustanciales aplicando estrategias de traducción dirigidas hacia un compromiso socio-político, estético e ideológico con la cultura nativa y sus reclamaciones artísticas postcoloniales.

5.2.4- Conclusiones del nivel discursivo

Debido a que nuestro análisis textual se ha dividido en tres grandes bloques, prestando atención a los apelativos personales y grupales, a los elementos culturalmente específicos y a los aspectos lingüístico-estilísticos, resulta necesario ahora interpretar los resultados de forma conjunta, procurando integrar las distintas tendencias que hemos observado en relación con cada una de esas particularidades. De esta manera, contaremos con una serie de resultados generales y otros más específicos que podremos comparar, en el nivel sistémico, con los datos preliminares que obtuvimos a partir del estudio del peritexto. De igual modo, las conclusiones que comentaremos a continuación servirán de punto de partida para posibles proyectos futuros, ya que nuestro examen textual se ha centrado en sólo ocho textos y sus respectivas traducciones: aunque nuestro análisis cubre una gran cantidad de ejemplos y de situaciones diferentes, la literatura nativo-americana y su traducción española puede ofrecer un sinfín de novedades traductológicas que deberían estudiarse para avanzar en la investigación y la práctica de la traducción.⁹¹

En todas y cada una de las secciones de nuestro análisis discursivo hemos observado una deficiencia clara en el compromiso transcultural a causa de la confusión que provoca la cultura y la identidad indígena, sobre todo cuando el proceso traductor tiene lugar en relación a una ideología comercial. Esto significa que las particularidades nativo-americanas, por lo general, se reducen y se deforman de distintas maneras, enmascarando la variedad identitaria que se ha presentado a través de, por ejemplo, los antropónimos y las singularidades lingüísticas. Basta con recordar la ocultación de los sociolectos nativos que se ha producido en casi todas las traducciones y la tendencia generalizada de transferir los nombres personales al español. Por tanto, el lector español se encontrará con una indianidad funcional en tanto en cuanto resulta accesible, pero, al mismo tiempo, no servirá de gran ayuda si se pretende conocer a este Otro en sus propios términos y mediante su idiosincrasia literaria. De hecho, como hemos podido cerciorarnos durante el análisis, son muy pocas las traducciones que desafían, de algún modo, esa predisposición a la normalización de la identidad cultural de los indígenas

⁹¹ Aunque ya hemos apuntado algunos de estos posibles proyectos durante el análisis, mencionaremos algunos de ellos al compendiar aquí los resultados de nuestro examen textual.

estadounidenses (B. Hungry Wolf 1980 | 1998; Alexie 2007 | 2009; Momaday 1968 | 2011).

La ocultación de la realidad india mediante este tipo de modificaciones, no obstante, se deriva de una combinación entre la ideología eurocéntrica, el afán de comercializar estas obras y una falta de documentación muy patente. Todas estas circunstancias apuntan en una misma dirección, a saber, que la identidad nativa y su expresión textual no son la motivación esencial de las traducciones que hemos analizado, por lo que podemos afirmar que las estrategias traductológicas no se han escogido con el objetivo ni de mostrar al Otro ni de ocultarlo. El hecho de que las obras originales no entrañen un interés cultural o socio-político en sí, explica por qué, en términos generales, los traductores optan por soluciones basadas en el contenido lingüístico y no en el cultural: lo que se busca es la funcionalidad narrativa, en vez de promover el valor artístico y social de la producción literaria india. Por ello, es posible encontrar traducciones en las que, por un lado, se menosprecia el realismo de los antropónimos nativos y, por otra parte, se enfatiza la presencia de elementos culturalmente específicos.

Así mismo, la ideología eurocéntrica se manifiesta en muchas ocasiones de forma inconsciente, como ocurre con algunas adaptaciones lingüístico-estilísticas (i.e. subir o bajar el nivel expresivo estándar de los autores y personajes), aunque también se produce en consonancia con los mitos y estereotipos existentes desde la época del colonialismo. De esta manera, resulta lógico que con frecuencia las técnicas utilizadas por los traductores españoles sean contradictorias, por lo que no podemos establecer un criterio absoluto de actuación para todas aquellas obras que proceden de las comunidades nativo-americanas. En cualquier caso, nuestro análisis demuestra que, por muy reduccionista que sea el punto de vista asumido para trasladar interlingüística e interculturalmente las identidades de los indios norteamericanos, las particularidades indígenas se omiten con poca frecuencia y, normalmente, cuando las características del original resultan especialmente complejas de interpretar y de (re)producir en español (i.e. los dialectos nativos y las alusiones históricas). De ahí que elogiemos la labor de los traductores en tanto en cuanto sus esfuerzos no están dirigidos a eliminar la Otridad india, un hecho que demuestran a través de la amplia variedad de técnicas y alternativas traductológicas utilizadas para transferir la realidad cultural e identitaria de las comunidades indígenas al español.

Este análisis del nivel discursivo también nos ha permitido comprobar desde variados puntos de vista que existen excepciones en relación a distintos aspectos generales y específicos. Aunque ninguna de las traducciones “irregulares” escapa de la influencia de las perspectivas comerciales, nos aportan ideas muy interesantes acerca de las posibilidades traductológicas para ofrecerle a los lectores españoles una visión amplificadora y respetuosa con la idiosincrasia cultural e identitaria nativa. Resaltamos una vez más la traducción de Amelia Salinero (Momaday 1968 | 2011), la cual destaca por su complejo sistema de traslación intercultural apoyado en las glosas extratextuales: esta traductora las ha utilizado para explicar elementos culturalmente específicos, pero también para indicar el significado semántico de los apellidos indígenas, los cambios de código que caracterizan al estilo de Momaday, así como referencias culturales más amplias (i.e. juegos de palabras o alusiones geográficas). Indicamos previamente que este tipo de aproximación al texto original, aun con sus deficiencias transculturales (por ejemplo, con los dialectos o con ciertos elementos culturalmente específicos), se acerca a la traducción densa de Appiah (1993), un modelo traductológico que requiere un compromiso ético y estético mayor del que hemos encontrado en nuestro corpus.

Las versiones españolas de Alexie (1994 | 1994 y 2007 | 2009) y la de B. Hungry Wolf (1980 | 1998), a pesar de estar visiblemente menos comprometidas que la de Amelia Salinero (Momaday 1968 | 2011), también ofrecen aportaciones interesantes y adecuadas para avanzar en la práctica de la traducción. Los dos textos de Alexie, por ejemplo, muestran una tendencia muy diferente en relación a la conservación de las particularidades indígenas: Clara Minstral (Alexie 2007 | 2009) mantiene los apelativos nativos sin acompañarlos de glosas extratextuales salvo en contadas ocasiones, mientras que Marco Aurelio Galmarini (1994 | 1994) se muestra dubitativo al transferir al español elementos culturalmente específicos. Al mismo tiempo, ambos han procurado reproducir el característico estilo lingüístico de Alexie, lo que nos permite comparar la efectividad de las técnicas de uno y otro traductor y estudiar las posibles alternativas traductológicas aplicables a la producción literaria de este y otros escritores afines. Por otra parte, las traducciones de las obras (pseudo)antropológicas de Eastman (1918 | 1993) de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) ponen de manifiesto que existen diferentes modulaciones de la perspectiva española: aunque Silvia Komet y Esteve Serra traducen sistemáticamente los nombres indios, por ejemplo, demuestran una cierta deferencia por los elementos culturalmente específicos, quizá avalada por su deseo de mostrar la cultura nativo-americana en sus propios términos.

Como anunciábamos antes, este conjunto de conclusiones y reflexiones nos permiten conceptualizar futuros proyectos en los que la (re)presentación textual de las particularidades identitarias y culturales de los indígenas estadounidenses se estudie prestando atención a detalles individuales de ciertos autores o, por el contrario, a partir de un examen más complejo con otras obras similares. Piénsese, entre otras posibilidades, en la comparación de la labor de los distintos traductores de Erdrich (a saber, Carlos Peralta [Erdrich 1984 | 1987], Albert Borràs [Erdrich 2001 | 2003] y Susana de la Higuera [Erdrich 2008 | 2010c]) e incluso una contraposición entre las técnicas de un mismo traductor (por ejemplo, las de Susana de la Higuera [Erdrich 2010 | 2010a, 2008 | 2010c y las secciones nuevas de Erdrich 1984 | 1987/2010b], o las de Esteve Serra [B. Bungry Wolf 1980 | 1988, Eastman 1911 | 1925a y Eastman 1902 | 1922]). Así mismo, podremos confrontar la (re)construcción de los estilos particulares de algunos autores, como la ironía de Alexie y la sofisticación de Eastman, gracias a la existencia de varias traducciones de cada uno de estos dos escritores. Por último, también será posible estudiar las traducciones en función de los grupos temáticos, tales como la (pseudo)antropología o las obras de ficción análogas (i.e. Power y Wallis; Eastman y Zitkala-Ša; Ortiz y Dorris...).

5.3- Contexto sistémico

El modelo de Lambert y van Gorp (2006 [1985]) que hemos adaptado para nuestro análisis crítico requiere que ahora, tras haber observado las particularidades tanto del nivel paratextual como del nivel discursivo, contemplemos estos resultados de forma combinada a fin de determinar el funcionamiento del polisistema español en relación a la presencia de la indianidad. Esta última parte del análisis no incluirá únicamente las obras que hemos utilizado en los niveles previamente estudiados, sino que también incorporaremos obras que traten sobre los indígenas estadounidenses que sean producciones originales de autores españoles. De esta manera, podremos trazar tendencias más allá de la traslación interlingüística e intercultural, puesto que las obras escritas por autores provenientes de nuestra propia cultura sirven, así mismo, para determinar dentro del contexto español las características identitarias de los indios americanos. Nuestro análisis sistémico, entonces, se desarrollará en función de los aspectos examinados previamente, así como en las generalidades percibidas, aunque sin omitir detalles particulares de determinadas traducciones.

Después de la observación de los datos preliminares, concluimos que la identidad y la cultura nativo-americanas se transferían al español con grandes dificultades debido a la complejidad que las obras indígenas traían consigo, una peculiaridad que suponía, a su vez, una vinculación transcultural con otras literaturas similares en términos culturales (i.e. postcolonialismo esencialmente) y sociales, incluso étnicos (por ejemplo, la unión con las demás minorías estadounidenses, sobre todo con las producciones afro-americanas). Esta tendencia principal de la labor de los editores no se corresponde con las estrategias aplicadas por los traductores durante la traducción del texto: hemos percibido durante el análisis discursivo que el proceso traductor principal no ha resultado tan complicada como la contextualización externa de las traducciones. No obstante, se ha confirmado nuestra sospecha de que los agentes traductores no disponen de la información transcultural necesaria para ofrecer al público español una imagen comprometida con la Otredad india o, cuando menos, respetuosa con la complejidad de la misma. Esto significa que, tanto dentro del texto como fuera de él, se enfatiza la funcionalidad comercial de las traducciones, sin buscar de forma activa un encuentro entre el Yo y el Otro basado en el mutuo conocimiento. Podemos, por tanto, afirmar que el polisistema español carece de un objetivo común para la literatura nativo-americana más allá de su promoción mercantil como objeto de consumo y de entretenimiento.

Quizá el ejemplo más ilustrativo que hemos encontrado sea el de la traducción de Power (1996 | 1996), puesto que tanto su peritexto español como la traducción ofrecida por la editorial El Aleph y la traductora Flavia Company están dirigidos a comercializar el libro, pero no la identidad india. Comprobamos al estudiar su “envoltorio” editorial que se había procurado ocultar la presencia nativa lo máximo posible: en el título se había omitido la referencia culturalmente específica que contenía (*The Grass Dancer* > *Vísteme de hierba*), la ilustración no indicaba ninguna conexión con la cultura indígena y, además, las informaciones biográfica y bibliográfica se escondían en las solapas mientras que la contraportada se cubría con citas provenientes de reseñas críticas. Posteriormente, el estudio de los nombres indios (traducidos frente a la repetición utilizada para los antropónimos euro-americanos), de los apelativos étnico-culturales (recurrencia a denominar a los nativos como “pura sangre”), así como de las modificaciones aplicadas al estilo lingüístico de personajes y autora por igual nos demostró que la traducción, aun siendo funcional en relación a las expectativas españolas, no está dirigida a favorecer la percepción realista de la identidad cultural

nativo-americana. La conjunción de la labor del editor encargado del peritexto y de la traductora Flavia Company asegura la promoción mercantil de la obra, pero, evidentemente, resta potencial a la misma en su intención de mostrar al público, sea el de la cultura de origen, sea el de la cultura de llegada, la realidad social y artística de los indígenas estadounidenses.

Este énfasis por promocionar una lectura de entretenimiento frente a sus posibles conexiones socio-políticas no se delimita exclusivamente a las traducciones españolas de la literatura india americana, sino que también surge recurrentemente en las obras españolas que contienen referencias a los indígenas americanos. Piénsese en las lecturas de entretenimiento ofrecidas por Merino (2003), Chacón (2005), Herrero Cerezo (2010) y Solé (2011), entre otros: todas ellas asocian la presencia nativa con aventuras asombrosas en las que el misterio y las fortunas materiales o espirituales se mezclan con la hegemonía euro-americana independientemente de que su público esté compuesto por lectores jóvenes o experimentados. Incluso cuando se plantea (in)directamente una contraposición entre el mundo indígena y el euro-americano, los personajes blancos ganan protagonismo al mismo tiempo que los indios se convierten en acompañantes pasivos de una experiencia que no les incumbe, pero que les necesita como elementos exóticos de atracción. Esta actitud, al fin y al cabo, proviene de la ideología (neo)colonial de que la Otredad proporciona un nuevo paisaje místico y extraño en el que los euro-americanos pueden sobresalir individual o colectivamente.

Esto provoca que exista una tendencia por parte de los agentes involucrados en la traslación interlingüística e intercultural a vincular explícitamente la indianidad de las traducciones observadas con la literatura escrita por múltiples Otros. La mayoría de las veces, puede observarse esta particularidad en los peritextos de las versiones españolas de las producciones artísticas nativo-americanas, simplemente por el hecho de que es el espacio textual en el que tienen cabida. Por un lado, si se incluyen reseñas, estas suelen estar firmadas por autores similares de otras minorías culturales, como ocurre con la traducción de Power (1996 | 1996: contraportada) donde se cita a Amy Tan, autora chino-americana, así como con las traducciones de Erdrich publicadas por Siruela (1984 | 1987/2010b y 2008 | 2010c), en cuyas contraportadas aparecen Philip Roth (judío-americano), Toni Morrison (afro-americana) y Michiko Kakutani (crítica literaria estadounidense de ascendencia japonesa). Estos y otros nombres similares también aparecen a pesar de que no sea por una observación propia sobre la obra en cuestión: en una traducción de Alexie (2000 | 2001) se indica la similitud entre el estilo de este autor

y de los escritores afro-americanos James Baldwin y Richard Wright, así como, una vez más, Philip Roth.

Incluir este tipo de conexiones dentro del discurso de los propios escritores supondría una manipulación evidente en exceso, aunque sí podrían haberse encontrado vínculos traductológicos en tanto en cuanto la configuración étnico-cultural de las producciones supone una reclamación socio-política. Nos hemos percatado, sin embargo, de que esto no ocurre, por lo que las traducciones se caracterizan por una normalidad absoluta basada en un uso estándar de la lengua española y una ausencia (casi) absoluta de declaraciones por parte de los traductores acerca de su compromiso transcultural con el Otro indígena estadounidense. La utilización de modelos más o menos amplios de actuación como los de Embarek, Sales Salvador o Valenzuela, por ejemplo, para comparar las aproximaciones asumidas por los traductores de esta literatura y otras producciones artísticas similares (i.e. postcolonialismo, migración, hibridez, multilingüismo y multiculturalidad...) han corroborado que el propósito de estas traducciones y de las estrategias aplicadas dentro y fuera del texto original no aspiran a incorporar la indianidad de una forma especial; así colegimos que terminan recudiéndose a una mera transacción comercial en la que la dimensión socio-política tiene poco que aportar.

Las producciones originales en español, por su parte, no participan de este tipo de contextualización literaria, ya que las aventuras que ofrecen las narraciones escritas por autores de nuestro país son en sí mismas suficiente reclamo para que el público se sienta atraído por estas lecturas. De hecho, el único vínculo literario que puede apreciarse en estas obras de nuestro sistema artístico se refiere exclusivamente a las imágenes míticas del Salvaje Oeste, es decir, que el grupo identitario con el que se relaciona la comunidad indígenas está compuesto por los vaqueros y pistoleros del género *western*. En España contamos con varias obras de este tipo, pero todas ellas diferentes en tanto en cuanto aprovechan esta conexión a medio camino entre la historia y la leyenda para objetivos diversos. En la obra infantil *Una de indios y vaqueros* (García Gallardo 2009), por ejemplo, la convivencia entre las dos identidades se utiliza para enfatizar la importancia de colaborar en el cuidado del medio ambiente. La obra de corte académico de Doval Huecas (2009) combina un tomo con información sobre los indios norteamericanos con otros tomos más generales acerca de la conquista del Oeste y más específicos en torno a la figura de los *cowboys* y de los pistoleros y forajidos. La novela de ficción de Solé (2011) *El revólver de Buffalo Bill* se beneficia también de esta

unión para presentar a los indígenas estadounidenses como criaturas desvalidas a las que el legendario Buffalo Bill tiene que proteger.

A partir de estas circunstancias artísticas, sólo podemos asumir que la sociedad española no espera encontrar una vinculación entre la literatura sobre el mundo nativo-americano y otras culturas consideradas minoritarias/minorizadas, estén estas escritas por autores indios o por escritores euro-americanos. De esta forma, las obras que entran a formar parte del polisistema español a través de su publicación original y de su traducción hacen que perdure la presentación estereotípica de los individuos indígenas de Estados Unidos y refuerza la prevalencia de la que dispone el mundo del Viejo Oeste en nuestro país y en nuestra concepción de la indianidad. Esto, a su vez, explicaría la escasa influencia que han tenido las técnicas y estrategias traductológicas aplicadas por otros agentes traductores: a pesar de contar con multitud de ejemplos en relación a la traslación interlingüística e intercultural de literaturas clasificadas como postcoloniales o minoritarias, las obras que hemos estudiado a lo largo de esta Tesis Doctoral como conjunto no muestran una (r)evolución significativa en el tratamiento de la Otridad, ni siquiera un compromiso específico por parte de los traductores y los editores para mostrar a los nativos conforme a su compleja realidad social, cultural e identitaria.

Debido a la diversidad literaria de las traducciones disponibles en español (i.e. novelas de ficción, [auto]biografías, compilaciones de relatos, [pseudo]antropología, ensayos políticos y académicos...), hemos tenido que restringir el análisis discursivo a una breve selección de obras populares y antropológicas (seis y dos de las ocho escogidas, respectivamente). A pesar de que sería deseable acometer un estudio profundo para ver si podemos establecer que, si bien en las informaciones bibliográficas encontrábamos diferencias claras en el tratamiento de la indianidad, los contenidos textuales nos han mostrados pocas desigualdades tanto generales como específicas (ver Gráfico 5.v). El contraste que observamos es muy sutil dentro del nivel discursivo, por lo que apenas establece una discrepancia traductológica determinante, ya que los aspectos paratextuales inciden en una aproximación similar, a saber, el Otro como objeto de estudio académico o como complemento literario periférico. Esto significa que los agentes traductores trabajan con las dos agrupaciones temáticas con el mismo grado de responsabilidad y compromiso transcultural en referencia a las particularidades indias o su representación identitaria.

Gráfico 5.v. Contraste sistémico de las traducciones según su temática

	Obras de ficción	Obras antropológicas
Peritexto	<ul style="list-style-type: none"> - Colecciones de corte general - Imágenes inconexas o representación romántica de los indios - Se afirma el valor literario de las obras mediante reseñas y se acentúan aspectos generales (romanticismo, entretenimiento, superación...) - Menciones de los galardones recibidos y de la condición de autor renombrado en Estados Unidos 	<ul style="list-style-type: none"> - Colecciones específicas - Evidenciación de la indianidad en el título - Ilustraciones fotográficas sobre la vida tradicional - Énfasis en la autenticidad y el carácter educativo de los relatos - Se recalca la “evolución” de los autores (niñez en el mundo indígena, adultez en la sociedad blanca)
Discurso	<ul style="list-style-type: none"> - Cierta conservadurismo en relación a los antropónimos - Transferencia funcional de los elementos culturalmente específicos - Carecemos de preferencias generales acerca de la traducción del estilo lingüístico, aunque se observa una sutil propensión a modificarlo 	<ul style="list-style-type: none"> - Tendencia a traducir los nombres indígenas - Acierto en relación a otros apelativos sociales y culturales - Traslación lingüística de los elementos culturalmente específicos sin aportar aclaraciones - Disparidad en el tratamiento del estilo lingüístico de los autores

Sería potencialmente probable, por ejemplo, que, al abordar ciertos aspectos muy específicos como los elementos culturalmente específicos, los traductores que trabajan con los textos de corte antropológico se hubieran decantado por técnicas de traducción explicativas dirigidas a conocer la Otredad nativa, pero esta posibilidad no se ha concretado dentro de nuestro polisistema literario. A pesar de que esto no nos resulte extraño puesto que la traducción se encuentra determinada por un afán comercial, sí nos sorprende que las traducciones con un carácter más aclaratorio sean, precisamente, obras de ficción (i.e. Alexie 1994 | 1994 y Momaday 1968 | 2011).

Entre los libros escritos por autores españoles sobre o relacionados con los indígenas estadounidenses también podemos observar esta tendencia a preferir la rentabilidad mercantil de las obras en detrimento de una representación identitaria y cultural respetuosa y realista de la Otredad nativa. Basta con examinar una obra de corte académico (Doval Huecas 2009) y otra de carácter ficcional (Herrero Cerezo 2010). Ambos escritores se sirven de la mitología imagológica que rodea a la comunidad

indígena para aportar un toque de misterio y de drama a sus relatos, aunque lo hacen de dos maneras completamente diferentes, tal como ocurre con las traducciones españolas de las producciones nativo-americanas. Doval Huecas (*Breve Historia de los indios norteamericanos* [2009]), por un lado, crea una narración historiográfica interesante para, supuestamente, repasar de forma “objetiva” la realidad de los indios desde la conquista de América. Sin embargo, su discurso está plagado de romanticismo (neo)colonial sobre la bondad de las poblaciones indígenas y su (casi) extinción a manos de los euro-americanos y de referencias al estereotipo sobre su espiritualidad y su armonía con la naturaleza, además de estar envuelto en un peritexto cuanto menos simplista (“tribus de extraños y prehistóricos usos”; “los episodios más sangrientos e innobles en la historia de la humanidad” [Doval Huecas 2009: contraportada]). La obra de Herrero Cerezo (*Corazón indio* [2010]) va incluso más allá, puesto que la autora asegura haberse documentado, pero presenta escenas absolutamente incoherentes en su novela como que los indios tienen poderes (ven el futuro, se comunican con los animales y las piedras, algunos están predestinados...), que los líderes espirituales siempre visten trajes tradicionales y llevan su tipi consigo a todas partes, o que la religión indígena, además de carecer de distinciones entre tribus, depende exclusivamente de unos símbolos aportados por los conquistadores españoles.

¿Qué imagen esperamos, entonces, que se reafirme en nuestro mercado editorial? Por mucho que la producción artística de la comunidad nativo-americana se esfuerce en reclamar una identidad real y respetada, las selecciones de los agentes traductores no seguirán fácilmente ese camino, sino que tenderá a promover unas traducciones basadas, al menos, en la simplificación cultural de la realidad indígena estadounidense. Sólo queda el consuelo de que se aplican una combinación de técnicas traductológicas, diferentes en su grado de compromiso y de visibilidad, por lo que no impera una única ideología. Así, aunque por lo general predomine la visión eurocéntrica tanto de la cultura y la identidad nativo-americana como de las relaciones entre el Yo y el Otro, los traductores y los editores han optado por no hacer desaparecer de forma sistemática la indianidad de las obras, manteniéndola en la medida de lo posible a través de diversas aproximaciones. Basta con recordar cómo se han trasladado interlingüística e interculturalmente los antropónimos indígenas (transferencia lingüística, utilización de traducciones preexistentes, repetición con/sin explicación extratextual...) y los elementos culturalmente específicos (uso de una tipografía diferente, complementación con notas a pie de página, simplificación transcultural...) dentro del texto. De igual

modo, alcanzamos una interpretación muy similar al observar detenidamente el sistema de contextualización visual utilizado por los editores para complementar el peritexto mediante la inclusión de ilustraciones relacionadas imagológicamente con los indios: el mito del buen salvaje (Erdrich 1984 | 1987), el estereotipo de la comunión con la naturaleza (V. Wallis 1993 | 1997^a-2009), la inclusión de obras nativas de la misma tribu (Momday 1968 | 2011) o de una diferente (Alexie 1994 | 1994), etc.

A pesar de que esta variedad de técnicas y consideraciones traductológicas ponen de manifiesto que no existe una norma ideológicamente dirigida a esconder la realidad de los indígenas estadounidenses, una vez más, tal como hemos hecho repetidas veces a lo largo de nuestro análisis, debemos recalcar el hecho de que las traducciones como conjunto parecen estar carentes de una documentación más efectiva en términos transculturales. Tanto la creación de los peritextos como la traslación de las narraciones tienden a respaldar una simplificación de la compleja realidad cultural e identitaria de las comunidades nativo-americanas para que el lector no encuentre obstáculos insalvables en su comprensión de la Otridad como un elemento periférico de la obra que le va a proporcionar un rato de recreo y esparcimiento. Quizá esto se deba, principalmente, al hecho ya mencionado de que existe muy poca estabilidad entre literatura indígena y traductores (en las treinta y cuatro versiones españolas de obras firmadas por catorce autores diferentes han participado un total de veinticinco traductores, de los cuales sólo seis han traducido más de un texto), pero también tiene mucho que ver con el objetivo comercial asignado a estas traducciones.

Por tanto, si se observan ejemplos provenientes de los dos niveles examinados a lo largo de nuestro análisis crítico podemos comprobar las prioridades comerciales frente a la documentación responsable y ética. En relación a los peritextos, por un lado, reparamos en la manipulación de los títulos cuando estos incorporan, bien en origen, bien en la traducción, una referencia tribal: cuando la nación indígena es conocida para el público español, se utilizaban términos más específicos (*Indian* > indio/a sioux [Eastman y Zitkala-Ša]), pero se ocultaban aquellos más infrecuentes (*Athabaskan* y *Alaskan*, ambos en las obras de V. Wallis). Por otra parte, el nivel discursivo dejó constancia de que ciertos detalles como las alusiones socio-políticas o los datos históricos no son del todo bienvenidos en traducciones valoradas por su potencial mercantil. Las obras de Erdrich, por ejemplo, destacan precisamente por esta circunstancia: a pesar de su popularidad tanto en Estados Unidos como en España, las menciones de la política gubernamental en relación a los indios (“allotments” y

“boarding schools” [Erdrich 1984 | 1987] o “sovereignty of tribal law on tribal land” [Erdrich 1008 | 2010c]) tienden a mitigarse debido a una combinación entre la ideología comercial eurocéntrica y la falta de documentación específica. La obra de Eastman utilizada en el análisis discursivo (*Indian Heroes and Great Chieftains* [1918 | 1993]) también corrobora esta apreciación de nuestro examen crítico, puesto que se trata de un libro (pseudo)antropológico que en su traducción no incluye ni siquiera una aclaración sobre las circunstancias históricas que menciona regularmente el autor como el encuentro en Powder River que precedió a la guerra del mismo nombre⁹², la religión de la Danza de los Espíritus⁹³ o la batalla de Little Big Horn⁹⁴.

La vertiente comercial, sin embargo, no tiene por qué significar una evitación constante de aquellas técnicas de traslación interlingüística e intercultural que hagan más visible la presencia del Otro indio y del traductor como agente participante del encuentro transcultural. Las glosas extratextuales, de hecho, han sido utilizadas de forma efectiva y eficiente por Marco Aurelio Galmarini (Alexie 1994 | 1994) y por Amelia Salinero (Momaday 1968 | 2011) a pesar de que los dos traductores se sirven de esta opción de dos formas casi opuestas: el primero apenas incluye una aclaración sobre una denominación étnico-cultural peyorativa (“Injun”) en contraposición con la profusión presente en la versión española de *House Made of Dawn* (Momaday 1968 | 2011) para informar al público receptor de elementos culturalmente específicos, alusiones socio-políticas y cambios de código en el texto original. La documentación, por tanto, no impide que una traducción concreta logre unos datos mercantiles muy positivos como tampoco supone que la Otridad aparezca tan desmenuzada y definida que el lector español no pueda descubrir por sí mismo la realidad identitaria y cultural de las comunidades nativo-americanas, tal como invitan las informaciones bibliográficas de las traducciones de Alexie (2007 | 2009), B. Hungry Wolf (1980 | 1998), Ortiz (1988 | 1988) o la del propio Momaday (1968 | 2011).

Todas estas particularidades combinadas ponen de manifiesto que los agentes traductores involucrados en la traslación al español de la literatura nativo-americana no han buscado activamente de ofrecer una imagen identitaria dependiente de la ideología

⁹² También conocida como Guerra de Red Cloud, para más información véase Anexo III, año 1866-1868.

⁹³ Volvemos a remitirnos a las explicaciones recogidas en el Anexo III, año 1890, así como a lo largo de la sección dedicada al estudio de la traducción de los elementos culturalmente específicos del presente capítulo (encabezado 5.2.2).

⁹⁴ Véase Anexo III, año 1876-77 para más información sobre la Guerra de las Black Hills a la que pertenece dicha batalla.

eurocéntrica. De hecho, aunque las representaciones arque/estereotípicas sobre los indios contribuyan a obviar la dimensión socio-política de la producción artística indígena, la (re)construcción transcultural de la indianidad no muestra ni una tendencia domesticadora exacerbada ni un exotismo negativo exagerado. En el peritexto se tiende a la simplificación comercial y el nivel discursivo deja constancia de una falta de documentación por parte de los traductores, pero en ninguno se apunta directamente a la ocultación hegemónica de la diferencia cultural, social y literaria que el Otro trae consigo. Por tanto, podemos afirmar que ciertas particularidades traductológicas (i.e. la tendencia a transferir lingüísticamente los nombres, la preferencia por vocablos funcionales para sustituir los elementos culturalmente específicos, la manipulación de los títulos, la ubicación de las informaciones bibliográficas, etc.) revelan la necesidad de adoptar posturas transculturales comprometidas con la presencia de los nativos en la literatura que se incorpora al polisistema español.

Al fin y al cabo, este es uno de los pocos caminos posibles para evitar que se perpetúen definiciones identitarias y culturales que niegan la autenticidad de los indígenas estadounidenses y, en cierto modo, arrebatan la capacidad de autodefinición de la propia comunidad india. La documentación, precisamente, se nos antoja como la mejor posibilidad para compensar las representaciones hasta ahora ofrecidas al público español tanto por las traducciones como por las obras escritas originalmente en español. Este grupo de producciones, realmente, difieren de las traslaciones interlingüísticas e interculturales de las creaciones literarias nativo-americanas en tanto en cuanto sí se inclinan por exotizar la identidad indígena a fin de resaltar lo extraño y ahistórico del mundo del Otro nativo. En las obras de ficción *Corazón indio* (Herrero Cerezo 2010) y *El revólver de Buffalo Bill* (Solé 2011), podemos encontrar tribus mezcladas entre sí sin distinción alguna e individuos indios comportándose culturalmente como un euro-americano estándar. En los relatos infantiles y juveniles como *Ojo de Nube* (Gómez 2006), *Una de indios y vaqueros* (García Gallardo 2009) o *Los pieles rojas no quieren hacer el indio* (Almena 2009), los indígenas tienen nombres marcados por su carácter gracioso; en la obra académica de Doval Huecas (2009) se utiliza la famosa carta del jefe Seattle sobre ecología, a pesar de que su autenticidad ya ha sido rebatida en múltiples ocasiones.

Por tanto, la falta de un proceso de documentación efectiva y responsable por parte de los agentes literarios españoles acentúa la recepción sesgada y parcial que ocurre y germina en nuestro país. Las imágenes arque/estereotípicas siguen utilizándose

como punto de referencia esencial para contextualizar la indianidad, especialmente en los peritextos de las traducciones, pero también en las producciones originales españolas. De esta manera, se perpetúa entre el público receptor la idea de que el Otro nativo-americano sólo puede existir según las representaciones eurocéntricas, es decir, según definiciones (neo)colonialistas que, al menos, simplifican las singularidades indígenas para su incorporación a nuestro polisistema literario. Resulta, entonces, necesario buscar nuevos modelos traductológicos dentro y fuera del texto que nos sirvan para promover una aproximación transcultural más comprometida con las particularidades individuales y colectivas de los indígenas estadounidenses y sus obras artísticas para, paulatinamente, reconfigurar la definición española de “literatura nativo-americana” y de “indianidad”.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta Tesis Doctoral hemos comprobado que la realidad cultural e identitaria nativo-americana resulta un desafío complejo y multifocal para los agentes traductores que participan en el proceso de traslación interlingüística e intercultural. Las particularidades socio-políticas, identitarias y literarias de las producciones artísticas indígenas estadounidenses estudiadas aquí nos han hecho comprender que su traducción requiere un compromiso transcultural bien definido si pretende representar la Otrredad india de forma responsable y ética. Cada disciplina de las tres mencionadas ha aportado reflexiones y ejemplos esenciales para comprender las implicaciones que trae consigo la (re)construcción transcultural de estas obras en la imagen que los españoles tenemos de la realidad nativo-americana.

Así, el contexto socio-político que presentamos en el capítulo uno nos ha servido para entender que, en las obras nativas, una gran carga simbólica procede de las referencias históricas incluidas en la narración, puesto que estas ilustran la lucha real que libran las comunidades indígenas en la búsqueda de una (re)afirmación definitiva para su propia identidad. Durante el segundo capítulo, observamos las múltiples configuraciones que adoptan los autores indios a fin de definirse a sí mismos social y culturalmente y, al mismo tiempo, desconstruir los peligrosos mitos que el encuentro con la(s) cultura(s) hegemónica(s) suele imponer a la comunidad nativo-americana. El repaso de la producción literaria de los autores indígenas, por su parte, nos ha ayudado a comprender los métodos utilizados con el fin de formar no sólo un canon artístico nativo, sino también uno postcolonial o minoritario, así como a conocer las particularidades específicas de las obras disponibles para la traducción.

Las consideraciones traductológicas desarrolladas en el capítulo cuatro en torno a las nociones de “asimetría”, “poder” e “ideología”, finalmente, nos ha permitido trazar una análisis crítico representativo y funcional mediante el cual estudiar la (re)construcción transcultural de la identidad nativo-americana. Dicho examen descansa sobre las observaciones teóricas de los cuatro primeros capítulos, ya que, además de indagar sobre la traducción como proceso y como producto, nuestro objetivo era acometer esta investigación desde un punto de vista integrador y multidisciplinar: al fin y al cabo, aspiramos a contrarrestar la influencia que el pensamiento eurocéntrico ha causado en el encuentro con la identidad india desde hace más de cinco siglos. De esta manera, esta Tesis Doctoral puede considerarse la primera aportación a un proyecto de

documentación responsable sobre la realidad indígena estadounidense a partir de la cual avanzar, por ejemplo, en busca de ese código adecuado que quiere encontrar Yoeme en *The Almanac of the Dead* (Silko 1991: 129) para (re)transmitir el mensaje identitario de los nativo-americanos.

Sirva entonces el análisis crítico elaborado en el último capítulo de base para futuros proyectos en torno a la literatura india. Este examen traductológico ha confirmado nuestra hipótesis de partida sobre la transferencia sesgada y parcial que se realiza en España de la identidad indígena estadounidense a causa de supuestos eurocéntricos simplificadores. La utilización de estereotipos tanto positivos como negativos para ofrecerle al público español una imagen general de los nativos perpetúa la idea de que el Otro indígena resulta completamente accesible, ya que la imagología expresada en las traducciones confirma los preceptos euro-americanos de quién es indio y cómo se comporta un nativo. Esto permite que dentro del polisistema español se creen fuertes vínculos literarios entre las producciones (semi)canónicas nativas y las obras estereotípicas escritas por autores españoles de tal forma que las traducciones con las que contamos en nuestro país, por norma general, dejan de ser reclamaciones de una indianidad subalterna para contener una garantía de la hegemonía de la ideología euro-americana.

La peor consecuencia de esta aproximación no es otra que el predominio de un pensamiento comercial centrado en la fiabilidad de los productos en términos económicos: en este sentido, poco parecen importar la multiplicidad de voces culturales y de apreciaciones sociales presentes en las obras. De hecho, hemos constatado que existe una deficiencia documental muy dañina para la (re)construcción identitaria de la Otridad nativo-americana, especialmente debido a que los agentes traductores no demuestran estar interesados en producir traducciones activas y responsables con las particularidades culturales de los indígenas estadounidenses. Así, las novelas de Sherman Alexie y Louise Erdrich, por ejemplo, autores selectos estéticamente y socio-políticamente críticos, han logrado un hueco en nuestro mercado a costa de perder parte de su idiosincrasia literaria y de su efectividad subversiva.

De hecho, basta con repasar brevemente las ocho obras de nuestro corpus específico para observar estas tendencias generales y mostrar, al mismo tiempo, los aspectos que futuros proyectos de investigación y de traducción deberán tener en cuenta si se pretende que las (re)construcciones resulten más respetuosas y comprometidas con la realidad de los indios americanos:

- La dos obras de Alexie (1994 | 1994 y 2007 | 2009), a pesar de la distancia temporal entre ellas, presentan una cierta evolución en su aproximación traductológica. En el peritexto se abandonan comentarios generales sobre el autor a favor de referencias más particulares sobre su estilo, su producción artística o su éxito. De igual modo, podemos observar una tendencia hacia posicionamientos más respetuosos dentro del texto: los nombres indígenas, en vez de trasladarse, se repiten, se empieza a prescindir de las transferencias lingüísticas para los elementos culturalmente específicos, y se mantiene en la versión española el característico estilo de Alexie con mayor meticulosidad. Aun con todo, aunque ambas publicaciones, la de *El Aleph* y la de *Siruela* respectivamente, minimizan la contraposición entre las identidades indígenas y las euro-americanas en el peritexto, se reafirma la diferencia cultural que estas obras traen consigo mediante las ilustraciones de la portada y las informaciones biográficas, pero también con la adopción de nuevas estrategias textuales.
- A diferencia del cambio tan relevante que hemos observado en Alexie, las versiones españolas de Erdrich (1984 | 1987 y 2008 | 2010c) muestran que una traducción reciente no siempre supone un encuentro transcultural más respetuoso. A pesar de que la primera traducción al español de la producción de Erdrich (1984 | 1987) contuviese en el peritexto una imagología de corte romántico (el buen salvaje aniquilado) y una pérdida sustancial de connotaciones socio-políticas en el discurso, la traducción pretendía mostrar la realidad histórica que definía la identidad nativa. La publicación más reciente en España, *Plaga de palomas* (Erdrich 2008 | 2010c), y la nueva edición de *Filtro de amor* (Erdrich 1984 | 1987/2010b) apenas aportan un par de mejoras (a saber, los sociolectos indios no desaparecen y la información biográfica sobre la autora aporta datos sobre su importancia literaria): su objetivo principal sigue siendo la comercialización efectiva de la obra, por lo que no se compensan las deficiencias de documentación que pudieran tener aquellas primeras traducciones de Carlos Peralta y la editorial Tusquets en los años ochenta.
- Tal como señalamos previamente, la traducción de Power (1996 | 1996) también se define por su promoción mercantil a costa de ocultar, al menos parcialmente, la identidad nativa y la importancia socio-política de la misma dentro del relato de esta autora. El escaso compromiso de la traductora Flavia Company y de la editorial *El Aleph* contrasta ampliamente con, por ejemplo, la versión española

de *La pelea celestial del Llanero Solitario y Tonto* (Alexie 1994 | 1994), también publicada por El Aleph, ya que simplemente los peritextos muestran dos aproximaciones a la indianidad completamente distintas. La discrepancia traductológica resulta aún mayor si cotejamos la obra de Power (1996 | 1996) con la de Momaday (1968 | 2011): tal como supusimos, las circunstancias específicas de estas dos traducciones ponen de manifiesto las motivaciones que dieron lugar no sólo a su selección para la traducción, sino también a los posicionamientos (casi) antitéticos de las traductoras. En realidad, Amelia Salinero, encargada de *La casa hecha de alba* (Momaday 1968 | 2011), ha optado por una aproximación traductológica muy próxima a la traducción densa de Appiah (1993), un hecho que simboliza una alternativa muy prometedora e interesante tanto a nivel peritextual (ilustraciones de origen indio con comentarios bio-bibliográficos sobre la historia de la literatura indígena) como a nivel discursivo (glosas extratextuales para compensar la falta de información transcultural, pero también para añadir explicaciones sociales).

- Por último, las obras (pseudo)antropológicas de Eastman (1918 | 1993) y de B. Hungry Wolf (1980 | 1998) nos permiten observar una aproximación traductológica a la presencia de la indianidad muy diferente de la que hemos encontrado en las seis obras de entretenimiento analizadas a lo largo de nuestro análisis crítico. Se ha comprobado, por ejemplo, que el peritexto tiende a utilizar el estereotipo del “vanishing America” junto a la perspectiva eurocéntrica de la progresión civilizadora de los autores (infancia dentro de la tribu y educación superior en el mundo euro-americano). El nivel discursivo, por su parte, ofrece aspectos igualmente domesticadores (i.e. traducción sistemática de los nombres propios, falta de documentación responsable), pero también demuestra la existencia de un compromiso especial, ya que estas traducciones no minimizan las diferencias identitarias internas y externas a la comunidad indígena. Así mismo, esta pareja comparativa deja constancia de una evolución diacrónica en referencia al estilo lingüístico de los autores, entre otros aspectos, en busca de un respeto mayor en términos tanto estéticos como culturales.

Esta sucinta revisión expone diferencias, similitudes y progresiones en las actitudes y perspectivas de los agentes traductores españoles involucrados en la (re)construcción transcultural de la identidad indígena estadounidense, además de las

relaciones internas de cada traducción entre el peritexto y el discurso narrativo. Su capacidad de representación cualitativa de la traslación interlingüística e intercultural de la Otridad india servirá de punto de referencia para futuros proyectos académicos y profesionales relacionadas de múltiples maneras con la literatura indígena: no sólo se podrá estudiar la inclusión de este tipo de producciones en nuestro mercado editorial, sino también en otros polisistemas artísticos, así como la configuración imagológica, identitaria y socio-política de grupos transculturales considerados minoritarios por diversas razones (género, raza/etnia, adscripción ideológica, etc.).

Así mismo, la observación analítica de las obras indias traducidas al español nos ha hecho percatarnos de que la literatura nativo-americana cuenta con un amplio abanico de producciones trasladadas interlingüística e interculturalmente al español. Aunque la selección textual por parte de las editoriales haya obviado durante largo tiempo a los autores centrales del canon indígena, el público español puede disfrutar de la lectura de autores como Susan Power o Velma Wallis, quienes han obtenido una enorme popularidad en el mercado estadounidense con sus narraciones. De igual modo, hemos revelado que se está produciendo paulatinamente una sutil evolución hacia aproximaciones más consecuentes con la complejidad real de la cultura nativo-americana, ya sea de forma global como ocurre con la traducción de Amelia Salinero de la obra *House Made of Dawn* (Momaday 1968 | 2011), ganadora del premio Pulitzer en 1969, ya sea mediante pequeños detalles (i.e. la meticulosidad de Clara Minstral para trasladar al español el estilo de Alexie [2007 | 2009]).

Estas apreciaciones que hemos alcanzado a partir del estudio específico de la traducción transcultural de la identidad indígena también nos han permitido reflexionar sobre las posibilidades que supone abrir una nueva área de investigación como la estudiada en esta Tesis Doctoral. Desde una perspectiva globalizadora, se han aportado consideraciones teóricas y ejemplos prácticos previamente ignorados sobre la labor de los traductores y editores españoles en relación a una literatura minorizada por razones étnicas. Así mismo, hemos comprobado la contemporaneidad de la ideología eurocéntrica en el tratamiento de identidades y culturas (post/neo)coloniales, al mismo tiempo que se ha sopesado la importancia de la imagología dentro del ámbito de estudio y del ejercicio de la traducción. De igual modo, esta revisión traductológica pone de manifiesto la actuación de los agentes traductores al enfrentarse con particularidades ajenas a nuestra propia realidad cultural y artística (por ejemplo, la traslación de los

elementos culturalmente específicos o los sociolectos, pero también la comercialización de una obra a medio camino entre la denuncia social y la novela romántica).

Esta Tesis Doctoral también contribuye a ampliar mediante la investigación acometida en estas páginas el conocimiento sobre lo nativo-americano al presentar una visión lo más panorámica posible de la (re)construcción transcultural de la identidad nativo-americana en nuestro país. Los posibles proyectos que a partir de aquí cabe emprender son múltiples y variados, y contribuirían a avanzar en la labor académica y profesional de la traducción de diversas maneras. Estudios individualizados sobre un autor o un traductor concreto nos mostrarían datos sobre la adaptación ideológica de los agentes traductores durante el desarrollo de su labor profesional. La posibilidad de acometer un análisis acerca de géneros literarios menores ya traducidos (i.e. poesía, ensayo político, compendio antológico) ayudaría a complementar los resultados obtenidos en la presente Tesis Doctoral, del mismo modo que se podría ampliar la observación peritextual mediante la incorporación de reediciones de una única editorial y de las publicaciones realizadas por editoriales distintas de la encargada de la traducción en un primer lugar. En relación a la documentación, las obras aún por traducir pueden aportar reflexiones interesantes, del mismo modo que una revisión extensa de, por ejemplo, los elementos culturalmente específicos ya traducidos serviría para establecer una guía de referencia para futuros traductores.

En definitiva, aquí sólo hemos iniciado un camino que puede bifurcarse indefinidamente hasta crear una compleja red de vínculos trans/multidisciplinares que conecten todas las disciplinas que puedan aportar su grano de arena al estudio tanto de la indianidad identitaria, cultural y literaria como, en general, de la traducción de cualquier Otredad. Apenas hemos ofrecido un primer paso en dicho recorrido, pero hemos aceptado el desafío que estas identidades consideradas periféricas han lanzado a la sociedad euro-americana de la que formamos parte. La participación activa que hemos desarrollado a lo largo de estas páginas, por tanto, esperamos, ansiamos que sirva de catalizador de más reflexiones académicas y profesionales sobre el papel que desempeña la traducción como un lugar y un movimiento que permiten la coexistencia de la diferencia y el diálogo, y ansiamos que nos ayude a superar ese estado de ceguera hegemónica que nos impide ver, aún hoy en día, que “[w]e talk to ourselves about ourselves, believing in a grand hallucination that we are talking with others” (Cheyfitz 1991: xx). La traducción total no es posible, pero podemos escuchar y conocer al Otro

nativo-americano más allá del silencio transhistórico y transcultural al que la sociedad euro-americana le ha sometido.

Dypaloh.

N. Scott Momaday, *La casa hecha de alba* (1968 | 2011: 1 | 11)

BIBLIOGRAFÍA

- ABBOTT, Larry. 1995. "'A Time of Visions': Contemporary American Indian Art and Artists". *Canadian Journal of Native Studies* 15(1): 129-161.
- ABDULLA, Adnan K.. 1994. "The Translation of Style", en Robert de Beaugrande, Abdulla Shunnaq y Mohamed H. Heliel (eds.). *Language, Discourse and Translation in the West and Middle East*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 65-72.
- ADAM, David Wallace. 1995. *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*. Lawrence: University Press of Kansas.
- ADAMSON, Joni. 2001. *American Indian Literature, Environmental Justice, and Ecocriticism: The Middle Place*. Tucson: The University of Arizona Press.
- ADARE, Sierra S. 2005. *"Indian" Stereotypes in TV Science Fiction: First Nations' Voices Speak Out*. Austin: University of Texas Press.
- ALEXIE, Sherman. 1992. *The Business of Fancydancing: Stories and Poems*. Nueva York: Hanging Loose Press.
- , 1994. *The Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven*. Nueva York: Grove Press.
- , 1994 | 1994. *La pelea celestial del Llanero Solitario y Toro*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: El Aleph Editores.
- , 1996 | 1997. *Blues de la reserva*. Trad. de Jordi Arbonés. Barcelona: El Aleph Editores.
- , 2000 | 2001. *El indio más duro del mundo*. Trad. de Antonio Padilla Esteban. Barcelona: El Aleph Editores.
- , 2007. *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*. Nueva York: Little, Brown Books for Young Readers.
- , 2007 | 2009. *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial*. Trad. de Clara Minstral. Madrid: Ediciones Siruela.
- , 2010. "Humor Is My Green Card: A Conversation with Sherman Alexie". Disponible en <http://www.worldliteraturetoday.org/humor-my-green-card-conversation-sherman-alexie-joshua-b-nelson#.UUSFURc_6Ag>.
- ALFRED, Taiaiake. 2005. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press.

- ALLEN, Paula Gunn. 1980. "A Stranger in My Own Life: Alienation in American Indian Prose and Poetry". *MELUS* 7(2): 3-19.
- . 1998. *Off the Reservation: Reflections on Boundary-busting Border-crossing Loose Canons*. Nueva York: Beacon Press.
- ALMENA, Fernando. 2009. *Los pieles rojas no quieren hacer el indio*. Salamanca: Almar.
- ALTIERI, Charles. 1978. "A Procedural Definition of Literature", en Paul Hernadi (ed.). *What Is Literature?* Bloomington: Indiana University Press, 62-78.
- ANDERSON, Benedict. 1996 (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso.
- ANDERSON, Kim. 2004. "The Construction of a Negative Identity", en Althea Prince y Susan Silva-Wayne (eds.). *Feminisms and Womanisms: A Women's Studies Reader*. Toronto: Women's Press, 229-238.
- ANDERSSON, Rani-Henrik. 2008. *The Lakota Ghost Dance of 1890*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- ANDSAGER, Julie L., y H. Allen WHITE. 2007. *Self Versus Others: Media, Messages, and the Third-Person Effect*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- ANTELL, Judith A. 1988. "Momaday, Welch, and Silko: Expressing the Feminine Principle through Male Alienation". *American Indian Quarterly* 12(3): 213-220.
- ANZALDÚA, Gloria. 1987. *Bordelands: The New Mestiza = La frontera*. San Francisco: Spinsters-Aunt Lute.
- "Appaloosa Editorial". *Appaloosa Editorial*. n.d. Web. 27 Dic. 2012. <<http://www.appaloosaeditorial.com/index.php?modulo=colecciones>>.
- APPIAH, Kwame Anthony. 1993. "Thick Translation". *Callaloo* 16(4): 808-819.
- ARGYLE, Ashley. 2005. "The Secret to Survival? Code Narrative in Silko's *Almanac of the Dead*". *AMERICAN@* 3(2): 21-38.
- ARNOLD, David. 2000. "Gramsci and the Peasant Subalternity in India", en Vinayak Chaturvedi (ed.). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres: Verso, 24-49.
- ASHCROFT, Bill, Gareth GRIFFITHS y Helen TIFFIN. 2001a (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Londres y Nueva York: Routledge.
- . (eds.). 2001b (1994). *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres y Nueva York: Routledge.

- AUERBACH, Erich. 1993 (1942). *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. Trad. de J. Villanueva y E. Ímaz. México *et al.*: Fondo de Cultura Económica.
- AVERBACH, Mária. 2000. "Translation and Resistance in Native North American Literature". *American Indian Quarterly* 24(2): 165-181.
- AXTELL, James. 1992 (1986). "Colonial American Without the Indians: Counterfactual Reflections", en Roger L. Nichols (ed.). *The American Indian: Past and Present*. Nueva York: McGraw-Hill, 1-13.
- BACA ZINN, Maxine. 2002. "Gender and Ethnic Identity among Chicanos", en Yolanda Flores Niemann *et al.* (eds.). *Chicana Leadership: The Frontiers Reader*. Lincoln: University of Nebraska Press, 15-29.
- BACHMANN-MEDICK, Doris. 2006. "Meanings of Translation in Cultural Anthropology", en Theo Hermans (ed.). *Translating Others. Vol. 1*. Trad. de Kate Sturge. Manchester: St. Jerome Publishing, 33-42.
- BAILEY, Benjamin. 2010. "Language, Power, and the Performance of Race and Class", en Kathleen Odell Korgen (ed.). *Multiracial Americans and Social Class: The Influence of Social Class on Racial Identity*. Abingdon y Nueva York: Routledge, 72-87.
- BAKER, Mona. 2005. "Narratives in and of Translation". *SKASE, Journal of Translation and Interpretation* 1(1): 4-13.
- . 2006. *Translation and Conflict: A Narrative Approach*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- BALLINGER, Franchot. 1991. "Ambigere: The Euro-American Picaro and the Native American Trickster". *MELUS* 17(1): 21-38.
- BARKAN, Elazar. 2003. "Genocide of Indigenous Peoples: Rhetoric of Human Rights", en Robert Gellatly y Ben Kierman (eds.). *The Specter of Genocide: Mass Murder in Historical Perspective*. Cambridge *et al.*: Cambridge University Press, 11-139.
- BARKER, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications.
- BARKER, Chris, y Dariusz GALASINSKI. 2001. *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications.

- BARKER, Joanne. 2011. *Native Acts: Law, Recognition, and Cultural Authenticity*. Durham: Duke University Press.
- BARTHES, Roland. 1987. *El susurro del lenguaje*. Trad. de C. Fernández Medrano. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.
- BARTRINA, Francesca. 2013. "Conflictos de identidad en las dramaturgias poscoloniales de Gurpreet Kaur Batí, Rukhsana Ahmad y Meera Syal", en M^a Carmen África Vidal Claramonte y M^a Rosario Martín Ruano (eds.). *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo*. Granada: Editorial Comares, 75-84.
- BASSNETT, Susan. 1998a. "The Translation Turn in Cultural Studies", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 123-140.
- . 1998b. "Transplanting the Seed: Poetry and Translation", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 57-75.
- . 1998c. "When Is a Translation not a Translation?", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 25-40.
- BAUMAN, Zygmunt. 1999 (1973). *Culture as Praxis*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications.
- BECKWITH, Tony. 2002. "An Interview with Liliana Valenzuela". *The Aatia Letter*. Noviembre 2002.
- BELLER, Manfred. 2007. "Perception, Image, Imagology", en Manfred Beller y Joep Leerssen (eds.). *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Amsterdam y Nueva York: Rodopi, 3-16.
- BEN-ARI, Nitsa. 1998. "The Ambivalent Case of Repetitions in Literary Translation. Avoiding Repetitions: A 'Universal' of Translation?". *META* 43(1): 68-78.
- BENJAY, Tom. 2006. *Keep A-Goin: The Life of Lone Star Dietz*. Carlsile: Tuxedo Press.
- BERGLAND, Renée L. 2000. *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects*. Hanover: University Press of New England.
- BERKHOFER, Robert F. 1978. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

- BERKIN, Carol. 2003. "Ethnicity in Seventeenth-Century English America, 1600-1700", en Ronald H. Bayor (ed.). *Race and Ethnicity in America: A Concise History*. Nueva York y Chichester: Columbia University Press, 1-20.
- BERNER, Robert L. 1999. *Defining American Indian Literature: One Nation Divisible*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- BEWELL, Alan. 1999. "Preface", en Alan Bewell (ed.). *Romanticism and Colonial Disease*. Baltimore: John Hopkins University Press, xi-xv.
- BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- BIG EAGLE, Cleo, y Eric GUIMOND. 2009. "Contributions That Count: First Nations Women and Demography", en Gail Guthrie Valaskakis, Madeleine Dion Stout y Eric Guimond (eds.). *Restoring the Balance: First Nations Women, Communities and Culture*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 35-68.
- BIOLSI, Thomas, y Larry J. ZIMMERMAN (eds.). 1997. *Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*. Tucson: The University of Arizona Press.
- BIRD, S. Elizabeth. 1999. "Gendered Construction of the American Indian in Popular Media". *Journal of Communication* 49(3): 61-83.
- BLEICH, David. 1980. "Epistemological Assumptions in the Study of Response", en Jane P. Tompkins (ed.). *Reader-Response Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 134-163.
- BLOOM, Harold. 1994. *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*. Nueva York: Harcourt Brace.
- "BNE – La estrella matutina". *Catálogo de la Biblioteca Nacional de España*. n.d. Web. 27 Dic. 2012. <<http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/xF8nDA160R/BNMADRID/6930261/9>>.
- BOEHMER, Elleke. 2005. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1979. "Les trios états du capital culturel". *Actes de la recherche en sciences sociales* 30: 3-6.
- BOURHIS, Richard Y., y Peter HILL. 2010 (1982). "Intergroup Perceptions in British Higher Education: A Field Study", en Henri Tajfel (ed.). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 423-468.

- BRACEWELL, Constance J. 2010. "Grass Dancer, The. Susan Power (1994)", en Geoff Hamilton y Brian Jones (eds.). *Encyclopedia of Contemporary Writers and Their Works*. Nueva York: Facts On File, 163-164.
- BREWER, Marilyn B. 2001. "Ingroup Identification and Intergroup Conflict: When Does Ingroup Love Become Outgroup Hate?", en Richard D. Ashmore, Lee Mussim y David Wilder (eds.). *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford et al.: Oxford University Press, 17-41.
- , 2010. "Social Identity Complexity and Acceptance of Diversity", en Richard J. Crisp (ed.). *The Psychology of Social and Cultural Diversity*. Chichester: Blackwell Publishing, 11-33.
- BRIGHT, William. 2004. *Native American Placenames of the United States*. Norman: University of Oklahoma Press.
- BRIOSCHI, Franco, y Constanzo DI GIROLAMO. 1988. *Introducción al estudio de la literatura*. Trad. de Carlos Vaíllo. Barcelona: Ariel.
- BRISSET, Annie. 2003. "Alterity in Translation: An Overview of Theories and Practices", en Susan Petrilli (ed.). *Translation, Translation*. Amsterdam y Nueva York: Rodopi, 101-132.
- BRITTON, Celia. 1999. *Edouard Glissant and Postcolonial Theory: Strategies of Language and Resistance*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
- BROOKS, Lisa. 2008. "Digging at the Roots: Locating an Ethical, Native Criticism", en Craig S. Womack et al. (eds.). *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Norman: University of Oklahoma Press, 234-263.
- BROWN, Dee. 1972. *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*. Londres: Barrien & Jenkins.
- BROWNLIE, Siobhan. 2006. "Narrative Theory and Retranslation Theory". *Across Languages and Cultures* 7(2): 145-170.
- BRUCHAC, Joseph. 1994a. "Contemporary Native American Writing: An Overview", en Andrew Wiget (ed.). *Dictionary of Native American Literature*. Nueva York: Garland Publishing, 295-312.
- , 1994 | 1994. *Las primera fresas: un cuento Cherokee*. Trad. de Ángela Pérez Gómez. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- BRUYNEEL, Kevin. 2007. *The Third Space of Sovereignty: The Postcolonial Politics of U.S.-Indigenous Relations*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.

- BSUMEK, Erika M. 2006. "Value Added in the Production and Trade of Navajo Textiles: Local Culture and Global Demand", en Anthony Hopkins (ed.). *History and Globalization*. Nueva York: Palgrave Macmillan Press, 38-65.
- BUBÍKOVÁ, Šárka. 2004. "The Formation and Transformation of the American Literary Canon", en Pavel Drábek y Jan Chovanec (eds.). *Theory and Practice in English Studies. Vol. 2. Proceeding from the Seventh Conference of English, American and Canadian Studies (Literature and Cultural Studies)*. Brno: Masaryk University, 25-28.
- BUCHOLTZ, Mary. 2007. "Variations in Transcription". *Discourse Studies* 9(6): 784-808.
- BUELL, Lawrence. 2000 (1992). "Postcolonial Anxieties in Classic U.S. Literature", en Amritjit Singh y Peter Schmidt (eds.). *Postcolonial Theory and the United States. Race, Ethnicity, and Literature*. Jackson: University Press of Mississippi, 196-219.
- BURKE, Peter J., y Jan E. STETS. 2009. *Identity Theory*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CALZADA PÉREZ, María (ed.). 2003. *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- CAMERON, Deborah. 2001. *Working With Spoken Discourse*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications.
- CAMPBELL, Ben Nighthorse. 2007. "Opening Keynote Address: Activating Indians into National Politics", en George P. Horse Capture, Duane Champagne y Chandler C. Jackson (eds.). *American Indian Nations: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Lanham y Plymouth: AltaMira Press, 1-6.
- CAMPBELL, Gregory R., y S. Neyooxet GREYMORNING. 2007. "What's in a Label? Native American Identity and the Rise of a Tradition of Racism", en George Horse Capture, Duane Champagne y Chandler C. Jackson (eds.). *American Indian Nations: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Lanham y Plymouth: AltaMira Press, 22-28.
- CAMPBELL, Neil, y Alasdair KEAN. 2000 (1997). *American Cultural Studies: An Introduction to American Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.

- CAMPISI, Jack. 1991. *The Mashpee Indians: Tribe on Trial*. Syracuse: Syracuse University Press.
- CAMUS CAMUS, María del Carmen. 2010a. "Censorship in the Translations and Pseudo-translations of the West", en Daniel Gile, Gyde Hansen y Nike K. Pokorn (eds.). *Why Translation Studies Matters*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 41-56.
- . 2010b. *Traducciones censuradas de novelas y películas del Oeste en la España de Franco (1939-1975)*. Tesis doctoral. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi. 1996a. "Didáctica de la traducción de textos postcoloniales", en Carmen Valero Garcés (ed.). *Encuentros en torno a la traducción II: Una realidad interdisciplinar*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 159-166.
- . 1996b. "The Exotic Space of Cultural Translation", en Román Álvarez y M^a Carmen África Vidal (eds.). *Translation, Power, Subversion*. Clevedon Hall, Bristol y Adelaide: Multilingual Matters, 79-98.
- . 1997. *Traducir al Otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- . 1999a. "Diáspora, hibridación y traducción", en Miguel Hernando de Larra y Juan Pablo Arias (eds.). *Traducción, emigración y culturas*. Ciudad Real: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 165-178.
- . 1999b. *Traducción y cultura: de la ideología al texto*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- . 2001. "Identity in Translation", en Anne Barr, M^a Rosario Martín Ruano y Jesús Torres del Rey (eds.). *Últimas corrientes teóricas en los estudios de traducción y sus aplicaciones*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 109-121.
- CASANOVA, Pascale. 2010 (2002). "Consecration and Accumulation of Literary Capital: Translation as Unequal Exchange", en Mona Baker (ed.). *Critical Readings in Translation Studies*. Trad. de Siobhan Brownlie. Abingdon, Oxon y Nueva York: Routledge, 285-203.

- CAVENDER WILSON, Angela, y Michael YELLOW BIRD. 2005. *For Indigenous Eyes Only: A Decolonization Handbook*. Santa Fe: School of American Research.
- CAWELTI, John. 1992. "Literature, Race, and Ethnicity in America", en W.M. Verhoeven (ed.). *Rewriting the Dream: Reflections on the Changing American Literary Canon*. Amsterdam y Atlanta: Rodopi, 3-22.
- CELLA, Susana. 1998. "Canon y otras cuestiones", en Susana Cella (comp.). *Dominios de la literatura: acerca del canon*. Buenos Aires: Losada, 7-16.
- CHACÓN, Inma. 2005. *La princesa india*. Madrid: Alfaguara.
- CHAMPAGNE, Duane. 1999. *Contemporary Native American Cultural Issues*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- CHANG, David A. 2010. *The Color of the Land: Race, Nation, and the Politics of Landownership in Oklahoma, 1832-1929*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- CHARLES, Jim. 2007. *Reading, Learning, Teaching N. Scott Momaday*. Nueva York: Peter Lang.
- CHATTERJEE, Partha. 2010 (1991). "Whose Imagined Communities?", en Partha Chatterjee (ed.). *Empire and Nation: Selected Essays, 1985-2005*. Nueva York: Columbia University Press, 23-36.
- CHATURVEDI, Vinayak. 2000. "Introduction", en Vinayak Chaturvedi (ed.). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres y Nueva York: Verso, vii-xix.
- CHESTERMAN, Andrew. 1997a. "Ethics of Translation", en Mary Snell-Hornby, Zuzana Jettmarová y Klaus Kaindl (eds.). *Translation as Intercultural Communication: Selected Papers from the EST Congress, Prague 1995*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 147-157.
- . 1997b. *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- . 2005. "Causality in Translator Training", en Martha Tennet (ed.). *Training in the New Millenium: Pedagogies for Translation and Interpreting*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 191-208.
- CHEYFITZ, Eric. 1991. *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- . 2006. "The (Post)colonial Construction of Indian Country: U.S. American Indian Literatures and Federal Indian Law", en Eric Cheyfitz (ed.).

- The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States since 1945*. Nueva York y Chichester: Columbia University Press, 1-126.
- CHILLÓN, Lluís Albert. 1998. *Literatura y periodismo: una tradición de relaciones promiscuas*. Valencia: Universitat de València.
- CHINWEIZU, Onwuchekwa Jemie, e Ihechukwu MADUBUIKE. 2005. "The African Novel and its Critics (1950-1975)", en Gaurav Desai y Supriya Nair (eds.). *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*. New Brunswick: Rutgers University Press, 191-197.
- CHO, Sumi, y Gil GOTT. 2010. "The Racial Sovereign", en Austin Sarat (ed.). *Sovereignty, Emergency, Legality*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 182-227.
- CHOQUE, María Eugenia, y Guillermo DELGADO-P. 2008. "Indigenous Women, Transnationality and Re/narrativized Social Memory", en Natividad Gutiérrez Chong (ed.). *Women, Ethnicity, and Nationalisms in Latin America*. Hampshire y Burlington: Ashgate Publishing, 169-192.
- CHRISTENSEN, Grant. 2011. "Creating Brightline Rules for Tribal Court Jurisdiction Over Non-Indians: The Case of Trespass to Real Property". *American Indian Law Review* 35(2): 1-55.
- CLARKIN, Thomas. 2001. *Federal Indian Policy in the Kennedy and Johnson Administrations, 1961-1969*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CLEMENTS, William M. 1991. "'Identity' and 'Difference' in the Translation of Native American Oral Literatures: A Zuni Case Study". *Studies in American Indian Literatures* 3(3): 1-13.
- , 1996. *Native American Verbal Art: Texts and Contexts*. Tucson: The University of Arizona Press.
- COBB, Amanda J. 2005. "Understanding Tribal Sovereignty: Definitions, Conceptualizations, and Interpretations". *American Studies* 46(3/4): 115-132.
- COLTELLI, Laura. 1990. "Simon Ortiz", en Laura Coltelli. *Winged Words: American Indian Writers Speak*. Lincoln: University of Nebraska Press, 103-120.
- COLEMAN, Catherine A. 2012. "Construction of Consumer Vulnerability by Gender and Ethics of Empowerment", en Cele C. Otnes y Linda Tuncay Zayer (eds.). *Gender, Culture, and Consumer Behaviour*. Nueva York y East Sussex: Routledge, 3-30.

- COOK, Elizabeth. 1998. "Propulsives in Native American Literature". *College Composition and Communication* 24(3): 271-274.
- COOK-LYNN, Elizabeth. 1997. "Who Stole Native American Studies?". *Wicazo Sa Review* 12(1): 9-28.
- . 2007a. "American Indian Studies: An Overview", en Elizabeth Cook-Lynn (ed.). *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 171-182.
- . 2007b. "Anti-Indianism and Genocide: The Disavowed Crime Lurking at the Heart of America", en Elizabeth Cook-Lynn (ed.). *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 185-195.
- . 2007c. "Is the Crazy Horse Monument Art? or Politics?", en Elizabeth Cook-Lynn (ed.). *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 24-33.
- . 2007d. "Literary and Political Questions of Transformation: American Indian Fiction Writers", en Elizabeth Cook-Lynn (ed.). *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 34-44.
- . 2007e. "Native Studies Is Politics: The Responsibility of Native American Studies in an Academic Setting", en Elizabeth Cook-Lynn (ed.). *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 151-158.
- . 2007f. "Postcolonial Scholarship Defames the Native Voice: Academic Genocide?", en Elizabeth Cook-Lynn (ed.). *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 196-210.
- . 2007g. "Tender Mercies and Moral Dilemmas", en Elizabeth Cook-Lynn (ed.). *Anti-Indianism in Modern America: A Voice from Tatekeya's Earth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 52-65.
- CORNELLÀ, Alfons. 2000. "Cómo sobrevivir a la infoxicación". Disponible en <http://www.infonomia.com/img/pdf/sobrevivir_infoxicacion.pdf>.
- COULOMBE, Joseph L. 2011. *Reading Native American Literature*. Oxon y Nueva York: Routledge.

- COUSER, G. Thomas. 1998. "Making, Taking, and Faking Lives: The Ethics of Collaborative Life Writing". *Style* 32(2): 334-350.
- CRONIN, Michael. 2000. *Across the Lines: Travel, Language, Translation*. Cork: Cork University Press.
- . 2003. *Translation and Globalization*. Londres y Nueva York: Routledge.
- . 2006. *Translation and Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CROUCHER, Sheila L. 2004. *Globalization and Belonging: The Politics of Identity in a Changing World*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- CUNICO, Sonia, y Jeremy MUNDAY. 2007. *Translation and Ideology*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- CUTTER, Martha J. 2005. *Lost and Found in Translation: Contemporary Ethnic American Writing and the Politics of Language Diversity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- DAEHNKE, Jon D. 2007. "A 'Strange Multiplicity' of Voices: Heritage Stewardship, Contested Sites and Colonial Legacies on the Columbia River". *Journal of Social Archeology* 7(2): 250-275.
- DELEUZE, Gilles, y Félix GUATTARI. 1999. "What Is a Minor Literature?", en Russell Ferguson *et al.* (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Nueva York: The New Museum of Contemporary Art, 59-69.
- DELORIA, Phillip J. 1998. *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.
- . 2004. *Indians in Unexpected Places*. Lawrence: University Press of Kansas.
- DELORIA, Vine, Jr. 1969 | 1975. *El general Custer murió por vuestros pecados: Un manifiesto indio*. Trad. de H. Valentí. Barcelona: Barral Editores.
- . 1988 (1969). *Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 1995. *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*. Nueva York: Scribner.
- . 2007 (1970). *We Talk, You Listen: New Tribes, New Turf*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- DELORIA, Vine, Jr., y Clifford M. LYTTLE. 1983. *American Indians, American Justice*. Austin: University of Texas Press.

- DEMALLIE, Raymond J. 1998. "Kinship: The Foundation for Native American Society", en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison: The University of Wisconsin Press, 306-356.
- DENNIS, Helen May. 2007. *Native American Literature: Towards a Spatialized Reading*. Oxon y Nueva York: Routledge.
- DERRIDA, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. París: Minuit.
- DE CAMPOS, Haroldo. 1982. "De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña". *Vuelta* 68: 12-18.
- DE TORO, Fernando. 2002. *Intersecciones II: Ensayos sobre cultura y literatura en la condición postmoderna y postcolonial*. Buenos Aires: Galerna.
- Diccionario panhispánico de dudas*. 2005. Madrid: Santillana.
- Diccionario de la Real Academia Española*. 2001. 22ª edición. Madrid: Espasa-Calpe.
- . 2013. 23ª edición. Madrid: Espasa-Calpe.
- DOLLERUP, Cay. 1997. "Translation as Imposition vs. Translation as Requisition", en Mary Snell-Hornby, Zuzana Jettmarová y Klaus Kaindl (eds.). *Translation as Intercultural Communication: Selected Papers from the EST Congress, Prague 1995*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 45-56.
- DONAIRE FERNÁNDEZ, M^a Luisa. 1991. "(N. del T.): Opacidad lingüística, idiosincrasia cultural", en Francisco Lafarga Maduell y M^a Luisa Donaire Fernández (coords.). *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 79-92.
- DONALDSON, John K. 2012. "Anticipating the Renaissance: *Cogewea* and Trends in Modern American Indian Literature", en Elizabeth Delaney Hoffman (ed.). *American Indians and Popular Culture. Vol.2: Literature, Arts, and Resistance*. Santa Barbara, Denver y Oxford: ABC-CLIO, 1-18.
- DORRIS, Michael. 1992 | 1995. *Taínos*. Trad. de Miguel Ángel Martínez-Lage. Madrid: Alfaguara.
- DOUGLAS, Christopher. 2009. *A Genealogy of Literary Multiculturalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- DOVAL, Gregorio. 2009. *Breve Historia de los indios norteamericanos*. Madrid: Nowtilus.
- DU BOIS, John W. 1991. "Transcription Design Principles for Spoken Discourse Research". *Pragmatics* 1(1): 71-106.
- DU BOIS, W.E.B. 2008 (1902). *The Souls of Black Folk*. Rockville: Arc Menor.

- DURAN, Bonnie, Eduardo DURAN y M.Y.H. BRAVE HEART. 1998. "Native Americans and the Trauma of History", en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison y Londres: The University of Wisconsin Press, 60-76.
- DURIX, Jean-Pierre. 1998. *Mimesis, Genres and Post-Colonial Discourse: Deconstructing Magic Realism*. Londres: Macmillan.
- DYCK, Carrie. 2011. "Ethical Questions Concerning the Translation of First Nations Languages", en Brian Swann (ed.). *Born in the Blood: On Native American Translation*. Lincoln: University of Nebraska Press, 17-42.
- E/C. 19/2010/13. 2010. "Impact on Indigenous Peoples of the International Legal Construct known as the Doctrine of Discovery, which has served as the Foundation of the Violation of their Human Rights". Nueva York: Permanent Forum on Indigenous Issues.
- EAGLETON, Terry. 2008 (1983). *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- EARNEST, Ernest P. 1945. *A Foreword to Literature*. Nueva York: Appleton-Century.
- EASTMAN, Charles A. 1902 | 1999. *La vida en los bosques: recuerdos de la infancia de un indio sioux*. Trad. de Esteva Serra i Arús. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- , 1918 | 1993. *Grandes jefes indios*. Trad. de Silvia Komet Dain. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- , 1977 (1916). *From Deep Woods to Civilization: Chapters in the Autobiography of an Indian*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- , 2008 (1918). *Indian Heroas and Great Chieftains*. Project Gutehnbeg. 18 Sep. 2012. <<http://www.gutenberg.org/files/336/336-h/336-h.htm>>.
- ECO, Umberto. 1993. *Lector in fabula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Trad. de Ricardo Pochtar. Barcelona: Lumen.
- EDMUNDS, R. David. 2008. "Moving with the Seasons, Not Fixed in Stone: The Evolution of Native American Identity", en Albert L. Hurtado (ed.). *Reflections on American Indian History: Honoring the Past, Building a Future*. Norman: University of Oklahoma Press, 32-57.
- EDWARDS, Justin D. 2008. *Postcolonial Literature*. Basingstoke y Nueva York: Palgrave Macmillan.

- EMBAREK, Malika. 1997. “El retorno de las palabras exiliadas”, en Esther Morillas y Juan Pablo Arias (eds.). *El papel del traductor*. Salamanca: Ediciones Colegio de España, 469-476.
- . 2000. “¿Para quién se escribe, para quién se traduce? El caso de la literatura marroquí”, en Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Fera García (eds.). *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 237-242.
- ENNIS, Samuel. 2009. “Reaffirming Indian Tribal Court Criminal Jurisdiction Over Non-Indians: An Argument for a Statutory Abrogation of Oliphant”. *UCLA Law Review* 57: 553-605.
- “Erasmus Ediciones”. *Erasmus Ediciones*. n.d. Web. 27 Dic. 2012. <<http://www.erasmusediciones.com/>>.
- ERDRICH, Louise. 1984. *Love Medicine*. Nueva York : Holt, Rinehart and Winston.
- . 1984 | 1987. *Filtro de amor*. Trad. de Carlos Peralta. Barcelona: Tusquets Editores.
- . 1984 | 1987/1990. *Filtro de amor*. Trad. de Carlos Peralta. Barcelona: Círculo de Lectores
- . 1984 | 1987/2010b. *Filtro de amor*. Trad. de Carlos Peralta y Susana de la Higuera Glynne-Jones. Madrid: Ediciones Siruela.
- . 1986 | 1988. *La reina de la remolacha*. Trad. de Carlos Peralta. Barcelona: Tusquets Editores.
- . 1986 | 1988/2012. *La reina de la remolacha*. Trad. de Carlos Peralta. Madrid: Ediciones Siruela.
- . 1988 | 1990. *Huellas*. Trad. de Carlos Peralta. Barcelona: Tusquets Editores.
- . 1994. *The Bingo Palace*. Nueva York: HarperCollins Publishers.
- . 2001 | 2003. *El último informe del padre Damián*. Trad. de Albert Borràs Malo. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- . 2008. *The Plague of Doves*. Londres et al.: Harper Perennial.
- . 2008 | 2010c. *Plaga de palomas*. Trad. de Susana de la Higuera Glynne-Jones. Madrid: Ediciones Siruela.
- . 2010 | 2010a. *El juego de la sombra*. Trad. de Susana de la Higuera Glynne-Jones. Madrid: Ediciones Siruela.

- “Erdrich – La casa redonda”. Capítulo uno en español de *The Round House*. Disponible en ep00.epimg.net/descargables/2012/11/15/451200e34dda61102049cb32faa155cb.pdf.
- EVEN-ZOHAR, Itamar. 1990. *Polysystem Studies. Poetics Today* 11(1). Durham: Duke University Press.
- FEATHERSTONE, Mike, y Scott LASH (eds.). *Space of Culture*. Londres. SAGE.
- FEIER, Johanna. 2011. *We Never Hunted Buffalo: The Emergence of Native American Cinema*. Berlín: Lit Verlag.
- FERGUSON, Rusell. 1999. “Introduction: Invisible Center”, en Russell Ferguson *et al.* (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Nueva York: The New Museum of Contemporary Art, 9-16.
- FERNÁNDEZ GIL, María Jesús. 2011. *Towards a Poetics of Memory: Charlotte Delbo’s and Cynthia Ozick’s Representation of the Holocaust Experience*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- FETTERLEY, Judith. 1978. *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Boston: The University of Massachusetts Press.
- FINNEGAN, Ruth. 2004. *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. Londres y Nueva York: Routledge.
- FISH, Stanley E. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Harvard: Harvard University Press.
- FLETCHER, Matthew L.M. 2007. “Rethinking Customary Law in Tribal Court Jurisprudence”. *Michigan Journal of Race & Law* 13(1): 57-97.
- FOGELSON, Raymond D. 1998. “Perspectives on Native American Identity”, en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison: The University of Wisconsin Press, 40-59.
- FONT SALLARÉS, A. 1990. “La personalidad del hombre-medicina”. *Lecturas Roger* 3(3): 2-10.
- FONTANA, Bernard L. 1999. *Guide to Contemporary Southwestern Indians*. Tucson: Southwest Parks and Monuments Association.
- FORTIER, Mark. 1997. *Theory/Theatre: An Introduction*. Londres y Nueva York: Routledge.
- FRANCO AIXELÀ, Javier. 1996. “Culture-Specific Items”, en Román Álvarez y M. Carmen África Vidal (eds.). *Translation, Power, Subversion*. Clevedon: Multilingual Matters, 52-78.

- . 2000. *La traducción condicionada de los nombres propios (inglés-español)*. Salamanca: Ediciones Almar.
- FRAZIER, John W. 2006. "Race, Ethnicity, and Place in a Changing America: A Perspective", en John W. Frazier y Eugene L. Tettey-Fio (eds.). *Race, Ethnicity, and Place in a Changing America: A Perspective*. Binghamton: Global Academic Publishing, 1-24.
- FRENCH, Laurence Armand. 2003. *Native American Justice*. Chicago: Burnham Inc.
- FRIEDERICHS, Nicole. 2011. "A Reason to Revisit Maine's Indian Claims Settlement Acts: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples". *American Indian Law Review* 35(2): 497-525.
- FUCHS, Barbara. 2004. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- FUENTE DEL PILAR, José J. 1997/2012. *Buscando la visión: relatos de iniciación de los indios norteamericanos*. Madrid: Miraguano Editores.
- FURTWANGLER, Albert. 1997. *Answering Chief Seattle*. Seattle: University of Washington Press.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. 1995. "La manipulación de la memoria histórica", en Carlos Barros Guimerans (coord.). *Historia a debate: Actas del Congreso Internacional 'A Historia a debate', celebrado el 7-11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Historia a debate, 291-298.
- GARCÍA GALLARDO, Margarita. 2009. *Una de indios y vaqueros*. Barcelona: Edebé.
- GARDINA, Jackie A. 2010. "Federal Preemption: A Roadmap for the Application of Tribal Law in State Courts". *American Indian Law Review* 35(1): 41-57.
- GARDNER, Ray. 2007. "The Chinook Nation and Its Struggle for Federal Recognition", en George P. Horse Capture, Duane Champagne y Chandler C. Jackson (eds.). *American Indian Nations: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Lanham y Plymouth: AltaMira Press, 35-37.
- GARROUTTE, Eva Marie. 2003. *Real Indians: Identity and the Survival of Native America*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- . 2007. "Challenging Authenticity: Contemporary Artists' Contributions to American Indian Intellectual Sovereignty", en Ulrike Wiethaus (ed.). *Foundations of First Peoples' Sovereignty: History, Education and Culture*. Nueva York: Peter Lang Publishing, 225-242.

- GEBAUER, Gunter, y Christoph WULF. 1995. *Mimesis: Culture, Art, Society*. Trad. de Don Reneau. Berkeley: University of California Press.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- GENETTE, Gérard. 1987. *Seuils*. París: Éditions du Seuil.
- GENTZLER, Edwin. 2001. *Contemporary Translation Theories*. Clevedon, Tonawanda y Ontario: Multilingual Matters.
- GENTZLER, Edwin, y Maria TYMOCZKO. 2002. "Introduction", en Maria Tymoczko y Edwin Gentzler (eds.). *Translation and Power*. Amherst: University of Massachusetts Press, xi-xxviii.
- GILLESPIE, Stuart. 2005. "Translation and Canon-Formation", en Stuart Gillespie y David Hopkins (eds.). *The Oxford History of Literay Translation in English*. Oxford *et al.*: Oxford University Press, 7-20.
- GODIWALA, Dimple. 2007. "Postcolonial Desire: Mimicry, Hegemony, Hybridity", en Joel Kuortti y Jopi Nyman (eds.). *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam y Nueva York: Rodopi, 59-80.
- GOLDSTEIN, David S. 2007. "Introduction", en David S. Goldstein y Audrey B. Thacker (eds.). *Complicating Constructions: Race, Ethnicity, and Hybridity in American Texts*. Seattle: University of Washington Press, xiii-xxviii.
- GOLDSTEIN, David S., y Audrey B. THACKER (eds.). 2007. *Complicating Constructions: Race, Ethnicity, and Hybridity in American Texts*. Seattle: University of Washington Press.
- GÓMEZ, Ricardo. 2006. *Ojo de Nube*. Madrid: Editorial SM.
- GÓMEZ CASTRO, Cristina. 2005. "La presencia de la literatura traducida (inglés>español) en el polisistema literario español de los últimos años del franquismo: la traducción como fuente de modelos literarios", en María Luisa Romana García (ed.). *II AIETI: Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación. Madrid, 9-11 de febrero de 2005*. Madrid: AIETI, 955-962.
- . 2006. "¿Traduzione Tradizione? El polisistema literario español durante la dictadura franquista: la censura". *RiLUnE* 4: 37-49.
- GONE, Joseph P. 2006. "Mental Health, Wellness, and the Quest for Authentic American Indian Identity", en Tawa M. Wilko (ed.). *Mental Health Care for Urban Indians: Clinical Insights from Native Practitioners*. Washington: American Psychological Association, 55-80.

- GONZALEZ, Madelena. 2006. "Introduction: Towards a Contemporary Poetics of Translation", en Madelena Gonzalez y Francine Tolron (eds.). *Translating Identity and the Identity of Translation*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, vii-x.
- GORELOVA, Olena. 2009. *Postmodernism, Native American Literature and Issues of Sovereignty*. Tesis de máster. Bozeman: Montana State University.
- GOVER, Kevin. 2007. "Federal Indian Policy in the Twenty-first Century", en George P. Horse Capture, Duane Champagne y Chandler C. Jackson (eds.). *American Indian Nations: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Lanham y Plymouth: AltaMira Press, 187-209.
- GRACIA, Jordi, y Domingo RÓDENAS. 2011. *Historia de la literatura española. 7. Derrota y restitución de la modernidad 1939-2010*. Barcelona: Crítica.
- GRASSIAN, Daniel. 2005. *Understanding Sherman Alexie*. Columbia: University of South Carolina Press.
- GREGORI LABARTA, Inés, y Javier GREGORI ROIG. 2010. *El tesoro de los indios*. Barcelona: Edebé.
- GRIFFITH, Kelley. 2011. *Writing Essays about Literature: A Guide and Style Sheet*. Boston: Wadsworth.
- GROBMAN, Laurie. 2004. "The Value and Valuable Work of Multi-Ethnic Literature". *MELUS* 29(3/4): 81-90.
- GROSSMAN, Meta. 1994. "Cross-cultural Awareness: Focusing on Otherness", en Cay Dollerup y Annette Lindegaard (eds.). *Teaching Translation and Interpreting 2: Insights, Aims, Visions*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 51-57.
- GRUBER, Eva. 2008. *Humor in Contemporary Native North American Literature: Reimagining Nativeness*. Rochester y Woodbridge: Camden House.
- "Grupo Planeta : Conócenos". *Grupo Planeta*. n.d. Web. 27 Dic. 2012. <<http://www.planeta.es/es/ES/Conocenos/Default.htm>>.
- GUDYKUNST, William B., y Tsukasa NISHIDA. 1999. "The Influence of Culture and Strength of Cultural Identity on Individual Values in Japan and the United States". *Intercultural Communication Studies* 9(1): 1-18.
- GUILLORY, John. 1994. *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- GUNN, Robert G. 1998. *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- GÜRÇAĞLAR, Şehnaz Tahir. 2011. "Paratexts", en Yves Gambier y Luc van Doorslaer (eds.). *Handbook of Translation Studies. Vol. 2.* Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 113-116.
- GUSTAFSON, Sandra M. 2000. *Eloquence is Power: Oratory and Performance in Early America.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- HAGAN, William T. 1992 (1985). "Full Blood, Mixed Blood, Generic, and Ersatz: The Problem of Indian Identity", en Roger L. Nichols (ed.). *The American Indian: Past and Present.* Nueva York: McGraw-Hill, 278-288.
- HALL, Jonathan M. 2002. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture.* Chicago: The University of Chicago Press.
- HALL, Stuart. 1990. "Cultural Identity and Diaspora", en J. Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference* Londres: Lawrence and Wishart, 222-237.
- . 1996. "Introduction: Who Needs Identity?", en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity.* Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, 1-17.
- . 1997a. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", en Anthony D. King (ed.). *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 41-68.
- . 1997b. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", en Anthony D. King (ed.). *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 19-39.
- HAMILL, James Francis. 2006. *Going Indian.* Champaign: University of Illinois Press.
- HANS, Birgit (ed.). 2007. *D'Arcy McNickle's The Hungry Generations: The Evolution of a Novel.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HARRIS, Wendell V. 1991. "Canonicity". *PMLA* 106: 110-121.
- HATIM, Basil, e Ian MASON. 1990. *Discourse and the Translator.* Harlow y Nueva York: Longman.
- . 1997. *The Translator as Communicator.* Abingdon y Nueva York: Routledge.
- HAWK, Walter Echo. 2007. "An Overview and Patterns in Federal Indian Law", en George P. Horse Capture, Duane Champagne y Chandler C. Jackson (eds.).

- American Indian Nations: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Lanham y Plymouth: AltaMira Press, 210-233.
- HEBE BRAND, Christina M. 2004. *Native American and Chicano/a Literature of the American Southwest: Intersections of Indigenous Literature*. Nueva York: Routledge.
- HEFLIN, Ruth J. 2000. *I Remain Alive: The Sioux Literary Renaissance*. Siracusa: Syracuse University Press.
- HEILBORN, Johan, y Gisèle SAPIRO. 2007. "Outline for a Sociology of Translation: Current Issues and Future Prospects", en Michaela Wolf y Alexandra Fukari (eds.). *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 93-106.
- HENDERSON, Desirée. 2011. *Grief and Genre in American Literature, 1790-1870*. Surrey y Burlington: Ashgate Publishing.
- HERNADI, Paul (ed.). 1978. *What Is Literature?* Bloomington: Indiana University Press.
- HERMANS, Theo (ed.). 1985. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. Beckenham: Croom Helm.
- , 1999. *Translation in Systems: Descriptive and Systemic Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- , 2001. "Cross-cultural Translation Studies as Thick Translation". Ponencia presentada en el primer *Translation Workshop of the AHRB Centre for African and Asian Literatures*, University College London.
- HERRERO CERREZO, Nieves. 2010. *Corazón indio*. Madrid: Espasa.
- HERRERO LÓPEZ, Isis. 2010. *Revisión crítica de las teorías postcoloniales de la traducción: La traducción al español de la literatura nativo-americana*. Trabajo de Grado de Salamanca. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- , 2012a. "Made-in-Spain Cowboys and Indians: The Not So Far West Show in the 21st Century"- Ponencia presentada en la 14th *Maple Leaf and Eagle Conference: North America as West / The West of North America*, University of Helsinki.
- , 2012b. "(Re)Translating Chief Seattle's 1854 Speech into English and Spanish". Póster presentado en el *X Symposium on Translation and Interpreting: Interpreting, Translation and Society (KäTu)*, University of Vaasa.

- . 2012c. "The Eloquent Savage Speaks Eastwards: Comparing Various (Re)Translations of Chief Seattle's 1854 Speech". Ponencia presentada en la conferencia *English in the East* (FINSSE), University of Eastern Finland.
- . Sin publicar. "Ghost Dance: Native American Identity (and) Politics Inherited from 1880s".
- HEYNE, Eric. 1997. "Alaska", en Western Literature Association (ed.). *Updating the Literary West*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 252-261.
- HILES MESLE, Barbara. 2008. "Drums Make Connections: Trauma, Memory and Healing in Louise Erdrich's *The Painted Drum*", en Brajesh Sawhney y James Ruppert (eds.). *Studies in the Literary Achievement of Louise Erdrich, Native American Writer: Fifteen Critical Essays*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 115-131.
- HIRSCH, E.D. 1978. "What Isn't Literature?", en Paul Hernadi (ed.). *What Is Literature?* Bloomington: Indiana University Press, 24-34.
- HOBSON, Geary (ed.). 1981. *The Remembered Earth: An Anthology of Contemporary Native American Literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HOCHBRUCK, Wolfgang. 1993. "Native American Literature and the Case of the Missing Author". *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 26: 113-126.
- HOGG, Michael A. 2004. "Social Categorization, Depersonalization, and Group Behaviour", en Marilyn B. Brewer y Miles Hewstone (eds.). *Self and Social Identity*. Malden, Oxford y Carlton: Blackwell Publishing, 203-231.
- HOLLAND, Norman N. 1978. "Literature as Transaction", en Paul Hernadi (ed.). *What Is Literature?* Bloomington: Indiana University Press, 206-218.
- . 1980. "Unity Identity Text Self", en Jane P. Tompkins (ed.). *Reader-Response Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 118-133.
- HOLLAND, Norman N., y Leona F. SHERMAN. 1977. "Gothic Possibilities". *New Literary History* 8(2): 279-294.
- HOLLRAH, Patricia. 2001. "Sherman Alexie's Challenge to the Academy's Teaching of Native American Literature, Non-Native Writers, and Critics". *Studies in American Indian Literatures* 13(2/3): 23-36.
- HOLM, Tom. 2000 (1996). *Strong Hearts, Wounded Souls: Native American Veterans of the Vietnam War*. Austin: University of Texas Press.

- HOLST PETERSEN, Kirsten, y Anna RUTHERFORD. 2001 (1976). "Fossil and Psyche", en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Hellen Tiffin (eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, 185-189.
- HOLUB, Robert C. 1984. *Reception Theory: A Critical Introduction*. Londres: Methuen.
- HOOKS, bell. 1992. *Black Looks: Race and Representations*. Boston: South End Press.
- HORÁČKOVÁ, Eva. 2010. *Erdrich, Momaday and Silko in the Context of Czech Translation*. Tesis de máster. Brno: Masaryk University.
- HUGGAN, Graham. 1997. "The Neocolonialism of Postcolonialism: A Cautionary Note". *Links & Letters* 4: 19-24.
- . 2001. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. Londres y Nueva York: Routledge.
- HUNGRY WOLF, Adolf, y Beverly HUNGRY WOLF. 1987 | 1991. *Los hijos del sol: relatos de los niños pieles rojas*. Trad. de Esteve Serra i Arús. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- HUNGRY WOLF, Beverly. 1980. *The Ways of My Grandmothers*. Nueva York: William Morrow & Co.
- . 1980 | 1988. *La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas*. Trad. de Esteve Serra i Arús. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- HUNTSMAN, Jeffery F. 1983. "Traditional Native American Literature: The Translation Dilemma", en Brian Swann (ed.). *Smoothing the Ground: Essays on Native American Oral Literature*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 87-97.
- HUTCHEON, Linda. 1988. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Nueva York y Abingdon: Routledge.
- HUTSINGER, Jami L. 2007. "American Indian Literary Renaissance", en Jennifer McClinton-Temple y Alan R. Velie (eds.). *Encyclopedia of American Indian Literature*. Nueva York: Facts On File, 24-26.
- IDLEMAN, Scott C. 2004. "Multiculturalism and the Future of Tribal Sovereignty". *Columbian Human Rights Law Review* 35(3): 589-660.
- ISER, Wolfgang. 1980. "The Reading Process: A Phenomological Approach", en Jane P. Tompkins (ed.). *Reader-Response Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 50-69.

- JITRIK, Noé. 1998. “Canónica, regulatoria y transgresiva”, en Susana Cella (comp.). *Dominios de la literatura: acerca del canon*. Buenos Aires: Losada, 19-42.
- JOHNSON, Troy R. 1996. *The Occupation of Alcatraz Island: Indian Self-Determination and the Rise of Indian Activism*. Champaign: University of Illinois Press.
- JOHNSON, Troy R., y Paul C. ROSIER. 2007. *Red Power: The Native American Civil Rights Movement*. Nueva York: Chelsea House.
- JOHNSTON, Alison M. 2006. *Is the Sacred for Sale? Tourism and Indigenous Peoples*. Londres y Sterling: Earthscan.
- JOJOLA, Theodore S. 2000. “Indigenous Planning and Community Development”. Ponencia presentada en la *Seventh IASTE Conference, The End of Tradition?*, Trani (Italia).
- JONES, Francis R. 2009 (1998). “Literary Translation”, en Mona Baker y Gabriela Saldanha (eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Abingdon y Nueva York: Routledge, 152-157.
- JONES, Jill Colvin. 2001. “Cowboy Kitsch: Arizona Crimen Fiction”, en Steve Glassman y Maurice O’Sullivan (eds.). *Crime Fiction and Film in the Southwest: Bad Boys and Bad Girls in the Badlands*. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 37-57
- JOSEPHIDES, Lisette. 2008. *Melanesian Odysseys: Negotiating the Self, Narrative, and Modernity*. Nueva York: Berghahn Books.
- JOSSELYN, Ruthellen, y Michele HARWAY (eds.). 2012. *Navigating Multiple Identities: Race, Gender, Culture, Nationality, and Roles*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- JUAN-NAVARRO, Santiago. 2000. *Archival Reflections: Postmodern Fiction of the Americas (Self-Reflexivity, Historical Revisionism, Utopia)*. Cranbury, Londres y Ontario: Associated University Presses.
- KALT, Joseph P., y Joseph W. SINGER. 2004. “Myths and Realities of Tribal Sovereignty: The Law and Economics of Indian Self-Rule”. *Faculty Research Working Papers* RWP04-016. Disponible en <web.hks.harvard.edu/publications/getFile.aspx?Id=118>.
- KARAYISICI, N. Berrin. 1997. “Stylistic of Translation Theory: Recreating Meanings and Form”, en Universitat Autònoma de Barcelona – Departament de Traducció i d’Interpretació (ed.). *Actes: II Congrés Internacional Sobre Traducció*.

- Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona – servei de Publicacions, 97-103.
- KAREM, Jeff. 2004. *The Romance of Authenticity: The Cultural Politics of Regional and Ethnic Literatures*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
- KATANSKI, Amelia V. 2005. *Learning to Write “Indian”: The Boarding-School Experience and American Indian Literature*. Norman: University of Oklahoma Press.
- KEARNEY, Melissa S. 2005. “The Economic Winners and Losers of Legalized Gambling”. *National Tax Journal* 58(2): 281-302.
- KENFEL, Velja Ruzicka. 2011. “Reflexión sobre los problemas planteados en la traducción ante la diversidad cultural”, en Izaro Arroita, María José Olaziraga Alustiza e Itziar Zubizarreta (coords.). *El libro infantil y juvenil desde la diversidad cultural*. San Sebastián: Erein Argitaletxea, 51-74.
- KENNEDY, Paul. 2001. “Introduction: Globalization and the Crisis of National Identities”, en Paul Kennedy y Catherina J. Danks (eds.). *Globalization and National Identities: Crisis or Opportunity?* Nueva York: Palgrave, 1-28.
- KIDWELL, Clara Sue, y Alan R. VELIE. 2005. *Native American Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- KLARER, Mario. 2004. *An Introduction to Literary Studies*. Londres y Nueva York: Routledge.
- KLUWICK, Ursula. 2009. “Postcolonial Literatures on a Global Market: Packaging the ‘Mysterious East’ for Western Consumption”, en Petra Rüdiger y Konrad Gross (eds.). *Translation of Cultures*. Amsterdam y Nueva York: Rodopi, 75-92.
- KOCH, Arne. 2006. *Between National Fantasies and Regional Realities: The Paradox of Identity in Nineteenth-Century German Literature*. Bern: Peter Lang.
- KOHLER, Florent. 2007. “Stéréotypes culturels et constructions identitaires”, en Florent Kohler (ed.). *Stéréotypes culturels et constructions identitaires*. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 5-31.
- KONKLE, Maureen. 2000. “Indian Literacy, U.S. Colonialism, and Literary Criticism”, en Amritjit Singh y Peter Schmidt (eds.). *Postcolonial Theory and the United*

- States: Race, Ethnicity, and Literature*. Jackson: University Press of Mississippi, 151-175.
- KOSKINEN, Kaisa. 2012. “Domestication, Foreignization and the Modulation of Affect”, en Hannu Kemppanen, Marja Jänis y Alexandra Belikova (eds.). *Domestication and Foreignization in Translation Studies*. Berlín: Frank & Timme GmbH, 13-32.
- KOWALSKI, Tonya. 2009. “The Forgotten Sovereigns”. *Florida State University Law Review* 36: 765-825.
- KRAMER, Fritz. 1993 (1987). *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. Trad. de Malcolm Green. Londres y Nueva York: Verso.
- KRATZER, Mona, y Debora RICHEY. 1998. “Native American Literature: Expanding the Canon”. *Collection Building* 17(1): 4-15.
- KRUPAT, Arnold. 1985. *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- . 1989. *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*. Berkeley, Los Angeles y Oxford: University of California Press.
- . 2000 (1996). “Postcolonialism, Ideology, and Native American Literature”, en Amritjit Singh y Peter Schmidt (eds.). *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*. Jackson: University Press of Mississippi, 73-94.
- . 2002a. “America’s Histories”, en Arnold Krupat (ed.). *Red Matters: Native American Studies*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 48-75.
- . 2002b. “Nationalism, Indigenism, Cosmopolitanism: Three Perspectives on Native American Literatures”, en Arnold Krupat (ed.). *Red Matters: Native American Studies*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1-23.
- . 2002c. “On the Translation of Native American Song and Story: A Theorized History”, en Arnold Krupat (ed.). *Red Matters: Native American Studies*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 24-47.
- . 2005. “Native American Trickster Tales”, en Maurice Chaney (ed.). *Comedy: A Geographic and Historical Guide. Vol. 2*. Westport: Preager Publishers, 447-461.
- . 2011. “Chief Seattle’s Speech Revisited”. *The American Indian Quarterly* 35(2): 192-214.

- KRUPAT, Arnold, y Michael A. ELLIOTT. 2006. "American Indian Fiction and Anticolonial Resistance", en Eric Cheyfitz (ed.). *The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States since 1945*. Nueva York y Chichester: Columbia University Press, 127-182.
- KUIPERS, Barbara J. 1995. *American Indian Reference and Resource Book for Children and Young Adults*. Englewood: Libraries Unlimited.
- KUORTTI, Joel. 2009. "Borne Confused? Transnational Challenges of Translation: Tanuja Desai Hidier's *Born Confused*", en Raila Hekkanen, Minna Kumpulainen y Svetlana Probirskaja (eds.). *MikaEL: Kääntämisen ja tulkkauksen tutkimuksen symposiumin verkkojulkaisu/Electronic Proceedings of the KäTu Symposium on Translation and Interpreting Studies 3*: 1-12. Disponible en <<http://www.sktl.fi/@Bin/25644/Kuortti2009.pdf>>.
- KURAN-BURÇOĞLU, Nedret. 2000. "At the Crossroads of Translation Studies and Imagology", en Andrew Chesterman, Natividad Gallardo San Salvador e Yves Gambier (eds.). *Translation in Context: Selected Contributions from the EST Congress, Granada, 1998*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 143-150.
- KURKIALA, Mikael. 1997. *'Building the Nation Back Up': The Policies of Identity on the Pine Ridge Indian Reservation*. Tesis Doctoral. Uppsala: Uppsala University.
- KUSCH, Rodolfo. 1962. *América Profunda*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- LAKOMÄKI, Sami. 2009. *Singing the King's Song: Constructing and Resisting Power in Shawnee Communities, 1600-1860*. Tesis doctoral. Oulu: Oulu University Press.
- LALONDE, Christopher A. 2002. *Grave Concerns, Trickster Turns: The Novels of Louis Owens*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- LAMARQUE, Peter, y Stein Haugom OLSEN. 1994. *Truth, Fiction, and Literature: A Philosophical Perspectives*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- LAMBERT, José. 2006a (1980). "Production, tradition et importation: une clef pour la description de la littérature et de la littérature en traduction", en Dirk Delabastita, Lieven D'hulst y Reine Meylaerts (eds.). *Functional Approaches to Culture and Translation: Selected Papers by José Lambert*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 15-22.
- . 2006b (1991). "In Quest of Literary Maps", en Dirk Delabastita, Lieven D'hulst y Reine Meylaerts (eds.). *Functional Approaches to Culture and*

- Translation: Selected Papers by José Lambert*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 63-74.
- . 2006c (1995). "Translation, Systems and Research: The Contribution of Polysystem Studies to Translation Studies", en Dirk Delabastita, Lieven D'hulst y Reine Meylaerts (eds.). *Functional Approaches to Culture and Translation: Selected Papers by José Lambert*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 105-130.
- LAMBERT, José, y Henrik VAN GORP. 2006 (1985). "On Describing Translations", en Dirk Delabastita, Lieven D'hulst y Reine Meylaerts (eds.). *Functional Approaches to Culture and Translation: Selected Papers by José Lambert*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 37-47.
- LANDERS, Clifford E. 2001. *Literary Translation: A Practical Guide*. Clevedon, Tonawanda, Nueva York y Mona Vale: Multilingual Matters.
- LANDRUM, Larry N. 1999. *American Mystery and Detective Novels: A Reference Guide*. West Port: Greenwood Press.
- LANE-MERCIER, Gillian. 1997. "Translating the Untranslatable: The Translator's Aesthetic, Ideological and Political Responsibility". *Target* 9(1): 43-68.
- LARSON, Sidner. 1991. "Native American Aesthetics: An Attitude of Relationship". *MELUS* 17(3): 53-67.
- LAUTER, Paul. 1991. *Canons and Contexts*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- LAWRENCE, Bonita. 2004. *'Real' Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- LEAP, William L. 1993. *American Indian English*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- LEERSEN, Joep. 2007. "Imagology: History and Method", en Manfred Beller y Joep Leerssen (eds.). *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Amsterdam y Nueva York: Rodopi, 17-32.
- LEFEVERE, André. 1990. "Translation: Its Genealogy in the West", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Translation, History and Culture*. Londres: Pinter Publishers, 14-28.
- . 1992a. *Translation/History/Culture: A Sourcebook*. Londres y Nueva York: Routledge.

- . 1992b. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. Londres y Nueva York: Routledge.
- . 1998. "Translation Practice(s) and the Circulation of Cultural Capital: Some Aeneids in English", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 41-56.
- LEFEVERE, André, y Susan BASSNETT. 1990. "Introduction: Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights. The 'Cultural Turn' in Translation Studies", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Translation, History and Culture*. Londres: Pinter Publishers, 1-13.
- . 1998. "Introduction: Where Are We in Translation Studies?", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 1-11.
- LEFLER, Lisa J. 2001. "Issues in Alcohol-Related Problems among Southeastern Indians: Anthropological Approaches", en Rachel A. Bonney y J. Anthony Paredes (eds.). *Anthropologists and Indians in the New South*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 89-107.
- LEITCH, Vincent B. 2010 (1988). *American Literary Criticism since the 1930s*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- LENZERINI, Federico. 2006. "Sovereignty Revisited: International Law and Parallel Sovereignty of Indigenous Peoples". *Texas International Law Review* 42(1): 155-189.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. 2008 (1959). *La visión de los vencidos*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- LEUNG, Matthew Wing-Kwong. 2006. "The Ideological Turn in Translation Studies", en João Ferreira Duarte, Alexandra Assis Rosa y Teresa Seruya (eds.). *Translation Studies at the Interference of Disciplines*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 129-144.
- LEVINE, Emily. 1998. "Introduction", en Susan Bordeaux Bettelyoun y Josephine Waggoner. *With My Own Eyes: A Lakota Woman Tells Her People's History*. Lincoln: University of Nebraska Press, xv-xxxviii.
- LIMERICK, Patricia Nelson. 1987. *The Legacy of Conquest: The Unbroken Past of the American West*. Nueva York y Londres: Norton.

- LINCOLN, Kenneth. 1983. *Native American Renaissance*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- . 1993. *Indi'n Humor: Bicultural Play in Native America*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- . 2007. *Speak Like Singing: Classics of Native American Literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LIONETTI, Julieta. 1999. "La correspondencia de Mario Muchnik". *La Vanguardia*. 20 oct. 1999.
- LITTLEFIELD, Daniel F., y Carol A. HUNTER (eds.). 1993. *The Fus Fixico Letters: A Creek Humorist in Early Oklahoma*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- LLOYD, Vicent. 2010. "Deconstruction", en Ronald L. Jackson II (ed.). *Encyclopedia of Identity*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publication, 195-198.
- LONG, Lynne. 2005. "Introduction: Translating Holy Texts", en Lynne Long (ed.). *Translation and Religion: Holy Untranslatable?* Clevedon, Tonawanda y Ontario: Multilingual Matters, 1-16.
- LOOMBA, Ania, y Martin ORKIN (eds.). 1998. *Postcolonial Shakespeares*. Londres y Nueva York: Routledge.
- LÓPEZ GARCÍA, Dámaso. 1991. *Sobre la imposibilidad de la traducción*. Ciudad Real: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- LÓPEZ LIQUETE, María Felisa. 2007 (2000). "Native American Mirrors", en María Felisa López Lique. *(Post)Colonial American Mirrors*. Bilbao: Universidad del País Vasco Servicio Editorial D.L., 15-32.
- LOZANO MILLARES, Helena. 2003 (2001). "Nota al margen de la traducción", en Umberto Eco. *Baudolino*. Barcelona: Ediciones B, 633-638.
- LUBBERS, Klaus. 1994. *Born for the Shade: Stereotypes of the Native American in United States Literature and the Visual Arts, 1776-1894*. Amsterdam y Atlanta: Rodopi.
- LUNDQUIST, Suzanne Evertsen. 2004. *Native American Literatures: An Introduction*. Nueva York y Londres: The Continuum International Publishing Group.
- LYONS, Scott Richard. 2000. "Rhetorical Sovereignty: What Do American Indians Want from Writing?". *CCC* 51(3): 447-468.
- . 2010. *X-Marks : Native Signatures of Assent*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- MAALOUF, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. París: Grasset.
- MACDONALD, Gina, Andrew MACDONALD y Mary Ann SHERIDAN. 2002. *Shaman or Sherlock? The Native American Detective*. Westport: Greenwood Press.
- MACEDO, Ana Gabriela. 2006. "Identity and Cultural Translation: an Introduction", en Ana Gabriela Macedo y Margarida Esteves Pereira (eds.). *Identity and Cultural Translation: Writing Across the Borders of Englishness. Women's Writing in English in a European Context*. Bern: Peter Lang, 11-19.
- MADSEN, Deborah L. 1999. *Post-Colonial Literatures: Expanding the Canon*. Londres y Sterling: Pluto Press.
- , 2006. "Of Time and Trauma: The Possibilities for Narrative in Paula Gunn Allen's *The Woman Who Owned the Shadows*", en Elvira Pulitano (ed.). *Transatlantic Voices: Interpretations of Native American Literatures*. Lincoln: University of Nebraska Press, 111-128.
- , 2010. "Introduction: Contemporary Discourses on 'Indianness'", en Deborah L. Madsen (ed.). *Native Authenticity: Transnational Perspectives on Native American Literary Studies*. Albany: State University of New York Press, 1-18.
- MALMGREM, Carl Darryl. 2001. *Anatomy of Murder: Mystery, Detective, and Crime Fiction*. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press.
- MANCALL, Peter C. 1995. *Deadly Medicine: Indians and Alcohol in Early America*. Ithaca: Cornell University Press.
- MANFREDI, Marina. 2010. "Preserving Linguistic and Cultural Diversity in and through Translation: From Theory to Practice". *Mutatis Mutandi* 3(1): 45-72.
- MANN, Charles C. 2006. *1491: Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Trad. de Miguel Martínez-Lage y Federico Corriente. Madrid: Taurus.
- MANUEL, George, y Michael POSLUNS. 1974. *The Fourth World: An Indian Reality*. Toronto: Collier-Macmillan Canada.
- MANUEL CUENCA, Carme (ed.). 2001. *Teaching American Literature in Spanish Universities*. Valencia: Universitat de València.
- MANZANAS, Ana María, y Jesús BENITO. 2001. "El canon literario y la enseñanza de la literatura norteamericana". *Atlantis* 23(1): 91-104.
- , 2003. *Intercultural Mediations: Hybridity and Memisis in American Literatures*. Münster: Let Verlag.

- MARKLEY, Robert. 2005. *Dying Planet: Mars in Science and the Imagination*. Durham: Duke University Press.
- MARTÍN RUANO, M^a Rosario. 2004. “Al encuentro del otro: la traducción de narrativa de autores de la diáspora africana en lengua inglesa”, en Olga Barrios y Frances Smith Foster (eds.). *La familia en África y la diáspora africana: estudio multidisciplinar*. Salamanca: Almar, 265-276.
- MARTÍNEZ FALQUINA, Silvia. 2000. “Reimaginando al indio: tendencias de la narrativa nativa americana contemporánea”. *Entemu* 12: 325-346.
- MARUBBIO, M. Elise. 2006. *Killing the Indian Maiden: Images of Native American Women in Film*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- “Mary Summer Rain Author”. *Mary Summer Rain Author*. n.d. Web. 27 Dic. 2012. <http://www.marysummerrain.net/Home_Page.html>.
- MASON, Ian. 2005. “Projected and Perceived Identities in Dialogue Interpreting”, en Juliane House, M^a Rosario Martin Ruano y Nicole Baumgarten (eds.). *Translation and the Construction of Identity: IATIS Yearbook 2005*. Seoul: IATIS, 30-52.
- MASON, W. D. 2000. *Indian Gaming: Tribal Sovereignty and American Politics*. Norman: University of Oklahoma Press.
- MATTINA, Anthony. 1987. “North American Indian Mythography: Editing Texts for the Printed Page”, en Brian Swann y Arnold Krupat (eds.). *Recovering the Word: Essays on Native American Literature*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, 129-148.
- MAYER, Alicia, y Pedro PÉREZ HERRERO (coords.). 2010. *Los amerindios en la narrativa occidental*. Madrid, Barcelona y Buenos Aires: Marcial Pons.
- MCCLINTON-TEMPLE, Jennifer, y Alan R. VELIE. 2007. *Encyclopedia of American Indian Literature*. Nueva York: Fact On File.
- MCCULLOGH, Ann. 1999. “Indian Tribal Taxation: A Cornerstone of Sovereignty”, en John R. Wunder (ed.). *Native American Sovereignty*. Nueva York: Taylor & Francis, 158-173.
- MCGOWAN, Richard. 2009. “The Current Climate of Gambling in the United States”, en Angela Broowne-Miller (ed.). *The Praeger International Collection on Addictions. Vol. IV*. Westport: Praeger Publishers, 303-320.
- MCGUIRE, Randall H. 1997. “Why Have Archeologists Thought the Real Indians Were Dead and What Can We Do about It?”, en Thomas Biolsi y Larry J.

- Zimmerman (eds.). *Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology*. Tucson: The University of Arizona Press, 63-91.
- MCNEIL, Elizabeth, y Laura JESELNIK. 2007. "Silko, Leslie Marmon", en Jennifer McClinton-Temple y Alan R. Velie (eds.). *Encyclopedia of American Indian Literature*. Nueva York: Facts On File, 320-322.
- MCNEILL, R. Stephen. 2008. "In a Class by Themselves: A Proposal to Incorporate Tribal Courts into the Federal Court System Without Compromising Their Unique Status As 'Domestic Dependant Nations'". *Washington and Lee Law Review* 65: 283-345.
- MCSLOY, Steven Paul. 1993. "Back to the Future: Native American Sovereignty in the 21st Century". *New York University Review of Law & Social Change* 20(2): 217-302.
- MELNYK, George, y Tamara Palmer SEILER. 2003. *The Wild Rose Anthology of Alberta Prose*. Alberta: University of Calgary Press.
- MEMMI, Albert. 1974. *Retrato del colonizado precedido por Retrato del colonizador*. Trad. de Carlos Rodríguez Sanz. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- MERIAM, Lewis. 1928. *The Problem of Indian Administration. Report of a Survey Made at the Request of Honorable Hubert Work, Secretary of the Interior, and Submitted to Him, February 21, 1928*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- MERINO, Jose María. 2003. *El oro de los sueños*. Madrid: Alfaguara.
- MERRELL, James H. 2006. "'I desire all that I have said . . . may be taken down aright': Revisiting Teedyuscung's 1756 Treaty Council Speeches". *William and Mary Quarterly* 63(4): 777-826.
- MERSKIN, Debra L. 2011. *Media, Minorities, and Meaning: A Critical Introduction*. Nueva York: Peter Lang Publishing.
- MESEGUER CUTILLAS, Purificación. 2007. "Traducción y literatura poscolonial africana: los *Realia*". Disponible en <http://www.translationactivism.com/articles/Puri_Messeguer.pdf>.
- MESSIER, Vartan P., y Nandita BATRA. 2007. "Narration, Memory, History: An Introduction", en Vartan P. Messier y Nandita Batra (eds.). *Narrating the Past: (Re)Constructing Memory, (Re)Negotiating History*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 1-14.
- METCALF, R. Warren. 2002. *Termination's Legacy: The Discarded Indians of Utah*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- MIGNOLO, Walter. 1998. "Los cánones y (más allá de) las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon del que hablamos?)", en Enric Sullá (comp.). *El canon literario*. Madrid: Arco-libros, 237-270.
- MIHESUAH, Devon Abott. 1999. "American Indian Identities: Issues of Individual Choice and Development", en Duane Champagne (ed.). *Contemporary Native American Cultural Issues*. Walnut Creek: AltaMira Press, 13-38.
- . 2004 (1996). *American Indians: Stereotypes and Realities*. Atlanta: Clarity Press.
- MIHESUAH, Devon Abott, y Angela CAVENDER WILSON (eds.). 2004. *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MINISTRY OF ADVANCED EDUCATION. 2006. *Aboriginal Tourism Management: Diploma Program. 2006 Core Curriculum Handbook*. Victoria: Ministry of Advanced Education.
- MIRA CABALLOS, Esteban. 2000. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madrid: Iberoamericana.
- MOJOLA, Aloo Osotsi. 2004. "Similarity, Identity, and Reference across Possible Worlds: The Translation of Proper Names across Languages and Cultures", en Stefano Arduini y Robert Hodgson (eds.). *Similarity and Difference in Translation: Proceedings of the International Conference on Similarity and Translation, New York May 31-June 1, 2001*. Rimini: Guaraldi, 259-272.
- MOMADAY, N. Scott. 1968. *House Made of Dawn*. Nueva York: Harper & Row.
- . 1968 | 2011. *La casa hecha de alba*. Trad. de Amelia Salinero. Valencia: Appaloosa Editorial.
- . 1996. "Disturbing the Spirits: Indian Bones Must Stay in the Ground". *New York Times*. 2 noviembre 1996.
- MOORE, David L. 1999. "Silko's Blood Sacrifice: The Circulating Witness in *Almanac of the Dead*", en Louise K. Barnett y James L. Thorson (eds.). *Leslie Marmon Silko: A Collection of Critical Essays*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 149-183.
- MOSS, Laura. 2003. *Is Canada Postcolonial?: Unsettling Canadian Literature*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- MOURNING DOVE. 1933 | 1994. *Cuentos indios del coyote*. Trad. de Carmen Bravo-Villasante. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.

- MOYA, Virgilio. 1993. "Nombres propios: su traducción". *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 12: 233-247.
- . 2000. *La traducción de los nombres propios*. Madrid: Cátedra.
- MUHAWI, Ibrahim. 2006. "Towards a Folkloristic Theory of Translation", en Theo Hermans (ed.). *Translating Others. Vol. 2*. Manchester: St. Jerome Publishing, 365-379.
- MULLANEY, Julie. 2010. *Postcolonial Literatures in Context*. Londres y Nueva York: Continuum International.
- MUNSLOW, Alun. 2006 (1997). *Deconstructing History*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- MURRAY, David. 2005. "Translation and Mediation", en Joy Porter y Kenneth M. Roemer (eds.). *The Cambridge Companion to Native American Literature*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 69-84.
- NABOKOV, Peter. 1996. "Native Views of History", en Bruce G. Trigger y Wilcomb E. Washburn (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. I: North America*. Cambridge, Nueva York y Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1-60.
- NAGEL, Joane. 1997. *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- NAPOLITANO, Valentina, y Gerardo MORA FLORES. 2003. "Complementary Medicine: Cosmopolitan and Popular Knowledge, and Transcultural Translations – Cases from Urban Mexico". *Theory, Culture & Society* 20(4): 79-95.
- NAYAR, Pramod K. 2008. *Postcolonial Literature: An Introduction*. Nueva Delhi: Dorling Kindersley.
- NELSON, Robert M. 1993. *Place and Vision: The Function of Landscape in Native American Fiction*. Nueva York: Peter Lang.
- . 1997. "Place, Vision, and Identity in Native American Literatures", en Dane Morrison (ed.). *American Indian Studies: An Interdisciplinary Approach to Contemporary Issues*. Nueva York: Peter Lang, 265-283.
- NERI, Francesca. 2002. "Multiculturalismo, estudios poscoloniales y descolonización", en Armando Gnisci (ed.). *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Editorial Crítica, 391-439.

- NEUMANN, Iver B. 1998. *Uses of the Other: "The East" in European Identity Formation*. Manchester: Manchester University Press.
- NEW HOLY, Alexandra Witkin. 2005. "Mother Earth", en Suzanne J. Crawford y Dennis F. Kelley (eds.). *American Indian Religious Traditions: An Encyclopedia*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 563-568.
- NEWMARK, Peter. 1988. *Approaches to Translation*. Nueva York: Prentice Hall.
- NIRANJANA, Tejaswini. 1992. *Siting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley: The University of California Press.
- NMAI (ed.). 2006. *Living Homes for Cultural Expression: North American Native Perspectives on Creating Community Museums*. Washington: National Museum of the American Indian.
- NOORI, Margaret. 2008. "The Shiver of Possibility". *The Women's Review of Books* 25(5): 12-13.
- OAKES, Penelope, S. Alexander HASLAM y John C. TURNER. 1998. "The Role of Prototypicality in Group Influence and Cohesion: Contextual Variation in the Graded Structure of Social Categories", en Stephen Worchel *et al.* (eds.). *Social Identity: International Perspectives*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, 75-92.
- O'DRICOLL, Sally. 1996. "Outlaw Readings: Beyond Queer Theory". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 22(1): 30-51.
- OHMANN, Richard. 1978. "The Social Definition of Literature", en Paul Hernadi (ed.). *What Is Literature?* Bloomington: Indiana University Press, 89-101.
- OJAIDE, Tanure. 2009. "Examining Canonisation in Modern African Literature". *Asiatic* 3(1): 1-19.
- OKKER, Patricia. 1994. "Native American Literatures and the Canon: The Case of Zitkala-Ša", en Tom Quirk y Gary Scharnhorts (eds.). *American Realism and the Canon*. Newark: University of Delaware Press, 87-101.
- OLSON, James S., y Raymond WILSON. 1986. *Native Americans in the Twentieth Century*. Champaign: University of Illinois Press.
- O'NEILL, Theresa DeLeane. 1996. *Disciplined Hearts: History, Identity, and Depression in an American Indian Reservation*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- ORTIZ, Roxanne Dunbar. 1984. "The Fourth World and Indigenism: Politics of Isolation and Alternatives". *The Journal of Ethnic Studies* 12(1): 79-105.

- ORTIZ, Simon. 1980. *Fight Back: For the Sake of the People, for the Sake of the Land*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1988 | 1988. *El poder de la tierra: cuentos indios norteamericanos*. Trad. de Agustín Gil Sierra. Barcelona: Montesinos Editor.
- . 2004. "History Is Right Now", en Simon Ortiz (ed.). *Beyond the Reach of Time and Change: Native American Reflections on the Frank A. Rinehart Photograph Collection*. Tucson: The University of Arizona Press, 3-8.
- OWENS, Louis. 1992. *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 2001a. "As If an Indian Were Really an Indian: Native American Voices and Postcolonial Theory", en Gretchen M. Bataille (ed.). *Native American Representations: First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 11-24.
- . 2001b (1998). *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place*. Norman: University of Oklahoma Press.
- PADGET, Martin. 2001. "Native American Fiction", en Helena Grice *et al.* (eds.). *Beginning Ethnic American Literatures*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 10-63.
- PALOPOSKI, Outi. 2010. "The Translator's Footprints", en Tuija Kinnunen y Kaisa Koskinen (eds.). *Translator's Agency*. Tampere: Tampere University Press, 86-107.
- PALOPOSKI, Outi, y Kaisa KOSKINEN. 2010. "Reprocessing Texts: The Fine Line Between Retranslating and Revising". *Across Languages and Cultures* 11(1): 29-49.
- PALUMBO-LIU, David. 1995. "Introduction", en David Palumbo-Liu (ed.). *The Ethnic Canon: Histories, Institutions, and Interventions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1-27.
- PARKER, Robert Dale. 2003. *The Invention of Native American Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- PARRY, Benita. 2004. "The Institutionalization of Postcolonial Studies", en Neil Lazarus (ed.). *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge *et al.*: Cambridge University Press, 66-80.

- PAVLIK, Steve, y Daniel R. WILDCAT (eds.). 2006. *Destroying Dogma: Vine Deloria, Jr. and His Influence on American Society*. Golden: Fulcrum Publishing.
- PEÑA, Salvador. 1997. "El traductor en su jaula: hacia una pauta de análisis de traducciones", en Esther Morillas y Juan Pablo Arias (coords.). *El papel del traductor*. Salamanca: Ediciones Colegio de España, 19-57.
- . 2000. "El Otro, los otros, éstos, aquéllos y nosotros: una crítica de la crítica postcolonial", en Ioanna Nikolaídu (ed.). *Traducir al Otro, traducir a Grecia*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 41-47.
- PEREÑA, Luciano. 1992. *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre.
- PEWEWARDY, Cornel. 2000. "Renaming Ourselves On Our Own Terms: Race, Tribal Nations, and Representation in Education". *Indigenous Nations Studies Journal* 1(1): 11-28.
- PEYER, Bernd C. 1994. "Sansom Oocom", en Andrew Wiget (ed.). *Dictionary of Native American Literature*. New York: Garland Publishing, 251-254.
- . 1997. *The Tutor'd Mind: Indian Missionary-Writers in Antebellum America*. Boston: The University of Massachusetts Press.
- . 2005. "Non-fiction Prose", en Joy Porter y Kenneth M. Roemer (eds.). *The Cambridge Companion to Native American Literature*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 105-124.
- PFISTER, Joel. 2009. *The Yale Indian: The Education of Henry Roe Cloud*. Durham: Duke University Press.
- PORTER, Robert B. 1997a. "Strengthening Tribal Sovereignty Through Government Reform: What Are the Issues?". *Kansas Journal of Law & Public Policy* 7(2): 72-105.
- . 1997b. "Strengthening Tribal Sovereignty Through Peacemaking: How the Anglo-American Legal Tradition Destroys Indigenous Societies". *Columbia Human Rights Law Review* 28: 235-304.
- POTOLSKY, Matthew. 2006. *Mimesis*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- POWELL, Kimberly. 2010. "Race Performance", en Ronald L. Jackson II (ed.). *Encyclopedia of Identity*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publication, 617-620.
- POWER, Susan. 1996. *The Grass Dancer*. Londres: Picador.

- . 1996 | 1996. *Vísteme de hierba*. Trad. de Flavia Company. Barcelona: El Aleph Editorial.
- . 1996 | 1996/1997. *Vísteme de hierba*. Trad. de Flavia Company. Barcelona: Círculo de Lectores.
- PRATT, Mary Louise. 1991. "Arts of the Contact Zone". *Profession* 91: 33-40.
- PRATT, Steven B., Merry C. PRATT y Lynda D. DIXON. 2006. "American Indian Identity: Communicating *Indian-ness*", en Larry A. Samovar, Richard E. Porter y Edwin R. McDaniel (eds.). *Intercultural Communication: A Reader*. Boston: Wadsworth, 112-118.
- PULITANO, Elvira. 2003. *Toward a Native American Critical Theory*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- PURDY, John Lloyd. 2009. *Writing Indian, Native Conversations*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- PUURTINEN, Tiina. 1998. "Translating Linguistic Markers of Ideology", en Andrew Chesterman, Natividad Gallardo San Salvador e Yves Gambier (eds.). *Translation in Context: Selected Contributions from the EST Congress, Granada, 1998*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 177-186.
- QUAYSON, Ato. 2000. *Postcolonialism: Theory, Practice, or Process?* Cambridge: Polity Press.
- QUICK, Catherine S. 1999. "Ethnopoetics". *Folklore Forum* 30(1/2): 95-105.
- RABASA, José. 1993. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press.
- RAGSDALE, John W. 2000a. "The United Tribe of Shawnee Indians: Recognition in the Twentieth Century". *UMKC Law Review* 68: 351-388.
- . 2000b. "The United Tribe of Shawnee Indians: The Battle for Recognition". *UMKC Law Review* 69: 311-361.
- RAINA, Dhruv. 1996. "Reconfiguring the Centre: The Structure of Scientific Exchanges Between Colonial India and Europe". *Minerva* 34: 161-176.
- RATCLIFFE, Peter. 2004. *'Race', Ethnicity and Difference: Imagining the Inclusive Society*. Maidenhead: Open University Press.
- "Raúl Allén: agosto 2011". *Raúl Allén Illustration*. 25 Ago. 2011. Blog. 27 Dic. 2012. <http://raulallen.blogspot.com.es/2011_08_01_archive.html>.

- RAZACK, Sherene H. 1998. *Looking White People n the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto, Buffalo y Londres: University of Toronto Press.
- RICHLAND, Justin B. 2008. *Arguing with Tradition: The Language of Law in Hopi Tribal Court*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RIGAL-CELLARD, Bernadette. 2001. "Western Literary Models and Their Native American Revisiting: The Hybrid Aesthetics of Owens's *The Sharpest Sight*", en Gretchen M. Bataille (ed.). *Native American Representations: First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 152-166.
- RIOS, Theodore, y Kathleen M. SANDS. 2000. *Telling a Good One: The Process of a Native American Collaborative Biography*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- RIZZI, Andrea. 2008. "When a Text is Both Pseudotranslation and a Translation: The Enlightening Case of Matteo Maria Boiardo (1441-1494)", en Anthony Pym, Miriam Shlesinger y Daniel Simeoni (eds.). *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage to Gideon Toury*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 153-162.
- ROBERTS, Christina. 2007. "Southwestern Tribal Literature", en Jennifer McClinton-Temple y Alan Velie (eds.). *Encyclopedia of American Indian Literatures*. Nueva York: Fact On File, 337-339.
- ROBINSON, Douglas. 1997. *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- ROBINSON, Gary, y Phil LUCAS. 2010. *From Warriors to Soldiers: A History of American Indian Service in the United States Military*. Bloomington: iUniverse.
- ROBSON, W. W. 1984. *The Definition of Literature and Other Essays*. Cambridge, Nueva York y Melbourne: Cambridge University Press.
- RODRÍGUEZ, Juana María. 2000. "Vizenorian Jurisprudence: Legal Interventions, Narrative Strategies, and the Interpretative Possibilities of Shadows", en A. Robert Lee (ed.). *Loosening the Seams: Interpretations of Gerald Vizenor*. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 246-262.
- RONEN, Ruth. 1994. *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

- RONNOW, Gretchen. 1994. "John Milton Oskison", en Andrew Wiget (ed.). *Dictionary of Native American Literature*. Nueva York: Garland Publishing, 257-260.
- ROOSEVELT, Theodore. 1901. *First Annual Message (December 3, 1901)*. Disponible en <<http://millercenter.org/president/speeches/detail/3773>>. Última visita: 15 Ene. 2012.
- ROSALDO, Renato. 1987. "Politics, Patriarchs, and Laughter". *Culture Critique* 6: 65-86.
- ROSS, Jen. 2010. "Was That Infinity or Affinity? Applying Insights from Translation Studies to Qualitative Research Transcription". *Forum: Qualitative Social Research* 11(2). Disponible en <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1357/2943>>.
- ROSSAN, Sheila. 1987. "Identity and Its Development in Adulthood", en Terry Honess y Krysia Yardley (eds.). *Self and Identity: Perspectives Across the Lifespan*. Londres y Nueva York: Routledge & Kegan Paul, 304-319.
- RUOFF, A. LaVonne Brown. 1993 (1990). *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review, and Selected Bibliography*. Nueva York: The Modern Language Association of America.
- . 1994. "Native American Writing: Beginning to 1967", en Andrew Wiget (ed.). *Dictionary of Native American Literature*. Nueva York: Garland Publishing, 141-149.
- . 2005. "Pre-1968 Fiction", en Joy Porter y Kenneth M. Roemer (eds.). *The Cambridge Companion to Native American Literature*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 161-172.
- . 2007. "Native American Literature", en Richard Sisson, Christian Zacher y Andrew Cayton (eds.). *The American Midwest: An Interpretative Encyclopedia*. Bloomington: Indiana University Press, 451-453.
- RUPPERT, James. 1995a. *Mediation in Contemporary Native American Fiction*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . 1995b. "Mediation in Contemporary Native American Writing", en Alan R. Velie (ed.). *Native American Perspectives on Literature and History*. Norman: University of Oklahoma Press, 7-23.

- . 2008. "Survivance in the Works of Velma Wallis", en Gerald Vizenor (ed.). *Survivance: Narratives of Native Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 285-296.
- RUSSELL, Steve. 2004. "Apples Are the Color of Blood", en Rodney D. Coates (ed.). *Race and Ethnicity: Across Time, Space, and Discipline*. Leiden: Koninklijke Brill, 19-30.
- RÜSTEMLI, Ahmet, y Biran MERTAN. 2005. "Ingroup Favoritism in Positive and Negative Domains". *Review of Social, Economic & Business Studies* 7/8: 175-190.
- RYOU, Kyongjoo H. 2005. "Aiming at the Target: Problems of Assimilation and Identity in Literary Translation", en Juliane House, M. Rosario Martín Ruano y Nicole Baumgarten (eds.). *Translation and the Construction of Identity (IATIS Yearbook 2005)*. Korea: IATIS, 96-108.
- SABATIER, Diane. 2006. "Susan Power – pour une écriture mnésique", en Madhu Benoit, Susanne Berthier-Foglar y Linda Carter (dirs.). *Sites de résistance – Stratégies textuelles. Sites of Resistance – Textual Tactics*. Grenoble: Le Manuscrit, 103-116.
- SAÉNZ, Miguel. 2007. "Bajo la advocación de San Google", en Jesús Baigorri Jalón y Ana González Salvador (eds.). *Entre lenguas: traducir e interpretar*. Cuacos de Yuste: Fundación Academia Europea de Yuste: 39-45.
- SAID, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. Londres: Vintage Books.
- SALES SALVADOR, Dora. 2003a. "'I translate, therefore I am': la ficción transcultural entendida como literatura traducida en el polisistema poscolonial". *Lingüística Antverpensia* 2: 47-60.
- . 2003b. "La relevancia de la documentación en teoría literaria y literatura comparada para los estudios y de la traducción". *Translation Journal* 7(3).
- . 2004. "Documentación cultural para la traducción de literatura poscolonial: la biblioteca en marcha", en Emilio Ortega Arjonilla (dir.). *Panorama actual de la investigación en traducción e interpretación*. Granada: Atrio, 467-475.
- . 2006. "Documentation as Ethics in Postcolonial Translation". *Translation Journal* 10(1).

- SAMANIEGO SASTRE, Mario. 2012. "Interculturality, Linguistic and Cultural Mediation, and Acknowledgement of Otherness". Ponencia ofrecida en la Facultad de Traducción y Documentación de la Universidad de Salamanca, Salamanca.
- SANTAOLALLA, Isabel. 2000. "Introduction: What is 'New' in 'New' Exoticism?", en Isabel Santaolalla (ed.). *"New" Exoticisms: Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam y Atlanta: Rodopi, 9-17.
- SAPIRO, Gisèle. 2012. "Editorial Policy and Translation", en Yves Gambier y Luc van Doorslaer (eds.). *Handbook of Translation Studies. Vol. 3*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 32-38.
- SCHÄFFNER, Christina. 1999a. "The Concept of Norms in Translation Studies", en Christina Schäffner (ed.). *Translation and Norms*. Clevedon et al.: Multilingual Matters, 1-8.
- (ed.). 1999b. *Translation and Norms*. Clevedon et al.: Multilingual Matters.
- SCHÄFFNER, Christina, y Beverly ADAB. 1997. "Translation as Intercultural Communication – Contact as Conflict", en Mary Snell-Hornby, Zuzana Jettmarová y Klaus Kaindl (eds.). *Translation as Intercultural Communication: Selected Papers from the EST Congress, Prague 1995*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 325-338.
- SCHÄFFNER, Christina, y Susan BASSNETT (eds.). 2010. *Political Discourse, Media and Translation*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- SCHECHTMAN, Marya. 2005. "Experience, Agency, and Personal Identity", en Ellen Frankel Paul, Fred D. Milles Jr. y Jeffrey Paul (eds.). *Personal Identity*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1-24.
- SCHNEIDER, David J. 2005. *The Psychology of Stereotyping*. Nueva York: The Guilford Press.
- SCHNEIDER, Karoline. 2004. "The Culture and Language of the Minnesota Ojibwe: An Introduction". Disponible en <<http://home.kpn.nl/cvkolmes/ojibwe/NASojib.htm>>.
- SCHORCHT, Blanca. 2003. *Storied Voices in Native American Texts: Harry Robinson, Thomas King, James Welch and Leslie Marmon Silko*. Nueva York y Londres: Routledge.

- SCHULZ, Frank. 2002. 'How can you go to a Church that killed so many Indians?': *Representations of Christianity in 20th Century Native American Novels*. Tesis de máster. Potsdam: Universidad de Potsdam.
- SCHWENINGER, Lee. 2008. *Listening to the Land: Native American Literary Responses to the Landscape*. Athens: University of Georgia Press.
- SEATTLE. 1999. *Nosotros somos una parte de la Tierra: mensaje del Gran Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos de América en el año de 1855*. Trad. de Carmen Bravo-Villasante. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- SENGUPTA, Mahasweta. 1995. "Translation as Manipulation: The Power of Images and Images of Power", en Anuradha Dingwaney y Carol Meier (eds.). *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 159-174.
- SEQUOYA MAGDALENO, Jana. 1995. "Telling the *Difference*: Representations of Identity in the Discourse of Indianness", en David Palumbo-Liu (ed.). *The Ethnic Canon: Histories, Institutions, and Interventions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 88-116.
- . 2000 (1993). "How(!) Is an Indian? A Contest of Stories, Round 2", en Amritjit Singh y Peter Schmidt. *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*. Jackson: University Press of Mississippi, 279-299.
- SHANLEY, Kathryn W. 2001. "The Indians America Loves to Love and Read: American Indian Identity and Cultural Appropriation", en Gretchen M. Bataille (ed.). *Native American Representations: First Encounters, Distorted Images, and Literary Appropriations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 26-49.
- SHARPE, Jenny. 2000. "Is the United States Postcolonial? Transnationalism, Immigration, and Race", en C. Richard King (ed.). *Postcolonial America*. Champaign: University of Illinois Press, 103-121.
- SHEFFIELD, Carrie L. 2005. *Decolonizing the American Empire: Native American Literatures of Resistance and Presence*. Tesis doctoral. West Lafayette: Purdue University.
- SHIELD, James Parker. 2007. "Tribal Nationalism: The Concept of Governmental Recognition of Tribes and the Little Shell Chippewa Tribe", en George P. Horse Capture, Duane Champagne y Chandler C. Jackson (eds.). *American Indian*

- Nations: Yesterday, Today, Tomorrow*. Lanham y Plymouth: AltaMira Press, 29-34.
- SHOHAT, Ella. 1992. "Note on the 'Post-Colonial'". *Social Text* 31/32: 99-113.
- SIERRA TRAPIELLO, Rocío. 2008. "Notas a pie de página: reductos de identidad en la sociedad del conocimiento y la globalización", en Assumpta Camps y Lew Zybatow (eds.). *Traducción e interculturalidad: Actas de la Conferencia Internacional "Traducción e intercambio cultural en la época de la globalización"*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 273-283.
- SILKO, Leslie Marmon. 1991. *Almanac of the Dead*. Nueva York: Simon & Schuster
- SIMON, Sherry. 1990. "Translating the Will to Knowledge: Prefaces and Canadian Literary Politics", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Translation, History and Culture*. Londres: Pinter Publishers, 110-117.
- . 1992. "The Language of Cultural Difference: Figures of Alterity in Canadian Translation", en Lawrence Venuti (ed.). *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. Londres y Nueva York: Routledge, 159-176.
- . 1997. "Translation, Postcolonialism and Cultural Studies". *Meta* 42(2): 462-477.
- SISSONS, Jeffrey. 2005. *First Peoples: Indigenous Cultures and Their Futures*. Londres: Reaktion Books.
- SMITH, Anthony D. 1993. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- . 2000. *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Cambridge: Polity Press.
- SMITH, Barbara Hernstein. 1978. *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- SMITH, Jeanne Rosier. 1997. *Writing Tricksters: Mythic Gambols in American Ethnic Fiction*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- SMITH, Laurajane. 2004. *Archeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- SMITH, Martin Cruz. 1977. *Nightwing*. Londres: Futura Publications.
- . 1999 | 2000. *Bahía de la Habana*. Trad. de Cristina Pagés Boune. Barcelona: Editorial Planeta.
- SMITH, Sidonie, y Julia WATSON. 2010 (2001). *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- SMOAK, Gregory E. 2008. *Ghost Dance and Identity: Prophetic Religion and American Indian Ethnogenesis in the Nineteenth Century*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- SNELL-HORNBY, Mary. 1990. "Linguistic Transcoding or Cultural Transfer? A Critique of Translation Theory in Germany", en Susan Bassnett y André Lefevere (eds.). *Translation, History and Culture*. Londres: Pinter Publishers, 79-86.
- , 1995. "On Models and Structures and Target Text Cultures: Methods of Assessing Literary Translations", en Josep Marco Borillo (ed.). *La traducció literària*. Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 43-58.
- , 2006. *The Turns of Translation Studies: New Paradigms Or Shifting Viewpoints?* Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- SNIPP, E. Matthew. 1989. *American Indians: The First of This Land*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- SOENEN, Johan. 1995. "Imagology in the Framework of Translation Studies", en Johan Soenen (ed.). *Bella: Bijdragen over vertalen, imagologie en literatuur – Essays on Translation, Imagology and Literature*. Amberes: Linguistica Antverpiensia, 17-22.
- SOLÉ, Jordi. 2011. *El revólver de Buffalo Bill*. Trad. de Jordi Solé. Madrid: Ediciones Pàmies.
- SONNEBORN, Liz. 2007 (1998). *A to Z of American Indian Women*. Nueva York: Facts On File.
- SORBER, Edna C. 1972. "The Noble Eloquent Savage". *Ethnohistory* 19(3): 227-236.
- SPARSHOTT, F.E. 1978. "On the Possibility of Saying What Literature Is", en Paul Hernadi (ed.). *What Is Literature?* Bloomington: Indiana University Press, 3-15.
- SPENCER, Stephen. 2006. *Race and Ethnicity: Identity, Culture and Representation*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- SPIEGEL, Gabrielle M. 1995. *Romancing the Past: The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. Oxford et al.: Oxford University Press, 3-32.

- . 1996 (1994). “Translator’s Preface and Afterword to Mahasweta Devi, *Imaginary Maps* (1994)”, en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.). *The Spivak Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, 267-286.
- . 2002 (1988). “¿Puede hablar la subalterna?”. Trad. de M^a Rosario Martín Ruano. *Asparkía. Investigación Feminista* 13: 207-214.
- SPURGEON, Sara. 2012. “‘The bomb was like the Indians’: Trickster Mimetics and Native Sovereignty in Martin Cruz Smith’s *The Indians Won*”. Disponible a través de comunicación personal.
- STANDING BEAR, Luther. 1933. *Land of Spotted Eagle*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- . 1933 | 1995. *La tierra del águila moteada*. Trad. de Eduardo Jordá. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- STANNARD, David E. 1992. *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- STEENMAN-MARCUSSE, Conny. 2001. *Re-Writing Pioneer Women in Anglo-Canadian Literature*. Amsterdam y Atlanta: Rodopi.
- STOOKEY, Lorena Laura. 1999. *Louise Erdrich: A Critical Companion*. Westport: Greenwood Publishing.
- STRICKLAND, Rennard. 1998. “The Eagle’s Empire: Sovereignty, Survival, and Self-Governance in Native American Law and Constitutionalism”, en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison: The University of Wisconsin Press, 247-270.
- STRINGER, Jenny (ed.). 1996. *The Oxford Companion to Twentieth-Century Literature in English*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- SWANN, Brian. 1988. “Introduction”, en Duane Niatum (ed.). *Harper’s Anthology of Twentieth Century Native American Poetry*. San Francisco: Harper, xi-xxxii.
- . (ed.). 2011. *Born in the Blood: On Native American Translation*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- SWANN, Brian, y Arnold KRUPAT (eds.). 1987. *Recovering the Word: Essays on Native American Literature*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- SWIM, Janet K., et al. 2010. “Sexism Reloaded: Worldwide Evidence for Its Endorsement, Expression, and Emergence in Multiple Contexts”, en Hope

- Landrine y Nancy Felipe Russo (eds.). *Handbook of Diversity in Feminist Psychology*. Nueva York: Springer Publishing, 137-172.
- SZEGEDY-MASZÁK, Mihály. 2001. *Literary Canons: National and International*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- TALIB, Ismail S. 2002. *The Language of Postcolonial Literatures: An Introduction*. Londres y Nueva York: Routledge.
- TAVARES DE LYRA, Regina M^a de Oliveira. 1998. "Explicar é preciso? Notas de tradutor: quando, como e onde". *Fragmentos* 8(1): 73-87.
- TAYLOR, Donald M., y Fathali M. MOGHADDAM. 1994. *Theories of Intergroup Relations: International Social Psychological Perspectives*. Westport: Praeger Publishers.
- TEUTON, Sean Kicummah. 2008. *Red Land, Red Power: Grounding Knowledge in the American Indian Novel*. Durham: Duke University Press.
- THOMPSON, S. Chloe. 2010. "Excercising and Protecting Tribal Sovereignty in Day-to-Day Business Operations: What the Key Players Need to Know". *Washburn Law Journal* 49(3): 661-715.
- THOMSON, Catherine Claire. 2004. "'Slainte, I goes, and he says his word': *Morvern Callar* Undergoes the Trial of the Foreing". *Language and Literature* 13 (1): 55-71.
- THORNTON, Russell. 1987. *American Indian Holocaust and Survival: A Population History since 1492*. Norman: University of Oklahoma Press.
- (ed.). 1998a. "Institutional and Intellectual Histories of Native American Studies", en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison: The University of Wisconsin Press, 79- 107.
- 1998b. "The Demography of Colonialism and 'Old' and 'New' Native Americans", en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison: The University of Wisconsin Press, 17-39.
- THOREAU, Henry D. 1995 (1854). *Walden; Or Life in the Woods*. Project Gutenberg. Disponible en <<http://www.gutenberg.org/files/205/205-h/205-h.htm>>.
- TILLET, Rebecca. 2007. *Contemporary Native American Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- TINKER, George E. 1993. *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

- TODD, Nancy. 2000. "Where Sovereignty Leads, Gaming Follows? When Sovereignty Becomes Synonymous with Gambling, No One Wins". *Casino Journal* noviembre 2000. Disponible en <http://www.nancytodd.com/articles/where_sovereignty_leads_gaming_follows_Nov2000.pdf>.
- TOMPKINS, Jane P. 1980. "An Introduction to Reader-Response Criticism", en Jane P. Tompkins (ed.). *Reader-Response Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press, ix-xxvi.
- TOURY, Gideon. 1981. "Translated Literature: System, Norm, Performance: Toward a TT-Oriented Approach to Literary Translation". *Poetics Today* 2(4): 9-27.
- . 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- TRAFZER, Clifford E., Jean A. KELLER y Lorene SISQUOC. 2006. "Introduction: Origin and Development of the American Indian Boarding School System", en Clifford E. Trafzer, Jean A. Keller y Lorene Sisquoc (eds.). *Boarding School Blues: Revisiting American Indian Educational Experiences*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1-33.
- TRAPANI, William. 2002. "Re/Cognizing Native American Sovereignty in an Age of Manifest Manners". *The Journal of Law in Society* 3(1): 1-29.
- TROUT, Lawana. 1998. *Native American Literature: An Anthology*. Lincolnwood: National Textbook.
- TSOSIE, Rebecca. 2001. "Land, Culture, and Community: Envisioning Native American Sovereignty and National Identity in the 21st Century". *Hagar: International Social Science Review* 2(2): 183-200.
- . 2007. "How the Land Was Taken: The Legacy of the Lewis and Clark Expedition for Native Nations", en George P. Horse Capture, Duane Champagne y Chandler C. Jackson (eds.). *American Indian Nations: Yesterday, Today, and Tomorrow*. Lanham y Plymouth: AltaMira Press, 240-279.
- TURNER, John C. 2010 (1982). "Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group", en Henri Tajfel (ed.). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 15-40.
- TURNER, John C., y Katherine J. REYNOLDS. 2004. "The Social Identity Perspective in Intergroup Relations: Theories, Themes, and Controversies", en Marilyn B. Brewer y Miles Hewstone (eds.). *Self and Social Identity*. Malden, Oxford y Carlton: Blackwell Publishing, 259-277.

- TUSMITH, Bonnie. 1993. *All My Relatives: Community in Contemporary Ethnic American Literature*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- “Tusquets Editores 1969-”. *Filosofía*. 25 Jul. 2012. Web. 15 Mar. 2013. <<http://www.filosofia.org/bol/bib/tusquets.htm>>.
- TWEEDY, Ann E. 2011. “Hostile Indian Tribes...Outlaws, Wolves...Bears...Grizzlies and Things Like That? How the Second Amendment and Supreme Court Precedent Target Tribal Self-Defense”. *Journal of Constitutional Law* 13(3): 689-760.
- TYMOCZKO, Maria. 1999. *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*. Manchester y Nueva York: St. Jerome Publishing.
- , 2003. “Ideology and the Position of the Translator: In What Sense Is a Translator ‘In Between’?”, en María Calzada Pérez (ed.). *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome Publishing, 181-202.
- , 2007. *Enlarging Translation, Empowering Translators*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- , (ed.). 2009. “Translation, Ethics and Ideology in a Violent Globalizing World”, en Esperança Bielsa y Christopher W. Hughes (eds.). *Globalization, Political Violence and Translation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 171-194.
- , (ed.). 2010a. *Translation, Resistance, Activism*. Boston: University of Massachusetts Press.
- , 2010b. “Translation, Resistance, Activism: An Overview”, en Maria Tymoczko (ed.). *Translation, Resistance, Activism*. Boston: University of Massachusetts Press, 1-22.
- UTTER, Jack. 2001 (1993). *American Indians: Answers to Today's Questions*. Norman: University of Oklahoma Press.
- VALASKAKIS, Gail Guthrie. 1996. “Indian Country: Negotiating the Meaning of Land in Native America”, en Cary Nelson y Dilip Parameshwar Gaonkar (eds.). *Disciplinary and Dissent in Cultural Studies*. Nueva York y Londres: Routledge, 149-170.
- VALDEÓN, Roberto A. 2012. “Tears of the Indies and the Power of Translation: John Phillips’ Version of *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*”. *Bulletin*

- of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America* 89(6): 839-858.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio. 1995. "La historiografía española de finales del siglo XX: miseria de la teoría", en Carlos Barros Guimerans (coord.). *Historia a debate: Actas del Congreso Internacional 'A Historia a debate', celebrado el 7-11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela. Historia a debate, 309-318.
- VALERO GARCÉS, Carmen, Dora SALES SALVADOR y Mustapha TAIBI. 2005. "Traducir (para) la interculturalidad: repertorio y retos de la literatura africana, india y árabe traducida". *Tonos Digital: Revista Electrónico de Estudios Filológicos* 9.
- VAN FLOTOW, Luise. 1997. *Translation and Gender: Translating in the 'Era of Feminism'*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- VÁZQUEZ AYORA, Gerardo. 1977. *Introducción a la traductología: curso básico de traducción*. Washington: Georgetown University Press.
- VEESER, H. Aram (ed.). 1989. *The New Historicism*. Nueva York y Londres: Routledge.
- VELIE, Alan R. 1982. *Four American Indian Literary Masters: N. Scott Momaday, James Welch, Leslie Marmon Silko, and Gerald Vizenor*. Norman: University of Oklahoma Press.
- VENUTI, Lawrence. 1992. *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. Londres y Nueva York: Routledge.
- . 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Abingdon: Routledge.
- . 1998. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. Londres: Routledge.
- . 2004. "Translation, Community, Utopia", en Lawrence Venuti (ed.). *The Translation Studies Reader*. Abingdon y Nueva York: Routledge, 482-502.
- . 2005. "Local Contingencies: Translation and National Identities", en Sandra Bermann y Michael Wood (eds.). *National, Language, and the Ethics of Translation*. Princeton y Woodstock: Princeton University Press, 177-202.
- VIDAL CLARAMONTE, M^a Carmen África. 2000. "Contra el exotismo", en Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Ferial (eds.). *Orientalismo, exotismo y*

- traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 243-247.
- , 2011. *Traducción y asimetría*. Frankfurt am Main *et al.*: Peter Lang.
- , 2012. “The Map Is Not the Territory: Towards a Minor Translation”. *Perspectives* 29(3): 269-284.
- , En prensa. “The Historian as Translator: Applying Pierre Bourdieu to the Translation of History”.
- VIDAL CLARAMONTE, M^a Carmen África, y M^a Rosario MARTÍN RUANO. 2013. “La traducción política y politizada: (re)construir en/el equilibrio”, en M^a Carmen África Vidal Claramonte y M^a Rosario Martín Ruano (eds.). *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo*. Granada: Editorial Comares, 1-9.
- VIZENOR, Gerald. 1978. *Wordarrows: Indians and Whites in the New Fur Trade*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1993a (1989). “Preface”, en Gerald Vizenor (ed.). *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press, ix-xiii.
- , 1993b (1989). “Trickster Discourse: Comic Holotropes and Language Games”, en Gerald Vizenor (ed.). *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press, 187-212.
- , 1994. “Unnameable Indians”, en Gerald Vizenor (ed.). *Shadow Distance: A Gerald Vizenor Reader*. Hanover: The University Press of New England, 173-183.
- , 1999 (1994). *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- , 2000. *Fugitive Poses: Native American Indian Scenes of Absence and Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- VIZENOR, Gerald, y Robert LEE. 1999. *Postindian Conversations*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- VOGEL, Todd. 2004. *Rewriting White: Race, Class, and Cultural Capital in Nineteenth-Century America*. Piscataway: Rutgers University Press.
- VOGT-WILLIAM, Christine. 1994. “Transcultural Gender Interrogations in *Bride and Prejudice*: Intertextual Encounters of the South Asian Diasporic Kind”, en

- Michael Meyer (ed.). *Word and Image in Colonial and Postcolonial Literatures and Cultures*. Amsterdam y Nueva York: Rodopi, 237-260.
- VON HALLBERG, Robert. 1984. *Canons*. Chicago: University of Chicago Press.
- WAKIM, Yvonne. 1999. "Bibliography", en Arlene Hirsch Jelder, Paulette Fairbanks Molin e Yvonne Wakim. *American Indian Stereotypes in the World of Children: A Reader and Bibliography*. Lanham y Kent: Scarecrow Press, 257-320.
- WALDMAN, Carl. 2006 (1988). *Encyclopedia of Native American Tribes*. Nueva York: Checkmark Books.
- WALKER, Cheryl. 1997. *Indian Nation: Native American Literature and Nineteenth-Century Nationalisms*. Durham: Duke University Press.
- WALLIS, Robert J. 2003. *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archeologies, and Contemporary Pagans*. Londres y Nueva York: Routledge.
- WALLIS, Velma. 1993 | 1997a. *Las dos ancianas*. Trad. de Javier Alfaya. Barcelona: Ediciones B.
- . 1993 | 1997a-2009. *Las dos ancianas*. Trad. de Javier Alfaya. Barcelona: Grupo Zeta.
- . 1996 | 1997b. *Tras el sol*. Trad. de Carmen Netzel Riera. Barcelona: Ediciones B.
- WANG, Hui. 1998. "Postcolonial Approaches", en Mona Baker y Gabriela Saldanha (eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Londres y Nueva York: Routledge, 200- 204.
- WARRIOR, Robert Allen. 1995. *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1998. "Literature and Students in the Emergence of Native American Studies", en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison: The University of Wisconsin Press, 111-129.
- WEAVER, James. 1995. *Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- . 1997. *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- . 2001. *Other Words: American Indian Literature, Law and Culture*. Norman: University of Oklahoma Press.
- WEAVER, James, Craig S. WOMACK y Robert A. WARRIOR. 2006. *American Indian Literary Nationalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- WEISSNER, Siegfried. 2008. "Indigenous Sovereignty: A Reassessment in Light of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples". *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 41(4): 1141-1176.
- WELCH, James. 1974. *Winter in the Blood*. Nueva York *et al.*: Harper & Row.
- WELLECK, René. 1978. "What Is Literature?", en Paul Hernadi (ed.). *What Is Literature?* Bloomington: Indiana University Press, 16-23.
- WHEELAN, Susan A. 2005. *The Handbook of Group Research and Practice*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications.
- WHITE, Hayden. 1978. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press.
- WHITE, Richard. 1998. "Using the Past: History and Native American Studies", en Russell Thornton (ed.). *Studying Native America: Problems and Prospects*. Madison: The University of Wisconsin Press, 217-243.
- WIDDOWSON, Peter. 1999. *Literature*. Londres y Nueva York: Routledge.
- WIKAN, Unni. 1993. "Beyond Words: The Power of Resonance", en Gísli Pálsson (ed.). *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Providence y Oxford: Berg, 184-209.
- WILKINS, David E. 1997. *American Indian Sovereignty and the U.S. Supreme Court: The Masking of Justice*. Austin: University of Texas Press.
- WINEBURG, Samuel S. 2001. *Historical Thinking and Other Unnatural Acts: Charting the Future of Teaching the Past*. Filadelfia: Temple University Press.
- WITTE, Heidrun. 1994. "Translation as a Means for a Better Understanding between Cultures", en Cary Dollerup y Annette Lindegaard (eds.). *Teaching Translation and Interpreting 2: Insights, Aims, Visions*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 69-75.
- WODAK, Ruth, *et al.* 1999. *The Discursive Construction of National Identity*. Trad. de Angelika Hirsch, Richard Mitten y J.W. Unger. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- WOLF, Michaela. 1997. "Translation as a Process of Power: Aspects of Cultural Anthropology in Translation", en Mary Snell-Hornby, Zuzana Jettmarová y Klaus Kaindl (eds.). *Translation as Intercultural Communication: Selected Papers from the EST Congress, Prague 1995*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 123-134.

- . 2008. "Interference from the *Third Space*? The Construction of Cultural Identity through Translation", en Micaela Muñoz-Calvo, Carmen Buesa-Gómez y M. Ángeles Ruiz-Moneva (eds.). *New Trends in Translation and Cultural Identity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 11-20.
- WOMACK, Craig S. 1999. *Red on Red: Native American Literary Separatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2008. "A Single Decade: Book-Length Native Literary Criticism between 1986 and 1997", en Craig S. Womack *et al.* (eds.). *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Norman: University of Oklahoma Press, 3-104.
- WOODWARD, Kathryn. 1997. "Introduction", en Kathryn Woodward (ed.). *Identity and Difference*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, 1-6.
- WORCHEL, Stephen. 1998. "A Development View of the Search for Group Identity", en Stephen Worchel *et al.* (eds.). *Social Identity: International Perspectives*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, 53-74.
- WORCHEL, Stephen, *et al.* 2000. "A Multidimensional Model of Identity: Relating Individual and Group Identities to Intergroup Behaviour", en Dora Capozza y Rupert Brown (eds.). *Social Identity Processes: Trends in Theory and Research*. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: SAGE Publications, 15-32.
- YANOW, Dvora. 2003. *Constructing 'Race' and 'Ethnicity' in America: Category-Making in Public Policy and Administration*. Nueva York: M.E. Sarpe.
- YOUNG, Robert J.C. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- ZABUS, Chantal. 1995. "Reflexification", en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Hellen Tiffin (eds.). *The Postcolonial Studies Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, 314-318.
- ZARANDONA, Juan Miguel. 2008. "A Grain of Wheat (1967/1986), de Ngũgĩ Wa Thiong'o, en español: *Un grano de trigo* (2006) y algunas reflexiones sobre la traducción de literatura africana". *Afroeuropa* 2(3): 1-18.
- ZHU, Aijun. 2007. *Feminism and Global Chineseness: The Cultural Production of Controversial Women Authors*. Nueva York: Cambria Press.


- ZINN, Howard. 1995 (1980). *A People's History of the United States: 1492 - Present*.
Nueva York: HarperCollins Publishers.
- ZITKALA-ŠA. 1901 | 1994. *Cuentos y leyendas de los Indios Sioux*. Trad. de Julio
Velasco Cobelo. Madrid: Miraguano Ediciones.
- . 1921-2003. *American Indian Stories*. Mineola: Dover Publications.
- . 1921-2009. *American Indian Stories, Legends, and Other Writing*.
Londres *et al.*: Penguin Classics.
- . 1921 | 2011. *Recuerdos de una india Sioux*. Trad. de Carlos Ezquerra.
Barcelona: Erasmus Ediciones.
- ZURRU, Elisabetta. 2008. "Translating Postcolonial English: The Italian Translation of
D. Walcott's *The Odyssey: A Stage Version*". *Sdaš* 5(1-2): 229-241.

ANEXOS

ANEXO I: DOCUMENTOS HISTÓRICOS

Documento 1: Censo estadounidense del año 2000.

Se incluye tan sólo la primera página del miembro principal de la familia, donde se reflejan las preguntas correspondientes a la raza del individuo (preguntas 5 y 6), incluidas en el cuestionario largo (“Long Form Questionnaire”).

Person
1


Your answers are important! Every person in the Census counts.

1 What is this person's name? *Print the name of Person 1 from page 2.*

Last Name

First Name MI

2 What is this person's telephone number? *We may contact this person if we don't understand an answer.*

Area Code + Number

3 What is this person's sex? Mark ONE box.

Male
 Female

4 What is this person's age and what is this person's date of birth?

Age on April 1, 2000

Print numbers in boxes.

Month Day Year of birth

→ **NOTE:** Please answer BOTH Questions 5 and 6.

5 Is this person Spanish/Hispanic/Latino? Mark the "No" box if not Spanish/Hispanic/Latino.

No, not Spanish/Hispanic/Latino
 Yes, Mexican, Mexican Am., Chicano
 Yes, Puerto Rican
 Yes, Cuban
 Yes, other Spanish/Hispanic/Latino — *Print group.* ↗

6 What is this person's race? Mark one or more races to indicate what this person considers himself/herself to be.

White
 Black, African Am., or Negro
 American Indian or Alaska Native — *Print name of enrolled or principal tribe.* ↗

Asian Indian
 Chinese
 Filipino
 Japanese
 Korean
 Vietnamese
 Other Asian — *Print race.* ↗

Native Hawaiian
 Guamanian or Chamorro
 Samoan
 Other Pacific Islander — *Print race.* ↗


Some other race — *Print race.* ↗

7 What is this person's marital status?

Now married
 Widowed
 Divorced
 Separated
 Never married

8 a. At any time since February 1, 2000, has this person attended regular school or college? *Include only nursery school or preschool, kindergarten, elementary school, and schooling which leads to a high school diploma or a college degree.*

No, has not attended since February 1 → *Skip to 9*
 Yes, public school, public college
 Yes, private school, private college

2043

Form D-2

3

Documento 2: Clasificación racial y étnica usada a partir del Censo del año 2000

Se reproducen aquí las tres páginas correspondientes a la raza incluidas en el “Census 2000 Redistricting Data (Public Law 94-171): Summary File” (2005), publicado por el U.S. Census Bureau.

HISPANIC¹ OR LATINO

The data on the Hispanic or Latino population were derived from answers to a question that was asked of all people. The terms “Spanish,” “Hispanic origin,” and “Latino” are used interchangeably. Some respondents identify with all three terms while others may identify with only one of these three specific terms. People who identify with the terms “Spanish,” “Hispanic,” or “Latino” are those who classify themselves in one of the specific Spanish, Hispanic, or Latino categories listed on the questionnaire – “Mexican, Mexican Am., Chicano,” “Puerto Rican,” or “Cuban” – as well as those who indicate that they are “other Spanish/Hispanic/Latino.” Hispanics or Latinos who do not identify with one of the specific origins listed on the questionnaire but indicated that they are “other Spanish/Hispanic/Latino” are those whose origins are from Spain, the Spanish-speaking countries of Central or South America, the Dominican Republic or people identifying themselves generally as Spanish, Spanish-American, Hispanic, Hispano, Latino, and so on. All write-in responses to the “other Spanish/Hispanic/Latino” category were coded.

Origin can be viewed as the heritage, nationality group, lineage, or country of birth of the person or the person’s parents or ancestors before their arrival in the United States. People who identify their origin as Spanish, Hispanic, or Latino may be of any race.

If an individual could not provide a Hispanic origin response, their origin was assigned by the computer using specific rules of precedence of household relationship. For example, if origin was missing for a natural-born daughter in the household, then either the origin of the householder, another natural-born child, or the spouse of the householder was assigned. If Hispanic origin was not reported for anyone in the household, the Hispanic origin of a householder in a previously processed household with the same race was assigned. This procedure is a variation of the general imputation procedures described in [Accuracy of the Data - Editing of Unacceptable Data](#), and is similar to those used in 1990 except that for Census 2000, race and Spanish surnames were used to assist in assigning an origin.

Comparability. There are two important changes to the Hispanic origin question for Census 2000. First, the sequence of the race and Hispanic origin questions for Census 2000 differs from that in 1990; in 1990, the race question preceded the Hispanic origin question. Testing prior to Census 2000 indicated that response to the Hispanic origin question could be improved by placing it before the race question without affecting the response to the race question. Second, there is an instruction preceding the Hispanic origin question indicating that respondents should answer both the Hispanic origin and the race questions. This instruction was added to give emphasis to the distinct concepts of the Hispanic origin and race questions, and the need for both pieces of information.

Furthermore, there has been a change in the processing of the Hispanic origin and race responses. In the 1990 census, respondents provided Hispanic origin responses in the race question and race responses in the Hispanic origin question. In 1990, the Hispanic origin question and the race question had separate edits; therefore, although information may have been present on the questionnaire, it was not fully utilized due to the discrete nature of the edits. However, for Census 2000 there is a joint race and Hispanic origin edit that can utilize Hispanic origin and race information that was reported in the inappropriate question.

For more information on Hispanic or Latino, please telephone 301-457-2403.

RACE

The data on race were derived from answers to the question on race that was asked of all people. The concept of race as used by the Census Bureau reflects self-identification by people according to the race or races with which they most closely identify. These categories are socio-political constructs and should not be interpreted as being scientific or anthropological in nature. Furthermore, the race categories include both racial and national-origin groups.

¹Hispanics may be of any race.

There are 57 possible combinations (see [Figure B-1](#)) involving the race categories shown above. Thus, according to this approach, a response of "White" and of "Asian" was tallied as two or more races, while a response of "Japanese" and of "Chinese" was not because "Japanese" and "Chinese" are both Asian responses. Tabulations of responses involving reporting of two or more races within the American Indian and Alaska Native, Asian, or Native Hawaiian and Other Pacific Islander categories are available in other data products.

Coding of write-in entries. During 100-percent processing of Census 2000 questionnaires, subject-matter specialists reviewed and coded written entries from four response categories on the race item—American Indian or Alaska Native, Other Asian, Other Pacific Islander, and Some other race. The Other Asian and Other Pacific Islander response categories shared the same write-in area on the questionnaire.

Comparability. The data on race in Census 2000 are not directly comparable to those collected in previous censuses. The October 1997 revised standards issued by the OMB led to changes in the question on race for Census 2000. The Census 2000 Dress Rehearsal data were the first to reflect these changes. First, respondents were allowed to select more than one category for race. Second, the sequence of the questions on race and Hispanic origin changed. In 1990, the question on race (Item 4) preceded the question on Hispanic origin (Item 7) with two intervening questions. For Census 2000, the question on race immediately follows the question on Hispanic origin.

Other differences that may affect comparability involve the individual categories on the Census 2000 questionnaire. The 1990 category, "Asian and Pacific Islander" was separated into two categories, "Asian" and "Native Hawaiian and Other Pacific Islander." Accordingly, on the Census 2000 questionnaire, there were seven Asian categories and four Native Hawaiian and Other Pacific Islander categories. The two residual categories, "Other Asian" and "Other Pacific Islander," replaced the 1990 single category "Other API." The 1990 categories "American Indian," "Eskimo," and "Aleut" were combined into "American Indian and Alaska Native." The 1990 category, "Other race," was renamed "Some other race."

As in 1990, people who reported a Hispanic or Latino ethnicity in the question on race and did not mark a specific race category were classified in the "Some other race" category ("Other race" in 1990). They commonly provided a write-in entry, such as Mexican, Puerto Rican, or Latino. In the 1970 census, most of these responses were included in the "White" category. In addition, some ethnic entries that in 1990 may have been coded as White or Black are now shown in the "Some other race" group.

For Puerto Rico, separate questions on race and Hispanic origin were included on their Census 2000 questionnaire; identical to the questions used in the United States. The 1950 census was the last census to include these questions on the Puerto Rico questionnaire.

Census 2000 included an automated review, computer edit, and coding operation on a 100-percent basis for the write-in responses to the race question, similar to that used in the 1990 census. Write-in responses, such as Laotian or Thai and Guamanian or Tongan, were reviewed, coded, and tabulated as "Other Asian" and "Other Pacific Islander," respectively in the census. All tribal entries were coded as either American Indian or Alaska Native.

For more information on race, please telephone 301-457-2402.

Figure B-1. Two or More Races (57 Possible Specified Combinations)

White; Black or African American
White; American Indian and Alaska Native
White; Asian
White; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; Some other race
Black; American Indian and Alaska Native
Black; Asian
Black; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
Black; Some other race
American Indian and Alaska Native; Asian
American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian or Other Pacific Islander
American Indian and Alaska Native; Some other race

B-4 Definitions of Subject Characteristics

U.S. Census Bureau, Census 2000 Redistricting Data (Public Law 94-171) Summary File

Figure B-1. **Two or More Races (57 Possible Specified Combinations)**—Con.

Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
Asian; Some other race
Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; Black; American Indian and Alaska Native
White; Black; Asian
White; Black; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; Black; Some other race
White; American Indian and Alaska Native; Asian
White; American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; American Indian and Alaska Native; Some other race
White; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; Asian; Some other race
White; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
Black; American Indian and Alaska Native; Asian
Black; American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
Black; American Indian and Alaska Native; Some other race
Black; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
Black; Asian; Some other race
Black; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
American Indian and Alaska Native; Asian; Some other race
American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; Black; American Indian and Alaska Native; Asian
White; Black; American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; Black; American Indian and Alaska Native; Some other race
White; Black; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; Black; Asian; Some other race
White; Black; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; American Indian and Alaska Native; Asian; Some other race
White; American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
Black; American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
Black; American Indian and Alaska Native; Asian; Some other race
Black; American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
Black; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; Black; American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander
White; Black; American Indian and Alaska Native; Asian; Some other race
White; Black; American Indian and Alaska Native; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; Black; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
Black; American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race
White; Black; American Indian and Alaska Native; Asian; Native Hawaiian and Other Pacific Islander; Some other race

Documento 3: Requerimiento

Transcripción del Requerimiento usado para la conquista de América por parte de España. Existen dos documentos, uno de 1513 redactado por Juan López de Palacios a petición del rey Fernando el Católico y su hija Juana, reina de Castilla, y otro de 1533, conocido como el Requerimiento de Pizarro, en el que ya aparece Carlos I de España como emperador. El contenido de ambos requerimientos es casi idéntico, por lo que se reproduce aquí el de 1533, incluido en Pereña (1992: 237-239).

La forma y orden que se ha de tener en el requerimiento que de parte de su Magestad se ha de hazer a los Indios Caribes, alzados de la provincia del Perú, es el siguiente:

De parte del Emperador y Rey don Carlos, y doña Juana, su madre, Reyes de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdova, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarves, de Algecira, de Gibraltar, de las islas de Canaria, de las Indias, islas e tierra firme del mar Océano, Condes de Barcelona, Señores de Viscaya y de Molina, Duques de Atenas y de Neopatria, Condes de Ruysellón y de Cerdeña, Marqueses de Oristán y de Gociano, Archiduque de Austria, Duques de Borgoña y de Bravante, Condes de Flandes y de Tirol, etc. Domadores de las gentes bárbaras.

Sus criados os notificamos y hazemos saber, como mejor podemos, que Dios nuestro Señor, uno y eterno, crió el cielo y la tierra, e un hombre e una muger, de quien nos e vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes e procreados, e todos los que después de nosotros vinieren. Mas por la muchedumbre de la generación que destos ha salido desde cinco mil y hasta más años que el mundo fue criado, fue necessario que los unos hombres fuessen por una parte e otros por otra, y se dividiessen por muchos Reynos e provincias, que en una sola no se podían sostener y conservar.

De todas estas gentes Dios nuestro señor dio cargo a uno, que fue llamado S. Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciessen, e fue cabeza de todo el linage humano, quierque los hombres viniessen en cualquier ley, seta o creencia; y dióle todo el mundo por su Reyno e jurisdicción, y como quier que él mandó poner su silla en Roma como en lugar más aparejado para regir el mundo, mas también le permitió que pudiesse estar y poner su silla en qualquiera otra parte del mundo, e juzgar e gobernar a todas las gentes, christianos,

moros, judíos, gentiles o de qualquiera otra seta o creencia que fueren. A este llamaron Papa, porque quiere decir, admirable, mayor padre e governador de todos los hombres.

A este San Pedro obedecieron e tomaron por señor, Rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían, y ansí mismo han tenido a todos los otros que después dél fueron al pontificado elegidos, e así se ha continuado hasta agora, e continuará hasta que el mundo se acabe.

Uno de los Pontífices pasados que en lugar deste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas e tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reyna e sus sucessores en estos Reynos, con todo lo que en ella ay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello passaron, según dicho es, que podréis ver si quisiéredes. Ansí que sus Magestades son Reyes y señores destas islas e tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales Reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a sus Magestades, y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deven hazer, e con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos obedecieron e recibieron los varones religiosos que sus Altezas les embiavan para que les predicasse y enseñassen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron christianos e lo son y sus Magestades los recibieron alegre e benignamente, y assí los mandaron tratar como a los otros súbditos e vasallos; e vosotros sois tenidos y obligados a hazer lo mismo.

Por ende, como mejor podemos, vos rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, e toméis para entenderlo e deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la yglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Summo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador y Reyna doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores e señores e Reyes de essas islas e tierra firme, por virtud de la dicha donación e consintáis e déis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho.

Si ansí lo hiziéres, haréis bien, e aquellos que sois tenidos y obligados, y sus Altezas e nos en su nombre, vos recibiremos con todo amor e caridad, e vos dexaremos vuestras mugeres e hijos e haziendas libres e sin servidumbre, para que dellas e de vosotros hagáis libremente lo que quisiéredes por bien tuviéredes, y nos vos compelerán a que vos tornéis christianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisiéredes convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vezinos de las

otras islas, y allende desto sus Magestades os concederán privilegios y exenciones, e vos harán muchas mercedes.

Y si no lo hiziéredes o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certiffcoos que con el ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la yglesia e de sus Magestades, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mugeres e hijos e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispornemos dellos como sus Magestades mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes, e vos haremos todos los males e daños que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten e contradizen; y protestamos que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa e no de sus Magestades, ni nuestra, ni destos cavalleros que con nosotros vienen; y de como lo dezimos y requerimos pedimos al presente escrivano que nos lo dé por tesimonio signado, y a los presentes rogamos que dello sean testigos.

Señalada del Conde, Doctor Beltrán. Licenciado Carabajal. Licenciado Bernal. Licenciado Mercado de Peñalosa.

Esta se despachó para el Marqués don Francisco Pizarro en ocho de Marzo, de mil quinientos y treinta y tres, cuando se le embió provisión para que pudiesse continuar la conquista y población de las provincias del Perú.

Documento 4: Nación Cherokee contra el Estado de Georgia (1831)

Se presenta aquí la opinión del Jefe de Justicia Marshall, donde se denominó por primera vez a las tribus indias como “domestic dependant nations” (“Cherokee Nation v. Georgia”).

Mr Chief Justice MARSHALL delivered the opinion of the Court.

This bill is brought by the Cherokee Nation, praying an injunction to restrain the State of Georgia from the execution of certain laws of that State which, as is alleged, go directly to annihilate the Cherokees as a political society and to seize, for the use of Georgia, the lands of the Nation which have been assured to them by the United States in solemn treaties repeatedly made and still in force.

If Courts were permitted to indulge their sympathies, a case better calculated to excite them can scarcely be imagined. A people once numerous, powerful, and truly independent, found by our ancestors in the quiet and uncontrolled possession of an ample domain, gradually sinking beneath our superior policy, our arts and our arms, have yielded their lands by successive treaties, each of which contains a solemn guarantee of the residue, until they retain no more of their formerly extensive territory than is deemed necessary to their comfortable subsistence. To preserve this remnant, the present application is made.

Before we can look into the merits of the case, a preliminary inquiry presents itself. Has this Court jurisdiction of the cause?

The third article of the Constitution describes the extent of the judicial power. The second section closes an enumeration of the cases to which it is extended, with "controversies" "between a State or the citizens thereof, and foreign states, citizens, or subjects." A subsequent clause of the same section gives the supreme Court original jurisdiction in all [p16]cases in which a State shall be a party. The party defendant may then unquestionably be sued in this Court. May the plaintiff sue in it? Is the Cherokee Nation a foreign state in the sense in which that term is used in the Constitution?

The counsel for the plaintiffs have maintained the affirmative of this proposition with great earnestness and ability. So much of the argument as was intended to prove the character of the Cherokees as a State as a distinct political society, separated from

others, capable of managing its own affairs and governing itself, has, in the opinion of a majority of the judges, been completely successful. They have been uniformly treated as a State from the settlement of our country. The numerous treaties made with them by the United States recognize them as a people capable of maintaining the relations of peace and war, of being responsible in their political character for any violation of their engagements, or for any aggression committed on the citizens of the United States by any individual of their community. Laws have been enacted in the spirit of these treaties. The acts of our Government plainly recognize the Cherokee Nation as a State, and the Courts are bound by those acts.

A question of much more difficulty remains. Do the Cherokees constitute a foreign state in the sense of the Constitution?

The counsel have shown conclusively that they are not a State of the union, and have insisted that, individually, they are aliens, not owing allegiance to the United States. An aggregate of aliens composing a State must, they say, be a foreign state. Each individual being foreign, the whole must be foreign.

This argument is imposing, but we must examine it more closely before we yield to it. The condition of the Indians in relation to the United States is perhaps unlike that of any other two people in existence. In the general, nations not owing a common allegiance are foreign to each other. The term foreign nation is, with strict propriety, applicable by either to the other. But the relation of the Indians to the United States is marked by peculiar and cardinal distinctions which exist nowhere else. [p17]

The Indian Territory is admitted to compose a part of the United States. In all our maps, geographical treatises, histories, and laws, it is so considered. In all our intercourse with foreign nations, in our commercial regulations, in any attempt at intercourse between Indians and foreign nations, they are considered as within the jurisdictional limits of the United States, subject to many of those restraints which are imposed upon our own citizens. They acknowledge themselves in their treaties to be under the protection of the United States; they admit that the United States shall have the sole and exclusive right of regulating the trade with them, and managing all their affairs as they think proper; and the Cherokees, in particular, were allowed by the treaty of Hopewell, which preceded the Constitution, "to send a deputy of their choice, whenever they think fit, to

Congress." Treaties were made with some tribes by the State of New York, under a then unsettled construction of the confederation by which they ceded all their lands to that State, taking back a limited grant to themselves in which they admit their dependence.

Though the Indians are acknowledged to have an unquestionable, and heretofore unquestioned right to the lands they occupy, until that right shall be extinguished by a voluntary cession to our government, yet it may well be doubted whether those tribes which reside within the acknowledged boundaries of the United States can, with strict accuracy, be denominated foreign nations. They may, more correctly, perhaps, be denominated domestic dependent nations. They occupy a territory to which we assert a title independent of their will, which must take effect in point of possession when their right of possession ceases. Meanwhile they are in a state of pupilage. Their relation to the United States resembles that of a ward to his guardian.

They look to our government for protection; rely upon its kindness and its power; appeal to it for relief to their wants; and address the President as their Great Father. They and their country are considered by foreign nations, as well as by ourselves, as being so completely under the sovereignty and dominion of the United States that any attempt to acquire their lands, or to form a political connexion with them, would [p18] be considered by all as an invasion of our territory and an act of hostility.

These considerations go far to support the opinion that the framers of our Constitution had not the Indian tribes in view when they opened the courts of the union to controversies between a State or the citizens thereof, and foreign states.

In considering this subject, the habits and usages of the Indians in their intercourse with their white neighbours ought not to be entirely disregarded. At the time the Constitution was framed, the idea of appealing to an American court of justice for an assertion of right or a redress of wrong had perhaps never entered the mind of an Indian or of his tribe. Their appeal was to the tomahawk, or to the Government. This was well understood by the Statesmen who framed the Constitution of the United States, and might furnish some reason for omitting to enumerate them among the parties who might sue in the courts of the union. Be this as it may, the peculiar relations between the United States and the Indians occupying our territory are such that we should feel much difficulty in considering them as designated by the term foreign state were there no

other part of the Constitution which might shed light on the meaning of these words. But we think that, in construing them, considerable aid is furnished by that clause in the eighth section of the third article which empowers Congress to "regulate commerce with foreign nations, and among the several States, and with the Indian tribes."

In this clause, they are as clearly contradistinguished by a name appropriate to themselves from foreign nations as from the several States composing the union. They are designated by a distinct appellation, and as this appellation can be applied to neither of the others, neither can the appellation distinguishing either of the others be in fair construction applied to them. The objects to which the power of regulating commerce might be directed are divided into three distinct classes -- foreign nations, the several States, and Indian tribes. When forming this article, the convention considered them as entirely distinct. We cannot assume that the distinction was lost in framing a subsequent article unless there be something in its language to authorize the assumption.

The counsel for the plaintiffs contend that the words [p19] "Indian tribes" were introduced into the article empowering Congress to regulate commerce for the purpose of removing those doubts in which the management of Indian affairs was involved by the language of the ninth article of the confederation. Intending to give the whole power of managing those affairs to the government about to be instituted, the convention conferred it explicitly, and omitted those qualifications which embarrassed the exercise of it as granted in the confederation. This may be admitted without weakening the construction which has been intimated. Had the Indian tribes been foreign nations in the view of the convention, this exclusive power of regulating intercourse with them might have been, and most probably would have been, specifically given in language indicating that idea, not in language contradistinguishing them from foreign nations. Congress might have been empowered "to regulate commerce with foreign nations, including the Indian tribes, and among the several States." This language would have suggested itself to statesmen who considered the Indian tribes as foreign nations, and were yet desirous of mentioning them particularly.

It has been also said that the same words have not necessarily the same meaning attached to them when found in different parts of the same instrument -- their meaning is controlled by the context. This is undoubtedly true. In common language, the same word has various meanings, and the peculiar sense in which it is used in any sentence is

to be determined by the context. This may not be equally true with respect to proper names. "Foreign nations" is a general term, the application of which to Indian tribes, when used in the American Constitution, is at best extremely questionable. In one article in which a power is given to be exercised in regard to foreign nations generally, and to the Indian tribes particularly, they are mentioned as separate in terms clearly contradistinguishing them from each other. We perceive plainly that the Constitution in this article does not comprehend Indian tribes in the general term "foreign nations," not, we presume, because a tribe may not be a nation, but because it is not foreign to the United States. When, afterwards, the term "foreign state" is introduced, we cannot impute to the convention the intention to desert its former meaning and to comprehend Indian tribes within it unless the context force that [p20] construction on us. We find nothing in the context, and nothing in the subject of the article, which leads to it.

The Court has bestowed its best attention on this question, and, after mature deliberation, the majority is of opinion that an Indian tribe or Nation within the United States is not a foreign state in the sense of the Constitution, and cannot maintain an action in the Courts of the United States.

A serious additional objection exists to the jurisdiction of the Court. Is the matter of the bill the proper subject for judicial inquiry and decision? It seeks to restrain a State from the forcible exercise of legislative power over a neighbouring people, asserting their independence, their right to which the State denies. On several of the matters alleged in the bill, for example, on the laws making it criminal to exercise the usual powers of self-government in their own country by the Cherokee Nation, this Court cannot interpose, at least in the form in which those matters are presented.

That part of the bill which respects the land occupied by the Indians, and prays the aid of the Court to protect their possession may be more doubtful. The mere question of right might perhaps be decided by this Court in a proper case with proper parties. But the Court is asked to do more than decide on the title. The bill requires us to control the Legislature of Georgia, and to restrain the exertion of its physical force. The propriety of such an interposition by the Court may be well questioned. It savours too much of the exercise of political power to be within the proper province of the judicial department. But the opinion on the point respecting parties makes it unnecessary to decide this question.

If it be true that the Cherokee Nation have rights, this is not the tribunal in which those rights are to be asserted. If it be true that wrongs have been inflicted, and that still greater are to be apprehended, this is not the tribunal which can redress the past or prevent the future.

The motion for an injunction is denied.

**Documento 5: Constitución estadounidense - Art. I, Sec. 8 - Cláusula de comercio
("U.S. Constitution – Article I Section 8")**

Section 8 - Powers of Congress

The Congress shall have Power To lay and collect Taxes, Duties, Imposts and Excises, to pay the Debts and provide for the common Defence and general Welfare of the United States; but all Duties, Imposts and Excises shall be uniform throughout the United States;

To borrow money on the credit of the United States;

To regulate Commerce with foreign Nations, and among the several States, and with the Indian Tribes;

To establish an uniform Rule of Naturalization, and uniform Laws on the subject of Bankruptcies throughout the United States;

To coin Money, regulate the Value thereof, and of foreign Coin, and fix the Standard of Weights and Measures;

To provide for the Punishment of counterfeiting the Securities and current Coin of the United States;

To establish Post Offices and Post Roads;

To promote the Progress of Science and useful Arts, by securing for limited Times to Authors and Inventors the exclusive Right to their respective Writings and Discoveries;

To constitute Tribunals inferior to the supreme Court;

To define and punish Piracies and Felonies committed on the high Seas, and Offenses against the Law of Nations;

To declare War, grant Letters of Marque and Reprisal, and make Rules concerning Captures on Land and Water;

To raise and support Armies, but no Appropriation of Money to that Use shall be for a longer Term than two Years;

To provide and maintain a Navy;

To make Rules for the Government and Regulation of the land and naval Forces;

To provide for calling forth the Militia to execute the Laws of the Union, suppress Insurrections and repel Invasions;

To provide for organizing, arming, and disciplining, the Militia, and for governing such Part of them as may be employed in the Service of the United States, reserving to the States respectively, the Appointment of the Officers, and the Authority of training the Militia according to the discipline prescribed by Congress;

To exercise exclusive Legislation in all Cases whatsoever, over such District (not exceeding ten Miles square) as may, by Cession of particular States, and the acceptance of Congress, become the Seat of the Government of the United States, and to exercise like Authority over all Places purchased by the Consent of the Legislature of the State in which the Same shall be, for the Erection of Forts, Magazines, Arsenals, dock-Yards, and other needful Buildings; And

To make all Laws which shall be necessary and proper for carrying into Execution the foregoing Powers, and all other Powers vested by this Constitution in the Government of the United States, or in any Department or Officer thereof.

ANEXO II: TABLAS

Tabla 1: “American epidemics, 1518-1533” (Mann 2006: 86)

<u>Dates</u>	<u>Epidemics</u>	<u>Location</u>
1518-28	Smallpox	Caribbean, Mesoamerica, Andes
1530-31	Pneumonic plague, influenza, <i>dolor de costado</i>	Central America
1532-33	Measles	Mesoamerica to Andes

Tabla 2: “Principal epidemic occurrences in America, 1519-1600” (Mann 2006: 132)

<u>Dates</u>	<u>Mesoamerica</u>	<u>Dates</u>	<u>Andean America</u>
1519-21	Smallpox	1524-28	Smallpox
1531-34	Measles	1531-33	Measles
1545	Typhus, pulmonary plague	1546	Typhus pulmonary plague
1550	Mumps		
1559-63	Measles, influenza, mumps, diphtheria	1557-62	Measles, influenza smallpox
1576-80	Typhus, smallpox, measles, mumps	1585-91	Typhus, smallpox measles
1595	Measles	1597	Measles

Tabla 3: “Principal epidemic appearances in America, 1600-1650” (Mann 2006: 170)

	<u>Mesoamerica</u>		<u>Andean America</u>
1604	Measles, typhus, mumps	1606	Dyphtheria
1613-17	Smallpox, measles typhus	1611-14	Measles, typhus, diptheria
1631-32	Typhus	1618	Measles
1647-49	Yellow fever, Caribbean	1630-33	Typhus
		1951	Smallpox

Tabla 4: “Northeastern epidemics in the seventeenth century” (Mann 2006: 196)

New England	New York	New France
1612-13		
1616		
1617		
1633-34	1634	1634-41
1649	1649	1647

Tabla 5: “Eras of U.S. Indian policy” (Bruyneel 2007: 16)

1789-1871	Treaty and Removal Era <i>U.S. policy:</i> <ul style="list-style-type: none">· Recognizing tribes and nations· Policy of removal through treaties
1887-1934	Allotment and Citizenship Era <i>U.S. policy:</i> <ul style="list-style-type: none">· Breaking up communal landholdings· Assimilating indigenous people
1934-Present	Indian New Deal Era <i>U.S. policy:</i> <ul style="list-style-type: none">· Recognizing tribes
1945-1975	Termination and Relocation Era <i>U.S. policy:</i> <ul style="list-style-type: none">· Ending tribal recognition· Assimilating indigenous people
1968-Present	Civil Rights Era <i>U.S. policy:</i> <ul style="list-style-type: none">· Assimilating indigenous people
1975-Present	Self-Determination Era <i>U.S. policy:</i> <ul style="list-style-type: none">· Recognizing tribal sovereignty

Tabla 6: “Tax Status of Indians” (Kalt y Singer 2004: 36)

Taxpayer Tax Paid	Indians Who Work On/Live On Res	Indians Who Work On/Live Off Res	Indians Who Work Off/ Live On Res
Federal Income Tax	YES	YES	YES
State Income Tax	NO	YES	YES
FICA	YES	YES	YES
State Unemploye nt Tax	YES	YES	UES
Property Tax	YES (Fee Lands)*	YES	YES (Fee Lands)*
State Sales Tax**	YES	YES	YES
Liquor, Gas & Cigarette Tax**	YES	YES	YES
Motor Vehicle Tax**	YES	YES	YES

* Fee lands are privately owned lands located within reservation boundaries but not held in trust by the federal government.

** Across at least 18 states, states and tribes have negotiated more than 200 compacts governing the treatment of state excise taxes on cigarettes, gasoline, liquor, automobile registration, and the like. Friends Committee on National Legislation (2001).

SOURCE: Minnesota Indian Gaming Association, http://www.mnindiangaming.com/template_info.cfm?page=5.

Tabla 7: Relación numérica entre categorías antroponímicas y procesos traductores

	Repet.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim	Natur.	Omis.	Crea.	Total
A1	16									16
A2	1						4			5
A3		13			1	1	30	1		46
A4	69	4					4		1	78
B1	34									34
B2	5	1		2			9			17
C	18						3			21
D		3	21							24
E	1		4	1			2			8
Total	144	21	25	3	1	1	52	1	1	249

Tabla 8: Relación porcentual entre categorías antroponímicas y procesos traductores¹

	Repe.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim.	Natur.	Omis.	Crea.
A1	100%								
A2	20%						80%		
A3		28,26%			2,17%	2,17%	65,22%	2,17%	
A4	88,46%	5,13%					5,13%		1,28%
B1	100%								
B2	29,41%	5,88%		11,76%			52,94%		
C	85,71%						14,29%		
D		12,5%	87,5%						
E	12,5%		50%	12,5%			25%		

¹ Los datos porcentuales aquí presentados tan sólo aportan las dos primeras cifras decimales, por lo que la suma de las cantidades agrupadas (en las estadísticas uno, tres y cinco siguiendo las celdas horizontales; en las estadísticas dos, cuatro y seis el conjunto total) puede desviarse ligeramente de la cifra 100%.

Tabla 9: Relación porcentual total de los procesos traductores

Repe.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim.	Natur.	Omis.	Crea.
57,83%	8,43%	10,04%	1,2%	0,4%	0,4%	20,88%	0,4%	0,4%

Tabla 10: Relación numérica entre categorías antroponímicas y procesos traductores (sólo individuos nativo-americanos)

	Repet.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim.	Natur.	Omis.	Crea.	Total
A1	16									16
A2	1						4			5
A3		13			1	1	30	1		46
A4	54						1		1	56
B1	16									16
B2	2	1		2			9			14
C	3						3			6
D		3	6							9
E	1		1	1			1			4
Total	93	17	7	3	1	1	48	1	1	172

Tabla 11: Relación porcentual entre categorías antroponímicas y procesos traductores (sólo individuos nativo-americanos)

	Repe.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim.	Natur.	Omis.	Crea.
A1	100%								
A2	20%						80%		
A3		28,26%			2,17%	2,17%	65,22%	2,17%	
A4	96,43%						1,79%		1,79%
B1	100%								
B2	14,29%	7,14%		14,29%			64,29%		
C	50%						50%		
D		33,33%	66,67%						
E	25%		25%	25,00%			25%		

Tabla 12: Relación porcentual total de los procesos traductores (sólo individuos nativo-americanos)

Repe.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim.	Natur.	Omis.	Crea.
54,07%	9,88%	4,07%	1,74%	0,58%	0,58%	27,91%	0,58%	0,58%

Tabla 13: Relación numérica entre categorías antroponímicas y procesos traductores (sólo individuos euro-americanos)

	Repet.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim	Natur.	Omis.	Crea.	Total
A1										0
A2										0
A3										0
A4	16	3					3			22
B1	18									18
B2	3									3
C	15									15
D			15							15
E			3				1			4
Total	52	3	18	0	0	0	4	0	0	77

Tabla 14: Relación porcentual entre categorías antroponímicas y procesos traductores (sólo individuos euro-americanos)

	Repe.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim.	Natur.	Omis.	Crea.
A1									
A2									
A3									
A4	72,73%						13,64%		
B1	100%								
B2	100%								
C	100%								
D			100%						
E			75%				25%		

Tabla 15: Relación porcentual total de los procesos traductores (sólo individuos euro-americanos)

Repe.	Adap. Term.	Trad. Ling.	Gl. Extr.	Gl. Intr.	Neu. Lim.	Natur.	Omis.	Crea.
67,53%	3,9%	23,38%	0%	0%	0%	5,19%	0,00%	0,00%

ANEXO III: RESUMEN HISTÓRICO DE LAS RELACIONES ENTRE ESTADOS UNIDOS Y LOS NATIVO-AMERICANOS

- 1492 Cristóbal Colón “descubre” **América**. Llega al actual San Salvador; debido a que cree que ha llegado a la India, América será conocida como las Indias Occidentales.
- 1493 Cristóbal Colón “descubre” la actual isla de Puerto Rico.
- 1513 Juan Ponce de León toma tierra en lo que denominó **La Florida**. A partir de entonces el sur de los actuales Estados Unidos es ocupado por colonos españoles.
- 1515 Francisco Vázquez de Coronado funda Santa Fe (en el actual estado de Nuevo Méjico). Viaja continente adentro hasta al Gran Cañón y las Grandes Llanuras.
- 1534 Jacques Cartier explora el río San Lorenzo (actual Canadá) y llega a los Grandes Lagos. Comienzan los asentamientos en los actuales Canadá y Estados Unidos bajo el nombre de **Nueva Francia**. Con el tiempo cubrirá el territorio comprendido entre la zona oriental de Canadá, Luisiana (Luisiana Superior e Inferior, que actualmente incluye parte o la totalidad de los estados de Minnesota, Iowa, Misuri, Arkansas, Luisiana, Wisconsin, Illinois, Míchigan, Ohio, Kentucky, Tennessee, Misisipi) hasta el delta del río Misisipi.
- 1585 **Primer intento** de establecer una **colonia británica** en América, financiado por Sir Walter Raliegth. La Colonia de Roanoke se encontraba en la actual Carolina del Norte. Se produce un segundo intento en 1587 pero la colonia desaparece misteriosamente; entre las explicaciones que se barajan, la más probable es la de la incorporación de los colonos a alguna de las tribus nativo-americanas de la zona, tales como los algonquinos o los aterras.
- 1607 Se funda la **Colonia de Virginia**, con Jamestown como capital (actual estado de Virginia). Este es el primer asentamiento duradero que pertenece a la corona británica.
- 1610-14 **Primera Guerra Anglo-Powhatan**. Debido a la hambruna que se produce entre los colonos ingleses y algunas desavenencias previas entre estos y los powhatan, Lord De La Warr da un ultimátum a los powhatan

para devuelvan posesiones británicas a manos de los colonos. Cansado de esperar una respuesta, De La Warr ataca la capital de los paspahegh y, posteriormente, inicia una serie de pequeños ataques a distintos poblados; los nativos responden con incursiones “militares” en los asentamientos británicos. En marzo de 1614 se firma la paz con el matrimonio de Pocahontas, hija del jefe Powhatan, con John Rolfe, un colono.

1620 Se funda la **Colonia de Plymouth**, con un primer asentamiento en Nueva Plymouth (actual estado de Massachusetts). Esta es quizá la colonia más famosa por haber sido fundada por los Peregrinos, disidentes religiosos ingleses que huyeron de Inglaterra en busca de libertad para sus prácticas espirituales.

1622 **Masacre India de 1622**, ocurrida la noche del 22 de marzo en diversos asentamientos de la Colonia de Virginia. Se trata de un ataque sorpresa por parte de la Confederación Powhatan y supone muchas pérdidas personales y materiales. Las consecuencias del ataque no son tan grandes como podrían haber sido gracias a una advertencia en el último momento por parte de un nativo-americano converso. Durante los 10 años siguientes se producen durante el verano asaltos continuos a poblados indios. Así mismo, los nativo-americanos, a fin de protegerse de los ataques, forman alianzas entre ellos y con los propios colonos. Se firma una paz provisional en 1628, aunque la definitiva no llega hasta 1632.

1628 Se crea la **Compañía de la Bahía de Massachusetts**, y, a partir de ella, se establecen las colonias de Nueva Inglaterra (actualmente los estados de Maine, Nuevo Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island y Connecticut). Dos de sus colonias más conocidas son Salem (1626) y Boston (1630).

1634-38 **Guerra Pequot**. Enfrentamiento entre la tribu pequot y una alianza de las Colonias de la Bahía de Massachusetts y de Plymouth con las tribus narragansett y mohegan. Las tierras de los pequot quedan en manos de las tribus opositoras y los supervivientes se ofrecieron como esclavos o sirvientes para los puritanos a fin de salvar sus vidas.

1643-45 **Guerra de Kieft**. Tiene lugar en Nueva Holanda, la colonia holandesa ubicada en las actuales Nueva York, Nueva Jersey, Delaware y Connecticut. Para aumentar los beneficios del comercio de la colonia,

William Kieft, director general de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, crea un impuesto que deben pagar los lenape, indios delaware que viven en esa zona. Por otro lado, se producen continuos conflictos con los indios wappinger, por lo que un ataque sobre la ciudad de Pavonia (conocido como la Masacre de Pavonia) desata la lucha, una contienda muy sangrienta y muchas veces basada en ataques pequeños y esporádicos.

1644-46 **Segunda Guerra Anglo-Powhatan.** Debido a la continua expansión británica, la Confederación Powhatan trata de dismantelar las colonias. El primer ataque se produce el 18 de abril y aunque unos 400 colonos son asesinados, el resultado no es el esperado en parte porque la población euro-americana había crecido enormemente. La represalia tiene lugar en forma de un violento ataque contra las tribus de la Confederación Powhatan, que ya son bastante minoritarias. En octubre de 1646 se firma un tratado por el que las tribus de la Confederación se convierten en tributarias de Inglaterra. Así mismo se establece una frontera racial entre colonos y nativos.

1650 (ca.) **Guerra(s) Iroquesa del Castor Americano.** El conflicto tiene su origen en la necesidad de expandir el territorio de caza de los iroqueses para así poder continuar con el comercio de pieles con los colonos europeos (principalmente holandeses y, más tarde, franceses e ingleses). Algunos ataques sorpresa en Nueva Francia hacen que los colonos franceses vean a los iroqueses como marionetas en manos de los holandeses e ingleses, especialmente porque los iroqueses impiden las conexiones comerciales de los franceses con otras tribus. En 1665 llegan al Nuevo Mundo más tropas francesas que atacan a los iroqueses. Se firma una paz que dura 16 años, hasta que los franceses, a fin de controlar las tierras de caza de los iroqueses, comienzan una guerra que dura 10 años más.

1674 Holanda cede Nueva Holanda a Inglaterra, que la renombra **Nueva York.**

1675-76 **Guerra del Rey Felipe.** Tiene lugar al sur de Nueva Inglaterra y recibe su nombre del líder nativo-americano Metacomet, conocido como rey Felipe. Las razones tienen que ver con la religión y con el cambio político de Inglaterra después de su guerra civil, tras la que Cromwell establece la república. Sin embargo, el desencadenante es el asesinato de

un traidor nativo, por el que se procesa a los supuestos asesinos indígenas sin tener en cuenta la justicia india. Tras un ataque a la ciudad de Swansea, se produce un fuerte ataque por parte de los oficiales de Plymouth y Boston. Hay varias victorias en los dos bandos y el conflicto concluye con la muerte de Metacomet. Se venden muchos nativos fueron vendidos a Bermudas como esclavos y otros muchos se unen a otras tribus del oeste, con lo que algunos grupos tribales desaparecen casi por completo.

1680 **Revolta Pueblo.** Los indios pueblo de Nuevo México, aún entonces en manos de los españoles, se sublevan contra los colonos debido al encarcelamiento de 47 *medicine men* (líderes espirituales y curanderos de las tribus nativo-americanas) acusados de brujería. El resultado es el control indio de Nuevo México, aunque en 1692 España conquista de nuevo Santa Fe y, poco a poco, el resto del territorio perdido. Se intenta una segunda revuelta en 1696, la cual fracasa. Sin embargo, se considera que la existencia hoy en día de la cultura pueblo es resultado de los 12 años de independencia disfrutados en 1680.

1689-97 **Guerra del Rey Guillermo,** primera de las cuatro Guerras Indio-Francesas. Es una guerra propiamente europea, ya que enfrenta a franceses e ingleses. Sus orígenes se derivan de la afiliación de Guillermo de Orange (rey de Inglaterra desde 1650) con la Gran Alianza (o Liga de Augsburgo) contra Francia. En ambos bandos hay grupos nativo-americanos, entre los que sobresalen la Confederación Iroquesa en el bando inglés. Tras la expedición inglesa a Quebec, el ejército anglo queda muy debilitado y vulnerable a los ataques franceses, que resultan indiscriminados. La paz entre las metrópolis llega en 1697, pero no es hasta 1701 cuando los iroqueses concluyen la guerra con los franceses. No se produce un resultado positivo para ninguno de los contendientes, ya que se restauran las fronteras existentes antes del conflicto.

1692-93 Juicios de brujas de Salem en diversos asentamientos de Massachussets (Salem, Ipswich, Andover, Boston y Charlestown).

1701 **Gran Paz de Montreal.** Treinta y nueve tribus de Norteamérica firman con Nueva Francia esta paz por la que los iroqueses y los franceses (y sus aliados hurones y algonquinos) ponen fin a sus disputas. Así mismo, los

iroqueses se comprometen a permanecer neutrales en caso de que las colonias francesas e inglesas entren en conflicto. Este tratado sigue en vigor.

1702-13 **Guerra de la Reina Anne**, segunda de las cuatro Guerras Indio-Francesas. Francia y Gran Bretaña luchan en Europa en la Guerra de Sucesión Española, a lo que se suma su continuo interés de arrebatarse mutuamente el territorio americano a fin de ser la mayor potencia colonial. Una vez más los nativo-americanos se unen a uno u otro bando, y España se sitúa en el bando francés. Florida es el principal campo de batalla, con el resultado de que al final de la guerra quedaron destruidos el dominio español y la tribu apalache. Inglaterra conquista Acadia (Nueva Escocia, Nuevo Brunswick, Isla del Príncipe Eduardo y parte del Quebec) y la renombra Nueva Escocia. En 1712 se firma el Tratado de Utrech en el que Terranova, la Bahía de Hudson y San Cristóbal pasaron a manos de los ingleses. Un dato importante relativo a los nativo-americanos es que la Confederación Iroquesa se mantuvo neutral en este conflicto, como se había acordado en la Gran Paz de Montreal.

1704 Se publica el primer periódico regular de las colonias británicas, *The Boston News-Letter*.

1711-13 **Guerra Tuscarora**. Se produce en Carolina del Norte, como resultado del devastador efecto de los asentamientos coloniales en las tribus de la zona. La tribus del sur se alían con otras tribus (pamplico, cothechneys, cores, mattamuskeets y matchepungoes) y atacan muchas localidades pobladas por europeos. Pronto se organiza la resistencia entre la milicia de Carolina del Norte y efectivos de Carolina del Sur con tribus del norte y otras tribus (yamasee, cheroquis, catawbas y apalaches). Este resulta ser el bando vencedor, con muchas bajas y esclavos en el bando opuesto. La mayoría de las tribus tuscarora del sur emigran al norte para evitar a los colonos de Carolina del Norte, quienes siguen expandiendo su control a través de la compra de tierras y reasentamientos de indios. Por su parte, algunos de los nativos que habían sido aliados de los colonos sufren una fuerte venganza durante los siguientes 30 años por parte de los vencidos en este enfrentamiento.

- 1712 Se produce la **primera revuelta de esclavos**. Tiene lugar en Nueva York. Cada pocos años y hasta 1859 se producen nuevas revueltas en distintos puntos del territorio norteamericano.
- 1712-16 **Primera Guerra Fox**. Después de ofrecer tierras a las tribus wisconsin (entre ellas la fox) para que estas permitan el comercio con los sioux, los franceses pronto comienzan a pedir que abandonen sus nuevos poblados. Tras un ataque sorpresa en el poblado del río St. Joseph, los fox y los mascouten atacan el Fuerte Ponchartrain. La respuesta se convierte en el asedio de un poblado al norte del fuerte. Los pocos nativos que pueden escapar son perseguidos, hasta que en 1716 el jefe fox Pemaussa es capturado.
- 1715-17 **Guerra Yamasee**. Conflicto en Carolina del Sur entre colonos ingleses y varias tribus, entre las que se incluyen los yamasee, los creek, los cheroquis y los apalaches. Las tribus lanzan ataques por toda Carolina del Sur con el objetivo de expulsar a los europeos. Así mismo, la Guerra Tuscarora (1711-13) había demostrado a estas tribus la debilidad de las colonias británicas. Varias tribus participan indistintamente en un bando o en otro, y a veces abandonan el conflicto durante largos períodos. El cambio decisivo, sin embargo, es el de los cheroquis al bando inglés en 1716, lo que propicia el inicio de las victorias europeas. Como resultado final, las colonias de las dos Carolinas pasan a depender de la corona y no de manos privadas y se funda la colonia de Georgia. Para los nativo-americanos, por otra parte, el conflicto supone el reasentamiento en otras áreas y la incorporación a tribus más numerosas y fuertes.
- 1722(ca.)-25 **Guerra de Dummer**. Enfrentamiento intermitente entre británicos y franceses por el control de territorio al norte de Nueva Inglaterra. Los franceses se alían con los abenakis para lanzar escaramuzas contra los colonos ingleses. Estos, por su parte, construyen en 1724 el Fuerte Dummer, que será el primer asentamiento permanente de Vermont. Así mismo, se alían con los indios mohawk para atacar el asentamiento francés de Norridgewock, que termina por ser conquistado. Posteriormente se llevan a cabo algunas expediciones en busca de cabelleras indias abenakis. La rivalidad entre abenakis e ingleses termina en 1727 con negociaciones para el establecimiento de un tratado común.

- 1728-33 **Segunda Guerra Fox.** Si la primera tuvo principalmente un carácter comercial, en esta ocasión son los indios fox los que tienen la intención de expulsar a los franceses de sus tierras. Sin embargo, los aliados nativos de los franceses, ganados a través de la diplomacia, atacan primero. Considerablemente inferiores en número, los fox intentan la huida en 1730, pero los franceses optan por la persecución, provocando una matanza tal que la población fox queda reducida a un tercio de sus miembros antes de la guerra. Los pocos fox que siguen con vida se refugian con la tribu sauk, cerca de Green Bay.
- 1729 Los Lores Propietarios venden sus propiedades en la Provincia de Carolina a la corona inglesa, que la divide en las Colonias Reales de Carolina del Norte y Carolina del Sur.
- 1729-31 **Revuelta Natchez.** Precedida por asesinatos y pequeños conflictos diplomáticos en 1716, 1722 y 1723, es la respuesta a las afrentas de los franceses contra los natchez para conseguir tierras de cultivo. Aunque los franceses sufren derrotas al principio, pronto consiguen ayuda de algunas tribus y atacan a los natchez con dureza. El conflicto arrastra a otras muchas tribus, incluso algunas que intentan permanecer neutrales; se producen también guerras internas en las tribus y/o enfrentamientos entre viejos aliados. Como resultado los nativos que se habían unido al bando de los natchez y que habían sido capturados se venden como esclavos a las plantaciones del Caribe. Los que no son capturados se reasientan con otras tribus, principalmente los creek, los chickasaw y los cheroquis. Para los esclavos africanos supone la participación activa en las milicias de Luisiana ya que algunos se unen al bando de los natchez para poner fin a su esclavitud y muchos otros al bando de los franceses para defender a sus señores.
- 1736 **Campaña Chickasaw,** perteneciente a las Guerras Chickasaw. Se produce otra campaña en 1739 y, según algunas fuentes, otra más en 1752. El conflicto enfrenta a los colonos franceses de la Provincia de Luisiana (desde la actual Illinois hasta Nueva Orleans) y la tribu chickasaw por causa de las comunicaciones a través del río Misisipi. Los chickasaw, además, comercian con Inglaterra.

- 1740 A través de una ley del Parlamento de Gran Bretaña se otorga la nacionalidad inglesa a todas las personas de diversos orígenes emigrados a las colonias británicas.
- 1744-48 **La Guerra del Rey Jorge.** Una vez más las guerras que tiene lugar en Europa obtienen su homólogo en territorio americano. La Guerra del Rey Jorge es la equivalente a la Guerra de Sucesión Austriaca (1740-48) y se la considera la tercera de las cuatro Guerras Indio-Francesas. El inicio se produce en el Caribe y en la colonia de Georgia entre españoles e ingleses y alcanza a las tribus nativo-americanas cuando los franceses se aliaron con España. Tras el asedio de Luisburgo y su captura, los franceses y sus aliados destruyeron la ciudad de Saratoga. Los ingleses, al no recibir refuerzos, quedan a merced de los ataques de Francia y sus aliados nativos, especialmente en las colonias del norte como Massachusetts. La guerra termina con el Tratado de Aix-la-Chapelle, según el cual Francia recupera el Fuerte de Luisburgo a cambio de que la ciudad de Madrás (India) vuelva a manos de los ingleses. De nuevo, las fronteras coloniales recuperan la configuración previa a la guerra.
- 1754 En el Congreso de Albany se plantea por primera vez la idea de una Unión Americana. Siete de las colonias de Nueva Inglaterra están presentes: Connecticut, Maryland, Massachussets, Nuevo Hampshire, Nueva York, Pensilvania y Rhode Island. Aunque se expone como una unión defensiva frente a los franceses, servirá de modelo cuando se produzca la Independencia de las colonias.
- 1754-63 **Guerra Franco-India,** última de las cuatro Guerras Indio-Francesas y primer enfrentamiento de la Guerra de los Sesenta Años. En esta ocasión, la guerra colonial comienza antes de su homóloga europea, la Guerra de los Siete Años (1756-63), que enfrentará principalmente a Prusia y Austria por el control de Silesia. En el territorio americano, el enfrentamiento se debe a que las colonias inglesas necesitan expandirse y se encuentran cercadas por los franceses al norte y al oeste y por los españoles al sur. Así mismo, influyen ampliamente las diferencias religiosas entre franceses e ingleses así como algunas escaramuzas durante las expediciones militares a la Región de Ohio (situada al sur del Lago Erie y repartida territorialmente entre los actuales Ohio, Indiana,

Pensilvania y Virginia Occidental). El dominio francés dura hasta 1758. Después los ingleses toman el control y se hacen con Canadá en 1759. Hasta 1763 los franceses intentan recuperar sus territorios coloniales sin ningún éxito. El Tratado de París (1763) pone fin al conflicto con la pérdida de las posesiones francesas en Norteamérica. Luisiana queda en poder de España, para compensar la pérdida de Florida, cedida a los ingleses. Francia tan sólo consigue mantener sus colonias en Guadalupe y Martinica, de interés por su producción de azúcar. Sin muchas consecuencias directas para los nativo-americanos, la guerra sí trae consigo cambios económicos, políticos y sociales entre colonos, y entre estos y los indígenas: algunas tribus abandonan Florida; surgen tensiones entre los choctaw y los creek, muchas veces explotadas por los británicos; y en los Grandes Lagos se produce un enfrentamiento con los ingleses por las políticas del general Amherst.

1759-61 **Guerra Anglo-Cheroqui.** Aunque forma parte de la Guerra Franco-India, es importante mencionarla separadamente porque los cheroqui y los británicos, aliados al inicio de la guerra, tienen continuos desencuentros que conducen a un enfrentamiento independiente de la guerra contra los franceses. Muchos asentamientos indios son destruidos por las tropas británicas, y finalmente se firman los tratados de paz, uno con la Provincia de Virginia y otro con la Provincia de Carolina del Sur. El resultado más importante de la guerra es la Proclama Real de 1763.

1763 **Proclama Real de 1763.** Firmada por Jorge III, su objetivo es regular los nuevos asentamientos británicos en las colonias cedidas por Francia según el Tratado de París (1763). También se incluyen medidas para mantener buenas relaciones con los nativo-americanos de estos nuevos territorios, entre ellas la creación de una frontera entre los asentamientos británicos y los tribales en la parte occidental de los Apalaches que debe ser respetada y tan sólo traspasada con una autorización legal expresa. Por esto se la conoce como la Carta de Derechos Indios y, teóricamente, da lugar a la creación del **Territorio Indio**. Esto provoca muchos reproches por parte de los colonos, no contra las tribus indígenas, sino contra el gobierno británico en la metrópolis.

- 1763-66 **Rebelión de Pontiac.** A partir de las Políticas de Amherst, por las que se restringe el comercio de pieles y la venta de munición y pólvora a los nativo-americanos, una confederación esporádica de diferentes tribus nativo-americanas trata de expulsar a los británicos de las regiones de los Grandes Lagos y de los actuales estados de Illinois y de Ohio. Las expediciones de la Armada Británica de 1764 terminan con el conflicto armado, pero las negociaciones se alargan hasta 1766. El tratado con Pontiac sirve para demostrar que, a pesar de la superioridad británica, la negociación es la única posibilidad de poner fin al enfrentamiento con los nativo-americanos. Se revisan las políticas británicas y se refuerza la separación territorial de la Proclama Real de 1763.
- 1764 Se publica el primer número de la *Quebec Gazette*, la más antigua de Norteamérica, aún existente.
- 1764-71 **Guerra de Regulación.** Los ciudadanos de Carolina del Norte se rebelan contra los oficiales coloniales corruptos. Aunque los rebeldes son derrotados, se puede considerar esta guerra como uno de los antecedentes de la Revolución Americana.
- 1765 Se aprueba la **Ley del Timbre**, que impone tasas sobre todos los materiales impresos (como documentos legales, periódicos y revistas) en las colonias británicas de América. También se promulga la **Ley del Alojamiento**, por la que los colonos deben hospedar a los soldados británicos que llegan desde Gran Bretaña.
- 1766 Se revoca la Ley del Timbre por su impopularidad en las colonias y por la repercusión en la falta de importación de manufacturas metropolitanas, pero la **Ley Declaratoria** estipula que es el Parlamento de Gran Bretaña el que tiene todo el derecho y el poder para aprobar leyes para las colonias.
- 1767 Se aprueban las **Leyes de Townshend**, que imponen tasas sobre productos básicos como el plomo, el papel, la pintura, el vidrio y el té, particularmente con el fin de permitir mantener el ejército en Norteamérica. También se aprueba la **Ley de Indemnización**, que elimina las tasas sobre el té importado a Inglaterra, lo cual permite una ventaja competitiva al té de la Compañía de las Indias Orientales frente al té holandés.

- 1768 Se aprueba la **Carta Circular de Massachussets** y se envía a las otras trece colonias británicas. Esta carta responde a las Leyes de Townshend ya que se las considera inconstitucionales pues la colonia de Massachussets carece de representante en el Parlamento británico. Posteriormente se disuelve la Asamblea de Massachussets y se manda un regimiento a Boston, al que los colonos se niegan a dar albergue.
- 1770 **Masacre de Boston.** Las tropas inglesas abren fuego contra los colonos y matan a cinco de ellos. Este es otro de los antecedentes directos de la Revolución Americana.
- 1771 **Masacre de Bloody Falls.** Durante el viaje de Samuel Hearne por el Ártico, dirigido por el jefe chipewyan Matonabbee, se produce una masacre de un grupo de inuits.
- 1772 Se forma el primero de los **Comités de Correspondencia**, que más tarde servirán para dar a conocer la oposición a las leyes británicas entre la población de las colonias.
- 1773 Se abre el primer museo del territorio americano en Charleston, Carolina del Sur.
- Se aprueba la **Ley del Té**, por la que la Compañía Británica de las Indias Orientales obtiene el monopolio del comercio en el territorio norteamericano.
- Los colonos británicos intentan establecer un asentamiento en Kentucky, pero los nativo-americanos los atacan y los expulsan de su territorio.
- Boston Tea Party.** Vestidos como indios mohawks, un grupo de colonos británicos arrojan al mar la carga de varios barcos de la Compañía Británica de las Indias Orientales fondeados en el puerto de Boston. Se considera el antecedente más directo de la Revolución Americana.
- 1774 Se aprueban las cinco **Leyes Intolerables**: la Ley del Puerto de Boston, que cierra el puerto hasta garantizar que la Compañía Británica de las Indias Orientales sea indemnizada por los destrozos de la Boston Tea Party; la Ley de Gobernación de Massachussets, por la que el control de la colonia pasa a manos del gobierno británico; la Ley de Administración de Justicia, que permite cambiar de colonia e incluso a la metrópoli los juicios de oficiales reales, lo que supone que muchos acusados escaparan de una condena justa; la Ley de Alojamiento, que se aplica a todas las

colonias y que refuerza la ley previa de dar cobijo a las tropas británicas; y la Ley de Quebec, que no tiene relación con la Boston Tea Party pero que amplía la Provincia de Quebec. Estas leyes hacen que los colonos se sientan despojados de sus derechos constitucionales y su libertad. Todas las colonias se unen por simpatía a Massachusetts y se celebra el **Primer Congreso Continental**, en el que se decidió boicotear el comercio con Inglaterra. Así mismo se escribe una lista de quejas que el rey Jorge III debe reparar. Paralelamente, en el Condado de Fairfax, se crea la primera milicia colonial independiente del ejército británico.

Guerra de Lord Dunmore. El conflicto se produce entre los colonos británicos y las tribus de shawnees y mingos por causa de la ocupación del territorio al sur del río Ohio (en los actuales Virginia Occidental y Kentucky). Se intenta llegar a un acuerdo entre ambas partes, pero los términos de la rendición no complacen a los mingos, que son posteriormente atacados por fuerzas coloniales. De esta manera, los shawnees y los mingos se rinden y pierden sus derechos de caza en esos territorios. Se establece el río Ohio como frontera entre los indios y los británicos.

1775-81

Revolución Americana. Las trece colonias británicas en Norteamérica se independizan después de un conflicto armado. En julio de 1776 se firma la Declaración de Independencia y se forman los Estados Unidos de América. Entre los participantes de la guerra, España y Francia apoyan a los colonos debido a su enfrentamiento político con Gran Bretaña, mientras que los nativo-americanos (la mayoría de los asentados al este del río Misisipi) se unen al bando de los británicos por su desconfianza hacia los colonos. En 1778 los lenapes firman un acuerdo con los recién formados Estados Unidos por el que estos últimos obtienen permiso para atravesar el territorio de los delawarees y llamar a filas a cualquier habitante. El **Tratado del Fuerte Pitt** resulta una decepción para los lenapes, quienes tratan de defender sus derechos en el Congreso Continental y, al no surtir efecto sus reclamaciones, se unen a los británicos contra los estadounidenses. Las tribus más afectadas por la Revolución Americana son las formantes de la Confederación Iroquesa, ya que se producen muchas luchas entre ellos al estar divididos

ideológicamente entre el bando británico y el americano. Así mismo, las tribus sufren muchos daños materiales al ser destruidos sus poblados y sus reservas alimenticias en los combates de guerrillas en la frontera entre colonos e indígenas. El enfrentamiento finaliza con el **Tratado de París de 1783**, por el que Gran Bretaña abandona los territorios que tiene en Norteamérica (salvo Canadá). Sin embargo, no se informa a los nativo-americanos de que sus territorios se ceden a los Estados Unidos. Las tribus que lucharon en el bando británico emigran principalmente a Canadá.

- 1778 James Cook “descubre” **Hawái**, a las que llama *Sandwich Islands*.
- 1780 El estado de Massachusetts es el primero en abolir la esclavitud.
- 1782 Se abre el primer banco comercial de Estados Unidos, el *Bank of North America*.
Entre los muchos asaltos contra asentamientos tribales, se produce la **Masacre de Gnadenhutten** en Ohio, en la que mueren casi un centenar de nativo-americanos.
- 1784 **Tratado del Fuerte Stanwix**. Se firma el primer tratado entre nativo-americanos, en este caso los iroqueses, y Estados Unidos después de la Revolución Americana. Representa un tratado de paz equivalente al Tratado de París, ya que este no menciona a los nativo-americanos. Según el tratado, se ceden los territorios en el actual estado de Ohio, tierras a lo largo del río Niágara y más tierras al oeste de Buffalo Creek, y se obtiene un pequeño territorio en Pensilvania. Otras tribus, muchas ajenas a estas localizaciones, rechazan el tratado.
- 1785 **Tratado del Fuerte McIntosh**. Firmado por los Estados Unidos y las tribus wyandot, delaware, chippewa y ottawa, supone la cesión de las tierras de la Región de Ohio al este de los ríos Cuyahoga y Muskingum, así como la zona en torno al Fuerte Detroit y al Fuerte Michilimckinac. Surgen problemas por el área de la llamada Reserva Occidental de Connecticut y por algunos desacuerdos con Gran Bretaña, por lo que se producen ataques esporádicos hasta 1795. También se firma el **Primer Tratado de Hopewell**, este con la tribu cheroqui. Según este tratado, se establece una frontera entre los asentamientos americanos e indios que no tardará en ser traspasada ilegalmente por los americanos.

- 1785-95 **Guerra de Little Turtle.** Enfrentamiento entre los Estados Unidos y una confederación de tribus establecidas en el Territorio Noroeste (wyandots, shawnees, ojibwes, odawas, potawatomis, delawares, miamis, kickapoos, kaskaskias, la Confederación Wabash y chickamauga-cheriquis). Como Estados Unidos ya posee el territorio al este del río Ohio mediante el Tratado de MacIntosh, tiene intención de hacerse también con la parte noroeste. Los británicos participan indirectamente en el conflicto suministrando armamento a los nativo-americanos, pero más tarde les retiran toda ayuda al restaurar las buenas relaciones con Estados Unidos para hacer frente común contra la Francia jacobina. La paz se establece a través de dos tratados: el **Tratado de Jay**, por el que Gran Bretaña se retira del oeste y permite el comercio estadounidense con el Caribe; y el **Tratado de Greenville**, por el que las tribus de la confederación debieron ceder la mayor parte del actual estado de Ohio y una parte del actual estado de Indiana y reconocer a Estados Unidos como poder en el noroeste.
- 1786 **Segundo y Tercer Tratado de Hopewell**, firmados respectivamente con los choctaws y los chickasaws. Una vez más se establecen las fronteras entre el territorio americano e indio, y se regulan el comercio y la justicia (que queda en manos de Estados Unidos). Así mismo, se establece que cualquier estadounidense que se asiente en territorio indio será castigado. **Tratado del Fuerte Finney.** Los shawnees firman este tratado para ceder partes de la Región de Ohio. La renuncia de algunos líderes shawnees a firmar el tratado influye en la Guerra de Little Turtle.
- 1787 El Congreso establece el gobierno del **Territorio Noroeste** según lo dispuesto en la **Ordenanza Noroeste**. Instauro también los procedimientos para admitir estos estados en la Unión y limita la esclavitud en nuevos estados. Por otra parte, comienza la **ratificación de la Constitución** por los diversos estados ya existentes.
- 1789 Se celebran las primeras elecciones presidenciales y a la Cámara de Representantes. George Washington se convierte en el primer Presidente de Estados Unidos.
- Tratado del Fuerte Harmar.** Los firmantes nativos de este tratado son las Seis Naciones (mohawk, seneca, oneida, tuscarora, cayuga,

onondaga), los wyandots, los lenapes, los ojibwes, los odawas, los potawatomis y los sauks. Sirve para reforzar tratados previos en relación al territorio de Ohio, pero una vez más no se tienen en cuenta las reclamaciones motivadas por los asentamientos ilegales de americanos en territorio indio y el incumplimiento de la devolución prometida de ciertas tierras.

- 1790 Se presenta la primera petición al Congreso para abolir la esclavitud.
Tratado de Nueva York. Firmado entre Henry Knox, Secretario de Guerra, y las tribus creek; sirve para ceder un parte importante de su área de caza y para establecer el derecho a castigar a ciudadanos no nativos que entren en territorio indio.
- 1791 **Tratado de Holston.** Los cheroquis firman este tratado, que implanta una relación de protectorado entre el gobierno estadounidense y esta tribu nativo-americana, especialmente en lo relativo a los temas intertribales de los cheroquis. El tratado cuenta con la garantía expresa de que los cheroquis conservan sus tierras. Al año siguiente se incluirá un artículo adicional que establece el pago de 1.500 dólares anuales por la renuncia a algunas tierras.
- 1792 Se establece el Departamento de Correo de Estados Unidos, así como la regulación para acuñar monedas estadounidenses.
Acuerdo con la Cinco Naciones Indias. Igual que el artículo adicional al Tratado de Holston, el gobierno estadounidense se compromete a pagar 1.500 dólares anuales a las tribus seneca, oneida, tuscarora, cayuga y onondaga para que puedan adquirir ropa, animales domésticos y herramientas para trabajar.
- 1794 **Tratado de Canandaigua.** Firmado por Estados Unidos y las Seis Naciones de la Confederación Iroquesa (cayuga, mohawk, oneida, onondaga, seneca y tuscarora); se trata de un tratado que regula los derechos sobre el territorio y que supone el pago anual en ropa de calicó (un tipo de algodón). Aún sigue en vigor y el pago se sigue realizando cada año, salvo para los oneidas de Wisconsin, que reciben 1.800 dólares anuales.
Tratado de Oneida. Se establece, entre otras medidas, el pago de 5.000 dólares como compensación por las pérdidas individuales durante la

- Revolución Americana entre las tribus oneida y tuscarora y de algunos individuos destacados de los indios stockbridge.
- 1795 **Tratado de Madrid.** Estados Unidos y España establecen los límites de sus colonias en territorio americano.
- Tratado de Greenville** (véase 1785, Guerra de Little Turtle).
- 1796 **Tratado con las Siete Naciones de Canadá.** Los firmantes son Estados Unidos y las tribus canadienses akwesasne mohawk, kahnawake mohawk, una coalición de anishinaabegs (algonquines y nipissings) y mohawks de Oka, adoanak abenakis, becancour abenakis, jaune-lorette wyandots y oswegatchie onondagas. El tratado establece, sin posibilidades de reclamación, la compra de seis millas cuadradas del estado de Nueva York por el precio de 1.213 libras, 6 chelines y 8 céntimos, además de una cuota anual de 213 libras, 6 chelines y 8 céntimos. También crea una franja de tierra delimitada para los indios, un antecedente de las futuras reservas.
- Tratado de Colerain.** Se trata de un tratado entre Estados Unidos y la nación creek que reafirma las condiciones del Tratado de Nueva York (1790) además de establecer una frontera entre los territorios de los firmantes.
- 1797 **Tratado de Albany.** Los Estados Unidos y los mohawks acuerdan una compensación por la cesión de las tierras dentro del estado de Nueva York. Se pagan 1.000 dólares por las tierras y 5.000 dólares más para los diputados nativo-americanos que asisten a la firma del tratado.
- Acuerdo de Genesse.** Es un contrato entre Robert Morris, un particular, y la nación séneca para la venta de tierras por valor de 100.000 dólares. Se establecen las fronteras de estas tierras y la reserva de parcelas que serán otorgadas a los séneca.
- 1798 **Primer Tratado de Tellico.** Este tratado es una adición al Tratado de Holston (1791) y sirve para que los cheroquis cedan tierras en la actual Tennessee Oriental (a pesar de que conserven la posibilidad de cazar en ellas hasta que los asentamientos estadounidenses en la zona sean demasiado abundantes) a cambio de 5.000 dólares y un pago anual de 1.000 dólares.
- 1800 Se funda la Biblioteca del Congreso.

- 1801 **Tratado de Chickasaw Bluffs.** Acuerdo por el que se cede terreno cerca del río Tennessee para que el gobierno estadounidense construya una vía férrea.
- Tratado del Fuerte Adams.** Firmado entre los indios choctaw y el gobierno de Estados Unidos, este acuerdo permite que los choctaw cedan más de diez mil kilómetros cuadrados de tierras para construir la vía férrea que atravesará el país.
- 1802 **Tratado del Fuerte Wilkinson y Tratado del Fuerte Confederation.** Estos dos tratados, el primero firmado con los creek y el segundo con los choctaw, otorgan una vez más a los Estados Unidos territorios para construir ferrocarriles o crear nuevos asentamientos blancos.
- Tratado de Buffalo Creek.** Firmado con los seneca, mohawk, cayuga, oneida, onondaga y tuscarora; supone la recolocación de los indios asentados en las reservas de Nueva York a territorios al oeste del río Misuri.
- 1803 Estados Unidos compra **Luisiana** a Francia. El territorio adquirido cubre más de dos millones de kilómetros cuadrados, correspondiente a partes de 14 estados actuales (Arkansas, Colorado, Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa, Kansas, Luisiana, Minnesota, Misuri, Montana, Nebraska, Nuevo México, Oklahoma y Wyoming) y dos provincias de Canadá (Alberta y Saskatchewan). En este territorio se incluye el que había pertenecido a España.
- Tratado de Fuerte Wayne y Tratados de Vincennes (1803 y 1804).** Son dos de los muchos tratados que se firman para definir el estado de Indiana. Ambos tratados estipulan la cesión (con o sin compensación económica) de tierras en torno al Fuerte Vincennes, primero como vías de paso para los estadounidenses y más tarde como solución para las tensiones generadas por asentamientos blancos en tierras indias.
- Tratado de Hoe Buckintoopa.** Los choctaw ceden nuevamente tierras a Estados Unidos a través de este tratado, esta vez pertenecientes al futuro estado de Misisipi.
- 1804 Nueva Jersey deroga la esclavitud, el último estado del norte de Estados Unidos en adoptar esta medida.

Se crea el **Territorio de Orleans**, que cubre parte de los actuales estados de Texas y de Luisiana y dura hasta 1812, cuando este último se incorpora a la Unión.

Se inicia en el río Misuri la **expedición hacia el oeste de Lewis y Clark**. Los acompaña la india shoshone Sacajawea como guía por las sendas nativas.

Segundo Tratado de Tellico. Nuevo tratado que establece la cesión de tierras pertenecientes a los cheroquis al estado de Georgia a cambio de la cantidad de 5.000 dólares y una paga anual de 1.000 dólares más. Se añadirán posteriormente otros dos tratados de igual nombre para nuevas cesiones.

Tratados de San Luis. Se firma el primer tratado con este nombre con los sauks y los fox. Entre 1815 y 1825 se firman dieciocho tratados más con los kansas, los sauks, los sioux, los winnebagos, los ottawas y la nación pawnee entre otros, todos ellos destinados a obtener tierras y a ratificar la paz y la protección de Estados Unidos para con estas tribus.

1805

Lewis y Clark llegan al Océano Pacífico.

Se crea el **Territorio de Michigan**, que cubre parcial o totalmente los futuros estados de Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa, Michigan, Minnesota y Wisconsin. Desaparecerá en 1837 cuando el estado de Michigan se incorpore a la Unión.

Tratado del Fuerte Industry. Se trata de una ampliación al Tratado de Greenville (1795). Estados Unidos obtiene más territorio en el actual estado de Ohio, hasta la posición de la actual ciudad de Toledo, en el Condado de Lucas.

Tratado de Grouseland. Los indios lenapes, potawatomis, miamis, eel rivers y weas ceden tierras del sur y del nordeste de la actual Indiana, así como del noroeste de Ohio.

Tratado de Chickasaw County y Tratado de Mount Dexter. Estados Unidos obtiene territorios pertenecientes a los indios chickasaw en torno al río Ohio y al río Tennessee (actuales Kentucky y Tennessee), y en torno al río Tombigbee (actual Alabama).

Tratado de Saint Peters. Firmado por la nación sioux, supone la venta de dos terrenos en la actual Minnesota, en principio para usos militares de vigilancia.

Tratado de Washington. Se trata de dos tratados firmados por el gobierno estadounidense y el Concilio Nacional Creek, en 1805 y 1826. Con estos tratados Estados Unidos incorpora territorio del actual estado de Georgia.

1806 **Tratado de Washington.** Firmado por los cheroquis, a través de él se ceden dos territorios distintos al norte del río Tennessee.

1807 Se prohíbe la importación de esclavos a cualquier territorio bajo jurisdicción estadounidense.

Tratado de Chickasaw Old Fields. Según este tratado los Estados Unidos adquieren el territorio que aún pertenece a los cheroquis, situado junto el terreno adquirido en tratados previos con éstos y con los chickasaws.

Tratado de Detroit. Las naciones ottawa, chippewa, wyandot y potawatomi ceden territorios que actualmente se sitúan en el sureste del estado de Michigan y en el noroeste del estado de Ohio.

1808 **Tratado del Fuerte Clark.** Tratado con la nación osage por el que se cede el territorio perteneciente a los actuales estados de Misuri y Arkansas al este del Fuerte Osage y al norte del río Arkansas.

Tratado de Brownstown. Los ojibwas, odawas, potawatomis, wyandots y shawnees ceden tierras para la construcción de carreteras entre Detroit y el norte del estado actual de Ohio.

1809 Se crea el **Territorio de Illinois**, repartido entre los actuales estados de Illinois, Michigan, Minnesota y Wisconsin. Desaparece en 1818 cuando se incorpora a la Unión el estado de Illinois.

Tratado del Fuerte Wayne. Se obtienen unos doce mil kilómetros cuadrados de territorio indio (naciones delaware, eel river, miami y potawatomi) en los estados de Illinois e Indiana. La no inclusión de la tribu shawnee en el tratado provocará enfrentamientos con los Estados Unidos (véase 1811, Guerra de Tecumseh).

Tratado con los kickapoos. La tribu kickapoo vende el territorio situado entre los ríos Vermillion y Wabash (Illinois).

- 1810 Se declara la **República de Florida Occidental**, independizada de España. Su territorio se reparte entre los actuales estados de Luisiana, Misisipi, Alabama y Florida; Estados Unidos la anexiona 90 días después de su independencia y la incorpora al Territorio de Orleans (véase 1804).
- 1810-21 **Guerra de Independencia de México.**
- 1811 **Guerra de Tecumseh.** El enfrentamiento se produce como consecuencia del Tratado del Fuerte Wayne, en el que la tribu shawnee no participó. El conflicto tiene su origen en el intento de Tecumseh de mantener la independencia nativa de fuerzas extranjeras. La guerra, por tanto, se mezcla con el enfrentamiento entre estadounidenses y británicos de 1812 (véase Guerra de 1812), ya que los shawnees se aliaron con los canadienses. Sin embargo, este enfrentamiento también puede verse como el final de la Guerra de los Sesenta Años (iniciada en 1754 con la Guerra Franco- India).
- 1812 Como consecuencia de la admisión del estado de Luisiana en la Unión, se crea el **Territorio de Misuri**. Cubre parte de los actuales estados de Arkansas, Colorado, Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa, Kansas, Minnesota, Misuri, Montana, Nebraska, Nuevo México, Oklahoma, Texas y Wyoming y desaparece en 1821 cuando el estado de Misuri entra en la Unión.
- 1812-14 **Guerra Creek.** Se trata de una guerra civil dentro de la nación creek, aunque Estados Unidos participa en alianza con los lower creeks, los cheroquis y los choctaws. El enfrentamiento se debe a las diferencias entre las dos formas de encarar la nueva situación de la tribu (apostando por el modelo tradicional o por la asimilación de aspectos blancos). Concluye con el **Tratado del Fuerte Jackson**, según el cual se ceden unos 93.000 km² de tierras correspondientes a los actuales estados de Alabama y Georgia, por lo que muchos creeks emigran a Florida.
- 1812-15 **Guerra de 1812.** Enfrentamiento entre Estados Unidos y Gran Bretaña, especialmente por sus colonias canadienses. La causa más inmediata es el expansionismo hacia el oeste de Estados Unidos, a la que se oponen los nativo-americanos con ataques sorpresa y escaramuzas. Por ello, diversos grupos indios participan en ambos bandos de la contienda. Sin embargo, también influyeron las Guerras Napoleónicas. Cuando en 1814 termina

este enfrentamiento con Francia, se percibe que las pequeñas conquistas territoriales no eran suficientes. El **Tratado de Gante** restauró los territorios ocupados y los Estados Unidos obtienen derechos de pesca en el Golfo de San Lorenzo, así como la pequeña conquista de Mobile, Alabama, perteneciente a España. En el Tratado de Gante se omiten los aspectos de la guerra relacionados con los indios, y se rechaza la propuesta de Gran Bretaña de crear una zona indígena neutra en el oeste americano. Muchas tribus del área de los Grandes Lagos que habían apoyado a Gran Bretaña en la guerra emigran posteriormente buscando protección en Estados Unidos.

1815 **Tratados de Portage des Sioux.** Tratados firmados por varias tribus indias al final de la Guerra de 1812 que supuestamente devuelven sus territorios a estas naciones. Sin embargo, estos acuerdos sirven para que los nativo-americanos sean recolocados al oeste del río Misuri en el Territorio Indio.

Tratado de Springwells. Tratado firmado por Estados Unidos y las tribus chippewa, ottawa y potawatomi por el que se pone fin a los enfrentamientos surgidos por la cesión de tierras del Tratado de Detroit (véase 1807). Estas tribus obtienen derechos sobre el Condado de Genessee y la restauración de las propiedades previas a la Guerra de 1812. Estados Unidos se asegura así la alianza de estas naciones indias, las cuales habían apoyado a los ingleses en la mencionada guerra.

1816 **Tratado de Washington.** Este nuevo acuerdo con los cheroquis supone la cesión de las tierras de Carolina del Sur pertenecientes a esta tribu a cambio de un pago de 5.000 dólares. Existe otro tratado homónimo de la misma fecha en el que se reiteran los límites de las tierras obtenidas por Estados Unidos según el Tratado del Fuerte Jackson (véase 1812, Guerra Creek).

Tratados de Chickasaw Council House. El tratado firmado con los cheroquis establece los límites de los territorios pertenecientes a la tribu, mientras que el tratado firmado con los chickasaws supone la cesión de la totalidad de las tierras al norte del río Tennessee excepto algunas zonas reservadas para los asentamientos de la nación chickasaw, cuyos

miembros también reciben una compensación económica de 4.500 dólares y otra de 12.000 dólares anuales durante diez años.

Tratado de Choctaw Trading House. Los choctaws venden a través de este tratado unos cuarenta kilómetros cuadrados de tierra al este del río Tombigbee (Alabama) por 6.000 dólares anuales durante veinte años.

1817 Debido a que Misisipi será incorporado como estado unos meses más tarde, se crea el **Territorio de Alabama**. Desaparece en 1819 cuando se incorpora a la Unión como el estado de Alabama.

Tratado con los otoes y Tratado con los poncas. Estos dos tratados establecen las buenas relaciones entre el gobierno estadounidense y las naciones otoe, misuri y ponca. Estados Unidos se compromete a proteger a dichas tribus.

Tratado con la Agencia Cherokee. Nueva cesión de tierras en torno a los ríos Appalache y Tennessee a cambio de un número equivalente de tierras situadas en Arkansas y al este del río Misisipi. También se establece que cada familia cheroqui que haya cedido tierras recibirá 640 acres de tierra como compensación.

Tratado del Fuerte Meigs. A través de este tratado se ceden las pocas tierras de Ohio que aún permanecen en manos de las tribus wyandot, seneca, delaware, shawnee, potawatomi, ottawa y chippewa, pero que ya habían sido ocupadas por asentamientos blancos.

1817-18 **Primera Guerra Seminola.** Esta guerra tiene su origen en el enfrentamiento del Fuerte Negro (Florida), tras el cual los soldados americanos asaltaron poblados y robaron ganado seminola. Así mismo, la disputa por las tierra del estado de Georgia, cedida en el **Tratado del Fuerte Jackson** (véase 1812, Guerra Creek), sirve de excusa para que Andrew Jackson invada Florida. Muchos poblados son atacados y arrasados, pero la mayor preocupación reside en las interferencias en la compra de Florida a España.

1818 **Tratado de 1818.** Firmado entre Estados Unidos y Gran Bretaña para la cesión del Condado de Oregón y la Tierra de Rupert (por debajo del paralelo 49) para Estados Unidos y la cesión de la parte superior del Territorio de Luisiana (por encima del paralelo 49) para Gran Bretaña.

Tratado de la Agencia Creek. Cesión de tierras creek en torno a los ríos Alatamahau, Appalachee y Ocmulgee a cambio de un pago de 20.000 dólares y otro de 10.000 dólares anuales durante diez años.

Tratados de Santa María. Conjunto de tratados firmados por los wyandots, los potawatomis, los weas, los delawarees y los miamis a través de los cuales se cede un amplio territorio a partir del río Wabash (Ohio) y que delimita con las tierras cedidas en el Tratado de Greenville (1795), el Tratado de Gousseland (1805) y el Tratado del Fuerte Wayne (1809). Se establece un pago de 15.000 dólares anuales así como la construcción de varios edificios dedicados a oficinas.

Tratado de Edwardsville. Tratado firmado por los peorias, kaskaskias, mitchigameas, cahokias y tamaroas por el que ceden terrenos a partir de los ríos Ohio y Misisipi y en torno a los ríos Wabash e Illinois. Se estipula un pago de 300 dólares anuales durante doce años.

Tratado de Old Town. Los chickasaws ceden a través de este tratado las tierras que poseen por encima del paralelo 35 (actual estado de Tennessee) a cambio de un pago de 20.000 dólares al año durante quince años. Los chickasaws obtienen tierras reservadas en torno al río Sandy que incluyen árboles madereros.

1819

Pánico de 1819. Estados Unidos sufre su primera gran crisis financiera. Estados Unidos compra Florida a España a través del **Tratado de Adams-Onís** (entrada en vigor en 1821). Así mismo se establece la frontera que va desde el Golfo de México a través del río Sabine hasta el río Arkansas y a lo largo del paralelo 42.

Tratado de Edwardsville. Tratado firmado por los kickapoos por el que ceden terrenos en torno al río Wabash. Se estipula un pago de 2.000 dólares anuales durante 15 años. Los kickapoos también firman este año el **Tratado del Fuerte Harrison**, por el que se cede el río Wabash y los derechos sobre él y su explotación.

Tratado de Washington. Nueva cesión de tierras pertenecientes a los cheroquis, esta vez situadas en el Territorio de Alabama. Se establece una reserva de 640 acres para cada familia que resida dentro del territorio cedido.

Tratado de Saginaw. Cesión de tierras en la región de los Grandes Lagos, en la Península Inferior de Míchigan, con algunos terrenos reservados para los miembros de la tribu ojibwa.

Acta de Civilización. A través de esta ley, se otorgan fondos federales para ayudar a sociedades no lucrativas que creen actividades educativas para los nativo-americanos.

1820 Entra en vigor el **Compromiso de Misuri**, por el que se regula la esclavitud en los territorios del oeste de cara a su futura incorporación a la Unión y a un equilibrio entre estados esclavista y los no esclavistas. Se establece la incorporación de Misuri como estado esclavista y de Maine (hasta entonces dependiente de Massachusetts) como estado no esclavista. Así mismo, el paralelo 36° 30' servirá a partir de este momento como límite entre los estados esclavistas y no esclavistas.

Tratado del Salto de Santa María. Firmado por los chippewas, por él se ceden tierras en torno al río de Santa María entre el territorio estadounidense y el británico de Canadá, aunque los nativos mantienen su derecho a la pesca en la zona.

Tratado de L'Arbre Croche y Michilimackinac. Las tribus ottawa y chippewa ceden las Islas de San Martín en el Lago Hurón.

Tratado de Doak's Stand. Según este acuerdo los choctaws ceden casi la mitad de su territorio, situado en los actuales estados de Arkansas, Misisipi y Oklahoma. Los choctaws descontentos con el acuerdo recibirán una cantidad anual de 6.000 dólares durante 16 años. Sin embargo, existen testimonios de que los choctaws son forzados a firmar bajo la amenaza de Andrew Jackson de aniquilarlos.

1821 México se establece como república independiente de España.

Tratado de Indian Springs. La nación creek cede territorio para el actual estado de Georgia a cambio de 200.000 dólares a lo largo de 14 años. Los creeks también firman el **Tratado de Mineral Springs**, según el cual se les liberaba de todas las reclamaciones interpuestas antes de 1802 por los habitantes del estado de Georgia en relación a destrozos, daños en la propiedad y deudas.

Tratado de Chicago. Firmado por las naciones ottawa, ojibwe y potawatomi, por él se ceden todas las tierras dentro del Territorio de

- Míchigan al sur del Gran Río. Se crean algunas áreas destinadas a asentamientos nativos.
- 1823 Se establece la **Doctrina Monroe**, por la que Estados Unidos intervendrá si alguna potencia europea trata de colonizar o interferir en los estados de las Américas.
- Tratado de Moultrie Creek.** Firmado con los seminolas, los Estados Unidos se comprometen a crear una reserva para esta nación en la recién adquirida Florida.
- 1824 Se crea el actual **Oficina de Asuntos Indios** (*Bureau of Indian Affairs*) dentro del Departamento de Guerra.
- Tratado de Harrington's.** Se establece la cesión de las tierras pertenecientes a la tribu quapaw situadas dentro del Territorio de Arkansas.
- 1825 **Tratado de la Ciudad de Washington.** Cesión de tierras de los choctaws en el actual estado de Arkansas a cambio de un pago perpetuo de 6.000 dólares anuales y otros 6.000 dólares anuales durante dieciséis años.
- Tratado de Indian Springs.** Según este acuerdo se recoloca a los creeks del actual estado de Georgia en tierras al oeste del río Misisipi; las tierras tienen la misma extensión que las tierras cedidas. Se les pagan 400.000 dólares para compensar el desplazamiento. Se anula este tratado con el Acuerdo de Broken Arrow este mismo año.
- Tratado de White Paint Creek, Tratado del Fuerte Lookout, Tratados del río Teton, Tratados de Arikara, Tratados de Mandan, Tratado de Council Grove, Tratado de Sora Kansas Creek y Tratados del Fuerte Atkinson.** Tratados firmados por diferentes tribus con las que se establece una relación de amistad y protección por parte de Estados Unidos, así como otros aspectos de carácter económico, como la regulación del comercio, o de carácter social, como la construcción de carreteras.
- Tratado de Prairie du Chien.** Tratado firmado con las tribus sioux, sac y fox, menominee, ioway, winnebago y anishinaabeg (chippewa, ottawa y potawatomi). Establece la paz entre estas tribus, muchas de ellas

desplazadas hacia el oeste, así como los límites de sus zonas de asentamiento.

1826 **Tratado de Washington de 1826.** Acuerdo firmado entre Estados Unidos y la nación creek por el que se cede la mayor parte de las tierras de dicha tribu, situadas en el actual estado de Georgia. Este tratado pone fin a las disputas acerca de la validez del Tratado de Indian Springs (1825) ya que ese acuerdo no había sido firmado por todos los miembros de la nación creek. Aunque los creek aún poseen un amplio terreno, en 1827 los últimos individuos de esta tribu abandonan Georgia bajo la presión de los expansionistas.

Tratado con los potawatomis. Se ceden tierras en torno al río Tippecanoe, tierras que lindan con las cedidas a través del Tratado de Santa María (1818). Se les pagan 2.000 dólares en plata al año durante veintidós años, así como otros pagos adicionales con finalidad educativa y laboral.

Tratado con los miamis. Los miamis ceden todas las tierras dentro del estado de Indiana, salvo ciertos reductos que les son asignados para su asentamiento. A cambio reciben dos pagos, uno de 31.000 dólares y otro más en regalos por valor de 26.000.

1827 Se inaugura el *Baltimore y Ohio Railroad*, la primera línea de ferrocarril de transporte comercial de personas y mercancías.

Tratado de San José. Los potawatomis ceden a través de este tratado tierras dentro del Territorio de Míchigan, especialmente en torno al río Rouge y el río Raisin. Estados Unidos reserva áreas junto a la frontera entre los actuales condados de Kalamazoo y San José en el estado de Míchigan.

1828 **Tratado con los cheroquis occidentales y Tratado con los winnebago y las tribus unidas de potawatomies, chippewas y ottawas.** Se trata de dos acuerdos separados a través de los cuales se establecen fronteras entre el territorio indio y los asentamientos blancos.

Tratado con los potawatomis. Los potawatomis vuelven a ceder parte de sus tierras, esta vez en los estados de Indiana y Ohio, a cambio de las cuales se les pagan 2.000 dólares anuales adicionales y otro pago de 1.000 dólares al año durante veinte años.

Tratado con los miamis. Se cede a Estados Unidos una de las reservas otorgadas a la tribu miami, situada cerca de Sugartree Creek (Indiana), a cambio de bienes por valor de 2.000 dólares.

1829

Andrew Jackson se convierte en presidente. En el Discurso del Estado de la Unión, aboga por el traslado “voluntario” de los indios fuera de los estados incorporados a la Unión y hacia la orilla oeste del Misisipi.

Tratado con los delawarees. Cesión de tierras junto al río Sandusky (Ohio) a cambio de 3.000 dólares.

Segundo y Tercer Tratado de Prairie du Chien, firmados respectivamente con el Concilio de los Tres Fuegos (chippewas, ottawas y potawatomis) y con los winnebagos. Se ceden tierras en los estados de Illinois y Wisconsin y se establecen reservas en Illinois, que luego se trasladarán a Kansas.

Tratado de Lewistown. Firmado por los shawnees y los senecas, este tratado supone la cesión total de las tierras que poseen estas tribus en Ohio. Por ello deben desplazarse a una reserva de unos 240 kilómetros cuadrados al oeste del río Misisipi donde ya se encuentra otro grupo de senecas.

1830

Acta de Remoción de Indios (*Indian Removal Act*). El objetivo de esta ley aprobada en el Senado es el reasentamiento de las naciones nativo-americanas al oeste del río Misisipi, tierras aún fuera del control estadounidense. La desposesión de tierras al este del río se produce a través de tratados con las diferentes tribus, aunque algunas tribus oponen resistencia bélica al traslado. A pesar de que el desplazamiento debe ser voluntario, se ejerce presión para la firma de tratados, especialmente con el argumento de que si los indios se quedan en tierras pertenecientes a Estados Unidos no tendrán derecho alguno a poseer legalmente la tierra que ocupen.

Tratado de Dancing Rabbit Creek. Primer tratado firmado tras la Acta de Remoción India. Los choctaws ceden unos 45.000 kilómetros cuadrados en el actual estado de Misisipi a cambio de unos 61.000 kilómetros cuadrados en Territorio Indio (actual estado de Oklahoma). El desplazamiento se efectúa entre 1831 y 1833, y los choctaws tienen derecho a convertirse en ciudadanos estadounidenses.

Tratado con los chickasaw. Cesión de las tierras de esta tribu al este del río Misisipi y al norte de Oacktibbyhaw Creek. Estados Unidos se compromete a facilitarles una extensión equivalente de tierras al oeste del Territorio de Arkansas.

1831 ***Cherokee Nation vs. Georgia.*** Caso del Tribunal Supremo de Estados Unidos en el que la nación cheroqui reclama protección al Congreso contra las leyes aprobadas en el estado de Georgia por las que se desposee a los nativo-americanos de sus tierras a fin de impulsar su desplazamiento fuera de los límites del estado. Se deniega la demanda bajo el argumento de que el Tribunal Supremo carece de jurisdicción sobre los cheroquis ya que estos no son ni un estado ni un gobierno dependiente de Estados Unidos. Dos años más tarde, el mismo Tribunal Supremo determina en relación al caso ***Worcester vs. Georgia*** que Georgia no puede imponer tales leyes sobre las tierras que están en manos de los cheroquis.

Tratados con los menominees, senecas, shawnees y ottawas. A través de seis tratados independientes, las tribus menominee, seneca, shawnee y ottawa ceden sus tierras en el estado de Nueva York, los primeros, y el estado de Ohio las otras tres naciones, a cambio de tierras al oeste del Misisipi.

1832 **Guerra de Black Hawk.** Tras varios tratados por los que ceden tierras, un grupo de sauks, entre ellos el jefe Black Hawk, regresan a sus antiguas tierras de Illinois, acto que se toma como una invasión del estado federal. Como se niegan a partir hacia el oeste del Misisipi, se inicia un enfrentamiento armado entre las tropas estadounidenses y sus tribus aliadas (ho-chunks, menominees y potawatomis) y las tribus sauk, fox y kickapoo, principalmente. El final de la guerra supone el libre asentamiento de los indígenas en los actuales estados de Illinois, Iowa y Wisconsin. Muchos líderes nativo-americanos son detenidos y exhibidos en distintas ciudades estadounidenses.

Tratado de Cusseta. A través de este tratado, los creeks ceden todas sus tierras del estado de Georgia y del territorio de Alabama. Aunque algunos individuos conservan algunas de sus antiguas tierras, poco a poco son

engañados por nuevos colonos. En 1835, la mayoría de los creeks ya se han reasentado en Territorio Indio.

Tratados con los wyandot, con los seminolas, con los winnebagos, con los sauks y foxes, con el grupo appalachicola, con los potawatomis, con los chickasaws, con los kickapoos, con los shawnees, con los kaskaskias, con los menominees, con los piankashaws y weas, y con los senecas. Serie de tratados firmados por las tribus mencionadas por los que ceden tierras en los estados de Alabama, Illinois, Indiana, Misisipi, Misuri, Ohio y el Territorio de Florida a cambio de su desplazamiento al oeste del río Misisipi.

1833 **Tratado con los ottawas.** Tratado por el que se ceden las tierras en torno al río Miami (Ohio) a excepción de algunas reservas.

Tratado con los cheroquis occidentales. Se establecen las tierras asignadas a esta tribu en el Territorio de Arkansas a cambio de las cedidas en tratados previos.

Tratados con los creeks y con los seminolas. Acuerdos por lo que se establecen los límites de las áreas de asentamiento al oeste del Misisipi.

Tratado con los chippewas, ottawas y potawatomis. Tratado dependiente de la Acta de Remoción India por el que los chippewas, ottawas y potawatomis ceden sus tierras en torno a Lago Míchigan y se desplazaron al oeste del Misisipi.

Tratado con los pawnees. Cesión de las tierras de esta tribu al sur del río Platte (actuales estados de Wyoming y Nebraska).

1834 Se establecen las fronteras generales del **Territorio Indio** a través del **Acta de Relaciones Indias**. Desaparecerá en 1907 cuando el estado de Oklahoma pasa a formar parte de la Unión. Debido a la creación de varios estados, se recortarán paulatinamente tierras al Territorio Indio.

Tratados con los miamis y con los potawatomis. Cesión de tierras en el estado de Indiana con el fin de reasentar a estas dos tribus al oeste del Misisipi.

Tratado con los chickasaws. Se establecen las condiciones del desplazamiento de la tribu hacia el oeste del Misisipi, así como las circunstancias en las que se podrá vender y heredar las nuevas tierras asignadas.

- 1835 **Tratado con los caddos.** Cesión de tierras en torno al río Sabine (Luisiana) con vistas a ganar territorio frente a México. La nación caddo, por tanto, abandona sus asentamientos dentro de las fronteras estadounidenses.
- Tratado de New Echota.** Acuerdo con los cheroquis por el que esta tribu renunciaba a sus posesiones en Georgia y se desplaza al interior del Territorio Indio. Aunque el Concilio Nacional Cheroqui no aprueba el tratado, el Congreso lo ratifica, lo que genera oposición por parte de ciertos sectores blancos. Finalmente, se obliga a los cheroquis a desplazarse, muchas veces a punta de pistola, antes de que termine el período de tres años para su reasentamiento. Estos desalojos forzados causaron la muerte de unos 4.000 cheroquis, y se les conoce como *Trail of Tears, Sendero de Lágrimas*.
- 1835-42 **Segunda Guerra Seminola.** El enfrentamiento se produce en Florida como consecuencia de la resistencia de los seminolas al reasentamiento. La fuerza naval estadounidense es determinante en este conflicto ya que ocupa casi por completo los ríos del estado y elimina muchos escondites para los nativo-americanos. Finalmente, los seminolas, bien previo pago bien a través de la fuerza, se rinden. Algunos permanecen en una reserva habilitada de manera no oficial en el suroeste del estado; los que no lo hacen son enviados al oeste del río Misisipi.
- 1836 Se declara la **República de Texas**, independiente de México, y se prohíbe la esclavitud en su territorio.
- Se crea el **Territorio de Wisconsin** (repartido entre los actuales estados de Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa, Míchigan, Minnesota y Wisconsin) para dar entidad legal al territorio que queda fuera de las fronteras del estado de Míchigan al incorporarse éste a la Unión en 1837. Desaparecerá en 1848 al incorporarse a la Unión el estado de Wisconsin.
- Tratado de Washington de 1836.** Acuerdo firmado con los ottawas y chippewas por el que se ceden unos 55.000 kilómetros cuadrados de la Península de Míchigan (el 37% del área del actual estado homónimo).
- Tratados con los potawatomis.** Serie de nueve tratados por los que los potawatomis siguen cediendo tierras del estado de Indiana y se reubican al oeste del Misisipi.

- Tratado con los wyandots, con los menominees, con los sioux, con los iowas, sacks y foxes, con los sauks y con los otos.** Cesión de tierras en los actuales estados de Ohio, de Wisconsin y de Misuri. Aunque los tratados no incluyen la obligación a desplazarse a Territorio Indio están planteados para alcanzar ese objetivo a largo plazo.
- 1837 **Tratados con los chippewas, con los potawatomis y con los sauks y foxes.** Estas tribus ceden sus tierras en los actuales estados de Michigan, Indiana, Wisconsin y Misuri.
- Tratados con los sioux y con los winnebagos.** Estas dos naciones ceden sus posesiones al este del Misisipi de acuerdo con la Acta de Remoción India (1830).
- 1838 Comienzan el *Trail of Tears*, el Sendero de Lágrimas de los cheroquis y el *Trail of Death*, el Sendero de Muerte de los potawatomis.
- Se crea el **Territorio de Iowa**. Heredero del Territorio de Misuri (1812-21), se extiende ocupando parcial o totalmente los actuales estados de Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa y Minnesota. Desaparecerá cuando el estado de Iowa se incorpora a la Unión en 1846.
- Tratado de Buffalo Creek.** Firmado con los nativos de Nueva York (naciones seneca, mohawk, cayuga, oneida, onondaga y tuscarora) por el que se venden las cuatro reservas que aún conservan y se les recoloca al oeste del río Misuri.
- Tratados con los oneidas, con los iowas y con los miamis.** Cesión de tierras en el estado de Nueva York y en torno a los ríos Misuri, Misisipi y Wabash. No se contempla en el acuerdo el desplazamiento de las tribus.
- 1839 **Tratados con los osages, con los chippewas y con los stockbridges y munsees.** Acuerdos sobre la cesión de sus tierras reservadas en los estados de Michigan y Wisconsin. No se contempla en el acuerdo el desplazamiento de estas tribus.
- 1840 **Tratado con los miamis.** Cesión de las tierras que aún tienen los miamis en el estado de Indiana, al sur del río Wabash. En el acuerdo se estipula que esta nación debe abandonar sus tierras y trasladarse al oeste del río Misisipi en el plazo de cinco años.
- 1842 **Modificación del Tratado de Buffalo Creek (1838).** Según esta modificación, los senecas venden dos de sus últimas cuatro reservas; las

reservas de Cattaraugus y Allegany permanecen en manos de la nación seneca.

Tratado de La Pointe. Firmado con la nación chippewa, particularmente los miembros asentados cerca del Lago Superior, este acuerdo supone la cesión de tierras en los actuales estados de Wisconsin y Míchigan, aunque no pierden sus derechos de caza y pesca en la zona. En 1844, por el **Acuerdo de Isle Royale**, se excluye a una subdivisión de los chippewas por considerárseles ajenos a Estados Unidos.

Tratado con los wyandots. Acuerdo por el que se ceden todas las tierras del estado de Ohio, así como la reserva Wuan-dotte en torno al río Huron. Se establece la desocupación de estas tierras antes de dos años.

Tratado con los sauks y foxes. Este es uno de los primeros tratados a través de los cuales los nativo-americanos son despojados de sus tierras al oeste del río Misisipi. Los sauks y foxes que firman este acuerdo son trasladados a territorios en torno al río Misuri, junto a la tribu delaware, ya asentada allí.

1843 Se reconoce la independencia del **Reino de Hawai**.

1845 Se aprueba la **anexión de Texas**, que se convierte en estado en diciembre.

Aparece el término **Destino Manifiesto** (*Manifest Destiny*) en un artículo de John L. O'Sullivan, en el que se aboga por la expansión territorial por todo el continente. Eso supone la ocupación de las tierras nativo-americanas, bien a través de la remoción de las naciones indias o a través de la desaparición de esta población.

Tratado con los creeks y los seminolas. Acuerdo por el cual se establece el asentamiento de los seminolas en tierras pertenecientes a la nación creek, a fin de evitar problemas con otras tribus y con la población blanca.

1846 Se declara la **República Californiana**, independiente de México. Será anexionada por Estados Unidos en menos de un mes.

Tratado con los kansas. Cesión de tierras (unos 8.000 kilómetros cuadrados) en el actual estado de Kansas, por lo que su reserva se redujo notablemente.

Tratado con los comanches, aionais, anadarkos, caddos, lepans, longwhas, keechys, tah-we-carros, wi-chitas y wacoos. Acuerdo de amistad con las tribus del recién creado estado de Texas a través del cual se regulan el comercio, los asentamientos y las penas por ciertos delitos.

Tratados con los potawatomis y con los winnebagos. Estos acuerdos suponen el reasentamiento de estas dos naciones tras la cesión de sus tierras. Los primeros ceden todas sus posesiones en el Territorio de Iowa y se desplazan a zonas en torno al río Kansas; los segundos renuncian a todos sus territorios dentro de Estados Unidos a cambio de tierras al norte del río Misuri y al oeste del río Misisipi.

1846-48 **Guerra México-Estados Unidos.** Al terminar el conflicto se firma el **Tratado de Guadalupe Hidalgo**, por el que México y Estados Unidos fijan la frontera en río Bravo y se venden los territorios de Alta California y Nuevo México a Estados Unidos.

1847 **Tratados con los chippewas del Misisipi y del Lago Superior y con el bando pillager de los chippewas.** Mediante estos dos acuerdos, Estados Unidos obtiene tierras en torno al río Misisipi, al río Long Prairie y a orillas del lago Otter-Tail, todo ello en el actual estado de Minnesota.

1848 Se inicia la **fiebre del oro en California**, que supone el desplazamiento de 300.000 personas a California. Para los nativo-americanos de la zona resulta devastador ya que deben sufrir ataques, hambruna y enfermedades traídas por los euro-americanos. La fiebre del oro concluirá en 1855.

Tratado de Guadalupe Hidalgo (véase 1846-48, Guerra de México-Estados Unidos).

Tratado con los cuatro bandos confederados de pawnees (gran pawnees, pawnee louns, republicanos pawnees y pawnee tappages). Cesión de sus tierras en torno al río Platte a cambio de un pago de 2.000 dólares en bienes.

Tratado con los menominees. Esta nación cede todos sus territorios en el estado de Wisconsin y se reasienta en las tierras cedidas por los chippewas en el tratado de 1847.

Tratado con los stockbridges. Acuerdo por el que esta tribu cede todas sus tierras al este del lago Winnebago (Wisconsin) y acuerda trasladarse al oeste del río Misisipi en el plazo de un año.

- 1848-55 **Guerra Cayuse.** Conflicto armado entre Estados Unidos y la nación cayuse que tuvo lugar en el Territorio de Oregón. Entre sus causas hay que destacar los desencuentros entre los nativo-americanos de la zona y los colonos euro-americanos, así como las enfermedades que traen consigo estos últimos. Los cayuses caen derrotados frente a las fuerzas estadounidenses y los supervivientes tienen que trasladarse a una reserva con otras naciones.
- 1849 Se crea el **Territorio de Minnesota**, que abarca parcial o totalmente los actuales estados de Dakota del Norte, Dakota del Sur y Minnesota. Desaparecerá en 1858, cuando el estado de Minnesota se incorpora a la Unión.
- Se transfiere la **Oficina de Asuntos Indios** del Departamento de Guerra al **Departamento del Interior**, de la que todavía forma parte.
- Tratados con los navajos y con los utahs.** Acuerdo de amistad con estas dos naciones, que están asentadas en el territorio del recién adquirido Nuevo México.
- 1850 Se organiza el **Territorio de Nuevo México**, repartido entre los actuales estados de Arizona, Colorado, Nuevo México y Nevada. Desaparecerá en 1912 cuando Nuevo México y Arizona pasen a formar parte de la Unión.
- 1851 **Acta de Apropiación India.** Esta ley sirve para crear las reservas en las que deben asentarse los nativo-americanos desplazados por los distintos acuerdos firmados entre Estados Unidos y las naciones indias. Representa el antecedente legal de las reservas actuales.
- Tratado de Traverse des Sioux y Tratado de Mendota.** Firmados por los sioux asentados en el Territorio de Minnesota; establecen la cesión de tierras al sur y al oeste dentro del territorio mencionado. También se ceden algunas tierras en el estado de Iowa y en el futuro Territorio de Dakota. Las diferentes tribus sioux se recolocan en la reserva Upper Sioux cerca de Granite Falls y en la reserva Lower Sioux, al sur del río Minnesota.
- Tratado del Fuerte Laramie.** Acuerdo firmado con los sioux, cheyennes, arapahoes, crows, shoshones, assiniboinés, mandans, hidatsas y arikaras por el que se reparten, respetando ciertas reclamaciones tradicionales, los límites entre las tribus y entre estas y Estados Unidos.

- 1851-86 **Guerras apaches.** Serie de campañas intermitentes entre los apaches y los diferentes grupos coloniales (españoles, mexicanos, estadounidenses, confederados) motivada primero por el robo de la propiedad nativa y más tarde por los intentos de reasentar a las tribus en reservas. En 1886 Gerónimo, principal líder apache, es capturado, por lo que se da por concluido el conflicto abierto, aunque se producen escaramuzas y pequeños ataques hasta 1900.
- 1852 **Tratado con los chicaksaws.** Tratado por el cual los chickasaws ceden sus últimos territorios (los que aún conservan tras el tratado de 1832) y son trasladados a una reserva en torno al río Sandy (estado de Tennessee).
- Tratado con los apaches.** Acuerdo de amistad con esta tribu asentada en el Territorio de Nuevo México; se establecen pactos sobre comercio, puestos militares, así como los límites nacionales con Estados Unidos e internacionales con México.
- 1853 **Tratados con los comanches, kiowas y apaches y con los rogue rivers.** Tratados de amistad con estas tribus asentadas en el Territorio de Nuevo México y el actual estado de Oregón.
- Tratados con los rogue rivers y con el bando umpqua-cow creek.** Acuerdos por los que se ceden tierras en el Territorio de Oregón y a través de los cuales estas tribus deben asentarse en reservas dentro del territorio cedido.
- 1854 Se firma la **Ley de Kansas-Nebraska**, a partir de la cual se crean el **Territorio de Kansas** (repartido entre los actuales estados de Colorado y Kansas) y el **de Nebraska** (repartido entre los actuales estados de Colorado, Dakota del Norte, Dakota del Sur, Montana, Nebraska y Wyoming), formados a partir del Territorio Indio; además se anula el Compromiso de Misuri (1820).
- Tratado de La Pointe de 1854.** Firmado con los ojibwes del Lago Superior y de Misisipi, a través del que se ceden todas las tierras pertenecientes a esta tribu en la región de Arrowhead (Minnesota). A cambio se les conceden reservas en otros estados como Míchigan y Wisconsin.

Tratado de Medicine Creek. Las tribus nisqually, puyallup y squaxin island, así como otras seis tribus menores nativo-americanas, ceden unos 9.000 kilómetros de tierras. A cambio, se crean tres reservas donde puedan reasentarse.

Tratados con los shawnees, con los menominees, con los iowas, con los sauks y foxes de Misuri, con los kickapoos, con los kaskaskias, peorias, piankashaws y weas, con los miamis, con los chastas, scotons y grave creeks, con los umpquas y calapooias, con los ottoes y misuris, con los omahas y con los delawares. Suponen la cesión de tierras, principalmente en el actual estado de Misuri, y el reasentamiento de todas estas tribus en reservas.

1855 **Tratado de Point Elliott.** Firmado por las tribus duwamish, suquamish, snoqualmie, snohomish, limmi, skagit y swinomish, este acuerdo establece la cesión de las tierras en lo que será, a partir de 1959, el Territorio de Washington.

Tratado de Neah Bay. Acuerdo con la tribu makah por el cual cede la mayor parte de sus territorios y se establece la reserva makah en el futuro Territorio de Washington.

Tratado de Hellgate. Firmado por las tribus de Montana occidental, supone la cesión de tierras en torno a la Montañas Rocosas y al paralelo 49.

Se firman **otros quince tratados** este año, la mayoría de ellos destinados a la adquisición de tierras en el futuro Territorio de Washington por parte de Estados Unidos.

1855-58 **Guerra Yakima.** Conflicto armado entre Estados Unidos y la nación yakima que se produce en el futuro Territorio de Washington. Tras el asentamiento de esta tribu en una reserva, se descubre oro en ella, por lo que se desata el enfrentamiento. El final de la guerra supone el reasentamiento de las tribus implicadas en reservas, además de la ejecución de muchos de los líderes nativo-americanos.

Tercera Guerra Seminola. Tras el incremento de la presencia militar en Florida y los continuos reasentamientos de los nativo-americanos, los seminolas atacan a un destacamento estadounidense, lo que inicia un conflicto armado. Como resultado se produce un nuevo traslado de los

seminolas al oeste del río Misisipi. Los pocos que permanecen en Florida mantienen una actitud pacífica y, durante la Guerra Civil (1861-65), neutral. En 1868, con la Constitución de Florida, los seminolas obtienen un escaño en la Cámara de Representantes y en el Senado del estado, hasta que la nueva Constitución de 1885 les retira este derecho y recorta su participación política.

1856 **Tratado con los stockbridges y munsees.** Acuerdo por el que estas dos tribus obtienen dos zonas de tierras en el estado de Wisconsin como compensación por la cesión de tierras a través de un acuerdo previo.

Tratado con los menominees. Cesión de tierras pertenecientes a esta tribu y reasentamiento al oeste del río Misisipi.

Tratado con los creeks. Acuerdo para la regulación de los asentamientos cree y seminolas al oeste del Misisipi.

1857 Se inicia la **fiebre del oro de Colorado**, que durará aproximadamente hasta 1861, cuando se crea el Territorio de Colorado.

Tratado con los pawnees. Cesión de tierras en torno al río Platte y reasentamiento de esta nación en una reserva cerca de Beaver Creek.

1858 **Tratado con los poncas.** La nación ponca cede todas sus tierras excepto una reserva a orillas del río Ponca, a donde deben trasladarse los individuos de la tribu antes de un periodo de un año.

Tratado con yankton sioux. Cesión de todas sus tierras excepto una reserva situada en las proximidades del río Chouteau y al río Misuri. Dos acuerdos posteriores establecen el reparto de las tierras de la reserva.

1859 **Tratados con los winnebagos, con los chippewas y munsees, con los sauks y foxes y con la tribu kansa.** Acuerdos por los cuales se regula el reparto de las tierras de las respectivas reservas, así como sus límites o la posibilidad de venta de algunas de ellas.

1860 En diciembre, **Carolina del Sur** es el primer estado en declarar que **se separa de la Unión.**

Tratado con los delawares. Acuerdo a través del que se establece la división de la reserva en la que está asentada esta tribu, así como otros aspectos sobre el abandono de las tierras asignadas, las condiciones de venta o la construcción de ferrocarriles.

1861 Se organizan el **Territorio de Colorado** y el **de Nevada**. El primero desaparece en 1876 al ser admitido en la Unión como estado de Colorado. El segundo desaparecerá en 1864 al crearse el estado de Nevada e incorporarse a la Unión.

Tratado de Fuerte Wise. Cesión de todas las tierras de las naciones arapahoe y cheyenne, salvo una reserva en el Territorio de Nuevo México en la cuenca del río Arkansas.

Tratado con los sauks y foxes. Estas dos tribus ceden a través de este acuerdo las tierras asignadas como reserva, por lo que deben reasentarse en las tierras otorgadas a los iowas.

1861-65 **Guerra Civil Americana.** Uno de los enfrentamientos armados más relevantes en la historia estadounidense. Once estados sureños, conocidos como la Confederación, declaran su escisión de la Unión tras la victoria republicana, con Lincoln a la cabeza, en las elecciones presidenciales del año previo. El conflicto pone de manifiesto las grandes diferencias económicas, políticas y sociales que existen entre norte y sur. La Unión resulta victoriosa. Entre las mayores consecuencias de la guerra se encuentran la abolición de la esclavitud y el refuerzo del gobierno federal. Respecto a los nativo-americanos, cerca de 30.000 de ellos participan en ambos bandos; algunos lo hacen en el bando confederado ya que poseen esclavos, como los creeks, los choctaws o los cheroquis. Para estos últimos, supone también una guerra civil interna. La esperanza generalizada de que la participación de los nativo-americanos supusiese el fin de su discriminación racial no se ve realizada y se prosigue con las políticas de reasentamientos y/o exterminación.

1862 **Tratados con los ottawas de Blanchard's Fork y Roche de Boeuf y con los kickapoos.** Acuerdos para la supervisión de las reservas donde están asentadas estas tribus. También se regulan otros aspectos de las reservas como la exención de tasas sobre algunas tierras, la creación de escuelas o la posibilidad de que los nativo-americanos allí asentados se convierten en ciudadanos estadounidenses.

Guerra de Little Crow (también conocida como **Guerra Dakota**). Los dakotas (bando oriental de los sioux) y Estados Unidos se enfrentan en los territorios cerca del río Minnesota debido a las continuas violaciones

de los tratados por parte de Estados Unidos y la falta de pago de las compensaciones económicas por las cesiones de tierras. Muchos prisioneros dakotas, unos 300, son juzgados y ejecutados; algunos de los cadáveres se donan para la investigación científica, planteando problemas sobre la titularidad legal sobre los restos entre las tribus y las instituciones de recepción. Otros 1.600 nativos son internados en un campo de concentración de Minnesota durante un año, hasta que son expulsados del estado y reasentados en la reserva Crow Creek (Dakota del Sur).

1863 Se organiza el **Territorio de Arizona** (Territorio Confederado de Arizona hasta 1865) y el **de Idaho**. El primero, repartido entre los estados actuales de Nevada y Arizona, desaparecerá en 1912 cuando se admite en la Unión como estado de Arizona; el segundo, con territorio entre los actuales estados de Idaho, Montana y Wyoming, desaparecerá en 1890, al crearse el estado Idaho e incorporarse a la Unión.

Tratados con los shoshones (bandos oriental y occidental), con los bandos de Red Lake y Pembina de los chippewas y con los shoshonegoship. Acuerdos de amistad con estas tribus a través de los que se establecen algunos límites territoriales y zonas de tránsito para viajeros. El tratado con los chippewas también supone la cesión de tierras en el Territorio de Dakota y en el estado de Minnesota.

Tratados con los bandos de Misisipi, de Pillager y del lago Winnigiboshish de los chippewas, con el bando tabeguache de los utahs y con los nez perces. Tratados de cesión de aquellas tierras que se encuentran dentro del territorio estadounidense. En el caso de los chippewas se ceden todas las reservas asignadas en un acuerdo de 1855.

1864 Se organiza el **Territorio de Montana** a partir del Territorio de Idaho. En 1889 entrará a formar parte de la Unión como estado de Montana.

Masacre de Sand Creek. Previamente a la masacre se producen algunos enfrentamientos entre las tribus cheyenne y arapaho con las milicias estadounidenses asentadas en el Territorio de Colorado por la Guerra Civil. En noviembre tiene lugar un ataque indiscriminado a un poblado cheyenne que causa la muerte a más de un centenar de indios, la mayoría mujeres y niños. La estructura de poder tradicional de los cheyennes se

ve considerablemente afectada al morir algunos de los miembros del concilio de jefes en la masacre.

Tratados con los klamaths y moadocs y con los bandos chippewas de Saginaw, Swan Creek y Black River. Acuerdos para la cesión de tierras, algunas de ellas parte de reservas, en Carolina del Norte y Michigan.

1864-65 **Guerra de Colorado.** Enfrentamiento entre Estados Unidos y las naciones cheyenne y arapaho en el Territorio de Colorado, iniciado por la Masacre de Sand Creek y originado principalmente por la apropiación indebida de los reducidos bienes nativo-americanos (a raíz de la fiebre del oro de 1857 y la caza indiscriminada de búfalos). Al final del enfrentamiento, los nativo-americanos involucrados son reasentados en Territorio Indio (en el actual estado de Oklahoma). En perspectiva, la guerra se considera un genocidio contra los indios, lo que suscita que se abran investigaciones militares y gubernamentales contra los representantes de la milicia de Colorado para juzgarles si se hallan pruebas incriminatorias.

1864-68 **Guerra Snake.** Enfrentamiento con las tribus paiute situadas en el norte en los estados de Oregón, Nevada, California y en el territorio de Idaho. La tensión generada al descubrirse minas en el cañón del río Owyhee da lugar al conflicto, que se desarrolla principalmente a través de guerrillas y escaramuzas.

1865 **Guerra Sioux.** Tras la Masacre de Sand Creek, los cheyennes se unieron a los arapahoes y a los sioux y atacan el Campamento Rankin, junto al río South Platte. Las fuerzas estadounidenses tan sólo pueden atacar a las tribus tras la huída de estas del Campamento Rankin, pero abandonan más tarde al encontrarse con un ejército nativo-americano superior al suyo.

Tratados con los omahas, con los winnebagos, con los poncas, con los snakes y con los osages. Acuerdos de cesión y/o venta de tierras pertenecientes a estas tribus en el Territorio de Nebraska y en el de Dakota, así como en el estado de Oregón. Algunos de estos acuerdos sirven para reducir las reservas donde se habían asentado las naciones indias en virtud de tratados previos.

Tratados con los cheyennes, apaches arapahoes, comanches, y kiowas (conocidos como los **Tratados del río Little Arkansas**) y con **nueve bandos sioux** (entre ellos, **los blackfeet, los oglalas o los yanktonais**). Acuerdos de paz y amistad, algunos dirigidos al reasentamiento de las tribus en reservas.

Tratado con las tribus de *Middle Oregon*. Tratado por el que se rescindieron algunos de los derechos otorgados en acuerdos previos.

1865-72 **Guerra de Black Hawk**. Serie de ataques indiscriminados de diferente intensidad y amplitud de las tribus ute, paiute y navajo contra los colonos mormones residentes en el actual estado de Utah como respuesta a las malas relaciones con los blancos, en muchas ocasiones saldadas con la muerte de nativo-americanos. Finalmente, los mormones deciden reducir su presencia en la zona hasta que las tribus cedan sus tierras al gobierno estadounidense.

1866 **Tratados con los seminolas, con el bando bois fort de los chippewas, con los delawares, con los choctaw y chickasaw, con los creeks, y con los arickaras, grosventres y mandans**. Acuerdos de amistad y paz y/o de cesión de tierras, en muchas ocasiones con el reasentamiento de las tribus en reservas.

1866-68 **Guerra de Red Cloud**. Enfrentamiento entre los lakotas, cheyennes y arapahoes con los Estados Unidos por el control del territorio del río Powder, zona de caza de estas tribus en los Territorios de Wyoming y de Montana. Aunque los Estados Unidos habían obtenido a través de un tratado una vía de tránsito en esta zona, no se había acordado la construcción de fuertes, algo que ocurriría. La guerra concluye con la firma del Tratado del Fuerte Laramie de 1868, gracias al cual se crea la Gran Reserva Sioux en las Black Hills y se devuelve a manos indias el territorio del río Powder. Este conflicto se salda, por tanto, con una gran victoria militar y política para los nativo-americanos.

1867 Estados Unidos **compra Alaska** a Rusia. Tras ser departamento y distrito, se convierte en el Territorio de Alaska en 1912 hasta su incorporación a la Unión en 1959.

George A. Custer se convierte en teniente del **Séptimo de Caballería**, creado el año previo. Será el destacamento que participará en el mayor número de acciones de las Guerras Indias, libradas hasta 1871.

Tratado de Medicine Lodge. Grupo de tres tratados entre Estados Unidos y los kiowas, comanches, apaches de las llanuras, cheyennes del sur y arapahoes del sur, a través de los cuales estas tribus debían asentarse en reservas cercanas a las de los sioux, shoshones, bannocks y navajos, en Territorio Indio (el actual estado de Oklahoma). Este tratado trajo consigo mucha polémica, pues nunca pudo ratificarse debido a que no se obtuvo el acuerdo de las tres cuartas partes de cada tribu, porcentaje necesario para la firma. Más tarde, además, se consideró que los nativo-americanos no tenían derecho a ninguna reclamación por ser pupilos del estado, por lo que no gozaban de la protección de la Carta de Derechos.

Tratado con los bandos sisseton y wahpeton de los sioux. Acuerdo de amistad que supuso la creación de una reserva para estas dos naciones.

Tratado con los potawatomis. Tratado para la creación de una reserva en Territorio Indio.

Tratados con los sauks y foxes, con los senecas, mixed senecas y shawnees, quapaws, peorias confederados, kaskaskias, weas y piankeshaws, miamies y ottawas del río Blanchard y de Roche de Bouef, y con los chippewas del Misisipi. Acuerdos de cesión total o parcial de las tierras en posesión de estas tribus; algunas se reasientan en reservas, por lo que se dividen o se unen a otras tribus.

1868 Se organiza el **Territorio de Wyoming**, formado a partir del Territorio de Idaho. Cubre el actual estado homónimo, que se incorpora a la Unión en 1890.

Batalla del río Washita. Uno de los primeros enfrentamientos entre el Séptimo de Caballería y los nativo-americanos, en esta ocasión los cheyennes. El conflicto se produce tras los asaltos a asentamientos blancos en Kansas, concebidos como una manera de protesta contra el Tratado de Medicine Lodge. Las tropas estadounidenses atacan un campamento pequeño durante la noche, lo que ocasiona, según la opinión pública, una masacre contra los cheyennes allí acampados.

Tratados con los utes y con los nez perces. Acuerdos para la creación y control de una reserva en el Territorio de Colorado y otra en el Territorio de Idaho, respectivamente.

Tratado con los cheroquis. Tratado acerca de la venta de tierras denominadas “neutrales” pertenecientes a los cheroquis en el estado de Kansas.

Tratado con los bandos brulé, oglala, miniconjou, yanktonai, hunkpapa, blackfeet, cuthead, two kettle, sans arcs y santee de los sioux y arapahoes (conocido como el **Tratado del Fuerte Laramie de 1868**, que pone fin a la Guerra de Red Cloud [1866-68]), **con los crows, con los cheyennes del norte y arapahoes del norte, con los navajos y con los bandos orientales de los shoshones y bannocks.** Acuerdos de paz y amistad que sirven para delimitar las reservas en las que deben asentarse estas tribus.

1869 Se abre el recorrido completo del **Ferrocarril Transcontinental**, que conecta Iowa y Nebraska con California. Combinado con el ferrocarril existente en la zona oriental de Estados Unidos, finalmente se puede viajar desde el Atlántico hasta el Pacífico.

1870 **Masacre del río Marias.** Enfrentamiento entre la Confederación Blackfoot (blackfoots, bloods y piegans) y Estados Unidos en el actual estado de Montana. El conflicto comienza debido a las tensiones y a pequeños desacuerdos con los colonos que se asientan en este territorio. El ataque estadounidense se produce durante una noche de invierno, como ocurriera con la Masacre del río Washita, por lo que casi todos los fallecidos nativo-americanos eran mujeres y niños.

1871 Se sustituye el **sistema gubernamental de tratados** por la creación de leyes que garanticen la **propiedad individual india** de la tierra.

1872 **Acuerdo con los bandos sisseton y whapeton de los sioux.** Apéndice a acuerdos previos de cesión de tierras; en esta ocasión se ceden todas las tierras pertenecientes a estas tribus salvo una zona destinada a la creación de una reserva en el Territorio de Dakota.

1872-73 **Guerra Modoc.** Conflicto armado entre la tribu modoc y los Estados Unidos librado en los actuales estados de Oregón y California. El enfrentamiento se inicia por una disputa verbal durante el traslado de los

modocs a una nueva reserva, tras la cual huyen los nativo-americanos. La guerra termina con la captura de los jefes indios. Estos son condenados a muerte y la tribu se traslada a la Agencia Quapaw, en Territorio Indio.

1873 **Enmienda a acuerdos con ciertas tribus sioux.** Apéndice a tratados previos por los que se ceden las tierras en manos de estas tribus; en este se ceden además las tierras en el Territorio de Dakota, a excepción de una zona destinada a una reserva permanente.

1874 **Guerra del río Red.** Incitados por un líder que busca venganza, los comanches, kiowas, cheyennes del sur y arapahoes entran en conflicto con los Estados Unidos, quien ve una oportunidad de trasladar definitivamente a las tribus de las llanuras a reservas en Territorio Indio, algo que finalmente ocurre.

1875 Se produce el **traslado de los yavapai y los tonto apaches** desde la reserva Camp Verde a la reserva San Carlos (ambas en el actual estado de Arizona) debido a la retirada de los fondos de los contratistas. El traslado se hace por la fuerza y durante el invierno, como ya ocurriera con el Sendero de Lágrimas (1838).

1876-77 **Guerra de las Black Hills.** Enfrentamiento armado de los sioux lakota y sus aliados cheyenne y arapahoe contra los Estados Unidos y sus aliados nativos (shoshones, crows y pawnees) en el actual estado de Dakota del Sur. Debido al descubrimiento de oro en las Black Hills y su producción maderera, se hacen más habituales los asentamientos euro-americanos dentro de los límites de la Gran Reserva Sioux, cuyo uso exclusivo está reservado a los lakotas a través del tratado del Fuerte Laramie de 1868. Una vez que la vía diplomática fracasa en el intento de desposeer de sus tierras a los nativo-americanos, el gobierno estadounidense decide enviar tropas, que comienzan a utilizar la fuerza contra bandos ajenos al tratado. Finalmente, la suma de los ataques militares y los esfuerzos diplomáticos provoca que muchos grupos de guerreros nativos se rindan, con lo que termina el enfrentamiento. Los lakotas se reasientan en Territorio Indio, salvo algunos que huyen a Canadá (entre ellos Toro Sentado y sus guerreros). La batalla más famosa es la de **Little Bighorn**, donde muere el General Custer y el Séptimo de Caballería sufre una de sus mayores derrotas contra los nativo-americanos.

- 1877 **Guerra Nez Perce.** Conflicto armado entre la tribu nez perce y los Estados Unidos que tiene lugar en los actuales estados de Idaho, Montana, Oregón y Wyoming. Sometidos a la presión por parte de la población blanca para abandonar los valles Wallowa, Snake y Clearwater, los nez perces acuerdan reasentarse en una reserva. Sin embargo, en el traslado se desatan episodios de violencia, con lo cual deciden asentarse con la tribu crow en Montana. En su camino hacia Montana, luchan contra el ejército estadounidense y finalmente se rinden a poca distancia de Canadá.
- 1879 **Guerra Ute.** Conflicto armado entre los utes del río White y Estados Unidos en el actual estado de Colorado, que se inicia con una serie de altercados entre los nativo-americanos y el Agente Indio en la Agencia del río White, Nathan C. Meeker. El resultado final es la desposesión de sus tierras de las diferentes tribus ute, tras lo cual se les fuerza a reasentarse en el actual estado de Utah.
- Se crea la *Carlisle Indian Industrial School* en el actual estado de Pensilvania. Es el primer internado para nativo-americanos fuera de las reservas y se crea con el objetivo de asimilar a la cultura estadounidense a los niños de todas las tribus nativo-americanas y, así, estos renuncien a sus tradiciones tribales. Siguiendo el modelo de Carlisle, se fundaron a inicios del siglo XX muchas otras escuelas, por lo que se obliga a las familias nativas a enviar a sus hijos a estas instituciones. Entre sus alumnos destacan los escritores Luther Standing Bear y Zitkala-Ša, los médicos Charles Eastman (también escritor y abogado) y Susan La Flesche (la primera nativo-americana en conseguir este título) o deportistas como Jim Thorpe (oro en pentatlón y decatión en los Juegos Olímpicos de 1912).
- 1880 **Acuerdo con los crows.** Cesión de parte de las tierras que forman la reserva crow en el Territorio de Montana.
- 1882 **Acuerdo con los sioux (varias tribus).** Acuerdo para el asentamiento de diferentes tribus sioux en reservas determinadas por el gobierno estadounidense.
- 1886 Con la **captura de Gerónimo** se pone fin a las Guerras Apaches (1851).

- 1887 **Acta de Dawes.** Esta ley regula la distribución de las tierras del Territorio Indio entre los nativo-americanos allí asentados, a excepción de las Cinco Tribus Civilizadas (cheroquis, chickasaws, choctaws, creeks y seminolas). Estas tierras suelen carecer de posibilidades de explotación y la venta de algunas, pasados 25 años, se realiza a precios mínimos. El efecto cultural que tiene en las tribus provoca la desintegración del gobierno tradicional y la unidad comunal hasta entonces existente.
- 1889 **Código Religioso Indio.** Se crea un código que prohíbe las prácticas religiosas tribales a las naciones nativo-americanas.
- 1890 Se establece el **Territorio de Oklahoma**, que incluye el Territorio Indio. Así mismo, se anexionan las tierras pertenecientes a doce reservas nativo-americanas. Se incorporará a la Unión como estado en 1907.
- Masacre de Wounded Knee.** Tras una visión del profeta paiute Wovoka, la práctica religiosa del *Ghost Dance* (Danza de los espíritus) se extiende entre las tribus estadounidenses. Entre otras profecías, destaca la que anuncia el regreso a la vida de los parientes fallecidos volverían a la vida y la muerte de los blancos, por lo que los nativo-americanos recuperarán su territorio. Esta práctica parece peligrosa a los ojos del gobierno estadounidense, que a principios de ese año ha dividido la Gran Reserva Sioux en cinco reservas de menor tamaño y separadas entre sí para permitir asentamientos blancos en Dakota del Sur. En la zona se incrementa la presencia militar y la noche del 29 de diciembre estalla el conflicto cuando Big Foot, un líder miniconjou, se traslada con su tribu a la reserva de *Pine Ridge* sin contar con el permiso del gobierno. Las, aproximadamente, 150 víctimas nativo-americanas, muchas fallecidas por efecto de la congelación, son enterradas en la nieve mientras los soldados caídos reciben medallas de honor (llamadas por los nativo-americanos medallas del deshonor). Con este enfrentamiento, se dan por concluidas las Guerras Indias, que habían comenzado en 1622.
- 1892 **Comisión de Dawes.** Creada con la finalidad de incluir a las Cinco Tribus Civilizadas en el Acta de Dawes (1887), supone la renuncia a sus tierras tribales y la división posterior de estas. Para poder obtener el consentimiento de toda la tribu, se crea un registro denominado los **Rollos de Dawes**, considerados actualmente como un padrón completo.

El resultado final es la pérdida de muchas tierras y la cesión de territorio para asentamientos blancos.

- 1894 Se declara la **República de Hawái**, que durará hasta 1898 cuando Estados Unidos la anexiona y crea el Territorio de Hawái. En 1959 se incorporará como el último estado de la Unión.
- 1898 **Guerra de Cuba.** Enfrentamiento entre Estados Unidos y España por la independencia de Cuba. En el conflicto participan los *Rouge Riders*, un destacamento de voluntarios en el que luchan unos sesenta nativo-americanos.
- Acta de Curtis.** Enmienda del Acta de Dawes (1887) que regula el reparto de tierras entre las Cinco Tribus Civilizadas, lo que provoca tanto la desaparición de los sistemas de gobierno tribal como la posibilidad de que el Territorio de Oklahoma sea admitido como estado en la Unión.
- Batalla de Sugar Point.** Enfrentamiento entre Estados Unidos y pillagers de Bear Island que se inicia por la detención indebida de uno de los jefes tribales, quien protesta contra las prácticas abusivas e ilegales de las compañías que trabajan en las reservas.
- 1906 **Acta de Burke.** Ley destinada a complementar el Acta de Dawes (1887). A través de ella se otorga la ciudadanía a aquellos nativo-americanos en posesión de un patente de confianza¹, pero sólo después de 25 años en vez de al recibir la patente (como estipulaba el Acta de Dawes). El problema surgió porque los nativo-americanos que obtenían dichas patentes desconocían que debían pagar tasas por sus tierras, por lo que después de unos años sus tierras podían venderse sin su consentimiento.
- 1911 Se crea la *Society of American Indians* (**Sociedad de Indio-americanos**), la primera asociación pan-india en Estados Unidos.
- 1918 Se crea la **Iglesia nativo-americana**, caracterizada por el uso ceremonial del peyote y sus afinidades con el cristianismo.

¹ Se le llama “patente de confianza” a un documento que se les entrega a los nativo-americanos cuando adquieren un lote de tierras, normalmente asignadas por el gobierno federal estadounidense. Estas patentes prohíben la venta de las tierras hasta pasados 25 años, y, en teoría, aseguran la ciudadanía una vez transcurridos esos años. La exención de impuestos sobre las tierras se mantiene durante ese período de tiempo, pero una vez obtenida la ciudadanía comienza a cobrarse. Esto provoca casos en los que nativo-americanos son declarados “ciudadanos competentes” sin ser informados de ello, por lo que no cumplen con sus responsabilidades como propietarios.

Un destacamento de **soldados cheroquis** participa, bajo mando británico, en la **Primera Guerra Mundial** como locutores de claves durante la Segunda Batalla de Somme.

- 1924 **Acta de Ciudadanía India.** Ley que garantizaba la ciudadanía a todos los nativo-americanos con la que se pretendía paliar la exclusión de algunas tribus de la 14ª Enmienda por no estar sujetas a la jurisdicción estadounidense. Aunque algunos tratados y leyes previas habían concedido la ciudadanía, esta fue la primera ley en hacerlo de manera uniforme. Muchos estados, sin embargo, poseían leyes que prohibieron votar a los nativo-americanos hasta 1948.
- 1927 Se inician las obras en el **Monte Rushmore**, lo que genera controversia entre los nativo-americanos ya que las Black Hills son sagradas para los lakotas. Así mismo, los lakotas reclaman la titularidad de esta cadena montañosa en virtud del Tratado del Fuerte Laramie de 1868.
- 1934 **Acta de Reorganización India.** Ley por la que se elimina la privatización de las tierras llevada a cabo por el Acta de Dawes (1887). Los nativo-americanos también recuperan sus gobiernos tribales tradicionales. El resultado es la recuperación de unos 8.000 kilómetros cuadrados de tierras. Así mismo se ralentiza la venta de tierras a personas ajenas a las tribus.
- 1941 Estados Unidos entra en la **Segunda Guerra Mundial**. Unos 44.000 soldados nativo-americanos sirven en las filas estadounidenses en unidades integradas. Existen dos grupos destacados: los navajos, que sirven en el Pacífico como locutores de claves gracias a su lengua indígena, y los comanches, que participan en el Desembarco de Normandía y posteriormente combaten en Europa. Como consecuencia general, muchos de los que participan en la guerra no regresan a las reservas debido a que consiguen trabajo en las urbes así como debido a que las dificultades que sufren al intentar readaptarse a su vida previa en condiciones de ciudadanos de segunda.
- 1945 Se realiza la primera **detonación de prueba de un arma nuclear** en Estados Unidos. Algunas de estas pruebas se realizan peligrosamente **cerca de las reservas nativo-americanas**, especialmente las situadas en el suroeste del país. Asimismo, existen reservas que se han visto

afectadas por la extracción de uranio y por los desechos radioactivos en las proximidades de su territorio.

1953 **Política de Terminación India.** Se inicia con una resolución por la que se concluye la supervisión federal, a fin de que los nativo-americanos se sometan a las mismas condiciones legales que el resto de los ciudadanos estadounidenses. Así, se revocan los derechos de los gobiernos tribales (incluidos los derechos a la tierra, a la caza y a la pesca) con la intención de facilitar la venta de las tierras pertenecientes a las reservas y el desplazamiento de sus habitantes a las urbes. También se retiran las ayudas sanitarias y educativas y otros servicios públicos como bomberos. En torno a un centenar de tribus se extinguen legalmente, de entre las cuales muy pocas han conseguido ser reconocidas federalmente otra vez. Se aprueba la **Ley Pública 280**, la cual establece la jurisdicción de los gobiernos estatales de California, Minnesota, Wisconsin, Oregón y Nebraska sobre aquellos delitos que estén relacionados con los nativo-americanos, aunque estos ocurran en el Territorio Indio perteneciente a estos estados. Así mismo, esta ley incluye la **House Concurrent Resolution 108**, un dictamen que establece la rescisión de la supervisión federal de las tribus indias, responsabilidad del gobierno federal estadounidense. Con esta resolución se inicia la era de la política de terminación.

1968 **Acta de Derechos Civiles Indios.** Fue una de las primeras leyes que tratan de compensar la política de terminación india. Consiste en la aplicación de la Carta de Derechos a las naciones nativo-americanas. Además, resulta ser un contrato social con el gobierno estadounidense y con los de los diferentes estados por el que los tribunales de justicia tribales se reconocen competentes para castigar crímenes.

1969 Se invade la **isla de Alcatraz**. La ocupación, que dura 19 meses, es una de las primeras acciones del movimiento nativo-americano por los derechos civiles. Se reclama la isla para la creación de un centro educativo, ecológico y cultural. Como respuesta a las reclamaciones planteadas por los asaltantes a la isla al concluir la ocupación, se devuelven tierras a diversas tribus.

N. Scott Momaday gana el premio Pulitzer con su novela *House Made of Dawn* (1968). Es el único nativo-americano que ha recibido este galardón hasta el momento.

1971 ***Alaska Native Claims Settlement Act (ANCSA)***. Ley por la que se intenta poner fin a los desacuerdos entre los nativos de Alaska y el gobierno estadounidense acerca de la titularidad de las tierras que habitan. Los títulos de las tierras otorgadas (en torno a una novena parte del territorio de Alaska) se reparten entre diversas corporaciones nativas regionales y locales.

1972 ***Trail of Broken Treaties (Sendero de los Tratados Rotos)***. Caravana de protesta que comienza en la costa oeste y alcanza Washington D.C. en noviembre. Entre los manifestantes se encuentran ocho organizaciones en pos de los derechos indios, tanto estadounidenses como canadienses. Con ella se pretende captar la atención pública sobre las condiciones establecidas en algunos tratados, así como sobre la calidad de vida y las condiciones de habitabilidad existente en las reservas.

1973 **Incidente de Wounded Knee**. El *American Indian Movement* ocupó durante 71 días la reserva de *Pine Ridge* cerca de Wounded Knee (Dakota del Sur) para llamar la atención sobre las políticas gubernamentales en relación a las reservas, una de las zonas más pobres de todo el país.

1975 **Tiroteo de Pine Ridge**. Incidente ocurrido en la reserva de *Pine Ridge* (Dakota del Sur) entre el *American Indian Movement* y el FBI que tiene como consecuencia la muerte de dos agentes federales y un activista. Se detiene a Robert Robideau (fundador del *Museo del American Indian Movement* en Barcelona) y a Leonard Peltier (que aún permanece en prisión a pesar de la controversia en torno a su detención).

Acta de Autodeterminación India y Asistencia a la Educación. Ley que permite que los Departamentos del Interior y el de Salud y Servicios Humanos lleven a cabo acuerdos e inversiones económicas con las tribus nativo-americanas. Con esta ley se concluye con el periodo de terminación (véase 1953), por lo que las tribus vuelven a recuperar el control de las reservas y se restituyen los gobiernos tribales.

- 1978 **Longest Walk (La marcha más larga).** Marcha organizada por el *Indian American Movement*. Se recorren 3.600 millas hasta Washington D.C. para pedir que se deroguen once proyectos de ley con la finalidad de proteger ciertos derechos otorgados a través de tratados.
- Acta de Libertad Religiosa Indio-americana.** Como resultado del *Longest Walk* se promulga esta ley, con la que se protege la religión tradicional de los nativo-americanos, así como otras prácticas culturales.
- 1980 Antes del inicio de la década se comienza al instaurar la industria **de los juegos de azar** entre las tribus nativo-americanas.
- 1988 **Acta India de Regulación del Juego.** Ley que proporciona una base jurídica a la industria india de los juegos de azar.
- 1990 **Acta de Protección de Tumbas y Repatriación Nativo-americana.** Esta ley obliga a todas aquellas instituciones financiadas con fondos federales a devolver objetos y restos humanos nativo-americanos a sus naciones de origen.
- Acta de Artes y Artesanía India.** Ley que prohíbe promocionar y/o vender cualquier producto bajo la falsa afirmación de que se trata de un producto nativo-americano.
- 1996 **Acta de Ayuda a la Vivienda y Auto-determinación Nativo-americana.** Ley que reorganiza el sistema de ayuda a la vivienda para los nativo-americanos. Está dirigida a mejorar las infraestructuras en las reservas.
- 2000 El Partido Republicano del estado de Washington **propone** al gobierno federal la **terminación de los gobiernos tribales nativo-americanos**.
- 2007 Algunos miembros del congreso, militantes del Partido Demócrata, presentan una **propuesta de ley** en la Cámara de los Representantes para la **terminación de la tribu cheroqui**. Esta ley se basa en desacuerdos sobre el estatus que poseen los blancos que viven dentro de dicha nación.
- 2008 **Longest Walk 2 (La marcha más larga 2).** Marcha organizada por el *American Indian Movement* como 30º aniversario del primer *Longest Walk*. Esta vez recorre 8.200 millas hasta Washington D.C. para abogar por la protección de los derechos nativo-americanos y del medioambiente.

- 2010 Obama anuncia la adhesión de Estados Unidos a la **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**, adoptada en 2007. Anteriormente, Estados Unidos había rechazado tal declaración porque consideraba confusa la definición de “pueblo indígena”.
- Obama ratifica la Ley de protección del paciente y de atención asequible, que incluye una **autorización permanente de la Ley de mejora de la atención sanitaria a indios**.
- 2011 El gobierno estadounidense compara las técnicas militares de al Qaeda con las usadas por los seminolas en la Primera guerra seminola (1817-1818). Dos meses más tarde, el uso del nombre Gerónimo como código en clave para Osama bin Laden alimenta la polémica y las tribus nativo-americanas piden al presidente Obama que se disculpe públicamente por continuar, bajo otra máscara, con las Guerras Indias.

ANEXO IV: LISTADOS Y ESTADÍSTICAS DE LAS PUBLICACIONES EN ESPAÑOL DE LA LITERATURA NATIVO-AMERICANA

Listado 1: Publicaciones por orden alfabético de autor¹

Alexie, Sherman.

1994. *La pelea celestial del Llanero Solitario y Toro*

Original: 1994. *Lone Ranger and Tonto Fistfight in Heaven.*

Editorial: El Aleph Editores

Traductor: Marco Aurelio Galmarini Rodríguez

1996. *Blues de la reserva*

Original: 1995. *Reservation Blues*

Editorial: El Aleph Editores

Traductor: Jordi Arbonés

1997. *Indian Killer*

Original: 1996. *Indian Killer*

Editorial: El Aleph Editores

Traductor: Jordi Arbonés

2001. *El indio más duro del mundo*

Original: 2000. *The Thoughtest Indian in the World*

Editorial: El Aleph Editores

Traductor: Antonio Padilla Esteban

2009. *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial*

Original: 2007. *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*

Editorial: Ediciones Siruela

Traductor: Clara Minstral

2010. *Diez pequeños indios*

Original: 2003. *Ten Little Indians*

Editorial: Xordica

Traductor: Daniel Gascón

¹ Incluimos aquí las obras escritas en colaboración con autores blancos y/o indios por matrimonio, como es el caso de Elaine Goodale Eastman y Adolf Hungry Wolf. Para otros autores con consideraciones especiales por temática y/u otras cuestiones identitarias, así como obras escritas individualmente por los dos autores aquí mencionados, ver listado 2.

Bruchac, Joseph.

1994. *Las primeras fresas: un cuento cherokee*

Original: 1994. *The First Strawberries*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Ángela Pérez Gómez

1998. *La sabiduría del indio americano*

Original: 1995. *Native Wisdom*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Ángela Pérez Gómez

Deloria Jr., Vine

1975. *El general Custer murió por vuestros pecados: Un manifiesto indio*

Original: 1969. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*

Editorial: Barral Editores

Traductor: H. Valentí

Dorris, Michael

1995. *Táinos*

Original: 1992. *Morning Girl*

Editorial: Ediciones Alfaguara

Traductor: Miguel Ángel Martínez-Lage

Eastman, Charles A.

1993. *Grandes jefes indios*

Original: 1918. *Indian Heroes and Great Chieftains*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Silvia Komet Dain

Reeditado en 2005

1995a. *El alma del indio*

Original: 1911. *The Soul of the Indian: An Interpretation*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Esteve Serra i Arús

Reeditado en 2002

1995b. *Las veladas del tipi: cuentos populares sioux*

Original: 1909. *Wigwam Evenings: Sioux Folk Tales Retold*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Ángela Pérez Gómez

Escrito en colaboración con su mujer Elaine Goodale Eastman

1999. *La vida en los bosques: recuerdos de la infancia de un indio sioux*

Original: 1902. *Indian Boyhood*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Esteve Serra i Arús

2001. *El explorador indio: saberes y artes prácticas del indio americano*

Original: 1914. *Indian Scout Talks: A Guide for Scouts and Campfire Girls*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Jordi Quingles Fontcuberta

2003. *Indios de antaño*

Original: 1907. *Old Indian Days*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Eduardo Jordá

Erdrich, Louise

1987. *Filtro de amor*

Original: 1984. *Love Medicine*

Editorial: Tusquets Editores

Traductor: Carlos Peralta

Publicado también por Círculo de Lectores en 1990

Nueva traducción por Carlos Peralta y Susana de la Higuera Glynne-Jones y publicado por Ediciones Siruela en 2010²

1988. *La reina de la remolacha*

Original: 1986. *The Beet Queen*

Editorial: Tusquets Editores

Traductor: Carlos Peralta

Publicado también por Ediciones Siruela en 2012.

² Citado como Erdrich (2010b) o como Erdrich (1987 | 2010b).

1990. *Huellas*

Original: 1988. *Tracks*

Editorial: Tusquets Editores

Traductor: Carlos Peralta

2003. *El último informe del padre Damián*

Original: 2001. *The Last Report on the Miracles at Little No Horse*

Editorial: Ediciones del Bronce

Traductor: Albert Borràs Malo

2010a. *El juego de la sombra*

Original: 2010. *Shadow Tag*

Editorial: Ediciones Siruela

Traductor: Susana de la Higuera Glynne-Jones

2010c. *Plaga de palomas*

Original: 2008. *The Plague of Doves*

Editorial: Ediciones Siruela

Traductor: Susana de la Higuera Glynne-Jones

2011. *El coro de los maestros carniceros*

Original: 2003. *The Master Butchers' Singing Club*

Editorial: Ediciones Siruela

Traductor: Susana de la Higuera Glynne-Jones

Hungry Wolf, Beverly.

1991. *Los hijos del sol: relatos de los niños pieles rojas*

Original: 1987. *Children of the Sun: Stories By and About Indian Kids*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Esteve Serra i Arús

Escrito en colaboración con su marido Adolf Hungry Wolf

Reeditado en 2003.

1998. *La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas*

Original: 1980. *The Ways of My Grandmothers*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Esteve Serra i Arús

Reeditado en 2003

Momaday, N. Scott

2011. *La casa hecha de alba*

Original: 1968. *House Made of Dawn*

Editorial: Appaloosa

Traductor: Amelia Salinero

Mourning Dove (Cristal Quintasket)

1994. *Cuentos indios del coyote*

Original: 1933. *Coyote Stories*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Carmen Bravo-Villasante

Ortiz, Simon

1988. *El poder de la tierra: cuentos indios norteamericanos*

Original: 1988. *Earth Power Coming: Short Fiction in Native American Literature*

Editorial: Montesinos Editor

Traductor: Agustín Gil Sierra

Power, Susan

1996. *Vísteme de hierba*

Original: 1996. *The Grass Dancer*

Editorial: El Aleph Editores

Traductor: Flavia Company

Publicado también por Círculo de Lectores en 1997

Standing Bear, Luther

1995. *La tierra del águila moteada*

Original: 1933. *Land of Spotted Eagle*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Eduardo Jordá

Reeditado en 2002

Vizenor, Gerald.

1996. *Literatura india nativo-americana*

Original: 1995. *Native-American Literature: A Brief Introduction and Anthology*

Editorial: Universidad de León

Traductor: Carla Isabel Polo Benito

Edición bilingüe de corte académico

Wallis, Velma.

1997a. *Las dos ancianas*

Original: 1993. *Two Old Women: An Alaska Legend of Betrayal, Courage and Survival*

Editorial: Ediciones B

Traductor: Javier Alfaya

Publicado por Círculo de Lectores en 1998 y por Editorial Folio en 2000

Reeditado por Ediciones B y su asociado Grupo Zeta en 1999 y 2009

1997b. *Tras el sol*

Original: 1996. *Bird Girl and the Man Who Followed the Sun: An Athabaskan Indian Legend from Alaska*

Editorial: Ediciones B

Traductor: Carmen Netzel Riera

Publicado por Círculo de Lectores en 1998 y por Editorial Folio en 2000

Reeditado por Ediciones B en 1999

Young Bear, Ray

1998. *Restos de la primera tierra*

Original: 1996. *Remnants of the First Earth*

Editorial: El Aleph Editores

Traductor: Sofía Carlota Noguera

Zitkala-Ša (Gertrude Bonnin)

1994. *Cuentos y leyendas de los Indios Sioux*

Original: 1901. *Old Indian Legends*

Editorial: Miraguano Ediciones

Traductor: Julio Velasco Cobelo (con separata de José Javier Fuente del
Pilar)

2011. *Recuerdos de una india Sioux*

Original: 1921. *American Indian Stories*

Editorial: Erasmus

Traductor: Carlos Ezquerro

Listado 2: Autores no incluidos en el listado previo

Hungry Wolf, Adolf

1983. *Cuentos de los pieles rojas*

Original: 1972. *Legends Told by the Old People*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Mateu Grimalt

1991a. *La vida en el tipi*

Original: 1972. *Tipi Life: Traditional Native American Shelter*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Mateu Grimalt

1991b. *Vestido indio tradicional: técnicas de confección*

Original: 1971. *Traditional Dress: Knowledge and Methods of Old-Time Clothing (A Good Medicine Book)*

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Mateu Grimalt

Seattle, Noah (Jefe Seattle)

1992. *Nosotros somos una parte de la tierra: mensaje del gran jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos de América en el año 1855*

Original: Supuesta carta dirigida al presidente de los Estados Unidos.³

Editorial: José J. de Olañeta, Editor

Traductor: Carmen Bravo-Villasante

Reeditado en 1999, 2004 y 2007, así como junto a otros discursos indígenas en 1999, 2004 y 2005.

Reeditado una vez más en 1993 como una adaptación creada por Susan J. Jeffers (*Brother Eagle, Sister Sky: A Message from Chief Seattle* [1992]) y traducido por Esteve Serra i Arús.

Smith, Martin Cruz

1977. *Alas de noche*

Original: 1977. *Nightwing*

³ Para una explicación detallada de la historia del (supuesto) discurso que el Jefe Noah Seattle dio en 1854 o 1855, véase Furtwangler (1997) y Krupat (2011).

Editorial: Editorial Argos Vergara

Traductor: Iris Menéndez Sallés

Publicado también por Círculo de Lectores en 1979

1983. *Parque Gorki*

Original: 1981. *Gorky Park* (1ª entrega de la serie Arkady Renko)

Editorial: Ediciones Quarto

Traductor: Jorge Olmedo Luna

Publicado también por Círculo de Lectores en 1983, por Ediciones Orbis en 1985 y 1988, por Grijalbo en 1990, por RBA Coleccionables en 1994 y por Zeta en 2011.

1987. *Los álamos*

Original: 1986. *Stallion Gate*

Editorial: Editorial Planeta

Traductor: César Armando Gómez Martínez

Publicado también por Ediciones B en 1996

1990. *Estrella Polar*

Original: 1989. *Polar Star* (2ª entrega de la serie Arkady Renko)

Editorial: Grijalbo

Traductor: Jordi Beltrán

Publicado también por Círculo de lectores en 1991 y Zeta en 2011.

1993. *La Plaza Roja*

Original: 1992. *Red Square* (3ª entrega de la serie Arkady Renko)

Editorial: Ediciones B

Traductor: Camila Batles

Publicado también por B de Bolsillo en 2012.

1995a. *Canto por un gitano*

Original: 1972. *Canto for a Gypsy* (2ª entrega de la serie Romano Grey)

Editorial: Ediciones B

Traductor: José Luis Antón

1995b. *Gitano en ámbar*

Original: 1971. *Gypsy in Amber* (1ª entrega de la serie Romano Grey)

Editorial: Ediciones B

Traductor: José Luis Antón

1998. *Rose*

Original: 1996. *Rose*

Editorial: Editorial Planeta

Traductor: Josefina Guerrero

2000. *Bahía de la Habana*

Original: 1999. *Havana Bay* (4ª entrega de la serie Arkady Renko)

Editorial: Editorial Planeta

Traductor: Cristina Pagés Boune

2005. *Tokyo Station*

Original: 2002. *December 6* (también publicado como *Tokyo Station*)

Editorial: El Aleph Editores

Traductor: Antonio Padilla Esteban

Publicado también por Quinteto en 2008

2009. *El fantasma de Stalin*

Original: 2007. *Stalin's Ghost* (6ª entrega de la serie Arcadi Renko)

Editorial: Emecé

Traductor: Gerardo Di Masso

2012. *Las tres estaciones*

Original: 2010. *Three Stations*

Editorial: Ediciones B

Traductor: Javier Guerrero

Summer Rain, Mary

1992. *Curaciones chamánicas*

Original: Varios títulos

Editorial: Mr Ediciones

Traductor: Jorge Ribera Llop

Listado 3: Publicaciones por orden cronológico de las traducciones y/o ediciones

Entre 1970 y 1979

1975. *El general Custer murió por vuestros pecados: Un manifiesto indio* (Vine Deloria Jr.). Primera publicación.

Entre 1980 y 1989

1987. *Filtro de amor* (Louise Erdrich). Primera publicación.
1988. *La reina de la remolacha* (Louise Erdrich). Primera publicación.
El poder de la tierra: cuentos indios norteamericanos (Simon Ortiz).
Primera publicación.

Entre 1990 y 1999

1990. *Filtro de amor* (Louise Erdrich). Publicación adicional.
Huellas (Louise Erdrich). Primera publicación.
1991. *Los hijos del sol: relatos de los niños pieles rojas* (Beverly Hungry Wolf). Primera publicación.
1993. *Grandes jefes indios* (Charles A. Eastman). Primera publicación.
1994. *La pelea celestial del Llanero Solitario y Toro* (Sherman Alexie).
Primera publicación.
Las primeras fresas: un cuento cherokee (Joseph Bruchac). Primera
publicación.
Cuentos indios del coyote (Mourning Dove). Primera publicación.
Cuentas y leyendas de los Indios Sioux (Zitkala-Ša). Primera publicación.
1995. *Taínos* (Michael Dorris). Primera publicación.
El alma del indio (Charles A. Eastman). Primera publicación.
Las veladas del tipi: cuentos populares sioux (Charles A. Eastman y
Elaine Goodale Eastman). Primera publicación.
La tierra del águila moteada (Luther Standing Bear). Primera
publicación.
1996. *Blues de reserva* (Sherman Alexie). Primera publicación.
Vísteme de hierba (Susan Power). Primera publicación.
Literatura india nativo-americana (Gerald Vizenor). Primera
publicación.

1997. *Indian Killer* (Sherman Alexie). Primera publicación.
Las dos ancianas (Velma Wallis). Primera publicación.
Tras el sol (Velma Wallis). Primera publicación.
Vísteme de hierba (Susan Power). Publicación adicional.
1998. *La sabiduría del indio americano* (Joseph Bruchac). Primera publicación.
La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas (Beverly Hungry Wolf). Primera publicación.
Restos de la primera tierra (Ray Young Bear). Primera publicación.
Las dos ancianas (Velma Wallis). Publicación adicional.
Tras el sol (Velma Wallis). Publicación adicional.
1999. *La vida en los bosques: recuerdos de la infancia de un indio sioux* (Charles A. Eastman). Primera publicación.
Las dos ancianas (Velma Wallis). Reedición.
Tras el sol (Velma Wallis). Reedición.

Entre 2000 y 2009

2000. *Las dos ancianas* (Velma Wallis). Publicación adicional.
Tras el sol (Velma Wallis). Publicación adicional.
2001. *El indio más duro del mundo* (Sherman Alexie). Primera publicación.
El explorador indio: saberes y artes prácticas del indio americano (Charles A. Eastman): Primera publicación.
2002. *El alma del indio* (Charles A. Eastman). Reedición.
La tierra del águila moteada (Luther Standing Bear). Reedición.
2003. *Indios de antaño* (Charles A. Eastman). Primera publicación.
El último informe del padre Damián (Louise Erdrich). Primera publicación.
Los hijos del sol: relatos de los niños pieles rojas (Beverly Hungry Wolf). Reedición.
La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas (Beverly Hungry Wolf). Reedición.
2005. *Grandes jefes indios* (Charles A. Eastman). Reedición.
2009. *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial* (Sherman Alexie). Primera publicación.
Las dos ancianas (Velma Wallis). Reedición.

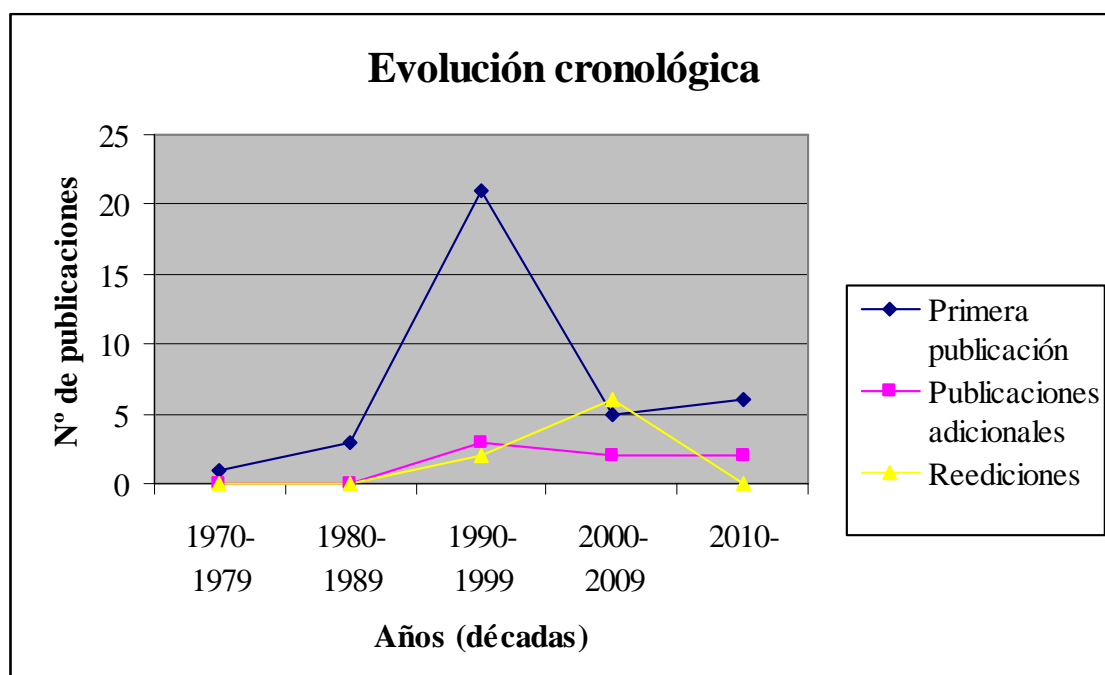
A partir de 2010

2010. *Diez pequeños indios* (Sherman Alexie). Primera publicación.
El juego de la sombra (Louise Erdrich). Primera publicación.
Plaga de palomas (Louise Erdrich). Primera publicación.
Filtro de amor (Louise Erdrich). Publicación adicional (con una nueva traducción parcial).
2011. *El coro de los maestros carniceros* (Louise Erdrich). Primera publicación.
La casa hecha de alba (N. Scott Momaday). Primera publicación.
Recuerdos de una india Sioux (Zitkala-Ša). Primera publicación.
2012. *La reina de la remolacha* (Louise Erdrich). Publicación adicional.

Estadística 1: Evolución cronológica de las traducciones

	Primera publicación	Publicaciones adicionales	Reediciones
1970-1979	1	0	0
1980-1989	3	0	0
1990-1999	21	3	2
2000-2009	5	2	6
2010-	6 *	2	0

* Incluimos como nueva publicación la versión de 2010 de *Filtro de amor* debido a que contiene capítulos añadidos después de la primera traducción de la obra (1987) y, por tanto, sin traducir al español hasta 2010.



Listado 4: publicaciones por orden alfabético de la editorial

Aleph

- 1994. *La pelea celestial del Llanero Solitario y Toro* (Sherman Alexie)
- 1996. *Blues de la reserva* (Sherman Alexie)
Vísteme de hierba (Susan Power)
- 1997. *Indian Killer* (Sherman Alexie)
- 1998. *Restos de la primera tierra* (Ray Young Bear)
- 2001. *El indio más duro del mundo* (Sherman Alexie)

Alfaguara

- 1995. *Taínos* (Michael Dorris)

Appaloosa

- 2011. *La casa hecha de alba* (N. Scott Momaday)

Barral

- 1975. *El general Custer murió por vuestros pecados: Un manifiesto indio*
(Vine Deloria Jr.)

Círculo de Lectores

- 1990. Publicación adicional de *Filtro de amor* (Louise Erdrich)
- 1997. Publicación adicional de *Vísteme de hierba* (Susan Power)
- 1998. Publicación adicional de *Las dos ancianas* (Velma Wallis)
Publicación adicional de *Tras el sol* (Velma Wallis)

del Bronce

- 2003. *El último informe del padre Damián* (Louise Erdrich)

Ediciones B (Grupo Zeta)

- 1997. *Las dos ancianas* (Velma Wallis)
Tras el sol (Velma Wallis)
- 1999. Reedición de *Las dos ancianas* (Velma Wallis)
Reedición de *Tras el sol* (Velma Wallis)

2000. Reedición de *Las dos ancianas* (Velma Wallis)

Erasmus

2011. *Recuerdos de una india Sioux* (Zitkala-Ša)

Folio

2000. Publicación adicional de *Las dos ancianas* (Velma Wallis)

Publicación adicional de *Tras el sol* (Velma Wallis)

Miraguano

1994. *Cuentos y leyendas de los Indios Sioux* (Zitkala-Ša)

Montesinos

1988. *El poder de la tierra: cuentos indios norteamericanos* (Simon Ortiz)

Olañeta

1991. *Los hijos del sol: relatos de los niños pieles rojas* (Beverly Hungry Wolf y Adolf Hungry Wolf)

1993. *Grandes jefes indios* (Charles A. Eastman)

1994. *Las primera fresas: un cuento cherokee* (Joseph Bruchac)

Cuentos indios del coyote (Mourning Dove)

1995. *El alma del indio* (Charles A. Eastman)

Las veladas del tipi: cuentos populares sioux (Charles A. Eastman y Elaine Goodale Eastman)

La tierra del águila moteada (Luther Standing Bear)

1998. *La sabiduría del indio americano* (Joseph Bruchac)

La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas (Beverly Hungry Wolf)

1999. *La vida en los bosques: recuerdos de la infancia de un indio sioux* (Charles A. Eastman)

2001. *El explorador indio: saberes y artes prácticas del indio americano* (Charles A. Eastman)

2002. Reedición de *El alma del indio* (Charles A. Eastman)

Reedición de *La tierra del águila moteada* (Luther Standing Bear)

2003. *Indios de antaño* (Charles A. Eastman)
Reedición de *Los hijos del sol: relatos de los niños pieles rojas* (Beverly Hungry Wolf)
Reedición de *La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas* (Beverly Hungry Wolf)
2005. Reedición de *Grandes jefes indios* (Charles A. Eastman)

Siruela

2009. *El diario completamente verídico de un indio a tiempo parcial* (Sherman Alexie)
2010. *El juego de la sombra* (Louise Erdrich)
Plaga de palomas (Louise Erdrich)
Publicación adicional (con nueva traducción parcial) de *Filtro de amor* (Louise Erdrich)
2011. *El coro de los maestros carniceros* (Louise Erdrich)
2012. Publicación adicional de *La reina de la remolacha* (Louise Erdrich)

Tusquets

1987. *Filtro de amor* (Louise Erdrich)
1988. *La reina de la remolacha* (Louise Erdrich)
1990. *Huellas* (Louise Erdrich)

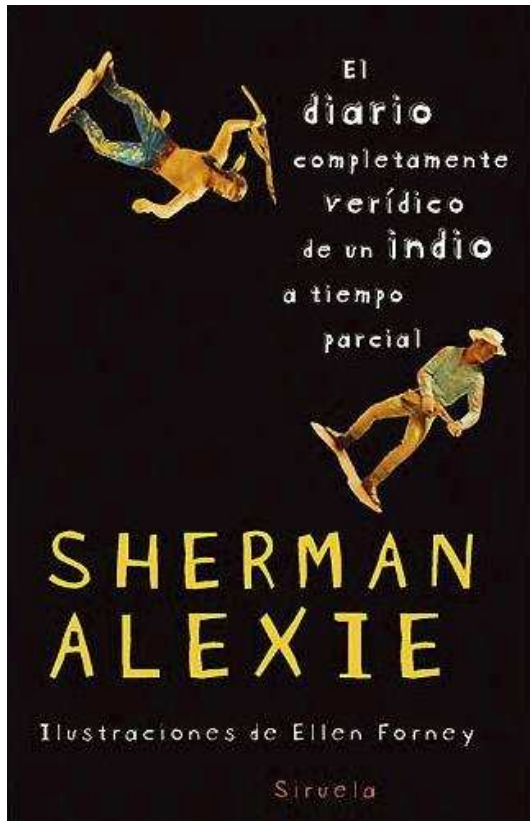
Universidad de León

1996. *Literatura india nativo-americana* (Gerald Vizenor)

Xordica

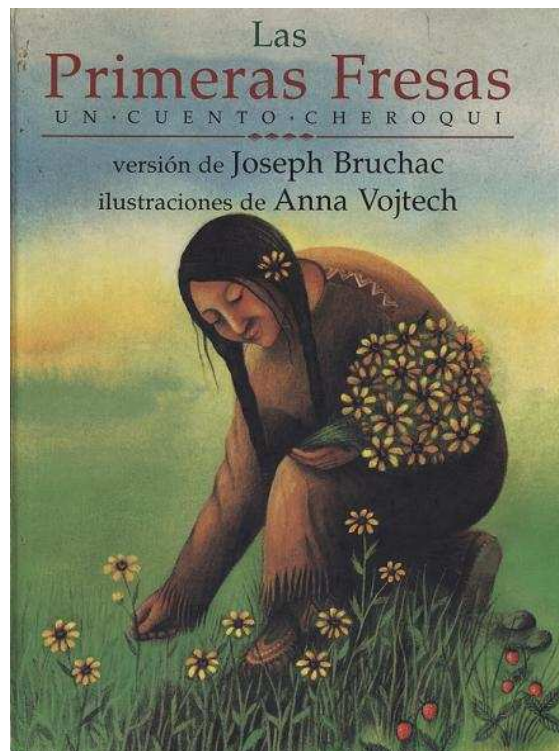
2010. *Diez pequeños indios* (Sherman Alexie)

ANEXO V: PORTADAS DE LAS TRADUCCIONES¹



Alexie (2007 | 2009)

Bruchac (1994 | 1994)

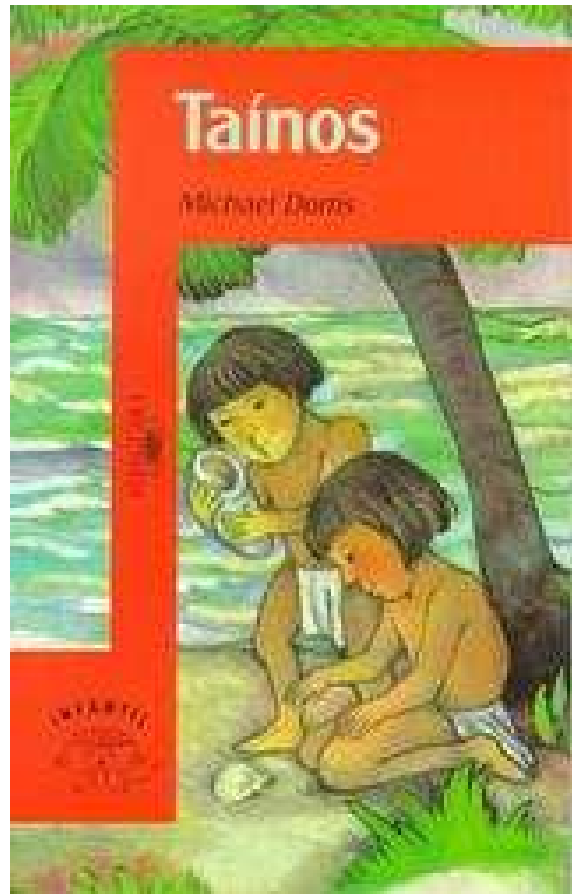


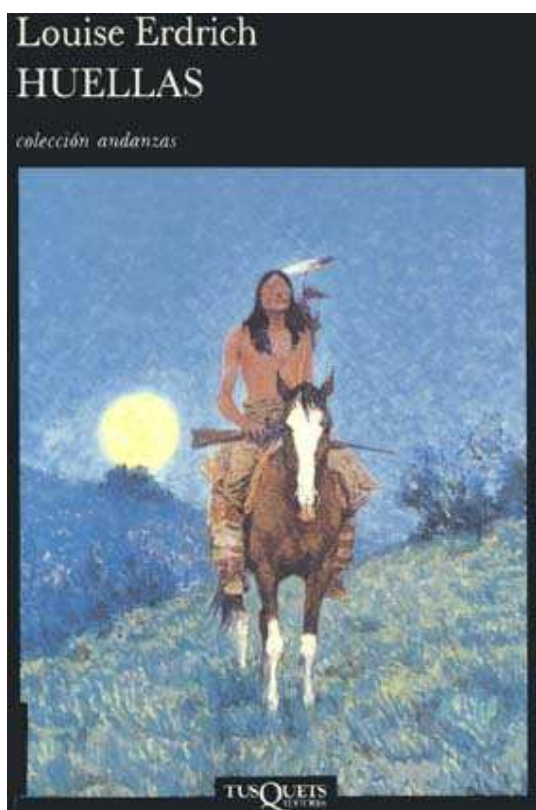
¹ Se reproducen aquí las portadas de acuerdo a su orden de aparición en la arguemtnación desarrollada en el capítulo cinco.



Alexie (1994 | 1994)

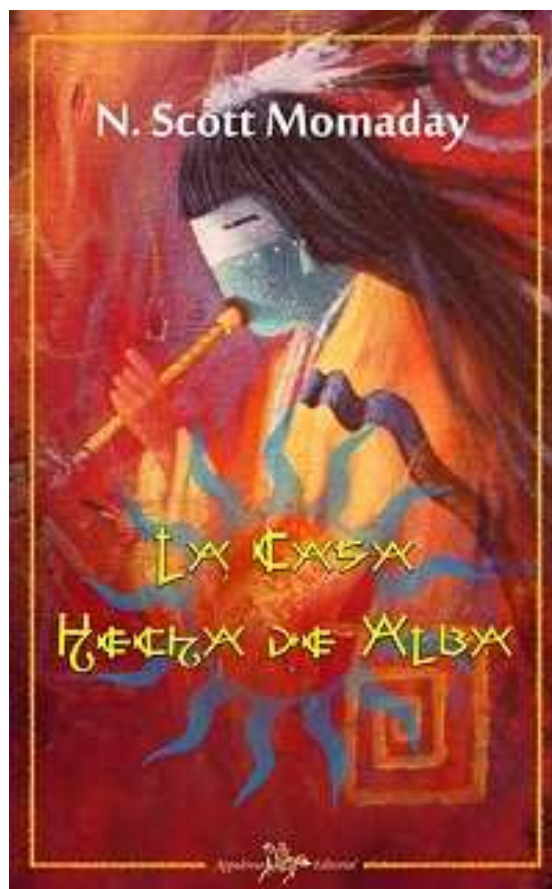
Dorris (1992 | 1995)

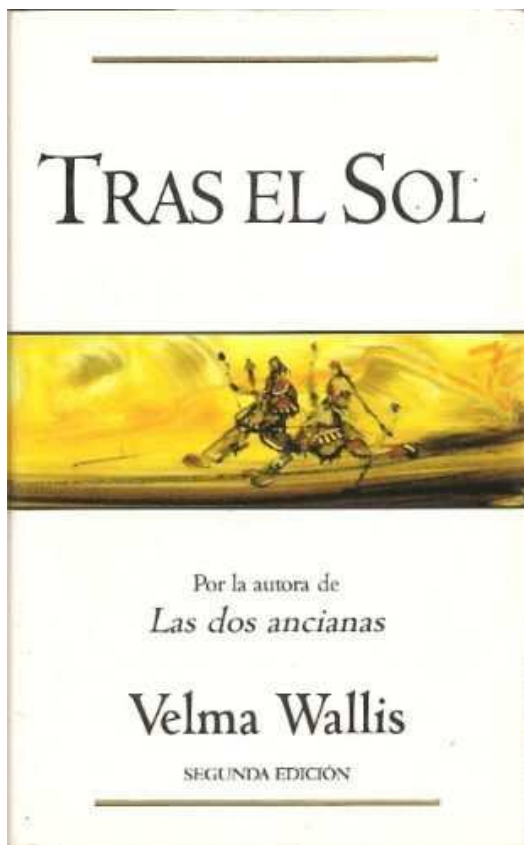




Erdrich (1988 | 1990)

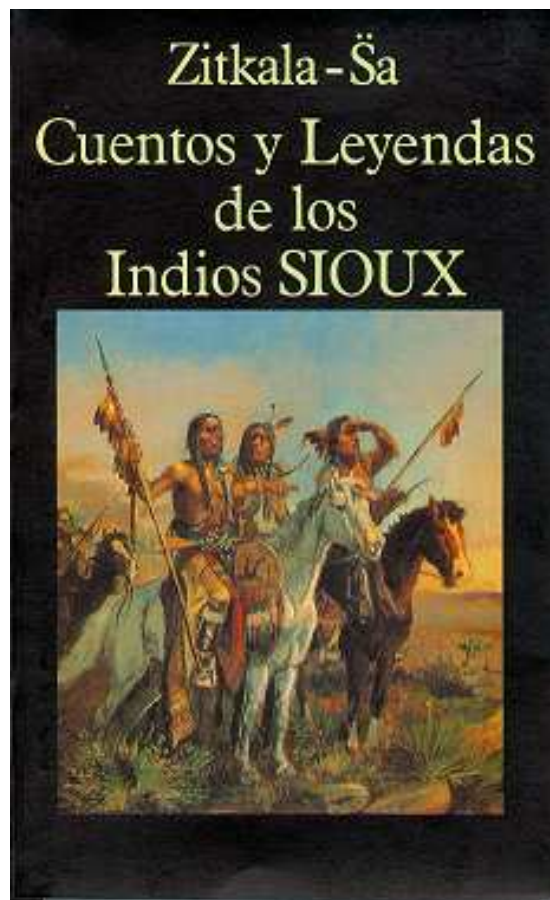
Momaday (1968 | 2011)



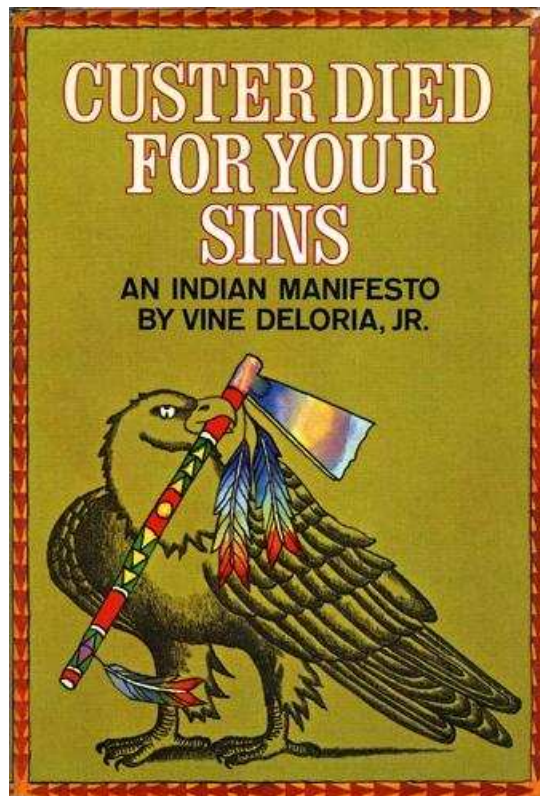


V. Wallis (1996 | 1997b)

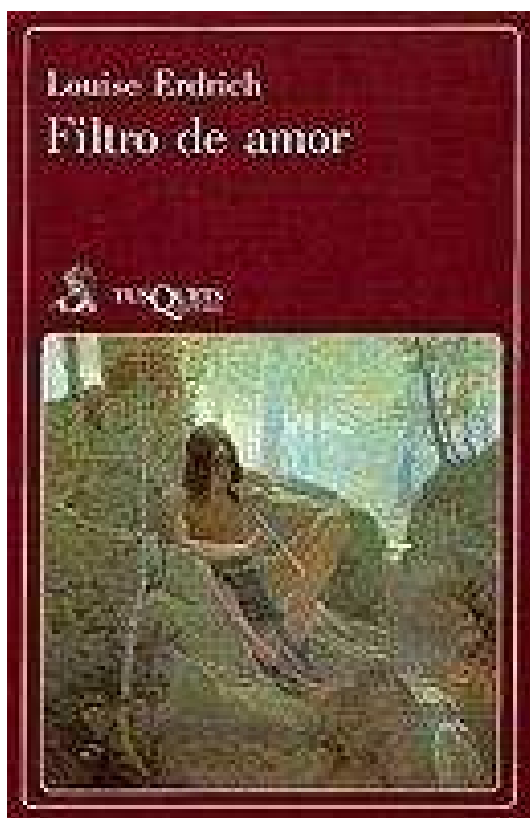
Zitkala-Ša (1901 | 1994)



Deloria (1969 | 1975)

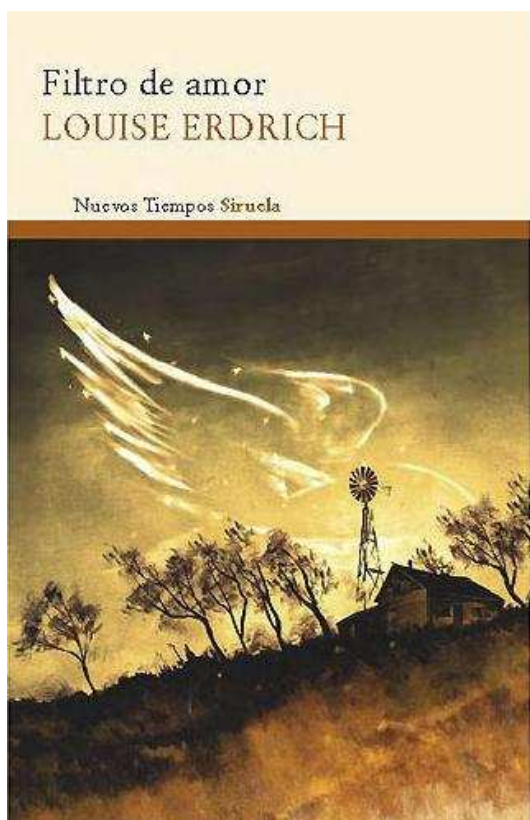
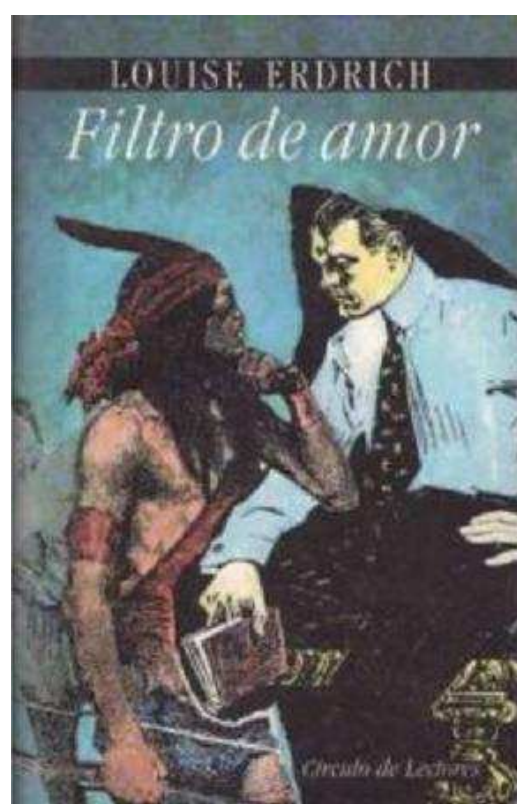


Erdrich (1984 | 1987/1990/2010b)



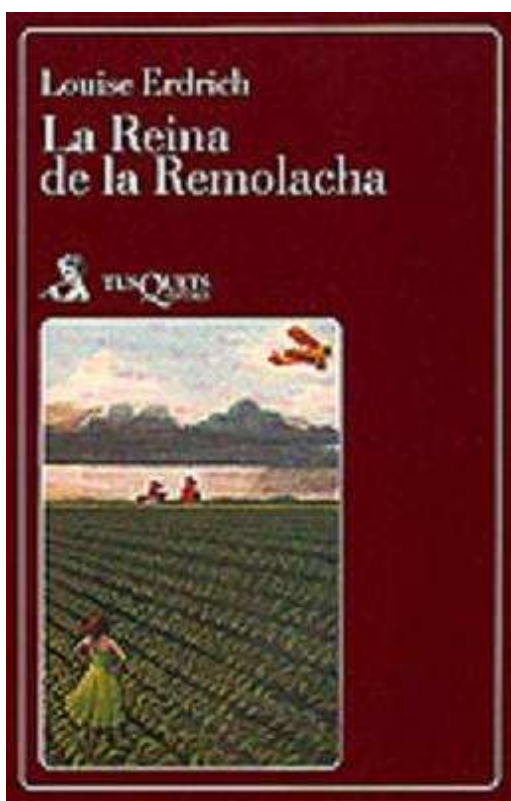
Editada por Tusquets (1987)

Editada por Círculo
de Lectores (1990)



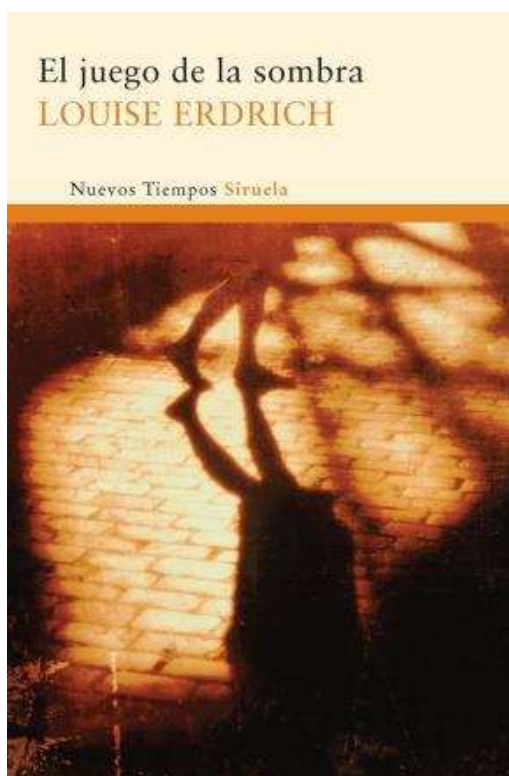
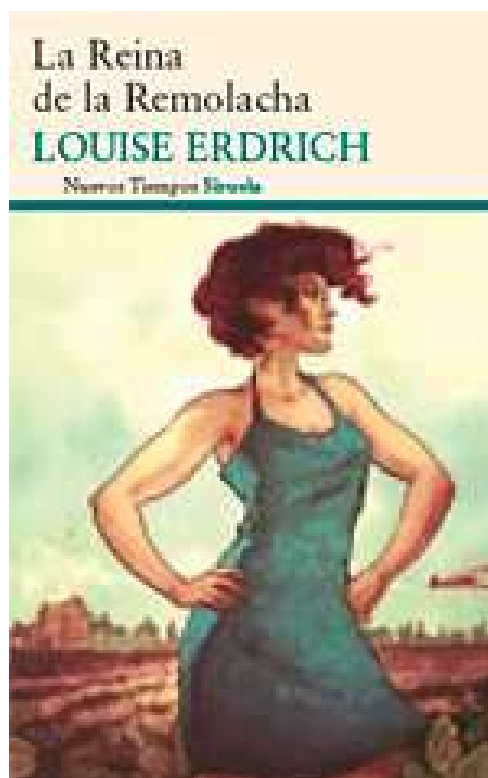
Editada por Siruela (2010b)

Erdrich (1986 | 1988/2012)



Editada por Tusquets (1988)

Editada por Siruela (2012)

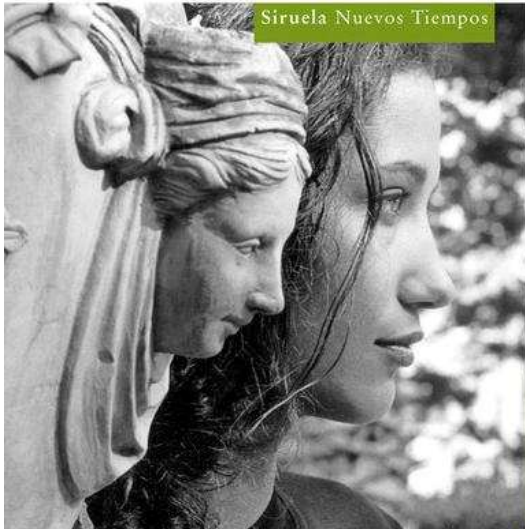


Erdrich (2010 | 2010a)

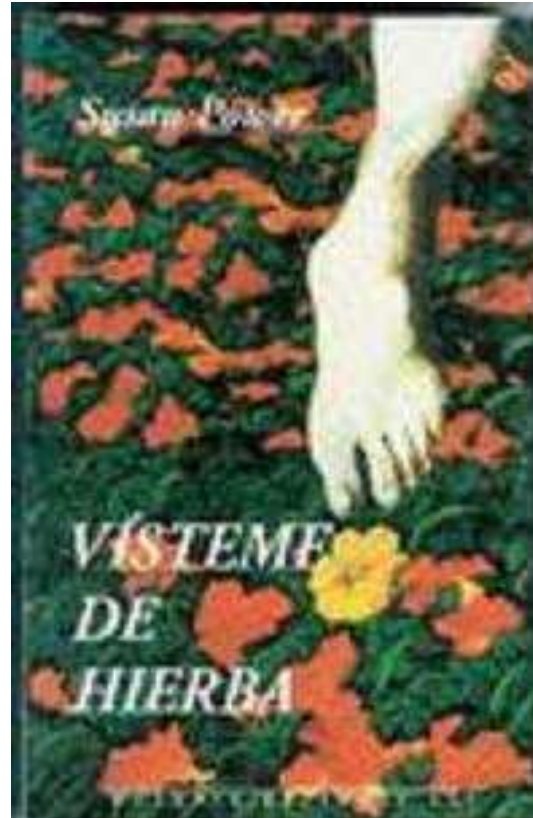
Plaga de palomas

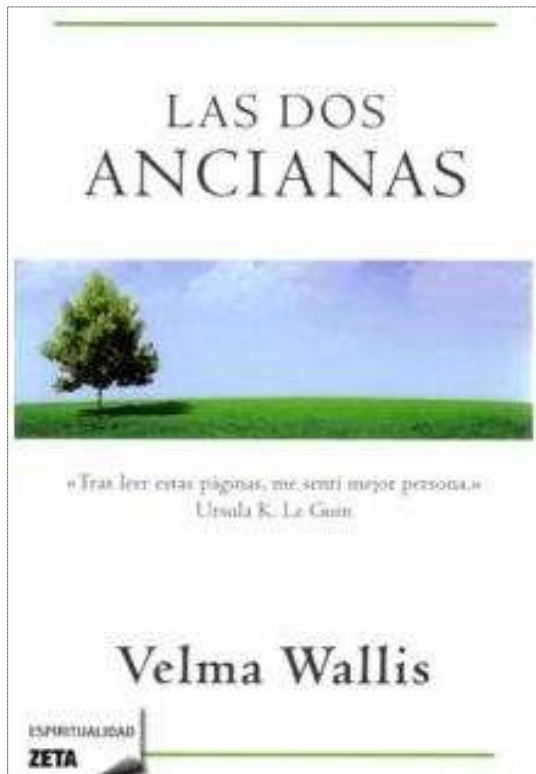
LOUISE ERDRICH

Erdrich (2008 | 2010c)



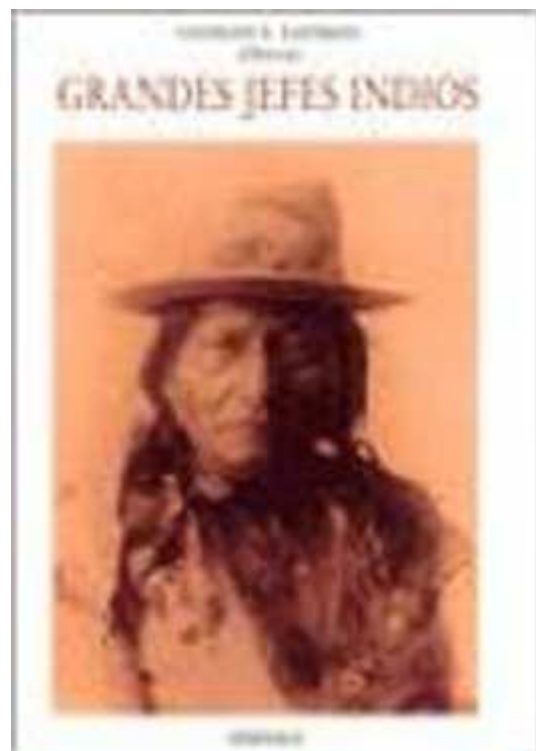
Power (1996 | 1996)





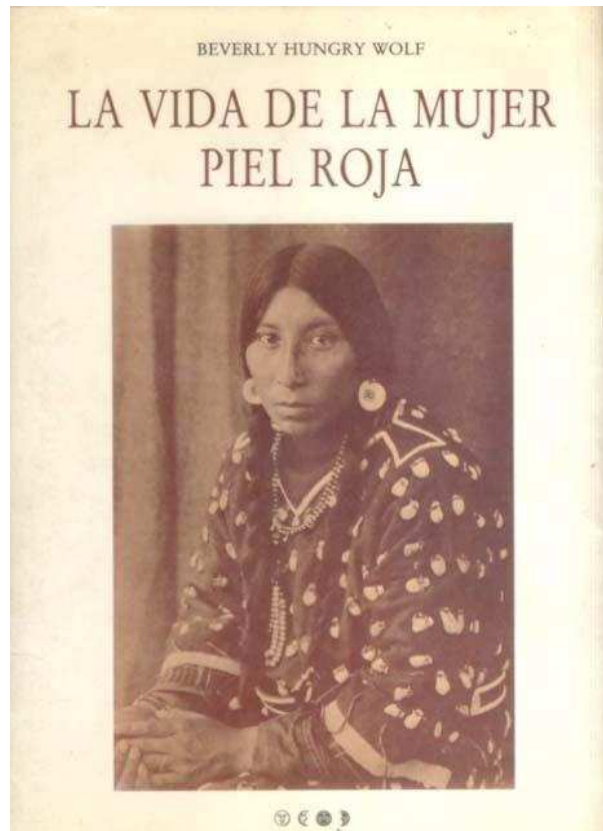
V. Wallis (1993 | 1997a)

Eastman (1918 | 1993)

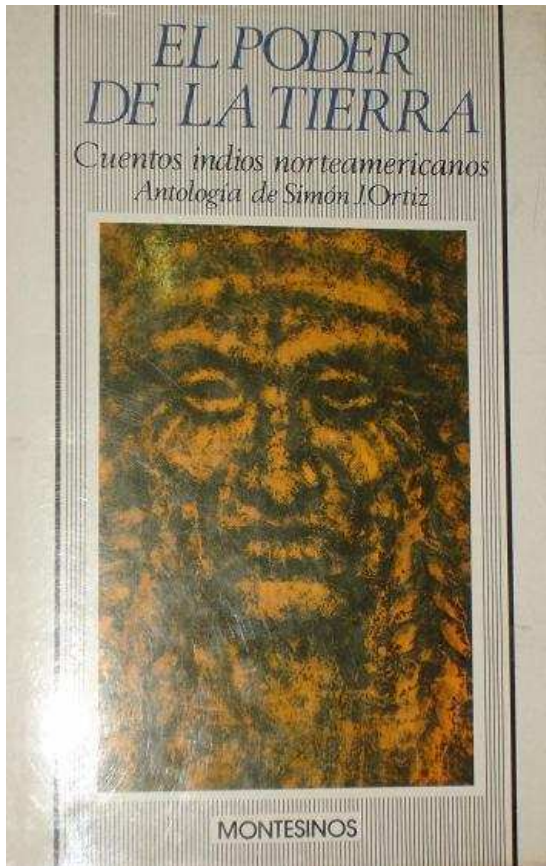




Eastman (1902 | 1999)

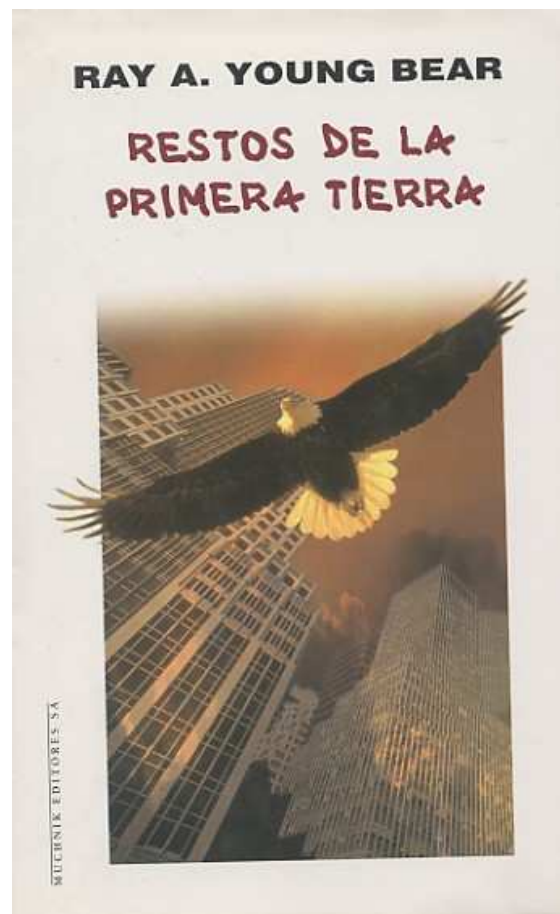


Hungry Wolf (1980 | 1998)

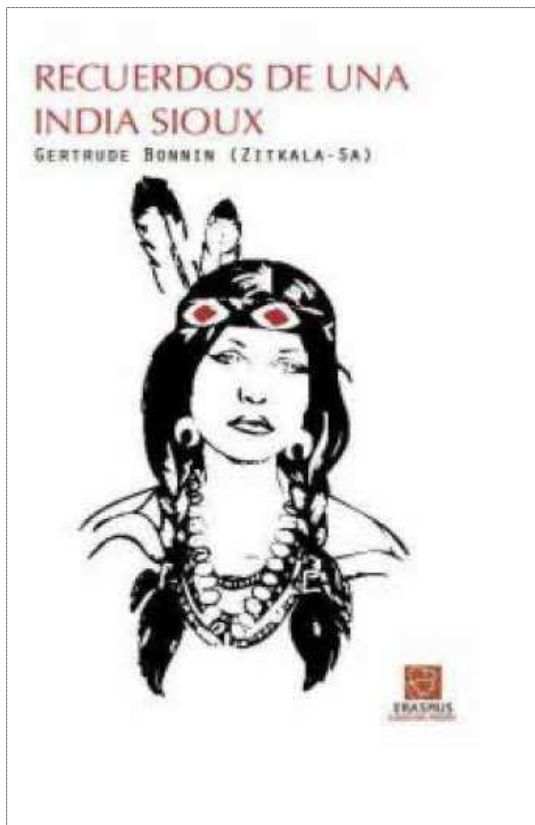


Ortiz (1988 | 1988)

Young Bear (1996 | 1998)



Zitkala-Ša (1921 | 2011)



Versión en inglés editada
por Penguin Classics (2009)



Versión en inglés editada
por Dover Publications (2003)

