

## **Múltiples miradas. Antropología y patrimonio nativo en Alaska<sup>1,2</sup>**

**James Clifford<sup>3</sup>**

University of California, Santa Cruz  
jcliff@ucsc.edu

### **Resumen**

Para los investigadores contemporáneos, las relaciones tradicionales entre los antropólogos y las comunidades locales suponen un legado ambivalente de obstáculos y oportunidades. Actualmente, ni la asunción del acceso libre a la ciencia, ni la excusa de las relaciones interpersonales pueden seguir justificando la investigación, puesto que, cada vez más, ésta requiere que se negocien acuerdos contractuales explícitos, así como reciprocidades. La complejidad de las aún irresueltas relaciones coloniales entre la antropología y las comunidades nativas se está destejiendo y volviendo a tejer, de manera que incluso los críticos indígenas que con más dureza habían criticado la antropología, reconocen ahora el potencial de las alianzas, siempre y cuando éstas se basen en el reparto de recursos, en el reposicionamiento de las autoridades indígenas y académicas y en relaciones sinceras de respeto. Este ensayo explora las posibilidades y límites del trabajo colaborativo, tomando como punto de referencia las recientes exposiciones sobre patrimonio nativo que han tenido lugar en la Alaska central meridional, así como en la Alaska occidental meridional. Asimismo, nuestro ensayo reflexiona a propósito de la política cultural con respecto a la identidad y la tradición, haciendo hincapié en los procesos sociales de articulación, performación y traducción.

### **Palabras clave**

Comunidades indígenas, herencia cultural, postcolonialismo, antropología colaborativa, procesos sociales.

## **Abstract**

The ambivalent legacy of anthropologists' relations with local communities presents contemporary researchers with both obstacles and opportunities. No longer justifiable by assumptions of free scientific access and interpersonal rapport, research increasingly calls for explicit contract agreements and negotiated reciprocities. The complex, unfinished colonial entanglements of anthropology and Native communities are being undone and rewoven, and even the most severe indigenous critics of anthropology recognize the potential for alliances when they are based on shared resources, repositioned indigenous and academic authorities, and relations of genuine respect. This essay probes the possibilities and limits of collaborative work, focusing on recent Native heritage exhibitions in south-central and southwestern Alaska. It also discusses the cultural politics of identity and tradition, stressing social processes of articulation, performance, and translation.

## **Key words**

Indigenous Communities, Cultural Heritage, Postcolonialism, Collaborative Anthropology, Social Process.

Para los investigadores contemporáneos, las relaciones tradicionales entre los antropólogos y las comunidades locales suponen un legado ambivalente de obstáculos y oportunidades. Actualmente, ni la asunción del acceso libre a la ciencia, ni la excusa de las relaciones interpersonales pueden seguir justificando la investigación, puesto que, cada vez más, ésta requiere que se negocien acuerdos contractuales explícitos, así como reciprocidades. La complejidad de las aún irresueltas relaciones coloniales entre la antropología y las comunidades nativas se está destejiendo y volviendo a tejer, de manera que incluso los críticos indígenas<sup>4</sup> que con más dureza habían criticado la antropología, reconocen ahora el potencial de las alianzas, siempre y cuando éstas se basen en el reparto de recursos, en el reposicionamiento de las autoridades indígenas y académicas y en relaciones sinceras de respeto. Este ensayo explora las posibilidades y límites del trabajo colaborativo, tomando como punto de referencia las recientes exposiciones sobre patrimonio nativo que han tenido lugar en la Alaska central meridional, así como en la Alaska occidental meridional.

Asimismo, nuestro ensayo reflexiona a propósito de la política cultural con respecto a la identidad y la tradición, haciendo hincapié en los procesos sociales de articulación, performación y traducción.

Ya pasó el tiempo en que los antropólogos culturales podían, sin caer en contradicción alguna, hablar del “punto de vista nativo”, en que los arqueólogos y antropólogos físicos excavaban restos tribales sin necesidad de permisos locales y en que los lingüistas recogían datos sobre las lenguas indígenas sin sentirse obligados a devolver los resultados en una forma que resultase accesible para la comunidad. Actualmente, los investigadores no nativos ven cómo se les niega el acceso a los sitios de investigación y sobre ellos cae una sospecha pública nueva o, al menos, reciente. En efecto, “el antropólogo” (definido a grandes rasgos y a veces de manera estereotipada) ha pasado a ser en el discurso indígena contemporáneo un *alter ego* negativo, la personificación de la autoridad colonial intrusa y arrogante<sup>5</sup>.

En la historia de las relaciones entre antropólogos y comunidades locales hay numerosos ejemplos de recogidas de datos y artefactos efectuadas sin sensibilidad. Estos hechos, sumados a las asunciones generalizadas sobre la autoridad científica, se interpretan, desde el otro lado del desequilibrio estructural de poder, como formas de dominación colonial y, como lo documentan ampliamente historias como *Skull Wars*<sup>6</sup> de David Hurst Thomas (2000), el resentimiento está, a menudo, justificado. Al mismo tiempo, las condenas radicales (o los chistes) de los pueblos indígenas hacia los antropólogos alternan, a menudo, con palabras de generosidad hacia individuos cuyo trabajo ha estado basado en la reciprocidad, el respeto y la cooperación (véase, por ejemplo, Deloria, 1997: 210 o Hereniko, 2000: 90)<sup>7</sup>. Por otra parte, a menudo, en actividades de recuperación de la tradición, los discursos nativos recurren a la reapropiación de textos de antropología. De hecho, el legado de la investigación científica llevada a cabo en situaciones coloniales es ambiguo y abierto. En Malekula, Vanuatu, se está incorporando la investigación de A. B. Deacon de los años 20 a los discursos contemporáneos *kastom* (Larcom, 1982, y Curtis, 2003). En California, la antropología y la lingüística “de salvamento” de la tradición de A. L. Kroeber y Mary Haas, en Berkeley, es una fuente de recursos muy valiosa para las actividades de patrimonio tribal. Si bien actualmente se condena a Kroeber por haber enviado insensiblemente el cerebro de Ishi a la colección Smithsonian de

Aleš Hrdlička o por “haber condenado a muerte” en su autoritario libro *Handbook of the Indians of California*<sup>8</sup> (1925) a tribus que ahora luchan por conseguir reconocimiento, también es cierto que los ancianos yurok lo recuerdan con gratitud por su leal amistad y porque dejó constancia de una preciadísima tradición. Su vasto y cuidadosamente documentado testimonio en defensa de los derechos de los nativos en los años 50 prefigura el papel de defensores que juegan actualmente los antropólogos (véase Buckley 1996:294-295 y Field 1999)<sup>9</sup>.

Este legado presenta para los investigadores contemporáneos (nativos, no nativos, locales, no pertenecientes a la comunidad, mestizos o de la diáspora) tanto obstáculos como oportunidades. Les Field (1999) habla de una historia inconclusa de “complicidades y colaboraciones”. La investigación, que ha sufrido un cambio considerable debido a la movilización política de las comunidades nativas, ya no se puede seguir justificando por la asunción del acceso libre a la ciencia, ni por la excusa de las relaciones interpersonales. La norma requiere, cada vez más, que se negocien acuerdos contractuales explícitos y reciprocidades. Así por ejemplo, en el Vanuatu postindependiente, se prohibieron formalmente la antropología y la arqueología durante diez años. Actualmente, la investigación se permite únicamente con el consentimiento previo de las comunidades, siempre y cuando el investigador extranjero colabore con un *filwoka*<sup>10</sup> local haciendo trabajo de patrimonio para el Centro Cultural de Vanuatu (Bolton, 1999 y Curtis, 2003). En ciertos contextos, se contratan antropólogos para litigios relacionados con los derechos de la tierra, arqueólogos para proyectos de patrimonio local y lingüistas para tareas de recuperación lingüística. En otros, el trabajo de campo está prohibido o sujeto a restricciones invalidantes. Ante este nuevo tipo de relaciones politizadas, puede que los especialistas lamenten la pérdida de la “libertad científica” (olvidándose entonces de que antes era el poder estructural el que garantizaba el libre acceso y una cierta seguridad e ignorando los muchos límites implícitos y los acuerdos que siempre han formado parte del trabajo de campo. Antes, muchos científicos se sentían autorizados a extraer, sin consentimiento, restos humanos de las tumbas de las comunidades nativas. El que esto sea ahora intolerable desde un punto de vista profesional se debe a que la libertad científica está sujeta a restricciones de orden ético y político). Por otra parte, la situación puede endurecerse debido al desafío lanzado por activistas e intelectua-

les nativos contra la autoridad académica. La controversia: hombre de Kennewick vs. hombre prehistórico, generada por el control de los restos prehistóricos, es un caso notorio en el que las posiciones de “nativos” y “científicos” se han mostrado irreconciliables hasta el punto de tener que llegar a los tribunales (Thomas, 2000). Incluso en los casos en los que las relaciones no están tan polarizadas, las comunidades locales necesitan tener la posibilidad de negarse en redondo, como condición previa para una negociación más justa y una colaboración más respetuosa. En la práctica, los complejos enredos coloniales aún por resolver entre la antropología y las comunidades nativas se están deshaciendo y volviendo a tejer, e incluso los críticos indígenas que más duramente han criticado la antropología reconocen el potencial de las alianzas, siempre y cuando éstas estén basadas en la distribución de recursos, en el re posicionamiento de las autoridades indígenas y académicas y en relaciones sinceras de respeto<sup>11</sup>.

Este ensayo explora las posibilidades y los límites del trabajo colaborativo y centra su interés en una reciente exposición sobre patrimonio nativo que tuvo lugar en Alaska occidental meridional: *Looking Both Ways*<sup>12</sup>. Este ensayo ofrece una reflexión a propósito de los colaboradores del proyecto, las condiciones de producción y su recepción, partiendo, fundamentalmente, de una lectura contextualizada de su magnífico catálogo: *Looking Both Ways: Heritage and Identity of the Alutiiq People*<sup>13</sup>, editado por Aron Crowell, Amy Steffian y Gordon Pullar (2001). Tuve la oportunidad de asistir a la exposición, que estaba coordinada con un festival local de cultura alutiiq (Tamamta Katurlluta, el 31 de agosto de 2002), en uno de sus emplazamientos en Alaska<sup>14</sup>. Por otra parte, este ensayo también tratará, aunque de manera menos extensa, sobre el pionero trabajo colaborativo de Ann Fienup-Riordan con los yup'ik y sobre la reciente apertura del Centro de Patrimonio Nativo de Alaska en Anchorage. Nuestro objetivo no es hacer un estudio exhaustivo sobre las actividades de patrimonio en la región, sino más bien hacer ostensible el cambio que se está produciendo en Alaska en la política identitaria nativa en lo relativo a ciertas prácticas de restauración cultural, traducción y alianzas.

El patrimonio es una tradición autoconsciente, lo que Fienup-Riordan (2000:167) llama “cultura consciente”, performada en contextos públicos antiguos y nuevos y afirmada en oposición a las experiencias

históricas de pérdida. El patrimonio responde a las reivindicaciones que se originaron tanto dentro como fuera de las comunidades indígenas ligadas a los nuevos poderes y vínculos: relación con la tierra, entre grupos locales, con el Estado y con las fuerzas transnacionales. En la Alaska actual, las identificaciones “nativas” se han visto impulsadas por los movimientos mundiales y regionales de resurgimiento cultural y contestación política. Asimismo, dichas identificaciones han sido canalizadas e intensificadas a través de políticas de Estado, en concreto mediante la Ley de derecho de asentamiento de la población nativa de Alaska (con siglas en inglés ANCSA) de 1971 y sus repercusiones<sup>15</sup>. Con la aprobación de esta legislación, por primera vez, tal vez, resultaba rentable ser nativo. Los movimientos de reivindicación de la tierra de los años 60 y la fundación de la Federación de Nativos de Alaska (con siglas en inglés AFN) llevaron a cabo una política de autodeterminación basada en la posibilidad de alianzas panalaskañas. Alimentados por el fortalecimiento de las conexiones “circumpolares” y con el “cuarto mundo”, surgieron identificaciones “tribales” y “nacionales” a gran escala que vinieron a completar las relaciones más locales o de parentesco. La preservación y la performación del patrimonio han formado parte de estas expresiones nativas cambiantes. Como resultado de ello, surgieron nociones más formalmente articuladas de “cultura” y “tradición”, que estaban en consonancia con la cambiante concepción indígena que tenían de sí mismos.

Su estatus, relativamente incierto como entidad coherente en 1971, se ve reflejado en el hecho de que los alutiiq viven dispersos en tres de las administraciones regionales establecidas por la ley ANCSA. De hecho, muchos individuos redescubrieron o renovaron su sentimiento nativo de identidad con la aprobación de la ley ANCSA. Su historia colectiva ha estado marcada por fuertes traumas y conflictos: la llegada de los rusos a finales del siglo XVIII, con la explotación laboral, las masacres y epidemias que la siguieron, la colonización estadounidense a partir de 1867, a la que sucedió la llegada de misioneros y la creación de internados, la intensa presencia militar durante la Segunda Guerra Mundial, la devastación y los desplazamientos causados por una serie de catástrofes sísmicas y el vertido del petrolero Exxon Valdez<sup>16</sup>. Si bien gran parte de la tradición local se había perdido o estaba sepultada, aún sobrevivían comunidades de subsistencia, redes de parentesco, una religión nativa con buena salud (la ortodoxia rusa sincrética) y un significativo, aunque

cada vez más reducido, número de individuos capaces de hablar sug's-tun, la lengua esquimal indígena de la región. Motivados por el ímpetu de la política identitaria que recorría Alaska, las relaciones se consolidaron, en parte gracias a la ley ANCSA, y la gente empezó a investigar, a reivindicar y a transmitir su patrimonio "alutiiq" (véanse Pullar, 1992, y Mason, 2002).

Por todo el territorio de la Alaska nativa vieron la luz nuevas formas de producción cultural y artística y surgieron nuevas alianzas entre intereses nativos y no nativos, así como nuevos sitios de performance y consumo. Hoy, estas manifestaciones van desde conferencias regionales pronunciadas por ancianos, hasta recuperaciones sincréticas de las danzas típicas de pleno invierno, pasando por clases de lengua y talleres de talla y construcción de embarcaciones, museos tribales, "recorridos nativos" o visitas de pueblos modelo para viajeros de cruceros. Asimismo, han aparecido empresarios, líderes de comunidades y agentes culturales que se definen en términos étnicos. De la misma manera, las formas tradicionales de autoridad social, política y religiosa se reconocen, transforman y traducen selectivamente en situaciones cambiantes. El modo en que tienen lugar estas prácticas en los contextos locales varía considerablemente según la demografía, la ecología, el momento y la fuerza de los conflictos coloniales y neocoloniales, las posibilidades y presiones para la extracción de recursos y las luchas en curso por la subsistencia. Proyectos como la exposición *Looking both ways* y los otros proyectos de patrimonio de los que hablaremos posteriormente son coproducciones específicas de una coyuntura social, económica y cultural compleja que rige tanto como empodera la vida de los nativos.

A grandes rasgos, el trabajo de patrimonio incluye la investigación de la historia oral, la recreación y la explicación cultural (exposiciones, festivales, publicaciones, películas, sitios de interés turístico), la descripción y la pedagogía de la lengua, la arqueología comunitaria, la producción artística, el *marketing* y la crítica. No cabe duda de que estos proyectos son sólo un aspecto de la actual política indigenista de autodeterminación. El patrimonio no sustituye las reivindicaciones por la tierra, ni las luchas por los derechos a la subsistencia, ni los proyectos de desarrollo, educacionales o sanitarios, ni la defensa de los lugares sagrados, ni la repatriación de restos humanos o artefactos robados, aunque sí que está estrechamente vinculado a todas estas luchas. Lo que se

entiende por “tradición” no es nunca un concepto neutro en términos políticos (Jolly, 1992, Briggs, 1996, Clifford, 2000, Phillips y Schochet, 2004) y el trabajo de recuperación, exposición y performación cultural juega un papel decisivo en los movimientos actuales de identidad y reconocimiento. Este ensayo intenta dar cuenta de los múltiples productores y consumidores de patrimonio nativo, poniendo el énfasis en los procesos constitutivos de *articulación* política, *performación* contingente y *traducción* parcial.

Los proyectos de patrimonio están presentes en esferas públicas variadas y actúan, tanto dentro de las comunidades nativas como entre ellas, como lugares de movilización y orgullo, fuentes de inspiración y educación intergeneracional y formas de volver a conectar con el pasado y de decir a los otros: “Existimos”, “Nuestras raíces están ancladas aquí”, “Somos diferentes”. Este tipo de política cultural no está exenta de ambigüedades y peligros (véanse Hewison, 1987; Harvey, 1990 y Walsh, 1992). Pero el patrimonio también puede ser una forma de autopromoción que responda a las demandas de una economía política multicultural que contiene y baraja desigualdades. Apoyar las tradiciones locales no es garantía alguna de justicia económica o social, así como reivindicar la identidad cultural puede ser más un paliativo o una compensación que parte de un proyecto más sistemático para un cambio en el poder. En contextos posindustriales, se le ha reprochado al patrimonio ser una forma de nostalgia despolitizada y mercantilizada (una tradición de lo sucedáneo). Si bien estas críticas tienden a simplificar en exceso la política de lo local, como defendía Raphael Samuel (1994), también es cierto que, a menudo, en los proyectos de patrimonio actuales, se dejan sentir presiones de objetivación y mercantilización culturales. Sin embargo, concluir con un “balance” político-moral en clave de objetivación y mercantilización es renunciar a los muchos significados que a nivel local, regional, nacional e internacional activa el trabajo de patrimonio<sup>17</sup>.

De hecho, actualmente, las formas capitalistas de *marketing*, comunicación y gobierno, más flexibles, constriñen a la vez que impulsan las políticas de identidad y patrimonio. Si bien es crucial reconocer estas presiones para poder distinguir las diferentes temporalidades y escalas (Tsing, 2000) de la articulación política (local, regional, nacional, internacional), la performatividad (lingüística, familiar, religiosa, pedagógica, turística) y la traducción (intergeneracional, transcultural, conservadora e



innovadora). A nivel mundial, las fuerzas culturales y económicas están localizadas y, hasta cierto punto, se ven influidas de manera decisiva por estos procesos. De hecho, las conexiones que se afirman en los proyectos de patrimonio nativo (con la tierra, con los mayores, con la religión, con prácticas cambiantes de manera irregular) pueden ser importantes, no “inventadas” ni un mero simulacro. Por otra parte, para los pueblos indígenas marginados durante largo tiempo o forzados a desaparecer, poder decir, física e ideológicamente: “Existimos”, por medio de manifestaciones y publicaciones, constituye un potente acto político. En las últimas décadas, a nivel regional e internacional, en muchos contextos nacionales y de población colonial se ha dejado sentir una creciente presencia indígena. Esta *présence indigène* recuerda al movimiento de la Presencia Africana de los años 50, una afirmación de la identidad cultural inseparable de la autodeterminación política. Los movimientos indigenistas actuales, como los primeros movimientos anticoloniales, se mueven entre conceptos complicados, dicotómicos y posiblemente eurocéntricos, como acción “cultural” frente a acción “política” o “económica”<sup>18</sup>.

Por supuesto que las condiciones de “autodeterminación” y “soberanía” son diferentes medio siglo después de la gran ola de movimientos de liberación nacionales que siguieron a la II Guerra Mundial. En el contexto de la globalización, la autodeterminación es menos un problema de independencia y más un modo de gestionar la interdependencia, de invertir las relaciones de poder desiguales y de encontrar un espacio de maniobra (Clifford, 2001). Hoy en día, las estrategias subordinadas son flexibles y se adaptan a los contextos específicos post/neocoloniales que están mundialmente interconectados. Esto no es del todo nuevo: los movimientos indigenistas siempre han tenido que capear situaciones políticas y económicas difíciles. En un contexto de población colonial relativamente liberal como Alaska (donde los grupos nativos, una presencia política real, controlan una parte significativa de la tierra y los recursos) sigue habiendo desequilibrios básicos de poder. Los espacios para la expansión e iniciativa nativa son reducidos y las condiciones básicas, en apariencia generosas, ligadas a los asentamientos de la ley ANCSA están al servicio de los intereses dominantes (Dombrowski, 2002). Al mismo tiempo, en Alaska, las movilizaciones sociales y culturales, ahora parcialmente articuladas en el Estado y en el multiculturalismo corporativo, son anteriores y podrían llegar a desbordar a las estructuras

de gobierno dominantes. En la medida en la que el trabajo de patrimonio preserva y actualiza, de manera selectiva, tradiciones culturales y relaciones con el lugar, puede formar parte de un proceso social que refuerce las reivindicaciones indígenas de enraizamiento (hasta conseguir una categoría que trascienda la de una minoría más o la de un grupo con intereses locales). Nuestra reflexión sobre *Looking both ways* lo afirma de manera cauta y positiva. Las consecuencias políticas y económicas que tendrán, a largo plazo, las recientes movilizaciones culturales alutiiq aún están por ver, pero éstas serán, necesariamente, mixtas y desiguales.

En el siguiente apartado presentaremos el proyecto *Looking both ways*, así como otras exposiciones y publicaciones sobre patrimonio que han dado respuesta a la cambiante situación de los nativos en Alaska. Una vez presentemos una serie de experiencias, volveremos a la conflictiva cuestión de cómo debería hacerse la historización de la presencia de los nativos en el periodo que siguió a la ley ANCSA. El siguiente apartado se centra en el proyecto alutiiq de retratar una historia y una identidad multipolar y emergente. En la conclusión, volveremos a explorar los límites y las posibilidades que tiene el trabajo de patrimonio colaborativo para los antropólogos, arqueólogos y lingüistas, a la hora de generar nuevos tipos de relación con las comunidades nativas.

## **Presencia nativa: Proyectos de patrimonio recientes**

### ***Contexto: Looking Both Ways***

*Looking Both ways*, signo de tiempos cambiantes, es la culminación de veinte años de reorganización y renegociación de las relaciones entre nativos e investigadores académicos. Hay dos negociaciones arqueológicas que encarnan a la perfección los aspectos más importantes del proceso. En 1984, la Asociación de Nativos de la Zona Kodiak (con siglas en inglés KANA), bajo la nueva presidencia de Gordon Pullar, llegó a un acuerdo de colaboración con el arqueólogo Richard Jordan para implicar a los nativos jóvenes y ancianos en una excavación en el pueblo de Karluk. Para la población local fue muy emocionante verse confrontada con máscaras de madera tallada, herramientas de piedra y canastos de raíz de

pícea de su pasado primitivo. El rostro de una mujer “reflejaba tanto confusión como tristeza. Cuando por fin pudo hablar dijo: «Supongo que realmente, después de todo, somos nativos. Siempre me habían dicho que éramos rusos»” (Pullar 1992:183). El proyecto Karluk, con la participación de la población nativa y la difusión local de los resultados, se convertiría en un modelo para las excavaciones posteriores realizadas en las comunidades alutiiq (Knetch, 1994). En 1987, la comunidad de Bahía Larsen de la isla de Kodiak solicitó la devolución de los huesos y artefactos primitivos recogidos en los años 30 por el antropólogo físico Aleš Hrdlička y conservados en las colecciones del Instituto Smithsonian. Tras cuatro años de lucha, a veces enconada, el material se les devolvió y los restos óseos volvieron a ser enterrados (Bray y Killian, 1994). La repatriación de Bahía Larsen constituyó un hito dentro de la renegociación más amplia de las relaciones entre las comunidades indias de los Estados Unidos y las instituciones científicas y desembocó, en 1990, en la Ley de protección y repatriación de los restos humanos de los nativos americanos (con siglas en inglés NAGPRA), además de constituir un elemento de cohesión para los pueblos nativos dispersos en la isla Kodiak y en los alrededores, que empezaban a verse a sí mismos como custodios de una historia y una cultura alutiiq que los distinguía.

Durante la década de los 90, la política del Instituto Smithsonian, fundamentalmente en su Centro de Estudios Árticos, dirigido por William Fitzhugh, dio un paso decisivo para la colaboración con las comunidades indígenas. La asociación KANA, fundada en 1966 durante el periodo del activismo de reivindicación de la tierra, ya contaba con un programa de patrimonio cultural impulsado por el arqueólogo Richard Knecht. Esta iniciativa desembocaría posteriormente, en los 90, en la creación del Museo Alutiiq y del Archivo Arqueológico, dirigidos en un primer momento por Richard Knecht, y actualmente por el antropólogo y activista alutiiq Sven Haakanson Jr. Hacia finales de la década de los 90, el museo se trasladó a un nuevo emplazamiento en Kodiak. Las nuevas instalaciones se financiaron con los fondos de compensación de los vertidos del petrolero Exxon Valdez. El museo ha crecido rápido y ahora alberga gran cantidad de programas educativos, de arqueología comunitaria, de arte y de gestión cultural<sup>19</sup>. Su junta directiva está compuesta por representantes de la asociación KANA y de ocho corporaciones locales alutiiq, y financia proyectos en toda la zona de la isla de Kodiak. Si

bien el museo está centrado en la población nativa, personas de diversos contextos culturales integran su equipo y se está trabajando para conseguir llegar a la variadísima población actual que tiene la isla de Kodiak: alutiiq, estadounidenses, filipinos, población de las islas del Pacífico y centroamericanos.

La junta directiva del Museo Alutiiq se lo pensó dos veces antes de aceptar copatrocinar la exposición *Looking Both Ways*. El recuerdo de la repatriación de Bahía Larsen seguía vivo, así como las sospechas con respecto al Instituto Smithsonian. Finalmente, con la ayuda del personal del museo, Aron Crowell, director de la oficina de Alaska del Centro de Estudios Árticos, consiguió el apoyo de la junta directiva, que reconoció que una exposición itinerante bien financiada sobre el patrimonio alutiiq sería una oportunidad para “dar visibilidad a los alutiiq”. Para el Instituto Smithsonian, la colaboración con el museo era fundamental para el éxito del proyecto. Gracias a esta colaboración, se activaron redes locales con más de una década de experiencia en trabajo de patrimonio financiado por la asociación KANA, se organizaron dos sesiones de planificación con ancianos y se pudo disponer de un emplazamiento nativo apropiado. En el acto de apertura de la exposición, cuatro generaciones de una familia alutiiq cortaron la cinta inaugural y los visitantes, que habían recorrido largas distancias para poder asistir a la exposición, fueron recibidos por un grupo de guías jóvenes y preparados, especializados en las distintas partes de la exposición. Los discursos, la bendición rusa ortodoxa, las danzas tradicionales y el banquete hicieron que la inauguración tuviese un doble carácter solemne y festivo (véase el Boletín del Museo Alutiiq 7[1]).

La exposición se montó en torno a los artefactos prestados por el Instituto Smithsonian. La mayoría de las piezas habían sido coleccionadas por William J. Fisher, naturalista y comerciante de pieles alemán, durante los últimos veinte años del siglo XIX. Se expusieron máscaras, indumentaria y artículos de la vida cotidiana y ceremonial, junto a especímenes prehistóricos e históricos provenientes del archivo arqueológico del Museo Alutiiq. Si bien la presentación tenía un marcado carácter histórico, también incluía grandes fotografías a color que retrataban a personas nativas secando salmón o recogiendo bayas, grabaciones en vídeo e imágenes de poblaciones actuales que recordaban al visitante el momento presente (sin olvidar el patrimonio de procedencia). Los

temas de la exposición (nuestros antepasados, nuestra historia, nuestro modo de vida, nuestras creencias y nuestra familia) giraban en torno a la comunidad. Los objetos antiguos, que volvían después de un siglo y que aún estaban ligados a lugares y personas concretas, provocaron reacciones emocionales de tristeza, reconocimiento, gratitud y parentesco. Los textos que acompañaban los artefactos tenían una naturaleza doble: se trataba, por una parte, de contextualizaciones académicas y, por otra, de citas de ancianos que fueron grabadas durante las sesiones de planificación.

Se expusieron obras de arte tradicional, tanto antiguas como modernas; así como un impresionante sombrero de piel encontrado en la península de Alaska en 1883, que había sido utilizado por chamanes y balleneros, y que para la ocasión había sido “bordado con pelo de caribú, hilo y cuerdas de fina piel teñida (probablemente de esófago) y decorado con mechones de armiño y piel de nutria marina” (Crowell y Laktonen 2001:169). Muchos de los objetos reflejaban con sensualidad e ingenio la importancia de las relaciones entre los humanos y el reino animal. Tal vez el objeto más sorprendente fuera una parka de ardilla terrestre confeccionada en 1999 por Susan Malutin y Grace Harrod, ambas de la isla de Kodiak, basándose en un modelo de 1883, conservado en la colección Fisher de Washington D.C. “Está hecha de piel de ardilla terrestre y las costuras están rematadas con tiras de armiño blanco. En la pechera y en las mangas lleva piel de visón y de caribú blanco. Las borlas son de piel teñida, piel de nutria marina y tela roja con mechones de armiño” (Crowell y Lührmann 2001:47). La exposición incluía asimismo una reproducción de la decorada estrella de Navidad rusa ortodoxa que durante los rituales de pleno invierno de visita e intercambio de regalos se lleva de casa en casa y que los estudiantes de la Escuela de San Inocencio de Kodiak hicieron para la exposición. (La estrella estaba acompañada por una foto en color de los jóvenes, que posaban sonriendo y con un aspecto muy “ruso”). Una máscara tallada por Jerry Laktonen, un popular artista nativo, recordaba la catástrofe del petrolero Exxon Valdez que lo obligó a abandonar la pesca comercial y a dedicarse a la escultura (véase <http://www.whaledreams.com/Laktonen.htm>).

La gran diversidad de objetos, textos e imágenes reunidas para la exposición dan prueba de la complejidad del patrimonio y la identidad alutiiq. La continuidad cultural que se ha mantenido en el cambio podía

observase en la yuxtaposición de imágenes y objetos antiguos, históricos y contemporáneos. Los mensajes explícitos eran directos (descriptivos en términos históricos, evocadores y festivos). En sus descripciones de los procesos culturales e históricos, el catálogo de la exposición pone de manifiesto una gran diversidad de perspectivas. El catálogo, que es extenso y hermoso, contiene cientos de ilustraciones históricas y contemporáneas, así como capítulos detallados sobre la cultura, el lenguaje, la historia, los resultados de ciertas investigaciones arqueológicas y de ciertas colaboraciones, cuestiones sobre la identidad contemporánea, las prácticas de subsistencia, la vida espiritual y las tradiciones religiosas, así como recuerdos y esperanzas evocados por ancianos. La dedicatoria del volumen cita las siguientes palabras de Mary Peterson, una anciana de la isla de Kodiak: “A todas las nuevas generaciones, para que aprendan de esto y lo mantengan vivo”.

El catálogo (aunque el término “catálogo” no da una idea del alcance del libro) explora una gran variedad de lugares, artesanías y prácticas sociales tanto antiguas como nuevas. El patrimonio es un camino hacia el futuro<sup>20</sup>. El fallecido Sven Haakanson Sr., un anciano de la isla de Kodiak, inspiró el título del proyecto: “Hay que mirar atrás y descubrir el pasado, para luego seguir hacia adelante”. Haakanson pronunció estas palabras en una reunión de coordinación de mayores celebrada en 1997, a la que habían acudido hombres y mujeres de la cultura alutiiq para hablar sobre el pasado y el futuro: experiencias de una infancia en la década de los años 20, relaciones con los padres y abuelos, la pesca y la caza de subsistencia, los valores sociales y religiosos y algunos elementos de un modo de vida transformado y transformador. El catálogo contiene muchas citas de este encuentro, así como testimonios de activistas alutiiq, líderes de la comunidad y académicos. Las distintas voces de los nativos y las contribuciones de los académicos no nativos aparecen intercaladas en el catálogo.

Tal vez la característica más sorprendente de la exposición *Looking both ways* sea su pluralidad de voces. En las primeras páginas encontramos los nombres de 51 ancianos que participaron en la exposición o a los que se cita en el libro. El capítulo final está compuesto por nueve largos testimonios. El resto de secciones han sido redactadas y compiladas por académicos que han trabajado mano a mano con las comunidades locales. Uno de los editores del volumen, Gordon Pullar, educador y

activista nativo, contribuyó al catálogo con un esclarecedor capítulo titulado: "Identidad contemporánea alutiiq" (2001). Casi todas las páginas del libro incluyen citas, imágenes y breves ensayos. En la redacción del catálogo participaron 40 "autores", escritores nativos y no nativos que bien habían redactado ensayos independientes o bien habían dado su testimonio. El catálogo está plagado de citas de personas mayores. Nadie habla demasiado tiempo y la experiencia de la lectura del catálogo requiere constantes cambios en la atención, dadas las distintas retóricas, voces, imágenes e historias que contiene y el vaivén continuo entre el pasado arqueológico, los recuerdos personales y los proyectos presentes.

En mitad del capítulo titulado: "*Súgucihpet*-Nuestro modo de vida" (Crowell y Laktonen, 2001), una de las páginas comienza como sigue: "La pesca marca el ritmo del año de subsistencia. En verano se reúnen para el desove en las bahías y río arriba cinco variedades de salmón". Y en la página siguiente: "Recuerdo cómo en verano mi padre nos levantaba temprano a mis hermanas y a mí para ir a pescar". Las primeras palabras nos hablan sobre tipos de pescado y procedimientos de secado, ahumado y pesca. Las otras describen cómo limpiaban el pescado rodeados de enjambres de molestas moscas (págs. 176-178). El catálogo está ilustrado con diversas fotografías, entre ellas aparecen pescadores comerciales pescando salmón [1], un "*Iqsak* (anzuelo hecho de fletán)" de en torno a 1899 [2] y un anzuelo de marfil con forma de pez de alrededor de 6.000-10.000 d. C., encontrado en un sitio arqueológico de la isla de Kodiak. "En *Looking both ways*", escribe Aron Crowell, "el compromiso ha residido en diversificar las perspectivas, profundizar en la investigación y lograr una verdadera colaboración entre académicos, ancianos y comunidades" (2001:13). Así queda reflejado en las cinco páginas de agradecimientos en las que se hace mención a numerosas instituciones y a un gran número de personas. Sin embargo, si bien la estrategia general ha sido de inclusión, no así de síntesis. Así, se han reflejado puntos de vista diferentes que coexisten sin restricciones. Por otra parte, el mismo hecho de que el volumen tenga tres editores da ya una idea del amplio número de personas que participaron en el proyecto.

Antes de comenzar a trabajar en el proyecto de *Looking both ways*, Crowell, director de la oficina de Alaska del Centro de Estudios Árticos del Instituto Smithsonian, ya tenía experiencia en trabajos de arqueología e historia del postcontacto en la región (véase, por ejemplo, Crowell,

1992 o 1997). Actualmente, Crowell sigue realizando trabajo colaborativo de arqueología con las comunidades alutiiq en la península Kenai. Como director del proyecto, fue él quien gestionó el préstamo de los artefactos y las subvenciones, como también fue el principal negociador y organizador de la exposición y del catálogo. Crowell es autor o coautor de cuatro de los capítulos del catálogo. Su habilidad para trabajar tanto desde dentro del Instituto Smithsonian, como haciendo trabajo de campo a largo plazo a través de colaboraciones y reciprocidades locales fue crucial a la hora de conseguir que diversos intereses confluyeran en el proyecto.

En cuanto a Gordon Pullar, lleva liderando los proyectos de patrimonio alutiiq desde principios de los años 80 y fue gracias a la temprana conversación que mantuvo con William Fitzhugh, del Instituto Smithsonian, y a la presentación que hizo Crowell, en la isla de Kodiak, de las fotos de los artefactos en una conferencia en 1988, que pudieron concretarse los planes para traer a Alaska los antiguos objetos alutiiq. Pullar estuvo al frente del comité consultivo de la exposición e hizo de mediador político entre varios grupos y organizaciones. Pullar y otros activistas y ancianos alutiiq cuyas ideas se vieron reflejadas en el proyecto fueron mucho más que meros “consultores nativos” a los que recurrir una vez diseñado el plan inicial, ya que desde el principio participaron activamente como integrantes de un equipo que fue evolucionando.

La arqueóloga Amy Steffian, actualmente directora adjunta del Museo Alutiiq, trabaja en excavaciones colaborativas con las comunidades de la isla de Kodiak. Tras la lucha por la repatriación de Bahía Larsen, Steffian solicitó y obtuvo el permiso de la tribu para reanudar el estudio en los sitios arqueológicos en Bahía Larsen. Su experiencia demuestra que a pesar de las serias sospechas locales con respecto a la arqueología y a la antropología, esto no excluye las colaboraciones en la investigación en los casos en los que la confianza se puede restablecer. Por otra parte, el hecho de que el Museo Alutiiq tenga un archivo arqueológico institucionaliza la idea de que el patrimonio que se excave puede ponerse a disposición para el estudio sin dejar de estar bajo control local. Junto a otros empleados del museo y personas que apoyaban a la comunidad, Steffian ayudó a que la exposición *Looking Both Ways* fuera tanto un gran encuentro de personas de distintas procedencias, como una impresionante colección de artefactos.



El éxito del proyecto dependía de que las autoridades nativas, los profesionales competentes y las instituciones patrocinadoras se sentasen a discutir. Entre los donantes principales estaban el Instituto Smithsonian, el Fondo Nacional para las Humanidades, Koniag Inc., la Fundación del Patrimonio Alutiiq, el Museo de Arte e Historia de Anchorage y Phillips Alaska. Además, un impresionantemente amplio elenco de instituciones alaskeñas, públicas y privadas, y casi dos docenas de corporaciones nativas regionales y locales apoyaron el proyecto de manera complementaria. Como ya hemos mencionado, la expresión colectiva que define el proyecto como “patrimonio e identidad alutiiq” refleja un momento abierto de surgimiento cultural, que pone sobre la mesa debates, luchas y acuerdos que se han estado fraguando durante más de veinte años en un contexto de poder cambiante. Un breve recorrido por varios proyectos precursores similares puede darnos una idea más completa de este contexto (una coyuntura dinámica que, aunque presente particularidades a nivel local, tiene analogías en otros lugares)<sup>21</sup>.

### ***Precursores: Crossroads y Agayuliyararput***

En 1988, Fitzhugh y Crowell editaron la importantísima colaboración ruso-estadounidense-canadiense titulada: *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*<sup>22</sup>. En esta interpretación, fantásticamente documentada e ilustrada, del mundo transnacional de Beringia, las perspectivas prehistórica, histórica, antropológica, arqueológica y la crítica del arte se dan la mano. La exposición partía de la base de que pequeños grupos de nativos siberianos y alaskeños forman parte de una región indígena dinámica y mayor, con una larga tradición de interconexiones y cruces que han sido ocultados por los proyectos nacionales y por la división que conllevó la Guerra Fría.

Este proyecto logró reunir por primera vez muchos artefactos impacantes y evocadores recogidos durante los siglos XVIII y XIX y conservados en Washington D.C., San Petersburgo, Nueva York y Ottawa. El efecto fue revelador no sólo para los estudiosos de los flujos culturales, sino también para los nativos alaskeños, que redescubrieron aspectos perdidos de sus historias tribales y un sólido contexto transnacional para nuevas alianzas “indígenas”. En *Looking Both Ways*, Ruth Alice Olsen Dawson, presidenta de la Fundación del Patrimonio Alutiiq, recuerda su

visita a la exposición *Crossroads* en su emplazamiento alaskaño, el Museo de Arte e Historia de Anchorage (2001:89):

Por primera vez vimos parkas “nevadas” confeccionadas con pieles de aves y decoradas con picos de frailecillos. Vimos máscaras ceremoniales, vestimenta, canastos, cascabeles, pinturas y dibujos. Para mí, aquello tuvo un impacto sobrecogedor. Además, la exposición dio lugar a que se creara el primer grupo de danza nativa que tenía Kodiak en años y en lugar de vestir prendas de calicó europeo, vestimos parkas “nevadas”, agitamos cascabeles de picos de frailecillos y llevamos tocados con borlas. Fue una revelación.

En el catálogo de *Crossroads of Continents* no hay voces como la de Dawson; puede que ésta sea la diferencia mayor con respecto al catálogo de *Looking Both Ways*. Todas las contribuciones de *Crossroads of Continents* son de académicos no nativos y las vidas actuales de los kor-yac, los chukchi, los yup’ik, los aleut y los tlingit, entre otros, aparecen tan sólo al final en dos estudios sobre la historia actual en Rusia y Alaska. Los nombres concretos de personas aparecen tan sólo en una breve sección final que trata sobre 18 artistas nativos. A diferencia de lo que sucede en el catálogo de *Looking Both Ways*, en el que las fotografías de personas vivas están por todas partes y aparecen mezcladas con fotografías históricas y con los maravillosos retratos de Mikhail Tikhonov, de principios del siglo XIX, (que aparecen en ambos volúmenes), el catálogo de *Crossroads of Continents* no incluye fotografías de personas vivas. Siete años después de la inauguración de *Crossroads of Continents*, Fitzhugh y Valerie Chaussonnet, del Centro de Estudios Árticos, reconocieron que la exposición, aunque original, tuvo poca audiencia y diseñaron una versión itinerante más pequeña y menos voluminosa que viajaría a las comunidades locales de ambos lados del estrecho de Bering (Chaussonnet, 1995). Este proyecto sí que incluyó imágenes de los pueblos contemporáneos, así como escritos y citas de las autoridades indígenas.

En 1996, se inauguró en el corazón del territorio yup’ik (en Toksook Bay, en la isla de Nelson) una exposición fundamental titulada *Agayuli-yararput* (Nuestro modo de orar). Posteriormente, la exposición viajó a Bethel, en el centro de la región, y luego a Anchorage, Nueva York, Washington D.C. y Seattle, con lo que esta exposición de máscaras

yup'ik invirtió el itinerario de *Crossroads*, al comenzar su recorrido en emplazamientos accesibles a la población indígena, para ir luego desplazándose hacia “centros” urbanos más distantes. Las máscaras adquiridas por los museos estadounidenses y europeos durante el frenesí del “coleccionismo de salvamento” de finales del siglo XIX, ahora viajaban de vuelta a su lugar de origen. Ann Fienup-Riordan, una antropóloga cuyo trabajo de campo en la isla de Nelson forma parte de los proyectos de historia oral financiados por las autoridades yup'ik, diseñó la exposición manteniendo un diálogo continuo con los ancianos de la comunidad. El éxito dependía tanto de la implicación local, como de la cooperación de los profesionales de los museos de Alaska, Washington, Nueva York, Seattle y Berlín. El catálogo de la exposición: *The Living Tradition of Yup'ik Masks: Agayuliyararput (Our way of Making Prayer)*<sup>23</sup> (Fienup-Riordan, 1996) es un modelo de saber colaborativo muy bien documentado y con una presentación visual sorprendente. Aunque la antropóloga aparece como la autora del catálogo, muchos de los textos son polifónicos y están contruidos en torno a citas de personas mayores que hablan de sus recuerdos o interpretan las máscaras.

En *Hunting Tradition in a Changing World*<sup>24</sup>, Fienup-Riordan (2000) reflexiona sobre el cambio en sus relaciones con las comunidades yup'ik a lo largo de los años. Según Fienup-Riordan, el cambio se produce cuando se asume la “independencia” con respecto a la academia y se encaminan los pasos hacia algo más similar a una alianza antropológica y hacia formas textuales que pongan de manifiesto la naturaleza colaborativa del trabajo<sup>25</sup>. *Hunting tradition* va más allá del uso sistemático de citas e intercala en sus ensayos siete textos independientes escritos por miembros de la comunidad yup'ik. Junto a las muchas historias sobre el cristianismo yup'ik y sobre las extensas redes que existen entre el campo y la ciudad, Fienup-Riordan nos ofrece un esclarecedor análisis sobre los orígenes de la exposición de las máscaras y, especialmente, sobre el significado que tuvo en sus distintos emplazamientos (págs. 209-51). El nombre elegido por el comité de planificación yup'ik, *Agayuliyararput*, contiene significados antiguos y nuevos. En el pasado precristiano, la palabra *agayu* se refería a las manifestaciones por medio de las que se honraba a los animales o personas capaces de proveer, si bien posteriormente adoptó el significado cristiano de “oración”. Es por esto que el título *Nuestro modo de orar* representa un proceso de traducción

histórica. (Aunque en un principio no se sabía si los sacerdotes y los cristianos conservadores de las comunidades locales aceptarían el paganismo asociado al renovado entusiasmo por la elaboración de las máscaras y las danzas, al final resultó que lo aprobaron con entusiasmo<sup>26</sup>). Fienup-Riordan nos cuenta cómo, según se alejaba la exposición de las comunidades yup'ik, decrecía la importancia de la palabra *Agayuliya-rarput*, muy rica en matices locales, hasta que terminó convirtiéndose en un mero subtítulo.

En Toksook Bay y en Bethel, los significados más importantes de las máscaras giraron en torno a quienes las habían hecho y de dónde venían. Más que el tema o el estilo, el principio rector determinado por el comité directivo local para la exposición fue el lugar. También se acordó que la lengua yup'ik se visibilizase en el nombre de la exposición y en las interpretaciones de los ancianos, que Maria Meade, especialista de la lengua yup'ik, profesora y bailarina de danzas tradicionales, se encargó de transcribir y traducir meticulosamente (véase Meade, 2000). Estos materiales en lengua vernácula aparecieron en un catálogo bilingüe especial cuya publicación precedió a la magníficamente ilustrada versión en lengua inglesa. El catálogo en lengua yup'ik, disponible en Toksook Bay y Bethel, no tardó en agotarse y fue incorporado a los planes de estudio de los colegios con programas de historia y cultura locales<sup>27</sup>. La apertura de la exposición coincidió con un festival de danza, un encuentro de cientos de personas que vienen desde pueblos lejanos en aeronaves ligeras. La exposición pasó así a formar parte de una tradición presente de encuentros de pleno invierno.

En Anchorage, el centro urbano mayor de Alaska, donde de manera más o menos permanente residen importantes comunidades de nativos, las máscaras se interpretaron como parte de un patrimonio indígena panalaskaño más amplio. En Nueva York, en el Museo Nacional de los Indios Americanos, las máscaras no se entendieron tanto como prácticas locales de Alaska, sino más bien como una contribución al gran arte nativo americano. En Washington D.C. y en Seattle predominaron las presentaciones formalistas en clave “alta cultura”. Fienup-Riordan califica estos contextos no como distorsiones, sino más bien como aspectos potenciales del amplio abanico de significados a que puede dar lugar lo yup'ik a finales del siglo XX. El enfoque de la exposición (su planificación e inauguración en Toksook Bay) traduce una

prioridad fundamental de la renovación de la política de autenticidad indígena. Sin embargo, ésta no es la única prioridad; lo local también se define y redefine activamente en su relación con los distintos “exteriores” y escalas de pertenencia. Recurriendo a la estimulante expresión de Fienup-Riordan (2000: 151-82), diremos que la “telaraña mundial” de parentesco y cultura yup’ik nos obliga a considerar una gran variedad de contextos performativos superpuestos, articulaciones tácticas y traducciones, así: rural/urbano, oral/escrito, familia/empresa o alaskaño/internacional.

*Hunting Tradition* concluye con la visita reciente que hicieron al Museo für Völkerkunde de Berlín un grupo de ancianos yup’ik acompañados por la antropóloga Ann Fienup-Riordan (Fienup-Riordan 2000: 252-70). Los debates que tuvieron lugar allí siguieron los protocolos y agendas yup’ik. El objetivo de la visita no era la devolución de los artefactos tradicionales conservados en Alemania, sino que los visitantes expresaron su gratitud a los comisarios del museo, puesto que antes era costumbre destruir las máscaras después de usarlas. El interés de los visitantes se centró sobre todo en la devolución de las historias y en el conocimiento que se renovarían gracias al contacto con las antiguas máscaras, lanzas y arcos. Lo importante no eran los objetos cosificados, sino lo que estos podrían comunicarles a los yup’ik en el futuro. Entendidos en este marco histórico, los museos, en palabras del anciano Paul John, eran “parte del plan divino”.

La exposición *The Living Tradition of Yup’ik Masks*<sup>28</sup> (Fienup-Riordan 1996) mira en ambos sentidos: hacia el recuerdo del pasado y hacia un presente dinámico que tiende hacia el futuro. El catálogo presenta la producción cultural yup’ik relacionada con historias de contacto específicas: coloniales (colonización rusa y estadounidense) y, actualmente, postcoloniales y neocoloniales (resurgencia indígena). La traducción de las interpretaciones de los significados y usos de las máscaras no se enmarca sólo, ni siquiera principalmente, en contextos tradicionales (previos a 1900). El catálogo hace hincapié en las historias de contacto ligadas a la colección de piezas (incluyendo la apropiación estética de las máscaras dramáticas por parte de los surrealistas), en los periodos de supresión durante las misiones y en los recientes movimientos de resurgimiento en las comunidades católica, ortodoxa y morava protestante. Asimismo, tiene en cuenta las perspectivas de distintas generaciones

sobre la rearticulación de las corrientes espirituales y estéticas. Desde el principio, en un capítulo titulado: Nuestro modo de hacer una exposición<sup>29</sup>, se pone el acento en el principio colaborativo que guía la exposición y en su significado local.

Es ilustrativo comparar la exposición *The Living Tradition of Yup'ik Masks* con un catálogo y una exposición anteriores patrocinados por el Instituto Smithsonian y dedicados a objetos similares y a historias de la misma región. Para su tiempo, *Inua: Spirit World of the Bering Sea Eskimo*<sup>30</sup>, de William Fitzhugh y Susan Kaplan (1982), fue un proyecto innovador. Como en la exposición anterior, también se trajeron piezas provenientes de los museos de Washington a los emplazamientos de la exposición en Alaska, aunque no a sus tierras natales nativas. El grueso de la exposición lo constituía una colección de piezas adquiridas a finales de la década de 1870 por Edward William Nelson en Alaska occidental. Este breve periodo de tiempo, contextualizado en un marco histórico, arqueológico y natural amplio, le daba a la exposición una especificidad temporal y social que la diferenciaba de los enfoques “culturales” o de “arte primitivo” más habituales. La sección final del catálogo, titulada: “Arte en transformación”, daba una idea general de los últimos avances: el descubrimiento del tallado de representación sobre marfil o el surgimiento de “artistas esquimales” que estaban llevando a cabo nuevos estilos gráficos y tradiciones de tallado para un mercado de arte en expansión. Sin embargo, a excepción de estas últimas páginas, las poblaciones contemporáneas brillaban por su ausencia en el libro, aunque sí que había una voz “esquimal” que se repetía como un estribillo (a través de citas anónimas de mitos que habían sido grabados).

Si bien hoy en día la exposición *Inua* parece haber perdido actualidad, esto se debe a lo rápido que cambian los tiempos, las identificaciones y las relaciones de poder, más que a los resultados de la exposición, que siguen siendo sustanciales y considerables. La ausencia de participación visible de los yup'it y los inupiaq en el proceso de la exposición *Inua* contrasta con las colaboraciones explícitas descritas por Crowell y Fienup-Riordan en *Looking Both Ways*. Por otra parte, el hecho de que la exposición estuviera centrada en “los esquimales del mar de Bering”, incluyendo bajo este marbete tanto a los yup'ik como a los inupiaq hubiera sido imposible hoy en día, debido a que ahora los “esquimales” se dividen en inuit, inupiaq, yup'ik y alutiiq, como resul-

tado de la política de identidad nativa de Alaska y Canadá durante las décadas de los ochenta y los noventa. Este proceso se llevó a cabo de manera significativa (aunque no exclusiva) debido a las luchas que surgieron en torno a ley ANCSA, cuya política de reagrupación nativa estaba avanzando cuando se montó la exposición *Inua*. Las décadas posteriores estuvieron plagadas de manifestaciones de lo que Fienup-Riordan denomina “cultura consciente”. Las corporaciones nativas creadas después de 1971 posibilitaban nuevos tipos de liderazgo y nuevas fuentes de financiación para proyectos culturales o de patrimonio como los del Museo Alutiiq y otros centros culturales o iniciativas educativas y lingüísticas. Se trata de proyectos que contribuyeron a un fuerte aumento de la presencia de las comunidades nativas en la cultura pública de Alaska: festivales de danza, de arte o de cuentacuentos a nivel local, regional e internacional, programas universitarios de estudios nativos (que a veces incluían periodos de “convivencia formativa con ancianos nativos”), participación nativa en la gestión de recursos, programas de formación para profesores o la expansión del mercado de arte indígena y del turismo cultural.

Sin embargo, la historia completa (política, social, económica y cultural) del aumento de la presencia de las comunidades nativas y de las actividades de patrimonio en Alaska después de 1970 desborda los límites de este ensayo. No obstante, puede ser útil reflexionar sobre cómo estos movimientos están relacionados con los contextos sociales y económicos generados por la ley ANCSA. Estas relaciones son estrechas, parciales y están muy condicionadas. Estudios recientes afirman que la estructura empresarial nativa a través de la cual el Congreso de los EE.UU. “resolvió” las reivindicaciones de la tierra de los aborígenes tuvo consecuencias ambiguas y, en algunos casos, desastrosas. El estudio de Ramona Ellen Skinner, *Alaska Native Policy in the Twentieth Century*<sup>31</sup> (1997), demuestra cómo una ley que había sido diseñada para impulsar la autodeterminación indígena pasó a convertirse en una receta para la asimilación eventual, pues restringía la “categoría” de personas “nativas” a aquellas nacidas antes del año 1971 y, a la larga, permitía la venta sin restricciones de los activos de la tribu. Las enmiendas de la ley que han intentado corregir la limitación temporal para la participación empresarial y ralentizar la transferencia de los bienes a personas no nativas han abordado estos problemas fundamentales sólo parcialmente. La ley ANCSA,

tal y como está planteada, es un pacto con el demonio del capitalismo. Al hacer que los bienes de los nativos no se puedan distinguir de otro tipo de propiedad privada, la ley ha ampliado considerablemente la participación a la economía de Alaska y a la internacional. Sin embargo, este “avance” tiene sus costes: se anula el derecho a la tierra de los aborígenes, se crean élites nativas capitalistas y, en la gestión de los recursos, se fuerza a la toma de decisiones cortoplacistas y motivadas sólo por las ganancias. Las últimas reflexiones de Kirk Dombrowski (2001, 2002) son particularmente ilustrativas a este respecto, sobre todo para las zonas sureñas ricas en madera. En general, la situación económica de las corporaciones nativas de Alaska es bastante desigual y la articulación de la ley ANCSA, y de la nueva política de identidad, se ha llevado a cabo de maneras distintas en contextos nativos distintos en función de las fuentes de riqueza, de las presiones para la extracción ejercidas por parte de empresas poderosas y del grado de urbanización y aculturación. Es fundamental distinguir entre las actividades locales educativas y de recuperación del patrimonio llevadas a cabo por instituciones como el Museo Alutiiq, las ceremonias ortodoxas de la estrella de pleno invierno y los festivales de danza yup'ik en Toksook Bay, las instituciones panalaskañas como el Centro de Patrimonio Nativo de Alaska y el mantenimiento de los pueblos indios en la vía fluvial del sur de Alaska sólo para las visitas de los turistas de los cruceros. En todos y cada uno de los casos es necesario preguntarse qué elementos culturales y sociales antiguos y nuevos se están articulando, a qué público se están dirigiendo esas performances específicas, cuáles son las relaciones sociales y lingüísticas y cuáles los costes de la traducción. Tales preguntas son fundamentales para una comprensión no reductora de una coyuntura histórica compleja.

La Alaska nativa está atrapada en una red de fuerzas local/mundial que pueden caracterizarse, grosso modo, como: posteriores a la década de los 60/neoindigenistas y empresariales/multiculturales. Los proyectos de patrimonio ponen en marcha diversas filiaciones sociales y culturales enmarcadas en esta coyuntura, pero que también la superan. Hay en juego muchos proyectos históricos y futuros posibles. En el análisis de corte etnográfico de Dombrowski (2001) y en la interpretación de Arthur Mason (2002), relacionada con la primera, aunque de tipo más funcionalista, sobre el capitalismo de Kodiak, la política cultural se nos presenta



principalmente como una cuestión de ideología empresarial, de símbolos tribales mercantilizados y de espectáculos para turistas: una “industria de la identidad” alaskaña. En este sentido, lo que da clase y estatus a la población nativa depende de la perspectiva y, a la larga, la última palabra la tienen el Estado y el capitalismo empresarial. Yo defendería otra visión de la determinación en la que el poder del Estado y del capitalismo no “producen” identidades indígenas, al menos no de modo global o funcional, pero sí que establecen límites y ejercen presiones (Williams 1977: 83-89). Las luchas por la práctica indígena tienen lugar, como bien dice Dombrowski, “dentro y contra” las instituciones occidentales y las ideas hegemónicas como la de “cultura”.

Todo el trabajo de patrimonio que estamos analizando está relacionado con el capitalismo por medio de relaciones de dependencia, interpelación, dominación y resistencia configuradas de maneras distintas. Como dijo Marx, la gente hace la historia, pero no en las condiciones que ellos eligen. Esta observación siempre ha sido muy pertinente para las experiencias de conquista, resistencia y supervivencia vividas por las poblaciones nativas. Aunque Marx también afirmaba que, en condiciones no elegidas, la gente hace efectivamente historia. La inesperada resurgencia de sociedades de nativos, de primeras naciones, de aborígenes, etc., de las últimas décadas lo confirma. Y si bien los movimientos indigenistas de patrimonio e identidad se han expandido ampliamente durante el reciente auge del liberalismo empresarial, esta coyuntura no les resta historicidad. La política cultural nativa establece conexiones que se extienden hasta antes del momento actual y, potencialmente, pasado el mismo. Me inclino a ver la “praxis del indigenismo<sup>32</sup>” en términos gramscianos (como un trabajo contingente de lucha de posiciones, articulación y alianzas).

### ***Interacciones: El Centro de Patrimonio Nativo de Alaska***

El Centro de Patrimonio Nativo de Alaska en Anchorage es un signo ineludible de la expansión de la presencia nativa en Alaska. Su trabajo de patrimonio a distintos niveles y su público variado, los lazos que establece con la comunidad y las conexiones con las empresas contrastan y, coinciden en parte, con las exposiciones de los yup'ik y los alutiq. Abierto en 1999, como un “lugar de encuentro” para todos los grupos

nativos de Alaska, el centro funciona como un lugar de intercambio cultural, celebración y formación. Gestionado al completo por personas nativas y con independencia respecto a los expertos académicos, las fuentes de ingresos para su financiación están muy diversificadas (tribales, empresariales y turísticas). Todos sus programas requieren la aprobación de un comité de ancianos que representan las principales regiones nativas. Se fomenta el diálogo entre los pueblos indígenas, y la comunicación con los visitantes, una de las prioridades principales, se establece siguiendo las costumbres nativas. A veces, el centro firma contratos con especialistas no nativos para la realización de proyectos colaborativos. Por ejemplo, su equipo trabajó con el Centro de Estudios Árticos del Instituto Smithsonian para la grabación de un vídeo pedagógico y para el diseño del sitio *web* de *Looking Both Ways*. Situado en un nuevo complejo a las afueras de Anchorage, el centro tiene conexiones con las autoridades nativas locales y regionales, a la vez que “colabora” con patrocinadores de muy diversa índole.

El Centro de Patrimonio Nativo de Alaska no es un museo centrado en las colecciones, sino más bien un espacio performativo que promueve encuentros cara a cara. Todo está diseñado para propiciar conversaciones entre las distintas tribus de Alaska y entre personas nativas y no nativas. En la entrada, los visitantes son recibidos personalmente. El espacio central es un escenario donde cada hora hay bailes y cuentacuentos. En el Hall de las Culturas, se anima a los visitantes a hablar con los artistas nativos y con los “portadores de la tradición<sup>33</sup>” sobre su trabajo. Todos los artefactos expuestos son piezas tradicionales, pero de nueva creación (máscaras, tambores, kayaks, parkas, botas, mantas tradicionales, sombreros). Fuera, alrededor de un lago artificial, cinco casas representan los modos de vida antiguos de las principales regiones indígenas de Alaska. En todos sitios, chicos y chicas jóvenes nativos hacen de anfitriones e intérpretes y animan a participar a los visitantes. Durante los meses de verano, el centro tiene mucha afluencia de visitantes, incluyendo los autobuses repletos de turistas de cruceros (un mercado lucrativo que el centro ha sabido consolidar). Las temáticas anuales del centro se refuerzan por medio de talleres y encuentros (por ejemplo, talleres de construcción de barcas, de salud o de medicina nativa). En invierno se organizan visitas de colegios, exposiciones de arte y talleres (“Clases de maestros artistas Exxon Mobil”, en las que se enseñan técnicas para

hacer tambores tsimshian, tocados con borlas alutiiq, kayaks aleut y otros objetos nativos emblemáticos). El centro también organiza “talleres de sensibilización cultural” financiados por el Banco Wells Fargo y adaptados a las necesidades de clientes tan diversos como las *girls scouts*, el FBI, el ejército, las fuerzas aéreas, la fundación benéfica Covenant House y varias agencias gubernamentales<sup>34</sup>.

Como la mayoría de los proyectos de patrimonio nativo, el centro se dirige a públicos distintos (local, regional, estatal e internacional). Las performances, alianzas y traducciones varían pues en función del contexto. Para los turistas y otros visitantes con limitaciones horarias, el centro ofrece una clara visión general de la presencia y diversidad de los nativos en Alaska, así mapas con códigos, colores y etiquetas identifican las cinco culturas/regiones principales (athabaskan, yup'ik/cup'ik, inupiaq/isla de San Lorenzo yup'ik, eyak/tlingit/haida/tsimshian y aleut/alutiiq), todas ellas asociadas a una estilizada imagen o logotipo. La clasificación se ve reforzada por los cinco tipos de casas tradicionales. El mensaje de la vitalidad de la que gozan estos pueblos actualmente se refuerza por medio de encuentros cara a cara, especialmente con nativos jóvenes. Para los alaskaños procedentes de distintos contextos, se organizan performances y actividades de formación más especializadas, que propician encuentros de mayor duración con artistas nativos y con portadores de la tradición. El programa de encuentros y comunicación cultural se dirige de manera más específica a personas nativas de todas las edades y lugares de Alaska, que trabajan en el centro o asisten a las actividades que éste organiza. Por lo tanto, el trabajo del centro contribuye a articular una identificación flexible de los nativos en Alaska, siguiendo la estela de los extendidos movimientos de resurgimiento indígena posteriores a los años 60 y de las dificultosas, pero muy logradas, alianzas que llevaron a que se materializasen los asentamientos en la tierra promovidos por la ley ANCSA.

El resurgimiento nativo, un proceso complejo de continuidad a través de la transformación, implica la articulación (alianzas culturales y políticas), la performación (formas de manifestarse ante diferentes tipos de “público”) y la traducción (la comunicación y el diálogo parcial entre líneas divisorias culturales y generacionales). Todo esto se hace claramente visible en una publicación del centro que documenta y celebra uno de sus temas anuales y talleres estivales: *Qayaqs and Canoes: Native*

*Ways of Knowing*<sup>35</sup> (Steinbright y Mishler, 2001). Un grupo de “maestros artesanos” y “aprendices” se dieron cita en el centro durante cinco meses para construir ocho embarcaciones tradicionales: dos canoas athabaskan de corteza de abedul, cuatro tipos de kayaks (uno aleut, uno alutiiq y dos tipos de yup’ik central), una piragua típica de la costa noroccidental y una barca abierta de piel típica del estrecho de Bering. De las embarcaciones mencionadas, sólo la última se sigue fabricando y utilizando, las otras han pasado a formar parte de lo que podríamos llamar “objetos de patrimonio” (*lugares* materiales de recuerdo y comunicación especialmente valorados). (La fabricación de este tipo de objetos tradicionales puede, por supuesto, datar de un tiempo presente o de un pasado no muy lejano, siempre y cuando su conexión con los modelos del pasado se considere “auténtica”; como sucedía con la parka de ardilla de *Looking Both Ways*). En los relatos en primera persona, los ancianos, activistas del patrimonio, jóvenes y otros participantes del taller de construcción de embarcaciones opinan sobre el mantenimiento de estas prácticas en tiempos cambiantes.

En *Qayaqs and Canoes* se ponen en práctica numerosos “modos de conocer lo nativo”: la transmisión oral por parte de ancianos de gran experiencia, la investigación que los constructores nativos y no nativos llevan a cabo en la biblioteca y en el museo o las aspiraciones identitarias de los jóvenes aprendices. En distintos contextos, los miembros más jóvenes de las familias aprenden de los maestros artesanos de más edad, los hombres aprenden el cosido de la piel de foca (una tarea tradicionalmente femenina), las mujeres participan en la construcción de kayaks (una tarea tradicionalmente masculina), un activista aleut de procedencia mixta (un policía de Anchorage que ha redescubierto su pasado nativo a través de la investigación y la construcción de kayaks) enseña el arte a un joven de procedencia inupiaq y a una joven alutiiq de la isla de Kodiak, un anciano athabaskan de 88 años de edad trabaja en estrecha colaboración con un doctorando en antropología (de Dakota del Norte) registrando herramientas y técnicas tradicionales; un activista alutiiq y un portador de la tradición aprenden a construir kayaks de un joven de Nueva Inglaterra que, a través de investigación y mucha dedicación, se ha convertido en un experto artesano, y ambos aprenden técnicas de cosido impermeable de una mujer de ascendencia cup’ik que actualmente reside en la isla de Kodiak, los grupos aleut y alutiiq observan

cómo en los equipos yup'ik el guía es el anciano más sabio y se ponen en marcha amplias redes de contactos (“Me llamó mi padre desde Chignik para decirme que tiene un buen truco para apelar las pieles”).

Los participantes recordaban viejas historias de viaje y contacto entre distintas poblaciones de Alaska; para ellos, los encuentros interétnicos organizados por el centro son una forma de renovar su tradición. Allí se habló mucho de expandir las relaciones entre nativos y de conectar de otra manera los patrimonios ya relacionados. Los participantes alutiiq afirmaban comprender, en general, la lengua yup'ik, mientras que los ancianos encontraban la forma de traducir para los jóvenes aprendices, nacidos en contextos más urbanos, el conocimiento ligado a prácticas locales de caza específicas y a los encuentros. La naturaleza performativa de los proyectos de patrimonio contemporáneos se visibilizaba en contextos tan diversos como en la fabricación de piezas de artesanía que meticulosamente llevaban a cabo los visitantes, en las impresionantes celebraciones finales, en los espectaculares lanzamientos de la bahía de Kachemak y en sus bailes tradicionales, en las oraciones ortodoxas o en los discursos formales.

Distintos contextos de performance (demostraciones técnicas y charlas en los talleres, intercambios intertribales, representaciones y celebraciones públicas, publicación de libros evocadores y elegantemente ilustrados...) activaron distintos tipos de público y distintas situaciones de traducción. En sus comentarios, los participantes hablaban de cómo se estaba renegociando la tradición en nuevas situaciones. Las mujeres jóvenes expresaban satisfacción por haber podido realizar trabajos que antes eran propiamente masculinos, mientras que los ancianos decidían qué prácticas debían adaptarse estrictamente a las reglas y cuáles podían alterarse con fines prácticos. En un ambiente de seriedad y diversión, las personas trabajaban a la vez que estiraban los límites de la tradición. Grace Harrod, que enseñó al grupo de alutiiq técnicas de cosido impermeable cuenta una anécdota graciosa y muy ilustrativa (Steinbright y Mishler 2001:87):

Llamé por teléfono a mi madre que vive en Mekoryuk y le dije: “Mamá, voy a construir un kayak”, a lo que ella me respondió gritando: “¡Pero si no sabes cómo!”. Entonces mi padre, Peter Smith, cogió el teléfono. Le dije: “Papá, voy a construir un kayak”, a lo que él me respondió

en lengua esquimal: “Se va a hundir”, y empezó a reírse. Yo le dije: “Papá, lo van a poner en un museo, cuando lo haga lo pondrán en un museo”. “Entonces adelante, constrúyelo, en un museo no se hundirá”, me respondió mi padre.

Podríamos sentir la tentación de interpretar el kayak como un objeto “tradicional” que formase parte de una cultura nostálgica o postmoderna (un objeto que sólo tiene significado como pieza o producto artístico separado de manera artificial de las corrientes de cambio histórico y que por ello “nunca se hundirá” en un museo). Sin embargo, esto situaría la autenticidad de los objetos por encima de los procesos sociales de transmisión y transformación de saberes y relaciones, y no tendría en cuenta el trabajo polifónico e intergeneracional de articulación, performación y traducción que conlleva la fabricación e interpretación de los kayaks. Procesos abiertos de complejidad similar a éstos se dan en la formación de la identidad de los pueblos conocidos, desde hace poco, como alutiiq.

## **Surgimiento y articulación**

*Looking Both Ways* es la prueba documental de una identidad rearticulada en nuevas circunstancias, un proceso histórico de surgimiento. La denominación “alutiiq” no aparece en la exposición *Crossroads of Continents*, donde las poblaciones que viven al sur de los yup’ik son denominadas “esquimales del Pacífico”; incluso Fienup-Riordan (2000:9), en su último libro, habla de una “familia más amplia de culturas inuit que se extiende desde la bahía del Príncipe Guillermo, en la costa del Pacífico de Alaska [...] hasta Labrador y Groenlandia”. En este caso, la denominación lingüística hace caso omiso de las diferencias con respecto a la subsistencia, la historia y el entorno. Sin embargo, los antiguamente denominados “esquimales del Pacífico”, ahora rechazan cualquier tipo de identificación con los inuit, los inupiaq o la “familia” cultural de los yup’ik.

Otro viejo término para denominar a las poblaciones que aparecen en la exposición *Looking Both Ways* es el término “aleut”. (De hecho, “alutiiq” era una adaptación fonética del ruso “aleuty” en lengua sug’s-tun). “Aleut” es una palabra rusa poco apropiada para los pobladores de

estas zonas (que ahora prefieren que se los llame unangan), y en su uso general alude a experiencias históricas comunes (la colonización rusa, la explotación, las masacres, las conversiones religiosas o los matrimonios mixtos), así como a una economía basada en la caza marina y en la subsistencia ligada a la costa. Sin embargo, en un plano lingüístico, los unangan difieren mucho de la población de Kodiak. Por otra parte, a pesar de que los vínculos culturales y de parentesco siguen siendo considerables, recientemente ha habido una fuerte tendencia a distinguir entre “aleut” y “alutiiq”. Los cambios estratégicos de nombres (reflejo de los nuevos modos de articulación de la resistencia, la separación, las relaciones de la comunidad y la gobernanza tribal) no son nada nuevo, de hecho, son aspectos necesarios de las políticas indígenas de descolonización.

*Looking Both Ways* hace serios esfuerzos por no congelar estos procesos cosificando a los alutiiq. El énfasis que pone la exposición en las perspectivas arqueológica e histórica hace que no se pierda de vista la multiplicidad de raíces. Así por ejemplo, los primeros exploradores relacionaron, verosímelmente, a los habitantes de la isla de Kodiak con los “esquimales” de Groenlandia, los siberianos, los isleños aleut y los “indios” (athabaskan y tlingit). En su estudio arqueológico, antropológico e histórico de la “cultura alutiiq”, Aron Crowell y Sonja Lührmann (2001) dan pruebas de que en determinados momentos todas estas conexiones parecieron lógicas. Más tarde, la fuerza de la influencia rusa y la caída en picado de la religión ortodoxa enmarañarían las raíces nativas. A finales del siglo XIX, los pescadores inmigrantes escandinavos influyeron en las prácticas locales y fueron absorbidos por las redes de parentesco. Las secciones históricas del catálogo ofrecen una perspectiva polifónica y no esencialista de una tradición fundamentalmente interactiva. Reuniendo numerosas pruebas históricas y arqueológicas hasta ahora dispersas y nunca antes al alcance de las comunidades nativas, Crowell, Lührmann, Steffian y Leer se proponen la difícil tarea de contar, por primera vez, una historia alutiiq coherente sin necesidad de mezclar pasado y presente en una “cultura” sin costuras. Como las pruebas documentales son, en palabras de Crowell y Lührmann, “en el mejor de los casos, parciales e imperfectas” (pág. 30), la documentación escrita viene completada por las narraciones orales de los alutiiq.

Patricia Partnow, una etnógrafa que acaba de publicar un libro titulado *Making History: Alutiiq/Sugpiaq Life in the Alaska Peninsula*<sup>36</sup>

(2003), es la única antropóloga cultural contemporánea no nativa presente en el volumen. (Aunque Jeff Leer, el lingüista autor de los diccionarios, gramáticas pedagógicas y los catálogos de topónimos también aporta colaboraciones importantes). En el catálogo, Patricia Partnow expresa su gratitud a su “mentor”, el fallecido anciano Ignatius Kosbruk, y a muchos “profesores” alutiiq. Patricia Partnow era, hasta hace poco, vicepresidenta de formación en el Centro de Patrimonio Nativo de Alaska. Estas relaciones indican el tipo de compromiso que hace que la investigación antropológica sea posible en una región donde hace tan sólo una década, como recuerda Gordon Pullar, “los antropólogos abusaban de la hospitalidad” (2001:78). Partnow cuenta la poca atención que sus anfitriones le prestaban a la exactitud de sus orígenes y de las fronteras étnicas. Al identificarse a sí mismos como alutiiq, dice Partnow, “estaban dando prioridad a una parte de su contexto genético y cultural, mientras que restaban importancia a las partes athabaskan, rusa, escandinava, irlandesa y yup’ik” (2001:69). La identidad alutiiq es una rearticulación selectiva de diversas conexiones, un sentido de continuidad expresado en las historias tradicionales de los mayores, tanto “míticas” como “históricas”. (Parece que Partnow confirma la penetrante visión de Julie Cruikshank (1998) sobre el hecho de que las narraciones de los ancianos athabaskan no son tanto el registro de un pasado, como la reconexión de realidades fragmentadas y el reencuadre de cuestiones actuales). Partnow señala cinco elementos de identidad principales: 1) los lazos con la tierra, 2) una historia compartida y una continuidad con el pasado, 3) la lengua alutiiq o sug’stun, 4) la subsistencia y 5) el parentesco. Estos elementos no son prescriptivos de una esencia cultural, ni constituyen una lista de control de la autenticidad. En las condiciones actuales de movilidad social y espacial, raras veces es posible “que los cinco elementos se den de la misma manera. En lugar de eso, las personas ponen el acento en unos u otros aspectos de su condición de alutiiq en distintos momentos y lugares” (pág. 69). Lo “alutiiq” es un trabajo en curso, un modo de gestionar la diversidad y el cambio. Cada uno de los cinco elementos de Patricia Partnow ha sufrido transformaciones desde que los rusos y un siglo después los estadounidenses impusieran su dominación colonial. Los cambios continúan a través de la intensificación de los movimientos indigenistas de los años 60, los asentamientos en la tierra y las reorganizaciones corporativas de los años 70 y 80.



### **“Oleajes y Corrientes” alutiiq**

En el capítulo sobre la identidad alutiiq actual, escrito y compilado por Gordon Pullar, no se da nada por hecho en cuanto a la idea de lo alutiiq. Gordon Pullar comienza invocando a su madre, que no dudaba en calificarse a sí misma como rusa, incluso cuando sus antepasados rusos más certeros se remontaban a ocho generaciones de distancia. En contraste, Gordon Pullar, habiendo crecido en los años 50, durante la Guerra Fría, rechazaba esta identidad histórica, aunque careciera de una alternativa clara. Pullar cita el caso de otras personas que en la época de la aprobación de la ley ANCSA, a principios de los 70, resistieron las presiones que les instaban a identificarse a sí mismos como alutiiq (algunos porque pensaban que una identidad nativa reduciría la “americanidad” que tanto trabajo les había costado conseguir y otros, como su abuela, porque se preguntaban: “¿Acaso están intentando convertirnos en aleut?” [2001:74]).

Pullar y los ancianos citados dejan claro que la identificación “alutiiq” es algo más que una vuelta a la tradición nativa de manera continua y esencial. En el proceso a través del cual “se estaba forjando una nueva unidad” había mucha desconexión y reconexión. Aclarar las fronteras difusas con los vecinos cercanos implicaba alineamientos específicos y mucha confusión. Pullar cita las palabras que Margaret Knowles pronunció en el encuentro de ancianos de 1997 que asesoró la exposición de *Looking Both Ways* (2001:81):

Me di cuenta de que *no* somos los verdaderos nativos y este hecho supuso que realmente ni siquiera sabíamos quiénes éramos. Esto era algo que me molestaba bastante. Me enfadaba porque yo... bueno, ¿quiénes somos?... Sentía vergüenza cuando otros grupos, los yup'iks, por ejemplo, sabían a ciencia cierta quiénes eran y de dónde venían... mientras que yo no. Yo no lo sabía. Ellos decían: “Bueno, depende de con qué antropólogo hables”. Yo siempre creí que era aleut y luego alguien me dijo: “no, en realidad eres koniag” o “no, en realidad eres esquimal del Pacífico”, “no, eres sugpiaq” o “no, tienes más relación con los yup'ik”.

Según Pullar, el surgimiento de los “alutiiq” se remonta a la década de los 70, a través de una serie de reidentificaciones en una coyuntura

histórica específica, el periodo caótico y creativo que siguió a la ley ANCSA.

*Looking Both Ways* representa un ejemplo inusualmente claro y tal vez extremo de las articulaciones políticas constitutivas que, en distintos grados, están en juego en el espectro de las identidades y las tradiciones nativas en Alaska. El anciano Roy Madsen habla de largas listas de nombres rusos y escandinavos y compara la tradición alutiiq con los “fragmentos” de algas y ramas que flotan en las aguas arremolinadas allí donde el oleaje del océano se encuentra con una corriente. La cultura, escribe: “ha sido empujada, arrojada, lanzada y propulsada desde el tiempo de nuestros primeros antecesores hasta el presente”. Roy Madsen recuerda las varias lenguas que escuchó hablar de niño (incluyendo el eslavo en la iglesia) y que su padre hablaba inglés, danés, alemán y siete dialectos del esquimal. En los “oleajes y corrientes” del cambio histórico, “la cultura homogénea de nuestros antepasados se ha transformado en la cultura heterogénea que tenemos hoy, una cultura mezclada, compuesta, confundida y combinada con otras muchas culturas, que contiene un poco de cada una, pero que aún conserva aspectos reconocibles y distinguibles de la cultura de nuestros antepasados alutiiq” (2001:75).

La vívida imagen de Madsen de una cultura fluida y recombinada no da la idea de un “núcleo” tradicional que resista al cambio, sino más bien de una serie de combinaciones de influencias ancestrales y extranjeras que contribuyen a la supervivencia y adaptación de un pueblo nativo (tal vez la ortodoxia indígena rusa sea el ejemplo más sorprendente). Es famosa la descripción que hizo Robert Lowie de la cultura como “algo hecho de hebras y parches”. Roy Madsen y muchas de las personas que participaron en *Looking Both Ways* dan a esta concepción una especificidad histórica indígena. Si la gente es fervientemente ortodoxa es porque en los primeros años de la explotación colonial salvaje podía encontrarse cierta seguridad en la conversión religiosa, que traía con ella la ciudadanía rusa. Si la lengua alutiiq (o sugʷtsun) está en peligro, se debe a los numerosos conflictos y a las ya demasiado conocidas prohibiciones en los internados. Si algunas personas se han mostrado reticentes a adoptar la identidad nativa, es porque los recuerdos de acontecimientos aciagos (como la masacre de Grigorií Shelikhov de los isleños de Kodiak en el Refuge Rock, un trauma esencial señalado por Pullar) les han llevado a una dura represión psíquica y a “un sentimiento

de desesperanza, consecuencia de las muchas décadas de dependencia de los no nativos” (Pullar 2001:76). Pero si el recuerdo indígena y la aceptación de una historia desgraciada cuenta y repite historias de terror, en *Looking Both Ways* lo hace para asfaltar el camino hacia un futuro más esperanzador. La historia de Pullar y la de muchos otros es la de la lucha y la renovación.

Los ancianos recuerdan su confusión y agravio cuando en 1931 Aleš Hrdlika llegó a la isla de Kodiak para excavar los restos humanos para su investigación y colecciones del Instituto Smithsonian. *Looking Both Ways* expone una fotografía de cientos de cajas llenas de huesos esperando volver a ser enterrados en una ceremonia que tuvo lugar en 1991 y estuvo presidida por ancianos alutiiq y por sacerdotes ortodoxos. Según Pullar, el movimiento de repatriación de Bahía Larsen “se dio en un momento en que la búsqueda de la identidad y el orgullo cultural estaba en movimiento en la isla de Kodiak. La repatriación se convirtió en un símbolo de la autodeterminación tribal” (2001:95). Aquí, como en otras comunidades nativas, la repatriación fue un proceso crucial para cerrar las heridas y poder pasar página. John F. C. Johnson, presidente de la Fundación del Patrimonio Chugach, contribuye con un ensayo sobre el retorno de las máscaras y otros artefactos saqueados de las cuevas en la bahía Príncipe Guillermo. En palabras de Johnson: “Un renacimiento cultural está ahora recorriendo Alaska como una tormenta invernal. En esta gran tierra, se están construyendo, de manera extensiva, centros culturales nativos y campos espirituales para la juventud nativa” (2001:93). La repatriación es una parte fundamental de estos movimientos de patrimonio, ya que establece el control indígena sobre los artefactos culturales y, por ende, la posibilidad de negociar en términos cercanos a la igualdad con los investigadores científicos. Johnson recalca el hecho de que la repatriación no es “el fin de la sed de conocimiento, sino un nuevo punto de partida a la hora de generar confianza y cooperación [...] La cooperación y la asociación con la ciencia es importante si queremos tener una perspectiva general de la historia humana” (pág. 92).

Dawson (2001) reflexiona a propósito del Museo Alutiiq y del Archivo Arqueológico y describe los programas actuales de arqueología, que incluyen prácticas para los jóvenes, la participación de los ancianos y el retorno de todos los descubrimientos a la comunidad. “Ahora los niños de las escuelas de Kodiak vienen al museo para tocar nuestro

pasado y aprender sobre nuestro pueblo. El museo ha ayudado a vencer los prejuicios locales en torno al hecho de ser nativo, y actualmente nosotros ya no tenemos que suplicarles a los investigadores que vengan a Kodiak, sino que ellos tienen que venir aquí para poder estudiar las colecciones” (pág. 90). Como señala Steffian, puede que el papel tan importante que ha jugado la arqueología se deba, en parte, al hecho de que los alutiiq (rápidamente conquistados por los rusos en el siglo XVIII, diezmados por las enfermedades y durante siglos dentro del sistema mundial capitalista) hayan conservado relativamente menos cultura “tradicional” que otros grupos alaskeños (2001:130). Los alutiiq preocupados por su patrimonio han tenido, figurada y literalmente, la necesidad de excavar su pasado para encontrarse<sup>37</sup>.

Si bien esta historia explica, en parte, la predisposición de muchos alutiiq a que la investigación arqueológica continuase, el cambio en las relaciones de poder y autoridad se ha hecho fundamental. Steffian así lo sugiere en su reflexión sobre “la asociación en la arqueología” (2001:129-34). La autodeterminación que se consiguió gracias a las reparaciones de Bahía Larsen estableció nuevas relaciones con instituciones como el Instituto Smithsonian y la Universidad de Alaska. Al mismo tiempo, el aumento de las empresas, museos y proyectos de patrimonio dirigidos por nativos ha dado lugar a nuevos sitios donde organizar las investigaciones y divulgar los resultados. Por último, y muy importante, las relaciones de confianza y respeto han sido apoyadas en los últimos veinte años por académicos con nombres y apellidos que han trabajado a largo plazo en relaciones de reciprocidad con las comunidades. Al reflexionar a propósito de la importantísima excavación de Karluk, Knecht concluye diciendo: “Como arqueólogos, vinimos a Kodiak para estudiar la cultura alutiiq, pero mientras lo hacíamos, involuntariamente, nos convertimos en parte inextricable de la misma historia de la cultura que intentábamos comprender” (2001:134).

### ***Relaciones de patrimonio, un tiempo cambiante***

Las relaciones no están exentas de tensión. Cuando Ruth Alice Olsen Dawson defiende la arqueología, también reconoce que “muchos se oponen a la investigación arqueológica porque piensan que las cosas estarían mejor sin ella. Puede que para algunas personas esto sea lo

apropiado. Sin embargo, para mí, la arqueología ha abierto un nuevo mundo. La clave está en que los nativos tienen que poder controlar la investigación. En caso contrario, no se trata más que de otra estafa en la que los científicos vienen y se llevan lo que quieren, en lugar de compartirlo” (2001:89-90). El poder es, sin duda, una cuestión importante en las nuevas asociaciones para la investigación. Pullar (2001:78) toma cierta distancia con respecto a la versión alutiiq de la antropología, la arqueología y la historia presentada por Crowell y Lührmann:

Los resultados de la investigación académica son, por supuesto, importantes a la hora de describir cómo han llegado a verse los alutiiq como lo hacen actualmente. Sin embargo, al mismo tiempo, el lector ha de decidir cómo encajan las diversas visiones de la cultura e identidad alutiiq. Por ello, escuchar los testimonios de los alutiiq sobre cómo ellos ven su propia historia es igual de importante. Hay veces en que el punto de vista indígena es diametralmente opuesto al de los académicos occidentales. Puede que la vieja pregunta: ¿cuál es la verdad? sea apropiada en estas circunstancias. A menudo, se pasa por alto la posibilidad de que pueda haber más de una verdad.

Pullar no hace objeciones específicas a las reflexiones de Crowell y Lührmann (unas reflexiones en las que se intercalan la investigación académica y los recuerdos de los ancianos), sin embargo afirma, de manera más general, que si se quieren generar nuevas relaciones, hay que distinguir entre las posiciones de autoridad académica y nativa. Como otros muchos intelectuales indígenas actuales, Pullar insta a que se confiera la misma importancia a los mitos fundadores tradicionales que a los descubrimientos de la arqueología. Lo importante en este sentido no es tanto el acuerdo como el respeto. Pullar analiza el surgimiento en la isla de Kodiak de “códigos éticos” que rigen la investigación científica (el permiso previo de la comunidad, la participación directa o la distribución de los resultados). Por supuesto, no pocos académicos se mostrarían reticentes a aceptar este tipo de limitaciones, retirándose a otros contextos de investigación menos tensos, mientras que en privado (o a veces en público) protestarían contra el oscurantismo religioso y la censura política. Entre los activistas indígenas, existe la misma sospecha, que se ve reforzada por dolorosas historias sobre recopilaciones científicas lleva-

das a cabo de un modo “arrogante”, “entremetido” o desde la “explotación”. De hecho, el llamamiento que hace Pullar para que se igualen en importancia el “mito” indígena y la “ciencia” occidental puede parecer, según estas las cosas, una visión utópica, dada la historia de sospechas mutuas y los persistentes desequilibrios de poder existentes (recuérdese, por ejemplo, la lucha desigual entre la tradición oral y las pruebas documentales en los juicios de reivindicación de tierras). Frente a estos legados antagónicos, *Looking Both Ways* propone un espacio en el que, en palabras de Pullar, “el lector ha de decidir cómo encajan las diversas visiones de la cultura e identidad alutiiq”. En su capítulo introductorio, Crowell analiza las cambiantes prácticas académicas y defiende la especificidad, luego la parcialidad, de “todos los modos de mirar una cultura (tanto desde fuera como desde dentro)” (2001:8). En parte alianza genuina, en parte tregua respetuosa, *Looking Both Ways* ofrece perspectivas variadas que necesitan ser ajustadas, medidas y agrupadas. Lo que proponen los colaboradores del volumen no es una visión inamovible en clave enfrentamiento: verdad científica vs. verdad nativa, sino una relación pragmática del tipo vive y deja vivir, en la que en las muchas zonas de solapamiento hay tanto oposición como colaboración.

En torno a las ideas de patrimonio e identidad se han trazado ciertas líneas, pero las posturas no se han endurecido. Sven Haakanson Jr., doctorado hace poco en antropología por la Universidad de Harvard y actualmente director del Museo Alutiiq, hace una fina reflexión sobre las dificultades de ser “antropólogo y nativo”. En su opinión, no es ningún privilegio tener un conocimiento “desde dentro” (por eso su trabajo de campo académico lo realizó con pastores de renos siberianos) y se pregunta por qué se pide siempre al antropólogo nativo que se exprese desde una posición “émica”, más que desde una posición “ética”. “¿Acaso el propósito de la investigación no es aprender, incluyendo la exploración de los distintos modos de conocer (la hermenéutica)? ¿Si los nativos no pueden escribir desde perspectivas tanto nativas como científicas, entonces, cuál es el propósito de la antropología?” (2001:79). Citando los ejemplos de Knud Rasmussen (inuit groenlandés/danés), Oscar Kawagley (yup’ik) y Alfonso Ortiz (tewa), Haakanson defiende que “los acercamientos de los nativos al trabajo de campo”, si bien no son necesariamente mejores, “simplemente son tan válidos como el resto”. Como muchos otros colaboradores de *Looking Both Ways*, Haa-

kanson admite la existencia de diferencias entre las autoridades, aunque apoya, en los casos en los que sea posible, los contextos de intercambio y traducción.

El patrimonio alutiiq del que estamos tratando aquí no es una cosa única con “interiores” y “exteriores” bien delimitados. En palabras de Pullar, se puede “definir como un mosaico de acontecimientos históricos y criterios superpuestos” (2001:95). Las medidas de pertenencia inflexibles, como el porcentaje de sangre que requería la ley ANCSA, excluían en la práctica a muchas personas que no conocían exactamente el origen de sus antepasados. *Looking Both Ways* hace especial hincapié en el “parentesco”, incluyendo la alianza, así como la sangre (págs. 95-96). Este modo relacional de ser alutiiq depende de la participación en la vida de los nativos: residir en un pueblo alutiiq, practicar la religión ortodoxa, hablar la lengua, realizar actividades de subsistencia y transmitir y revitalizar el patrimonio. Por todo ello, “lo alutiiq” es algo que se está rearticulando constantemente en circunstancias cambiantes y relaciones de poder también cambiantes entre nativos y no nativos. De hecho, uno se queda con la impresión de que la etiqueta política “alutiiq”, aunque se está consolidando a nivel institucional (gracias a la ayuda de proyectos como *Looking Both Ways*), no puede ser una denominación “tribal” o “nacional” definitiva. En algunas comunidades, se sigue prefiriendo la denominación “aleut”, y si bien “alutiiq” sugiere el mosaico histórico del que hablaba Pullar, el etnónimo alternativo “sugpiaq” conserva ecos de los vínculos con las antiguas tradiciones anteriores a la llegada de los rusos. Dependiendo del tipo de receptor y de las circunstancias, la gente recurre a una u otra denominación.

En *Looking Both Ways*, las descripciones de los modos de vida tradicionales (por medio del material arqueológico y etnográfico intercalado con citas de ancianos) evocan las distintas facetas de un estilo de vida distintivo: “nuestro modo de vida”. El decir que este modo de vida es “alutiiq” consolida y delimita una cierta identidad. Para el caso de procesos de diferenciación similares, los académicos han hablado de procesos “étnicos” de delimitación de fronteras (Barth, 1969), procesos de “invención” de la cultura (Wagner, 1981) y “etnogénesis” (Toosens, 1989, y Hill, 1996). Cada uno de estos enfoques refleja un aspecto distinto de lo que se está viviendo<sup>38</sup>. Todos asumen que la memoria cultural selectiva y creativa, la política de fronteras y la transgresión son aspectos funda-

mentales del programa colectivo. La cultura se articula, performa y traduce, con distintos niveles de poder, en situaciones relacionales específicas. Las presiones económicas y las políticas cambiantes de los Gobiernos son una parte muy importante de este proceso, así como los contextos ideológicos cambiantes (por ejemplo, los movimientos culturales de después de los 60 y el desarrollo de la política “indigenista” mundial). Los componentes de la “tradición” (las fuentes orales, los textos escritos y los artefactos materiales) se redescubren y se vuelven a elaborar. Se afirman desde los vínculos con la tierra, hasta las cambiantes prácticas de subsistencia, los circuitos de migración o las visitas a los familiares. Ninguno de estos elementos sugiere una génesis completamente nueva, una identidad inventada, un “simulacro” postmoderno o el tan estrecho concepto político de “invención de la tradición” que han estudiado Hobsbawm y Ranger (1983) a través del contraste: costumbre viva vs. tradición artificial. Si la “autenticidad” significa algo aquí, esto es “auténticamente versionado”.

Nosotros proponemos los conceptos de articulación, performance y traducción como herramientas de un *kit* analítico que nos ayude a entender las formaciones indígenas antiguas y nuevas. Como no hay un vocabulario único que pueda dar cuenta de todos los vínculos, desplazamientos y cambios, necesitamos recurrir a términos tácticos y combinarlos con otros. Una nueva dimensión sería la sugerida por un lenguaje de (des)conexiones “diaspóricas”. En *Looking Both Ways*, Mary Jane Nielsen (2001) y Marlane Shanigan (2001) escriben sobre los pueblos abandonados (debido a la presión económica provocada por las catástrofes sísmicas) y expresan un renovado deseo de regresar. Las identificaciones de la diáspora son importantes para las poblaciones urbanas dispersas que viven en la “telaraña mundial” tribal de la que hablaba Fienup-Riordan. Por ejemplo, el sitio *web* de *Looking Both Ways* ([www.mnh.si.edu/lookingbothways](http://www.mnh.si.edu/lookingbothways)) ha recibido un increíble número de visitas. ¿Quiénes son estos visitantes? ¿Dónde están? ¿Qué relación tienen con los pueblos alutiiq tradicionales que se muestran en el sitio *web*? Desgraciadamente, no hay capacidad para conseguir un *feedback* en este sentido o para generar una tertulia digital que pudiera ofrecer alguna respuesta<sup>39</sup>.

Las múltiples conexiones que *Looking Both Ways* pone en marcha ofrecen un contexto propicio para pensar el patrimonio en términos no absolutos. La historia alutiiq es una historia de serios problemas, de



supervivencia gracias a la interacción y de estrategias flexibles de auto-determinación. Estas respuestas prácticas y las luchas desde dentro y en contra de las hegemonías cambiantes pueden quedar ocultas por el lenguaje abstracto “soberanista” del todo o nada. El patrimonio alutiiq y la identidad se entienden, más concretamente, no como “tradiciones” pasadas o reactivadas, sino como “prácticas históricas” constantes (Laforet, sin fecha). Por supuesto, el término “histórico” requiere una traducción y, en este contexto, todavía sigo reflexionando (véase Clifford 1997:343) a propósito de una afirmación realizada por la anciana alutiiq Barbara Shagnin: “Durante miles de años, nuestro pueblo ha superado muchas tormentas y catástrofes. Desde que vinieron los rusos, todos los problemas son como un largo periodo de mal tiempo. Como todo lo demás, un día de estos, la tormenta pasará” (citado en Chaussonnet 1995:15).

Las palabras de Shagnin podrían entenderse como parte de una tradición o identidad cultural impermeable a las tormentas destructivas de la historia. De hecho, la creencia en este tipo de continuidad profunda con un pasado “prehistórico” siempre forma parte del concepto indígena de *longue durée*. Sin embargo, seguramente la metáfora tenga un alcance mayor. Como lo deja claro la contribución de Craig Mishler en *Looking Both Ways*, “Kodiak Alutiiq Weather Lore<sup>40</sup>” (2001:150-51), en lugares como la isla de Kodiak, el tiempo no es nunca algo que sucede a secas; las tormentas suceden, pero uno es parte del suceso. Las personas que viven expuestas a los vientos y a las mareas, fenómenos de los que a diario dependen sus vidas, tienen un conocimiento detallado y exacto del cambio del tiempo, saben qué está pasando o qué va a pasar y actúan o eligen no actuar en consecuencia. Por ello, cuando Shagnin dice que la llegada de los rusos en el siglo XVIII fue el inicio de una larga maldición, no está aludiendo a un acontecimiento externo a la vida de los alutiiq. La historia del tiempo, sus catástrofes y sus días soleados forman parte de un orden que no es ni “cultural”, ni “natural”, sino simple y llanamente existencia dada. Los acontecimientos suceden en el tiempo de manera cíclica como algo familiar e incontrolable. Desde esta perspectiva, el mal tiempo ruso (que trajo epidemias, trabajos forzados, parentescos mixtos o la religión ortodoxa) y el mal tiempo estadounidense (con sus misiones, sus internados, la Segunda Guerra Mundial, las reivindicaciones por la tierra, la ley ANCSA o los movimientos por la identidad) forman parte de una historia indígena inconclusa.

## Horizontes colaborativos

Cuando *Looking Both Ways* abrió sus puertas en Kodiak, recurrió al trabajo de patrimonio basado en la comunidad que se conservaba en el Museo Alutiiq y en el Archivo Arqueológico. El regreso, aunque sólo fuera a través de un préstamo provisional (lo que Fienup-Riordan llama “repatriación visual”), de artefactos tradicionales conservados en el Instituto Smithsonian era un potente símbolo de reconexión con el pasado. Cuando la exposición viajó a Homer, en la península Kenai, el evento se coordinó con el festival cultural bianual, Tamamta Katurlluta, celebrado por los pueblos alutiiq de Nanwalek, Port Graham y Seldovia. En Homer, los kayaks (construidos hacía poco en Nanwalek) llegaron a la playa donde los bailarines de la isla de Kodiak los recibieron con danzas y plegarias ortodoxas. Después, en el Museo Pratt, se ofreció un gran banquete potluck/potlatch, con *delicatessen* de salmón y foca y hubo paseos agrestes, “olimpiadas esquimales” (pruebas de equilibrio, pruebas de tira y afloja con cuerda, lucha de piernas) y muestras de focas (disecciones científicas y registros de datos para controlar su subsistencia). El cuantioso público (ancianos nativos, activistas, jóvenes, habitantes de Homer, donantes y personal del museo, visitantes y un sacerdote de Nanwalek con las vestiduras puestas) entraba y salía de la exposición. Aunque la “reunión en torno a la tradición” que proponía el festival tuvo mucha afluencia, la asistencia no fue total. Así, muchos habitantes de Nanwalek no asistieron; algunos porque no pudieron permitirse el viaje de avión para cruzar la bahía y otros porque estaban trabajando en la campaña del salmón (pescándolo, ahumándolo y secándolo). La campaña del salmón se ha recuperado hace poco, gracias a un proyecto comunitario de desove organizado (otro tipo más de trabajo de “patrimonio”) en el río local y en sus lagos superiores.

La tradición alutiiq se performó de distintos modos aquella tarde en el salón de actos del Instituto Homer. Nick Tanape Senior, uno de los organizadores alutiiq más importantes del festival, en la presentación de Gale Parsons, del Museo Pratt, le hizo entrega de un regalo en reconocimiento por su trabajo con las comunidades locales alutiiq. Dos grupos de baile, con estilos distintos, llevaron al escenario el tema: “Mirando a ambos lados”. Un grupo de niños en edad escolar, bailarines alutiiq de Kodiak, vestidos con parkas “nevadas” y tocados con borlas a la anti-

gua, bailaron a ritmo de tambores danzas tradicionales muy bien ensayadas. El ambiente era serio y respetuoso. La noche terminó con jóvenes bailarines nanwalek sugpiaq desbordantes de vida y de edades comprendidas entre los trece y los treinta. Sus bailes, improvisaciones modernas de antiguas composiciones, estaban inspiradas en las danzas de máscaras sincréticas *maskalataq*, bailadas en la celebración ortodoxa de Año Nuevo, y dejaban mucho espacio a la invención y a la representación individual. En palabras de Jeff Leer: “Los bailarines nanwalek utilizaron concienzudamente [...] su conocimiento [del *maskalata*] para crear nuevas danzas, indagando sobre qué representarían originariamente cada uno de esos movimientos, tal vez la forma de una foca o el vuelo de un ave. Por consiguiente, si bien las danzas eran de nueva creación, la base eran extractos y fragmentos de la cultura tradicional alutiiq que las nuevas generaciones habían podido recuperar por medio de los portadores de la tradición del pueblo” (2001:219). Al ritmo de una guitarra eléctrica, los bailarines (algunos de ellos con altos penachos Dena’ina [athabaskan]) con plumas mezclaban gestos y ritmos de la tradición nativa, el pop contemporáneo y el *hiphop*. El efecto era alegre, serio y divertido, y al final de la noche, gran parte del público se había animado y estaba bailando en el escenario. La siguiente parada de *Looking Both Ways* fue en Anchorage y en su inauguración los bailarines nanwalek volvieron a causar sensación.

Libros y eventos como *Looking Both Ways* tienen un marcado carácter celebratorio y, en última instancia, la buena nueva de la supervivencia y del reconocimiento público prevalece sobre las malas noticias de la colonización, la destrucción histórica, la constante marginación económica y las pérdidas culturales. La viruela, los trabajos forzados, los actuales niveles de alcoholismo, la pobreza y las altas tasas de suicidio casi nunca forman parte de la visión redentora. Esta selección y depuración se evidencia aún más en las entusiastas presentaciones pedagógicas del Centro de Patrimonio Nativo de Alaska. En realidad, *Looking Both Ways* presenta un relato histórico mucho más ambivalente sobre el que planea la sombra de las masacres rusas y los regímenes de trabajo. Los ancianos lamentan la pérdida de las tareas tradicionales y recuerdan la prohibición de hablar su lengua en los internados estadounidenses. Pero el mensaje predominante es, como ha de ser, esperanzador: seguimos aquí, mirando atrás para seguir hacia delante. La buena nueva viene reforzada

por los muchos retratos de personas sonrientes y por preciosas fotografías en color de objetos y lugares, incluso el sitio de la masacre de Refuge Rock nos presenta un paisaje alaskaño imponente.

Como acabamos de ver, la historia de esperanza que cuenta *Looking Both Ways* también tiene su correlato en la reciprocidad en el campo de la investigación académica (aplicada, sobre todo, a la arqueología, pero también a la antropología histórica y cultural y a la lingüística). Así pues, la forma final del proyecto (así como su amplio apoyo económico) dependió de un sólido trabajo colaborativo. ¿Qué tipo de modelo ofrece esta exposición para la investigación postcolonial? Puede que un ensayo de Ruth Phillips (sin fecha) arroje algo de luz sobre esta cuestión. Basándose en su experiencia como directora del Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica, Ruth Phillips plantea varias cuestiones de gran importancia en lo relativo a la colaboración entre museos y comunidades.

Phillips distingue dos modelos básicos. El de las exposiciones “basadas en la comunidad”, en las que las autoridades indígenas se encargan de la selección y la interpretación de los materiales, mientras que los comisarios de los museos se encargan de facilitar la organización de la exposición, que tiene el objetivo de ofrecer una perspectiva nativa unificada. Se trata, fundamentalmente, de exposiciones organizadas por y para una comunidad específica, exposiciones que a veces carecen de un trabajo de contextualización que dé cabida a un público más general. El segundo modelo es “polifónico” y yuxtapone las perspectivas nativa y no nativa. El objetivo es ofrecer distintas interpretaciones del mismo acontecimiento o texto basadas en una negociación en la que la autoridad se comparte entre los participantes. Cuando las perspectivas difieren mucho, puede que el público que espere una explicación coherente se sienta algo confundido. Según Phillips, se trata de modelos teóricos ideales que en la práctica suelen aparecer mezclados. Sin embargo, merece la pena distinguirlos porque, en su opinión, de no hacerlo puede haber malentendidos y tensiones cuando los participantes de un proyecto trabajan con modelos incompatibles.

*Looking both ways* refleja una negociación específica de programas. Como hemos visto, el libro da cabida a una serie de voces yuxtapuestas y polifónicas, sin intentar transmitir una única y coherente perspectiva “alutiiq” o “científica”. La exposición tiende más bien hacia el otro

modelo. Por encima de todo, refleja las imágenes propias que la comunidad tiene de sí misma y, con cierta continuidad, relaciona el conocimiento académico (histórico y arqueológico) con los recuerdos y visiones de los mayores. (Lo mismo podemos decir sobre su sitio *web*: [www.mnh.si.edu/lookingbothways](http://www.mnh.si.edu/lookingbothways), que opta por una retórica nativa: nuestra historia, nuestra familia, nuestras creencias..., y junto a piezas de valor arqueológico, muestra fotos de las familias y los pueblos nativos). Probablemente, la exposición estuvo más “basada en la comunidad” en las ocasiones en que se coordinó con eventos e instituciones de patrimonio dirigidos por personas nativas (así por ejemplo, la inauguración en Kodiak y el Festival Tamamta Katurlluta en Homer). Entendido como un conjunto de performances, el proyecto *Looking Both Ways* es una combinación de los dos modelos de los que hablaba Phillips.

Puede que el libro, diseñado para ser una obra de referencia histórica, inspirada tanto por nativos como por no nativos culturales, alcance un cierto estatus dentro del canon (para mejor o para peor). Como colaboración, su lograda mediación entre programas potencialmente enfrentados refleja, como hemos visto, una historia alutiiq específica de (re)surgimiento, así como el trabajo de académicos, activistas y gestores culturales por trabajar en condiciones de reciprocidad. Por encima de todo, el proyecto conjuga tradiciones orales y elementos científicos, restándole importancia a las discrepancias. En los casos en los que esto resulta imposible, las “distintas verdades” de las que hablaba Pullar coexisten.

Colaboraciones como *Looking Both Ways* requieren por parte de todos los implicados compromiso, escucha paciente, procesos de consulta cuidadosos, así como (y esto es clave) igualdad y respeto. Resulta claro que en situaciones de opresión constante y de intenso antagonismo político esto puede parecer una utopía, y de hecho, lo es, o al menos lo es estratégicamente, en el actual contexto alutiiq. Podemos preguntarnos quién queda fuera de esta polifonía. ¿Se está privilegiando a ciertos activistas o portavoces, ancianos o portadores de la tradición? Podemos también aprovechar la ocasión para echar un vistazo a los límites de esta polifonía: por ejemplo, se responde a los nativos que se oponen a la arqueología, pero no se los cita. (Normalmente, la resistencia la encontramos entre los más ancianos, que creen que los restos no deberían tocarse y que los objetos enterrados podrían haber sido maldecidos por los chamanes). Las respuestas de los muchos nativos que visitaron la

exposición mostraban entusiasmo, no obstante, lo anecdótico de las declaraciones nos limita. Como el viaje a los distintos emplazamientos de la exposición podía resultar costoso, está claro que muchos alutiiq residentes en áreas más apartadas y con dificultades económicas no pudieron visitarla; por otra parte, puede que tuvieran poco interés por la tradición o por el patrimonio llevado a la esfera pública. Por lo tanto, si bien reconocemos que el proyecto fue muy inclusivo y mostró un amplio abanico de perspectivas, nos parece importante no perder de vista que los logros han sido parciales y contingentes. Por medio de su polifonía, se han reclamado nuevas posiciones para la autoridad tribal y académica, se ha textualizado la tradición para el consumo público e, inevitablemente, se ha restado importancia a ciertas cuestiones locales y temas sensibles<sup>41</sup>.

Si analizamos *Looking Both Ways* y *Agayuliyararput (Our way of Making Prayer)* en un contexto político más amplio, merece la pena citar las palabras de prudencia pronunciadas por Aldona Joanitis y Richard Inglis (1994), comisarios del museo, y por Ruth Phillips. Joanitis e Inglis reflexionan a propósito de los límites del trabajo colaborativo en un museo (pág. 159):

Actualmente, es de rigor que los comisarios cuenten con las personas nativas (ya sea como consejeros, asesores o co-comisarios) cuando se representen sus culturas en el museo. Esto es, sin duda, un avance con respecto a la situación anterior, en la que eran los comisarios blancos, normalmente hombres, los que decidían en solitario acerca del tema y el contenido de las exposiciones. Sin embargo, este cambio no resuelve los problemas de la situación de los nativos en el mundo contemporáneo, pues los museos son mucho más importantes para los poderosos (aquellos que pueden adquirir y almacenar arte y otros objetos de este tipo) de lo que lo son para las personas sin poder. Por otra parte, no existe una entidad unívoca que represente la voz de los nativos, una voz que hable con autoridad en nombre de toda la comunidad. Existen muchas voces, algunas de las cuales hablan como preservadoras de las tradiciones culturales, otras como representantes de políticas tribales o de grupo y otras que están más preocupadas por las cuestiones sociales... El encuentro entre distintos valores y prioridades conlleva a menudo problemas que sólo a veces tienen solución.

Aunque la proliferación de instituciones tribales como el Museo Alutiiq complica su interpretación sobre los museos y el poder dominante, Jonaitis e Inglis nos llaman la atención acerca de la persistencia de las desigualdades y conflictos de intereses que sólo pueden mitigarse, parcialmente, por medio de la colaboración. De manera similar, Ruth Phillips (sin fecha) se pregunta acerca del “papel que los museos desempeñan en los procesos de cambio social”: “en otras palabras, ¿caso la popularidad creciente de las exposiciones colaborativas es el comienzo de una nueva era de gestión social para los museos o esto hace de los museos espacios donde la restitución simbólica restaña las injusticias de la época colonial, en lugar de proponer formas más concretas de compensación social, económica y política?”.

Estas afirmaciones no pretenden desacreditar ni el trabajo de patrimonio colaborativo ni el activismo local de los museos tribales. Sin embargo, sus autores sí que insisten en que las expectativas sean realistas y en la ausencia de garantías. En este sentido, su visión refuerza la perspectiva de académicos nativos como Vine Deloria Jr. (1997), que si bien ven nuevas posibilidades en la realización de proyectos conjuntos, nunca pierden de vista el mantenimiento de las desigualdades estructurales. Es importante que trabajos tan genuinamente impresionantes como *Looking Both Ways* sean considerados más como colaboraciones fructíferas y contingentes, que como representaciones de cariz postcolonial.

La respuesta a la pregunta de Phillips sobre la medida en la que las celebraciones culturales pueden, en la práctica, sustituir a otras formas de política no es sencilla. Como apuntábamos anteriormente, esto depende en mucho de los contextos políticos y de las posibilidades concretas. Cierta crítica sintomática del trabajo de patrimonio podría decir que el trabajo de patrimonio ocupa un cómodo nicho dentro de las hegemonías “multiculturales” postmodernas, donde toda identidad tiene su exposición, su sitio *web*, su libro de mesa o su película. Antes defendimos que esta visión, aunque acertada en parte, no da cuenta de una larga serie de procesos indígenas culturales y políticos. Las articulaciones, performaciones y traducciones, antiguas o modernas, de la identidad no bastan para conseguir un cambio socioeconómico estructural, pero reflejan, y hasta cierto punto, crean nuevas condiciones para una mayor solidaridad, activismo y participación indígena en distintas esferas públicas. Si los entendemos como parte de una política más amplia de

autodeterminación, los proyectos de patrimonio tienen un significado abierto. Reducir el Centro de Patrimonio Nativo de Alaska a un parque temático cultural o a un destino para turistas de cruceros sería pasar por alto su programa formativo público e intertribal, la participación de jóvenes nativos o sus programas de arte. De la misma manera, analizadas desde varios contextos de producción y recepción, *Looking Both Ways* y *The Living Tradition of Yup'ik Masks* son mucho más que libros de mesa, incluso si al final acaban sobre mesas (o mesas de cocina<sup>42</sup>). El Museo Alutiiq, aunque esté abierto a los turistas, es principalmente un centro cultural local cuyos proyectos de historia local, arqueología comunitaria, lengua y formación reúnen y transmiten una dinámica y reciente identidad alutiiq (sugpiaq).

Hasta aquí hemos mantenido un enfoque complejo en lo relativo a la política de la tradición. Los proyectos de patrimonio nativo llegan, selectivamente, hasta el pasado, abriendo caminos para un futuro sin determinar. Actúan desde dentro y contra las nuevas estructuras nacionales y transnacionales de empoderamiento y control. Si bien es demasiado pronto para decir cuál será el significado final de estas transacciones, está claro que el tiempo histórico ha cambiado en las últimas décadas y que los movimientos culturales indigenistas son una parte principal de este nuevo clima. También hemos analizado el papel desempeñado por los académicos nativos y no nativos en el apoyo a los movimientos de patrimonio. Los proyectos aquí considerados son colaboraciones importantes y esperanzadoras, y si bien por ahora no trascienden las antiguas desigualdades ni resuelven las luchas por la autoridad cultural, al menos demuestran que nativos y antropólogos pueden, siempre y cuando reconozcan abiertamente su complicada historia común, colaborar sin que las complicaciones los paralicen.



## Bibliografía

- ANDERSON, B. (1991): *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- BARTH, F. (ed.). (1969): *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*. Boston: Little, Brown.
- BOLTON, L. (ed.). (1999): *Fieldwork, fieldworkers: Developments in Vanuatu research*. *Oceania* 60, Special Edition.
- BRAY, T.; KILLION, T. (eds). (1994): *Reckoning with the dead: The Larsen Bay repatriation and the Smithsonian Institution*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- BRETT, K. (2001): *“Lenimbat brom jad oldintaim en tudei en wek bla tumoro”: A community education approach—towards a more relevant Indigenous archaeology*. Unpublished Honours thesis, Adelaide, Australia: Flinders University.
- BRIGGS, C. (1996): *The politics of discursive authority in research on the “invention of tradition”*. *Cultural Anthropology*, 11. pp.: 435-69.
- BUCKLEY, T. (1996): *“The little history of pitiful events”: The epistemological and moral contexts of Kroeber’s California ethnology*. *History of Anthropology*, 8. pp.: 257-97.
- BUTLER, J. (1998): *“Merely cultural”*. *New Left Review*, 228. pp.: 33-44.
- CHAUSSENET, V. (1995): *Crossroads Alaska: Native cultures of Alaska and Siberia*. Washington, D.C.: Arctic Studies Center, Smithsonian Institution.
- CLIFFORD, J. (1988): *“Identity in Mashpee”*, en *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press. pp.: 277-346.
- (1991): *“Four Northwest Coast museums: Travel reflections”*, en KARP, I.; LAVINE, S. D. (eds.). *Exhibiting culture: The poetics and politics of museum display*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. pp.: 212-15.
- (1997): *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2000): *“Taking identity politics seriously: The contradictory, stony ground”*, en GILROY, P.; GROSSBERG, L.; MCROBBIE, A. (eds.). *Without guarantees: Essays in honour of Stuart Hall*. London: Verso. pp.: 94-112.
- (2001): *“Indigenous articulations”*. *The Contemporary Pacific*, 13. pp.: 468-90.
- CROWELL, A. (1992): *Postcontact Koniag ceremonialism on Kodiak Island and the Alaska Peninsula: Evidence from the Fisher Collection*. *Arctic Anthropology*, 29. pp.: 18-37.
- (1997): *Archaeology and the capitalist world system: A study from Russian America*. New York: Plenum Press.
- (2001): *“Looking both ways”*, en Crowell, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 4-20.
- (2002): *Dynamics of indigenous collaboration in Alaska*. Conferencia impartida en la Centennial Conference of the Department of Anthropology, University of California, Berkeley, April 13.
- Sin fecha. *Terms of engagement: The collaborative representation of Alutiiq identity*. *Etudes/Inuit/Studies*. In press.
- CROWELL, A.; LAKTONEN, A. (2001): *“Su gucihpet-(our way of living)”*, en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 137-88.

- CROWELL, A.; Lührmann, S. (2001): "Aleut culture", en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 21-77.
- CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). (2001): *Looking both ways: Heritage and identity of the Alutiiq people*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- CRUIKSHANK, J. (1998): *The social life of stories: Narrative and knowledge in the Yukon territory*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- CURTIS, T. (2003): *Talking about place: Identities, histories, and powers among the Na'hai speakers of Malekula (Vanuatu)*. Tesis doctoral (disertación), Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Camberra, Australia.
- DAMAS, D. (ed.). (1984). *Handbook of American Indians*. Vol. 5. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- DAVIS, N. (1971): *The effects of the 1964 Alaska earthquake, tsunami, and resettlement of two Koniag villages*. Doctorado (disertación) University of Washington, Seattle, Wash.
- (1984): "Contemporary Pacific Eskimo", en DAMAS, D. (ed.). *Handbook of North American Indians*, Vol. 5, Arctic. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. pp.: 198-204.
- DAWSON, R.; OLSEN, A. (2001): "Bridging traditions and science", in CROWELL, A.; STEFFIAN, A. PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 89-90
- DELORIA, Vine, Jr. (1969): *Custer died for your sins: An Indian manifesto*. New York: Avon.
- (1997): "Conclusion: Anthros, Indians, and planetary reality", en BIOLSI, T.; ZIMMERMAN, L. (eds.). *Indians and anthropologists: Vine Deloria and the critique of anthropology*. Tucson: University of Arizona Press. pp.: 209-21.
- (2000): "Foreword", en HURST, D. (ed.). *Skull wars: Kennewick Man, archaeology, and the battle for Native American identity*. New York: Basic Books. pp.: xiii-xvi.
- DOMBROWSKI, K. (2001): *Against culture: Development, politics, and religion in Indian Alaska*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- (2002): *The praxis of indigenism and Alaska Native timber politics*. *American Anthropologist*, 104. pp.: 1062-73.
- DOMINGUEZ, V. (1994): "Invoking culture: The messy side of (cultural politics)", en TORGOVNICK, M. (ed.). *Eloquent obsessions: Writing cultural criticism*. Durham: Duke University Press. pp.: 237-59.
- DONGOSKE, K.; ALDENDERFER, M.; DOEHNER, K. (eds.). (2000): *Working together: Native Americans and archaeologists*. Washington, D.C.: Society for American Archaeology.
- FIELD, L. (1999): "Complicities and collaborations: Anthropologists and the "unacknowledged tribes of California". *Current anthropology*, 40. pp.: 193-209.
- FIENUP-RIORDAN, A. (1996): *The living tradition of Yup'ik masks: Agayuliyararput (Our way of making prayer)*. Seattle: University of Washington Press.
- (2000): *Hunting tradition in a changing world: Yup'ik lives in Alaska today*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- (2004a): *Yup'ik voices in a German museum: Fieldwork turned on its head*. Seattle: University of Washington Press. In press.
- (2004b): *Wise words of the Yup'ik people: We talk to you because we love you*. Lincoln: University of Nebraska Press. In press.
- FITZHUGH, W.; CROWELL, A. (eds.). (1988): *Crossroads of continents: Cultures of Siberia and Alaska*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

- FITZHUGH, W.; KAPLAN, S. (1982): *Nua: Spirit world of the Bering Sea Eskimo*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- FRIEDMAN, J. (1994): *Cultural identity and global process*. London: Sage.
- GRABURN, N. (1998): Weirs in the river of time: The development of historical consciousness among Canadian Inuit. *Museum Anthropology*, 22, 1. pp.: 18-32.
- HAAKANSON, S. Jr. (2001): "Can there be such a thing as a native anthropologist?". En CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. p.: 79.
- HARVEY, D. (1990): *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- HERENIKO, V. (2000): "Indigenous knowledge and academic imperialism", in BOROFKY, R. (ed.). *Remembrance of Pacifics past: An invitation to remake history*. Honolulu: University of Hawaii Press. pp.: 62-77.
- HEWISON, R. (1987): *The heritage industry: Britain in a climate of decline*. London: Methuen London.
- HILL, J. (Ed.) (1996): *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (eds.). (1983): *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HODDER, I. (1991). Interpretive archaeology and its role. *American Antiquity*, 56. pp.: 7-18.
- (1999): *The archaeological process*. Oxford: Blackwell.
- HUGHTTE, P. (1994): *A Zuni artist looks at Frank Hamilton Cushing: Cartoons by Phil Hughtte*. Zuni, N.M., A: shiwi Museum y Heritage Center.
- Johnson, J. F. (2001): "Repatriation and the Chugach Alaska people", en CROWELL, E.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 92-93.
- JOLLY, M. (1992): "Specters of inauthenticity". *Contemporary Pacific*, 4, 1. pp.: 49-72.
- JONAITIS, A.; INGLIS, R. (1994): "Power, history, and authenticity: The Mowachaht Whalers' washing shrine", en TORGOVNICK, M. (ed.). *Eloquent obsessions: Writing cultural criticism*. Durham: Duke University Press. pp.: 157-84.
- KAME'ELEIHIWA, L. (1992): *Native land and foreign desires*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- KAN, S. (2003): "Reseña de: *Against culture: Development, politics, and religion in Indian Alaska*", de DOMBROWSKI, K. (Lincoln: University of Nebraska Press, 2001). *American Anthropologist*, 105. pp.: 648-49.
- KEHOE, A. B. (1998): *The land of prehistory: A critical history of American archaeology*. New York: Routledge.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (1998): *Destination culture: Tourism, museums, and heritage*. Berkeley: University of California Press.
- KNECHT, R. (1994): "Archaeology and Alutiiq cultural identity on Kodiak Island". *Society for American Archaeology Bulletin*, 12, 5. pp.: 8-10.
- (2001): "The Karluk archaeological project and the changing cultural landscape of Kodiak Island", en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. p.: 134.
- KROEBER, A. (1925): Handbook of the Indians of California. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 78.

- LAFORET, A. (Sin fecha): "Narratives of the treaty table: Cultural property and the negotiation of tradition", en PHILLIPS, M.; SCHOCHET, G. (ed.). *Questions of tradition*. Toronto: University of Toronto Press.
- LARCOM, J. (1982): The invention of convention. *Mankind*, 13.
- LEE, M.; y GRABURN, N. (2003): "Reconfiguring Kodiak: The past and the present in the present". *American Anthropologist*, 105. pp.: 613-20.
- LEER, J. (2001): "The dance continues", en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 219.
- MADSEN, R. (2001): "Tides and ties of our culture", en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 75.
- MASON, A. (1996): *In a strange turn of events: How Alutiiq pride became a commodity*. Tesis de maestría, University of Alaska, Fairbanks, Alaska.
- (2002): "*The rise of an Alaskan Native bourgeoisie*". *Etudes/ Inuit/Studies*, 26, 2. pp.: 5-22.
- MEADE, M. (2000): "Speaking with elders" en *Hunting tradition in a changing world: Yup'ik lives in Alaska today*", en FIENUP-RIORDAN, A. (ed). New Brunswick: Rutgers University Press. pp.: 246-352.
- MIHESUAH, D. A. (1996): "American Indians, anthropologists, pothunters, and repatriation: Ethical, religious, and political differences", en *Repatriation: An interdisciplinary dialogue*. *American Indian Quarterly*, 20, 2. pp.: 229-50.
- MISHLER, C. (2001): "Kodiak Alutiiq weather lore," en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 150-151.
- MISHLER, C.; MASON, R. (1996): "Alutiiq Vikings: Kinship and fishing in Old Harbor, Alaska". *Human Organization*, 44. pp.: 263-69.
- MITCHELL, M. (1996): *From talking chiefs to a Native corporate elite: The birth of class and nationalism among Canadian Inuit*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- MOERAN, B. (1996): *A Japanese advertising agency: An anthropology of media and markets*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nielsen, M. J. (2001): "The spirits are still there: Memories of Katmai country", en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 84.
- PARTNOW, P. (2001): "Alutiiq identity", en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 68-69.
- (2003): *Making history: Alutiiq/Sugpiaq life in the Alaska Peninsula*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- PHILLIPS, M.; SCHOCHET, G. (eds.). (2003): *Questions of tradition*. Toronto: University of Toronto Press.
- PHILLIPS, R. (Sin fecha): "Community collaboration in exhibitions: Toward a dialogic paradigm-introduction", in PEERS, L.; BROWN, A. *Museums and source communities*. New York: Routledge. pp.: 155-70.
- PULLAR, G. (1992): "Ethnic identity, cultural pride, and generations of baggage: A personal experience". *Arctic Anthropology*, 29. pp.: 182-91.
- (2001): "Contemporary Alutiiq identity", en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 73-98.

- ROOSENS, E. (1989): *Creating ethnicity: The process of ethnogenesis*. London: Sage.
- SAHLINS, M. (2000): *Culture in practice: Selected essays*. New York: Zone Books.
- SAMUEL, R. (1994): *Theatres of memory*. Vol. 1. Past and present in contemporary culture. London: Verso.
- SHANIGAN, M. (2001): "Kanak Tribal Council" en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 86.
- SIDER, G. (2003): *Living Indian histories: The Lumbee and Tuscarora people in North Carolina*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SKINNER, R. (1997): *Alaska native policy in the twentieth century*. New York: Garland Publishing.
- SMITH, L. T. (1999): *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London: Zed Books.
- SPICER, E. (1980): *The Yaquis: A cultural history*. Tucson, University of Arizona Press.
- (1982): "The nations of a state". *Boundary*, 2, 3. pp.: 26-48.
- STEFFIAN, A. (2001): "Cu milalhet-(our ancestors)" en CROWELL, A.; STEFFIAN, A.; PULLAR, G. (eds.). *Looking both ways*. Fairbanks: University of Alaska Press. pp.: 99-135.
- STEINBRIGHT, J.; MISHLER, C. J. (2001): *Qayaqs and canoes: Native ways of knowing*. Anchorage: Alaska Native Heritage Center.
- SWIDLER, N; DONGOSKE, K.; ANYON, R.; DOWNER, A. (eds.). (1997): *Native Americans and archaeologists: Stepping stones to common ground*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- THOMAS, D. H. (2000): *Skull wars: Kennewick Man, archaeology, and the battle for Native American identity*. New York: Basic Books.
- Tilley, C. (1997): "Performing culture in the global village". *Critique of Anthropology*, 17, 1. pp.: 67-89.
- TJIBAOU, J-M. (1996): *La présence Kanak*. Bensa, A.; Wittersheim, E. Paris: Editions Odile Jacob.
- TRASK, H-K. (1991): "Natives and anthropologists: The colonial struggle". *Contemporary Pacific*, 3. pp.: 159-77.
- TSING, A. (2000): "The global situation". *Cultural Anthropology*, 15. pp: 327-60.
- WAGNER, R. (1979): "The talk of Koriki: A Daribi contact cult". *Social Research*, 46. pp.: 140-65.
- (1981): *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- WALSH, K. (1992): *The representation of the past: Museums and heritage in the post-modern world*. London: Routledge.
- WILK, R. (1995): "Learning to be local in Belize: Global systems of common difference", en MILLER, D. (ed.). *Worlds apart: Modernity through the prism of the local*. London: Routledge. pp.: 110-33.
- WILLIAMS, R. (1977): *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.

## Notas

- 1 [Ensayo publicado en el número 1 del volumen 45 de la revista de antropología *Current Anthropology* en febrero de 2004]. Las notas entre corchetes son de la traductora.
- 2 La traducción del texto corrió a cuenta de Paz Gómez.
- 3 James Clifford es catedrático de Historia de la Conciencia en la Universidad de Santa Cruz (California) y director-fundador del Centro de Estudios Culturales de la Universidad de Santa Cruz. Nació en 1945, se licenció en Haverford College (1967), obtuvo su maestría en la Universidad de Stanford (1968) y se doctoró en la Universidad de Harvard (1977). Entre sus publicaciones encontramos *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (editado junto a George Marcus, Berkeley: University of California Press, 1984), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), *The predicament of Culture: 20th-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1988) y *Routes: Travel and Translation in the Late 20<sup>th</sup> Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).
- 4 [Hemos mantenido la traducción literal de palabras como indígena, nativo o tribal, que Clifford usa indistintamente para referirse a las poblaciones nativas].
- 5 La invectiva más famosa en este sentido es, sin duda, el capítulo 4 de *El general Custer murió por vuestros pecados* de Vine Deloria Jr. (1969). (El autor tomó prestado el título del libro de un álbum de Floyd Westerman que incluye la irónica y sarcástica canción *Here come the Antbros* [Aquí vienen los Antros]). Véase también Trask (1991), Smith (1999) y, para un tratamiento más humorístico del tema, Hughte (1994).
- 6 [Las guerras de los cráneos].
- 7 Deloria (págs. 218-219) sostiene que, para los amerindios, las valoraciones relativas a la ética personal y a la integridad pesan mucho más que los méritos profesionales a la hora de determinar el nivel de hospitalidad y cooperación en la investigación. Por ello, insiste Deloria, la existencia de amistades individuales y de reciprocidades no debería tomarse como prueba de la superación de las relaciones de poder estructurales y del bagaje colonial.
- 8 [Manual sobre los indios de California].
- 9 Las exhaustivas notas del testimonio de Kroeber se encuentran en la Biblioteca Banroft.
- 10 [Adaptación fonética nativa de la palabra inglesa *fieldworker* (trabajador de campo)].
- 11 Hablando del contexto del hombre de Kennewick, Deloria (2000: XVI) nos dice: “Sin embargo, en la mayoría de las zonas, los especialistas y los indios han trabajado para descubrir todo lo posible sobre los restos hallados recientemente. En los casos en los que los especialistas han recurrido directamente a las tribus implicadas, los avances han sido considerables”. Linda Tuhiwai Smith (1999: 15, 17) habla de “reciprocidad y *feedback*” en el ámbito de las prácticas de investigación actuales: “biculturales”, “cooperativas” y “multidisciplinares”. Field (1999) reflexiona a propósito de las posibilidades y restricciones actuales en las alianzas de investigación. Algunos comentarios de estudiosos californianos a propósito del trabajo de Field ponen de manifiesto algunas complicaciones que resultan de utilidad.

- 12 [El título original del artículo: *Looking several ways* (literalmente: Mirando hacia varias direcciones), que nosotros hemos traducido como *Múltiples miradas*, remite y amplía el título de esta exposición: *Looking both ways* (Mirando a ambos lados)].
- 13 [Mirando a ambos lados: patrimonio e identidad del pueblo alutiiq].
- 14 El festival lo organizaron en Nanwalek, Port Graham y Seldovia, miembros de las comunidades alutiiq que trabajaron en estrecha colaboración con el personal del Museo Pratt de Homer (Alaska), donde se instaló la exposición. También visité brevemente el pueblo de Nanwalek. Si bien las visitas enriquecieron mucho la visión que tenía del proyecto, mi análisis sigue siendo, en lo esencial, el de un visitante, consumidor y crítico de textos y representaciones públicas. Las muchas limitaciones y tal vez pocas ventajas de esta posición de *outsider* son, sin duda, evidentes. Dado que me fue imposible visitar el Museo Alutiiq y el Archivo Arqueológico de Kodiak, una dimensión importante de la historia tendrá poco desarrollo en este ensayo. La conferencia que Aron Crowell pronunció en Berkeley en la primavera del año 2002, *Dynamics of Indigenous Collaboration in Alaska* [Dinámica de la colaboración indígena en Alaska], logró atraer interés. Posteriormente, Crowell me habló con más detalle de Homer y Nanwalek. Aprovecho para transmitir mi más sincero agradecimiento tanto a él, como a las personas que con tanta amabilidad me acogieron en Nanwalek: James y Carol Kvasnikoff. Para la redacción de este ensayo he consultado a Crowell y a Amy Steffian, fundamentalmente para verificar ciertas cuestiones. Quede aquí mi agradecimiento. Asimismo, agradezco a Gordon Pullar, Sven Haakanson Jr., Ann Fienup-Riordan, Nicholas Thomas y Anna Tsing sus comentarios tan útiles durante las primeras fases de redacción de mi ensayo. En cuanto a las interpretaciones y al énfasis puesto en determinadas cuestiones, estos son, por supuesto, mi responsabilidad exclusiva.
- 15 La ley ANCSA fue el resultado de una negociación política entre diversos programas: el de los agitados movimientos nativos por los derechos de la tierra, el de una nueva coalición política (la Federación de Nativos de Alaska), la necesidad de las empresas transnacionales de construir un oleoducto que atravesara el estado para transportar el petróleo recientemente descubierto en la bahía de Prudhoe y el deseo del Estado y de los Gobiernos federales de articular una nueva política para los nativos tras el fallido “periodo de asimilación” de los años 50 y 60 (una política que daría una solución definitiva a las reivindicaciones de los aborígenes, permitiendo que los pueblos nativos participasen en el desarrollo económico en un contexto capitalista, a la vez que se desvinculaba de las responsabilidades de asistencia social y administración). La ley otorgaba 44 millones de acres de tierra y casi un billón de dólares a 13 corporaciones nativas regionales y a 205 corporaciones locales. Los accionistas nativos tenían que demostrar poseer un 25% de sangre nativa y sólo tenían derecho a ello los individuos nacidos con anterioridad a la ley. Caso único en la política nativa estadounidense, la ley ANCSA refleja la historia específica de las relaciones entre Gobiernos y nativos en Alaska, donde, a diferencia de lo que sucede en los otros 48 estados, no existe un sistema de reservas ni una administración gubernamental de las tierras de las tribus. La ley ANCSA ha servido de modelo para el movimiento de “autodeterminación” inuit en Quebec, con consecuencias ambivalentes similares a las que observamos en Alaska, incluyendo el nacimiento de una élite empresarial nativa (Mitchell, 1996, Skinner, 1997, y Dombrowski, 2002).

- 16 [Para más información sobre el desastre del vertido, véase: [http://es.wikipedia.org/wiki/Exxon\\_Valdez](http://es.wikipedia.org/wiki/Exxon_Valdez)]
- 17 Este ensayo amplía una discusión previa en torno a los “debates sobre patrimonio” y su aplicación (en el trabajo de Kevin Walsh y David Harvey) en contextos transnacionales (Clifford, 1997:213-19). ¿Cómo entender las funciones contradictoriamente globalizadoras y diferenciadoras de las tan extendidas reivindicaciones por la “cultura” y la “identidad”? (Friedman, 1994, Domínguez, 1994 y Wilk, 1995). En trabajos anteriores, he sostenido que la paradoja no debería reducirse a un efecto globalizador o posmoderno de las estructuras de poder (Clifford, 2000). En la diversidad y proliferación de estos movimientos se está produciendo algo formidable. Hodder (1999: 148-77) describe con claridad las complejas determinaciones que hay en juego.
- 18 Jean-Marie Tjibaou (1996), líder de la independencia canaca, dio un argumento de peso en este sentido al insistir en la conexión orgánica existente entre las afirmaciones sobre el patrimonio melanesio y un gran número de luchas por la autodeterminación. Para los últimos argumentos que defienden el divorcio entre los movimientos “meramente culturales” y la “política real” ligada a las transformaciones estructurales, véase la respuesta de Judith Butler (1998).
- 19 Para una descripción más detallada de sus diversos proyectos, véase el sitio *web* del Museo Alutiiq: [www.alutiiqmuseum.com](http://www.alutiiqmuseum.com)
- 20 En determinados contextos de las islas del Pacífico, la tradición (*kastom*) se relaciona a menudo con el “desarrollo”. Sobre esta compleja temporalidad, una tradicional “anticipación del futuro”, véanse Wagner (1979) o las versiones de Sahllins (2000:419) o Kame’ Eleihiwa (1992:22-23). Tilley (1997) habla de un provocador caso melanesio de lo que Kirshenblatt-Gimblett (1998) llama la “segunda vida” del patrimonio.
- 21 Sin embargo, es arriesgado aventurar equivalencias rápidas y los detalles (históricos) coloniales, postcoloniales y neocoloniales engañan. La elaboración de una comparación más sistemática entre la política de identidad nativa en Alaska y otros fenómenos similares en otros lugares requeriría un tipo de trabajo que desbordaría los límites de este ensayo.
- 22 [Cruce de caminos entre continentes: culturas de Siberia y Alaska].
- 23 [La tradición viva de las máscaras yup’ik: *Agayuliyararput* (Nuestro modo de orar)].
- 24 [Buscando la tradición en un mundo cambiante].
- 25 Es discutible que a Fienup-Riorda su elección de no integrar las filas de ninguna universidad o institución gubernamental le haya dado la flexibilidad necesaria para dirigir trabajos de tipo colaborativo, pues en un principio, antes de que debido a las presiones este tipo de prácticas se convirtieran en la norma, tuvo que entablar relaciones y llevar a cabo proyectos que podían parecer “poco profesionales”.
- 26 El sitio *web* de la Sociedad de Jesús de Oregon ([www.nwjesuits.org/ignati/nwjf9508.htm](http://www.nwjesuits.org/ignati/nwjf9508.htm)) cuenta con orgullo el papel que jugó el padre Rene Astruc en que la Iglesia Católica levantase la prohibición sobre las danzas yup’ik y cómo el padre contribuyó a su resurgimiento. “La oración bailada” fue un agente activo en las formas de expresión sociales y culturales que hicieron posible *Agayuliyararput*.
- 27 Curiosamente, Julie Cruikshank (1998:16) nos ofrece un punto de vista opuesto cuando nos habla de la insistencia de los ancianos athabaskan en que las historias y recuerdos que habían sido grabados se publicaran en inglés: “Lo que surgió... fue un férreo pro-



pósito de extender la comunicación de cualquier forma posible, siendo la escritura una de entre muchas. También había optimismo (probablemente como resultado de una situación estable de multilingüismo) en el hecho de que el inglés es sólo una más de las lenguas nativas, de hecho la lengua nativa predominante a finales de siglo". Las situaciones lingüísticas de los yup'ik y los athabaskan difieren y es necesario enmarcar las nociones de "autenticidad" cultural dentro de unos límites y unas posibilidades de traducción y comunicación específicos.

- 28 [La tradición viva de las máscaras yup'ik].
- 29 Dos publicaciones de próxima aparición (2004 a, b), la última de las cuales en versión bilingüe para uso local, recogerán el trabajo colaborativo de Fienup-Riordan.
- 30 [Inua: el mundo de espíritus de los esquimales del mar de Bering].
- 31 [La política nativa en Alaska en el siglo XX].
- 32 La frase es de Dombrowski (2002). Mi perspectiva es, aunque con algunas diferencias de énfasis, similar al enfoque analítico sobre el indigenismo contemporáneo que mantienen Dombrowski y Gerald Sider en su proyecto de una nueva serie de libros "Fourth World Rising" [El resurgir del cuarto mundo], (véase Dombroski 2001).
- 33 La incorporación de la figura pública del "portador de la tradición" es relativamente reciente en la política de patrimonio indígena norteamericana. Este título se otorga a los individuos que tienen una amplia experiencia cultural sin ser aún ancianos. Su designación depende de los usos tradicionales y del consenso local (lo que a veces, por supuesto, da lugar a desacuerdos). La figura del portador de la tradición está muy relacionada con la política de patrimonio y puede ser desempeñada por personas provenientes de un contexto más o menos mixto, pero que en las últimas décadas han vuelto a la tradición nativa, ya sea reactivando las antiguas formas de artesanía, ya las lenguas, ya las historias o los modos de vida. Por ello, este título implica un compromiso activo por transmitir los valores y el conocimiento de la comunidad y reconoce las funciones de traducción y educativas de los individuos que median entre los ancianos (grandes conocedores de la tradición) y los jóvenes (relativamente ignorantes de ésta). El resurgimiento de esta figura es la prueba de que el activismo del patrimonio va más allá del simple objetivo de querer salvaguardar las tradiciones en peligro.
- 34 En el sitio *web* del Centro de Patrimonio Nativo de Alaska ([www.alaskaNative.net](http://www.alaskaNative.net)) pueden encontrar información más detallada acerca de sus programas y patrocinadores.
- 35 [Kayaks y canoas: modos de conocer lo nativo].
- 36 [Haciendo historia: la vida alutiiq/sugpiaq en la península de Alaska].
- 37 Ian Hodder, en lo que constituye un argumento importante a favor de la "arqueología interpretativa" (1991:14), pone de relieve los posibles usos de la arqueología por parte de pueblos subordinados para "ayudar a mantener su pasado frente a los procesos de universalización y dominación de la occidentalización y la ciencia occidental [...] y para mantener, reformar o incluso conformar una nueva identidad o cultura ante la invasión de las multinacionales, los poderes extranjeros o el Gobierno centralizado". Hodder también reconoce que no existen garantías políticas (pues tanto los proyectos de desarrollo, como la "gestión gubernamental de recursos" pueden apropiarse de la arqueología del patrimonio).

- 38 El enfoque de la etnogénesis es particularmente relevante para el caso de los alutiiq. Según la definición de Hill, “la etnogénesis no es sólo una etiqueta aplicable al resurgimiento histórico de pueblos distintos desde un punto de vista cultural, sino un concepto que engloba las luchas tanto culturales como políticas que llevan a cabo los pueblos para crear identidades duraderas en contextos generales de discontinuidad y cambio radical” (1996:1). Esta perspectiva bebe del trabajo pionero de Edward Spicer (1980, 1982) sobre las sociedades indígenas “duraderas” a lo largo de siglos de dominio colonial.
- 39 Los sitios *web* de corte indígena han proliferado en los últimos diez años y, si aún no se ha hecho, un estudio comparativo de este fenómeno se hace necesario. La sofisticación de los distintos sitios *web* varía mucho. Estos van desde las autorrepresentaciones dirigidas a un público exterior (a menudo dirigidas a turistas o a un tipo de público procedente de esferas nacionales o internacionales más amplias), hasta los sitios que constituyen un archivo del conocimiento tribal y que son usados principalmente para la educación local, aunque la mayoría de ellos se sitúa entre estos dos extremos.
- 40 [La tradición del tiempo de los alutiiq de Kodiak].
- 41 Arthur Mason (2002) propone un análisis de clase de las alianzas de patrimonio entre los líderes empresariales alutiiq y los especialistas académicos que se dieron en la década de los 80. Su interpretación histórica sobre la identidad nativa y la vuelta a la tradición de una “cohorte de alutiiq” es esclarecedora, pero por ahora, en lo publicado hasta el momento, muy superficial. Mason subraya, con acierto, el papel de la participación de la academia en el trabajo de patrimonio alutiiq. En su opinión, los mapas lingüísticos, las excavaciones y los objetos de los museos se han empleado para lograr la legitimación de la identidad y la cultura (“una comunidad imaginada” como las descritas por Benedict Anderson [1991]). Sin embargo, la “nueva perspectiva de clase” de Mason no explica adecuadamente la participación de arqueólogos, lingüistas y antropólogos en el fenómeno. Más allá de las intenciones personales (más o menos idealistas) de los académicos que trabajan en temas de patrimonio, un análisis de los intereses concretos tiene que tener la capacidad de explicar mejor la praxis colaborativa como un modo de mantener el estatus profesional, continuando con la investigación de campo de manera pragmática en situaciones politizadas mientras el conocimiento científico se dota de una nueva ética.
- 42 [Juego de palabras intraducible, de tono humorístico, entre coffee-table books, coffee tables y kitchen tables].

## **La reinención patrimonial de América Latina**

***Jesús Martín-Barbero***

Universidad Javeriana. Bogotá  
jemartin@cable.net.co

### **Resumen**

Es indudable que en Latinoamérica el patrimonio adquiere connotaciones singulares. Éstas tienen que ver con las claras implicaciones históricas de sus realidades nacionales y con las propuestas e interpretaciones propias de carácter poscolonial. Conceptos como el de “mediación” o “negociación” adquieren allí pleno sentido.

### **Palabras clave**

Resignificación, reconocimiento, políticas culturales, nueva institucionalidad, globalización, memoria.

### **Abstract**

Without doubt patrimony in Latin America acquires singular connotations. These are connected to the obvious historical implications of national realities and with the proposals and self-interpretations of post-colonial character. Concepts such as “mediation” or “negotiation” acquire a certain sense there.

### **Key words**

Re-signification, Re-cognition, Cultural Politics, New Institutionalism, Globalisation, Memory.