

ITINERARIOS  
TRANSCULTURALES

James Clifford

gedisa  
editorial

Título del original en inglés: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*

Publicado por Harvard University Press

© 1997 by Harvard University Press

*Traducción:* Mireya Reilly de Fayard

Diseño de cubierta: Juan Guasch

Primera edición, mayo 1999, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S.A.

Muntaner 460, entlo., 1<sup>a</sup>

Tel. 201 60 00

08006 - Barcelona, España

*e-mail:* [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-647-8

Depósito legal: B-22391/1999

Impreso en: Limpergraf

c/. Mogoda, 29-31. 08210 Barberà del Vallès

Impreso en España

*Printed in Spain*

*Para Judith*

# Indice

PRÓLOGO: <i>IN MEDIAS RES</i> .....	11
<b>Viajes</b> .....	27
1. Culturas viajeras .....	29
2. Un espíritu entre los melanesios .....	65
3. Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología .....	71
4. La identidad étnica blanca .....	121
<b>Contactos</b> .....	137
5. Cuatro museos de la costa noroccidental: reflexiones de viaje .....	139
6. El Paraíso .....	185
7. Los museos como zonas de contacto .....	233
8. Diario de Palenque .....	271
<b>Futuros</b> .....	293
9. Año del Carnero: Honolulu, 2 de febrero de 1991 .....	295
10. Las diásporas .....	299
11. Inmigrante .....	341
12. Meditación en Fort Ross .....	363
NOTAS .....	421
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	443
FUENTES .....	471
AGRADECIMIENTOS .....	473
ÍNDICE TEMÁTICO .....	475

## Prólogo: *In medias res*

El relato autobiográfico de Amitav Ghosh, “El imán y el hindú”, es una parábola que refleja muchos de los problemas que trato en este libro. Narra el encuentro entre un etnógrafo de campo y algunos vecinos desconcertantes de una aldea egipcia.

Cuando llegué por primera vez a ese tranquilo rincón del delta del Nilo, esperaba encontrar, en ese suelo tan antiguo y asentado, un pueblo establecido y pacífico. Mi error no pudo haber sido más grande. Todos los hombres de la aldea tenían el aspecto inquieto de esos pasajeros que suelen verse en las salas de tránsito de los aeropuertos. Muchos de ellos habían trabajado y viajado por las tierras de los jeques del Golfo Pérsico; otros habían estado en Libia, Jordania y Siria; algunos habían ido al Yemen como soldados, otros a Arabia Saudita como peregrinos, unos pocos habían visitado Europa: varios de ellos tenían pasaportes tan abultados que se abrían como acordeones ennegrecidos con tinta.

La aldea rural y tradicional, vista como sala de tránsito. Es difícil dar con una imagen mejor para describir la posmodernidad, el nuevo orden mundial de movilidad, de historias de desarraigo. Pero no vayamos tan rápido...

Y nada de esto era nuevo: sus abuelos, antepasados y parientes también habían viajado y migrado, de modo muy parecido a como lo hicieron los míos en el subcontinente hindú: a raíz de las guerras, o en busca de trabajo y dinero, o tal vez simplemente porque se habían cansado de vivir siempre en el mismo lugar. Se podría leer la historia de este espíritu inquieto en los apellidos de los aldeanos, provenientes de ciudades del Levante, de Turquía, de pueblos lejanos de Nubia. Era

como si la gente se hubiera dado cita aquí desde todos los rincones del Medio Oriente. La pasión de sus fundadores por viajar había prendido en el suelo de la aldea: a veces me parecía que cada uno de sus hombres era un viajero. (Ghosh, 1986: 135)

Amitav Ghosh —un nativo de la India educado en una “antigua universidad inglesa”, autor de varios trabajos antropológicos de campo en Egipto— alude aquí a una situación cada vez más familiar. Este etnógrafo no es ya un viajero del mundo que, partiendo de un centro metropolitano, visita a los nativos (locales) para estudiar en una periferia rural. Por el contrario, este suelo “antiguo y asentado” se halla abierto a complejas historias de residencia y viajes, a experiencias cosmopolitas. Desde las generaciones de Malinowski y Mead, la etnografía profesional se había basado en la residencia intensiva, aunque más no fuera temporaria, dentro de “campos” delimitados. Pero, en la versión de Ghosh, el trabajo de campo no aparece tanto como residencia localizada sino como una serie de encuentros en viaje. Todos están en movimiento, y eso ha ocurrido durante siglos: una “residencia en viaje”.

*Itinerarios transculturales* comienza con esta premisa de movimiento, y sostiene que los viajes y los contactos son situaciones cruciales para una modernidad que aún no ha terminado de configurarse. El tópico general, si así se lo puede llamar, es muy vasto: una imagen de la ubicación humana, constituida tanto por el desplazamiento como por la inmovilidad. Los ensayos aquí reunidos buscan una explicación (o varias) al hecho de que la gente vaya a diversos lugares. ¿Qué aptitudes mundanas de supervivencia e interacción pueden reconocerse en este ir, y venir? ¿Qué recursos para un futuro diferente? En estos ensayos apenas se proponen algunos esbozos y tentativas de trazar viejos y nuevos mapas e historias de personas en tránsito, a la vez fortalecidos y limitados por esa circunstancia. Se refieren a la diferencia humana establecida en el desplazamiento, a la abigarrada mezcla de experiencias culturales, a las estructuras y posibilidades de un mundo cada vez más conectado pero no homogéneo.

En este libro se confirma una postura previa con respecto al concepto de cultura. En obras anteriores, especialmente en *Dilemas de la cultura* (1988), me preocupaba la propensión de este concepto a afirmar el holismo y la forma estética, su tendencia a privilegiar el valor, la jerarquía y la continuidad histórica en

nociones de la “vida” corriente. Allí sostuve que estas inclinaciones descuidaban, y a veces reprimían activamente, muchos procesos impuros, ingobernables, de invención y supervivencia colectivas. Al mismo tiempo, los conceptos de cultura resultaban necesarios, si es que habían de reconocerse y confirmarse los sistemas humanos de significado y diferencia. Los reclamos de identidad coherente no podían omitirse, en todo caso, en un mundo contemporáneo desgarrado por absolutismos étnicos. La cultura parecía una bendición profundamente ambigua. Me esforcé por hacer menos rígida su constelación de sentidos comunes, concentrándome en los procesos de representación etnográfica. Mis instrumentos para revisar la idea de cultura fueron los conceptos abarcadores de *escritura* y collage; la primera, vista como interactiva, con final abierto y con carácter de proceso; el segundo, como un modo de abrir espacios a la heterogeneidad, a las yuxtaposiciones históricas y políticas, no simplemente estéticas. Analicé las prácticas etnográficas de construir y desconstruir significados culturales en un contexto histórico de expansión colonial euroamericana, teniendo en cuenta los debates aún vigentes que, desde 1945, se conocen con el nombre de “descolonización”.

A medida que escribía este libro, el concepto de *viaje* comenzó a incluir una gama cada vez más compleja de experiencias: prácticas de cruce e interacción que perturbaron el localismo de muchas premisas tradicionales acerca de la cultura. Según esas premisas, la existencia social auténtica está, o debiera estar, circunscripta a lugares cerrados, como los jardines de los cuales derivó sus significados europeos la palabra “cultura”. Se concebía la residencia como la base local de la vida colectiva, el viaje como un suplemento; las raíces siempre preceden a las rutas. Pero ¿qué pasaría, comencé a preguntarme, si el viaje fuera visto sin trabas, como un espectro complejo y abarcador de las experiencias humanas? Las prácticas de desplazamiento podrían aparecer como *constitutivas* de significados culturales, en lugar de ser su simple extensión o transferencia. Los efectos culturales del expansionismo europeo, por ejemplo, ya no podrían celebrarse o deplorarse como una simple exportación (de civilización, industria, ciencia o capital). Pues la región llamada “Europa” ha sido constantemente reformulada y atravesada por influencias provenientes de más allá de sus fronteras (Blaut, 1993; Menocal, 1987). ¿Y no es significativo en diversos grados este proceso de interacción para

cualquier esfera local, nacional o regional? De hecho, hacia donde miremos, los procesos de movimiento y encuentros humanos son complejos y de larga data. Los centros culturales, las regiones y territorios delimitados, no son anteriores a los contactos, sino que se afianzan por su intermedio y, en ese proceso, se apropian de los movimientos incansables de personas y cosas, y los disciplinan.

En cuanto empecé a considerar las diversas formas del “viaje”, el término se convirtió en una imagen de los itinerarios que atraviesan una modernidad heterogénea. En *Dilemas de la cultura* escribí sobre los indios mashpee de Cape Cod, Massachusetts, y sobre el proceso en el que intentaron probar su identidad “tribal” en un tribunal de justicia. Sostuve que su posición se vio debilitada por supuestos de arraigo y continuidad local, nociones de autenticidad que paradójicamente les negaban una participación compleja en una historia colonial interactiva y persistente. El hechicero mashpee había pasado varios años en Hawaii; muchos miembros de la tribu vivían fuera del poblado tradicional; el movimiento de idas y venidas era continuo; William Apess, dirigente de una rebelión mashpee en reclamo de los derechos indios en 1833, había sido un predicador metodista itinerante de ascendencia pequot. Comencé a ver que tales movimientos no eran la excepción en la vida “tribal”. Pensé que los arponeros de *Moby Dick*, Tashtego el indio de Gay Head, Queequeg el isleño del Mar del Sur, y Daggoo el africano eran figuras literarias que encarnaban experiencias históricas reales. Tales viajes representaban sin duda algo más que reacciones ante la expansión europea. ¿Acaso Queequeg, el que comparte su cama con Ishmael, no es claramente el más cosmopolita de los dos?



“Cada hombre [de la aldea] era un viajero”, escribe Ghosh. Y el párrafo continúa: “Es decir, todos, salvo Khamees la Rata, aunque incluso su apodo, según descubrí más tarde, significaba ‘de Sudán’”. Khamees es un personaje poco común, por su falta de interés en los viajes (afirma no haber visitado ni siquiera Alejandría, la gran ciudad más cercana) y por su opinión burlona sobre casi todo: la religión, su familia, sus mayores y, en especial, los antropólogos que lo visitan. Pero al final, tras una serie de arduos y bulliciosos intercambios con respecto a las “bárbaras” costumbres

hindúes de la cremación y de la veneración por las vacas, Khamees y quien escribe se convirtieron en amigos. A pesar de su obstinada condición hogareña, Khamees imagina incluso, en su estilo burlón y serio a la vez, una posible visita a la India. Probablemente no la hará. Pero nos damos cuenta de que esta visión doméstica del mundo está lejos de ser limitada. El viaje literal no es un prerrequisito para la ironía, la crítica o la distancia con respecto a la propia cultura. Khamees es un “nativo” complicado.

Ghosh considera que cada hombre de la aldea es un viajero y llama la atención sobre experiencias específicas (en su mayoría masculinas) de mundanidad, de raíces y rutas entrelazadas. Pero en su historia de fines del siglo xx, las localizaciones y desplazamientos establecidos hace tiempo se dan dentro de un campo de fuerzas cada vez más poderoso: “el Occidente”. El clímax de la narración coincide con un desagradable intercambio de gritos entre el investigador y un imán tradicional: un sanador a quien deseaba entrevistar. Se encrespan todos los comentarios hirientes sobre la cremación hindú y la veneración por las vacas y, antes de darse cuenta, el estudioso visitante se ha enredado en una discusión con el imán. Rodeados por un gentío creciente, los dos hombres se confrontan, disputando a gritos cuál de los dos pertenece a un país mejor, un país más “avanzado”. Ambos terminan reivindicando un segundo puesto sólo por debajo de “Occidente”, en lo que se refiere a la posesión de los mejores fusiles, tanques y bombas. De pronto, el narrador comprende que “a pesar de la gran brecha que nos separaba, ambos nos entendíamos perfectamente. Ambos estábamos viajando, él y yo: estábamos viajando por Occidente”.

La narración citada ofrece una aguda crítica de una búsqueda clásica —exotizante, antropológica, orientalista— de tradiciones puras y de claras diferencias culturales. La conexión intercultural es la norma y lo ha sido durante mucho tiempo. Es más, hay fuerzas globales poderosas que canalizan estas conexiones. El etnógrafo y el nativo, el imán y el hindú, están ambos “viajando por Occidente”, revelación sin duda deprimente para el antropólogo anticolonialista. Pues, como nos dice el libro (1992) del cual se extrajo la narración, Ghosh busca trazar el mapa de su propio viaje etnográfico sobre la base de las conexiones más antiguas entre la India y Egipto: relaciones comerciales y de viajes que preceden y evitan en parte la polarización violenta del mundo en Occidente y Oriente, imperio y colonia, países desarrollados y subdesarrollados. Esta

expectativa se desploma cuando comprende que el único terreno que puede compartir con el imán está “en Occidente”. Pero Khamees la Rata lucha contra esta teleología estéril, con su localismo crítico, su humor y su afable tolerancia hacia un visitante que proviene de una tierra donde, según afirma, “todo está patas arriba”. Incluso esta oferta, a medias seria, de visitar al narrador en la India sugiere la posibilidad de “viajar al Oriente”. Esta trayectoria de un cosmopolitismo diferente está prefigurada en una referencia, hecha al pasar, al africano Ibn Battouta, quien visitó el subcontinente hindú en el siglo xiv. Ahora bien, cuando los viejos esquemas de conexión a través del Océano Indico, Africa y Asia Occidental se ven realineados según los polos binarios de la modernización occidental, ¿existen aún posibilidades de un movimiento discrepante? Ghosh plantea, pero no clausura, esta cuestión crítica.

Por otra parte, cuando el viaje, como ocurre en su relato, se convierte en una suerte de norma, la residencia exige una explicación. ¿Por qué, con qué grados de libertad, la gente se queda en su terruño? Las nociones comunes sobre el arraigo local no alcanzan para dar cuenta de una figura como Khamees la Rata. En realidad, su decisión consciente de *no* viajar —en un contexto de desasosiego impulsado por las instituciones occidentales y por los símbolos seductores del poder— bien puede ser una forma de resistencia, no una limitación; una forma particular de abrirse al mundo más que un localismo estrecho. ¿Y qué sucede con aquellos que no están incluidos de modo alguno en la afirmación de que “cada hombre [de la aldea] era un viajero”? Es poco lo que nos dicen las mujeres en este relato: apenas algunas exclamaciones, en general atolondradas. La historia de Ghosh se centra, visiblemente, en las relaciones entre *hombres*, no en los tipos culturales, aldeanos o nativos. Y la parcialidad misma de su relato plantea algunas preguntas generales importantes acerca de hombres y mujeres, de sus experiencias específicas, culturalmente pautadas, en cuanto a la residencia y el viaje.

Las mujeres tienen sus propias historias de migración laboral, peregrinaje, emigración, exploración, turismo e incluso desplazamientos militares: historias vinculadas con las de los hombres y distintas de ellas. Por ejemplo, la práctica cotidiana de conducir un automóvil (una tecnología de viaje relativamente nueva para montones de mujeres en Estados Unidos y Europa) les está prohibida a las mujeres en Arabia Saudita. Este fue un hecho

significativo en las experiencias de viaje de las mujeres combatientes estadounidenses durante la Guerra del Golfo Pérsico, en 1991. Una mujer al volante de un jeep en público era un símbolo eficaz, una experiencia controvertida. Otro ejemplo propio de la región: considérense las muy diferentes historias “de viaje” (aquí el término empieza a desmoronarse) de las miles de trabajadoras domésticas que llegaron a Medio Oriente desde el sud asiático, las Filipinas y Malasia para limpiar, cocinar y cuidar de los niños. Su desplazamiento y contratación han incluido la rutina del sexo forzado. Estos breves ejemplos empiezan a sugerir cómo las historias específicas de libertad y peligro que se dan con el movimiento han de ser establecidas tomando en consideración los géneros.

¿Viajan las mujeres en las aldeas-salas de tránsito de Ghosh? Si no lo hacen, ¿por qué no? ¿Cuál es el grado de opción y compulsión en la movilidad diferente de hombres y mujeres? ¿Existen factores significativos de clase, raza, etnia o religión que marquen un corte según el género? ¿Cualquier enfoque del viaje privilegia inevitablemente las experiencias masculinas? ¿Qué se entiende por “viaje” en el caso de los hombres y de las mujeres, teniendo en cuenta los contextos diferentes? ¿El peregrinaje? ¿Las visitas a la familia? ¿Manejar un puesto en un mercado? Y en los casos —comunes pero no universales— en que las mujeres permanecen en el hogar y los hombres van a trabajar afuera, ¿de qué modo se concibe el “hogar” y cómo se vive este *en relación con* las prácticas de ir y venir? ¿De qué modo, en tales circunstancias, la “residencia” (de las mujeres) se articula, política y culturalmente, con el “viaje” (de los hombres)? ¿En relaciones de índole complementaria? ¿De antagonismo? ¿De ambos? La narración de Ghosh no encara estas cuestiones. Pero las hace ineludibles al describir experiencias complejas de residencia y viajes, al mostrar las raíces y las rutas que conviven en una pequeña aldea. Muchas preguntas —empíricas y teóricas, históricas y políticas— surgen de la afirmación “cada hombre... era un viajero”.



El presente libro explora algunas de estas preguntas. Sigue las huellas de las rutas mundanas e históricas que a la vez limitan y fortalecen los movimientos a través de fronteras y entre culturas.

Su preocupación son las diversas prácticas de cruces, las tácticas de la traducción, las experiencias del apego doble o múltiple. Estos ejemplos de cruces reflejan complejas historias regionales y trans-regionales que, desde 1900, se han visto poderosamente acentuadas por tres fuerzas globales interconectadas: los legados continuos del imperio, los efectos de guerras mundiales sin precedentes y las consecuencias globales de la actividad destructiva y reestructuradora del capitalismo industrial. En el siglo xx, las culturas e identidades tienen que habérselas, en un grado sin precedentes, con fuerzas tanto locales como transnacionales. En realidad, la circulación de la cultura y la identidad como actos efectivos pueden rastrearse hasta la estructuración de las patrias, esos espacios seguros que permiten controlar el tráfico a través de las fronteras. Tales actos de control, que garantizan el deslinde entre un interior y un exterior coherentes, son siempre tácticos. La acción cultural, la configuración y reconfiguración de identidades, se realiza en las zonas de contacto, siguiendo las fronteras interculturales (a la vez controladas y transgresoras) de naciones, pueblos, lugares. La permanencia y la pureza se afirman —creativa y violentamente— *contra* fuerzas históricas de movimiento y contaminación.

Cuando las fronteras adquieren un paradójico protagonismo, los márgenes, bordes y líneas de comunicación surgen como mapas e historias complejos. Para explicar estas formaciones, me baso en concepciones actuales de cultura translocal (no global ni universal). En antropología, por ejemplo, los nuevos paradigmas teóricos articulan explícitamente los procesos locales y globales utilizando relaciones, no teleologías. Los términos más viejos resultan complicados: por ejemplo, “aculturación” (con su trayectoria demasiado lineal: de la cultura A a la cultura B) o “sincrétismo” (con su imagen de dos sistemas constantes sobrepuestos). Los nuevos paradigmas comienzan con los contactos históricos, con las complicaciones en el nivel de las intersecciones regionales, nacionales y transnacionales. Los enfoques basados en el contacto no presuponen totalidades socioculturales que luego se relacionan, sino más bien sistemas ya constituidos de ese modo, que pasan a integrar nuevas relaciones a través de procesos históricos de desplazamiento. Algunos aportes recientes: Lee Drummond (1981) considera a las sociedades caribeñas como “intersistemas” criollizantes; Jean-Loup Amselle (1989), en su informe sobre Africa Occidental, tradicionalmente cosmopolita, postula un “sincrétis-

mo originario”; Arjun Appadurai (1990) sigue las huellas de los flujos culturales a través de cinco “visiones” no homólogas: etnovisiones, visiones mediáticas, tecnovisiones, visiones financieras e ideovisiones; Néstor García Canclini (1990) describe las “culturas híbridas” de Tijuana como “estrategias para entrar en y salir de la modernidad”; la idea de Anna Lowenhaupt Tsing (1993) de “un lugar fuera del camino” y la etnografía de Kathleen Stewart (1996) referida a un “espacio al costado de la ruta” ponen en entredicho las nociones establecidas de orilla y centro, mapas del desarrollo. Estos son apenas algunos signos de nuestro tiempo, limitados a la antropología académica. En los capítulos que siguen aparecen muchos más.

El libro comienza con una disertación titulada “Culturas viajeras”, y con las discusiones que provocó en una Conferencia de Estudios Culturales realizada en 1990. La disertación presenta y ubica mi práctica académica en la frontera entre una antropología en crisis y unos estudios culturales transnacionales en gestación. No presenta un tópico ya delimitado, sino una transición a partir del trabajo previo: un proceso de interpretación, un nuevo comienzo, una continuación. Los capítulos subsiguientes prolongan, y desplazan, mi libro *Dilemas de la cultura*, continuidad particularmente clara en dos áreas principales: el interés por la práctica etnográfica y la exhibición del arte y la cultura en los museos. Ambos intereses se agrupan en las dos primeras partes del libro.

En tanto crítico histórico de la antropología, me he abocado ante todo al trabajo de campo etnográfico, ese conjunto de prácticas disciplinarias a través de las cuales se representan los mundos culturales. En la primera parte del libro, la investigación “de campo” se describe como parte de una larga y hoy cuestionada historia del viaje occidental. Allí donde la antropología profesional ha erigido un confín, yo describo una frontera, una zona de contactos, bloqueados y permitidos, controlados y transgresores. El hecho de considerar el trabajo de campo como una práctica de viaje pone de relieve actividades realizadas por personas en distintos lugares, histórica y políticamente definidos. Este énfasis en el mundo favorece una apertura de las posibilidades actuales, una extensión y complicación de los senderos etnográficos. Pues así como cambian los viajeros y los lugares de investigación de la antropología en respuesta a los cambios geopolíticos, así también debe cambiar la disciplina.

La segunda parte del libro desarrolla un temprano interés en las estrategias que permiten la exhibición de creaciones no occidentales, minoritarias y tribales. Aquí me concentro de modo particular en el museo como un lugar donde se intercambian visiones culturales e intereses comunitarios diferentes. Varios ensayos exploran ejemplos de la actual proliferación global de los museos: desde la región montañosa de Nueva Guinea al Canadá nativo o hasta los barrios urbanos de la diáspora. Está en juego algo más que la simple extensión de una institución occidental. De acuerdo con el enfoque general del libro, los museos y otros espacios de realización cultural no aparecen como centros o destinos sino más bien como zonas de contacto donde se cruzan personas y cosas. Esto es, a la vez, una descripción y una esperanza, un alegato en favor de la participación más variada en un “mundo de museos que proliferan”.

Mi acercamiento a los museos —y a todos los espacios de realización y exhibición cultural— cuestiona esas visiones de la cultura global, transnacional o posmoderna que dan por sentado un proceso singular y homogeneizante. “Cuestiona” señala en este caso una auténtica incertidumbre, una sostenida ambigüedad. Resulta imposible evitar el alcance global de las instituciones occidentales aliadas con los mercados capitalistas y con los proyectos de las elites nacionales. ¿Y no es acaso la proliferación de museos el símbolo más claro de esta hegemonía global? ¿Qué institución podría ser más burguesa, conservadora y europea? ¿Quién más implacable coleccionista y consumidor de “cultura”? Sin dejar de reconocer la fuerza persistente de estos legados, mi descripción del mundo actual de los museos propone una determinación global que trabaje tanto en favor como en contra de las diferencias locales. La realización de la cultura incluye procesos de identificación y antagonismo que no pueden ser totalmente controlados, que sobrepasan las estructuras nacionales y transnacionales.

Este interés por las posibilidades de resistencia e innovación que existen dentro y en contra de las determinaciones globales se profundiza en la tercera parte del libro, titulada “Futuros”. Allí paso revista a las articulaciones contemporáneas de la “diáspora”, entendidas como subversiones potenciales de la nacionalidad: modos de mantener conexiones con más de un lugar al tiempo que se practican formas no absolutistas de ciudadanía. La historia de

las diversas diásporas se vuelve a configurar como una “prehistoria del poscolonialismo”, un futuro que se halla lejos de estar garantizado. Reflexionando aun más sobre los itinerarios de intersección, invoco el gesto de Susan Hiller, al reabrir el acopio de una vida y sus posesiones, en su reciente instalación en el hogar londinense de Sigmund Freud: el Museo Freud. Y termino —empiezo de nuevo— con una meditación escrita desde mi actual residencia en el norte de California: un ensayo sobre los contactos transpacíficos y una yuxtaposición de las diferentes visiones históricas en Fort Ross, el puesto de avanzada más lejano del Imperio ruso en América del Norte. En estos capítulos, los viajes y los contactos transnacionales —de personas, cosas y medios de comunicación— no señalan una dirección histórica única.

El (des)orden del mundo no prefigura, con claridad, por ejemplo, un mundo posnacional. El capitalismo contemporáneo trabaja en forma flexible, desapareja, tanto para reforzar como para borrar las hegemonías nacionales. Como nos lo recuerda Stuart Hall (1991), la economía política global avanza sobre terrenos contradictorios, a veces reforzando, a veces borrando diferencias culturales, regionales y religiosas, divisiones por género y de carácter étnico. Los flujos de inmigrantes, de medios de comunicación, de tecnología y de mercancías producen efectos igualmente desaparejos. Así, anunciar en forma reiterada la obsolescencia de los estados nacionales en un gallardo mundo nuevo de libre intercambio o cultura transnacional resulta claramente prematuro. Pero, al mismo tiempo —desde la India a Nigeria, a México, a Canadá, a la actual Unión Europea—, la estabilidad de las unidades nacionales dista mucho de hallarse asegurada. Esas comunidades imaginadas que llamamos “naciones” requieren un mantenimiento constante, a menudo violento. Es más, en un mundo de migraciones y satélites de televisión, el control de las fronteras y de las esencias colectivas nunca puede ser absoluto ni durar mucho tiempo. Los nacionalismos establecen sus tiempos y espacios aparentemente homogéneos de un modo selectivo, en relación con nuevos flujos transnacionales y formas culturales, tanto dominantes como subalternos. Las identidades diaspóricas e híbridas producidas por estos movimientos pueden ser tanto restrictivas como liberadoras. Unen idiomas, tradiciones y lugares de manera coactiva y creativa, articulando patrias en combate, fuerzas de la memoria, estilos de transgresión, en ambigua relación con las

estructuras nacionales y transnacionales. Es difícil evaluar, incluso percibir, toda la gama de prácticas que así surgen.

En 1996, estamos familiarizados con la vigencia virulenta de los nacionalismos. Si bien en estos ensayos enfatizo los procesos culturales que complican, cruzan e ignoran las fronteras y las comunidades nacionales, no pretendo sugerir con ello que tales procesos existen fuera de los órdenes dominantes de la nacionalidad y la transnacionalidad (ampliamente capitalista). Y, si bien es posible encontrar un optimismo cauteloso en las experiencias transculturales subalternas y no occidentales (aunque más no sea como posibles alternativas al sentido único de viajar hacia “Occidente”), no hay razón para suponer que las prácticas de pasar de un lado a otro sean siempre liberadoras ni que organizar una identidad autónoma o una cultura nacional sea siempre una actitud reaccionaria. La política de la hibridez es coyuntural y no puede deducirse de principios teóricos. En la mayoría de los casos, lo que importa políticamente es quién despliega la nacionalidad o la transnacionalidad, la autenticidad o la hibridez, contra quién, con qué poder relativo y con qué habilidad para sostener una hegemonía.

Escribí estos ensayos bajo el signo de la ambivalencia, con una esperanza siempre tenaz. Ellos ponen de manifiesto, una y otra vez, que las buenas y las malas noticias se presuponen recíprocamente. No se puede pensar en las posibilidades transnacionales sin reconocer los violentos desgarramientos que trae aparejada la “modernización” con sus mercados, ejércitos, tecnologías y medios de comunicación cada vez más amplios. Todos los avances y alternativas que pueden surgir se proyectan sobre este oscuro telón de fondo. Es más, a diferencia de Marx, para quien el posible bien del socialismo dependía históricamente del mal necesario del capitalismo, yo no preveo ninguna forma futura de resolver la tensión, ninguna revolución ni negación dialéctica de la negación. El concepto creciente y cambiante de la “guerra de posiciones” de Gramsci, su idea de una política de conexiones y alianzas parciales, resultan más elocuentes. Siguiendo la tradición de la crítica cultural de Walter Benjamin, estos ensayos rastrean el surgimiento de nuevos órdenes de diferencia. ¿De qué modos la gente conforma redes, mundos complejos que a la vez presuponen y exceden a las culturas y a las naciones? ¿Qué formas del transnacionalismo existente en la actualidad favorecen la democracia y la justicia social? ¿Qué aptitudes de supervivencia, comunicación y

tolerancia se improvisan en las experiencias cosmopolitas de hoy? ¿De qué manera encara la gente las alternativas represoras del universalismo y del separatismo? Al plantearnos tales preguntas, en las postrimerías del que, sin duda, será el último milenio “occidental”, nos vemos acosados por problemas no tanto de atraso como de anticipación. El búho de Minerva de Hegel emprendió su vuelo al atardecer. ¿En qué lugar de la tierra que rota? ¿Qué puede conocerse al amanecer? ¿Quién puede conocerlo?



Pensar históricamente implica situarse uno mismo en el espacio y en el tiempo. Y una ubicación, en la perspectiva de este libro, es un itinerario antes que un espacio con fronteras: una serie de encuentros y traducciones. Los ensayos que siguen intentan dar cuenta de sus propias rutas, sus espacios y tiempos de producción. Por supuesto, asumir una responsabilidad total es algo esquivo, como ocurre con el sueño del autoconocimiento. El tipo de análisis localizado que propongo es más contingente, y en sí mismo parcial. Da por sentado que todos los conceptos significativos, incluido el término “viaje”, son traducciones construidas a partir de equivalencias imperfectas. Utilizar conceptos comparativos en forma localizada significa tomar conciencia, siempre tardía, de los límites, las significaciones sedimentadas, las tendencias a pulir las diversidades. Los conceptos comparativos —términos de traducción— son aproximaciones que privilegian ciertos “originales” y que están pensados para audiencias específicas. Así, los significados amplios que posibilitan proyectos como el mío fracasan necesariamente, como consecuencia del alcance mismo que logran. Esta mezcla de éxito y fracaso es un dilema común para quienes intentan pensar en forma global —suficientemente global— sin aspirar a la visión panorámica ni a la última palabra. Mi uso dilatado del término “viaje” avanza hasta cierta distancia y luego se desarma en experiencias yuxtapuestas y no equivalentes, a las que aludo utilizando otros términos de traducción: “diáspora”, “frontera”, “inmigración”, “migración”, “turismo”, “peregrinación”, “exilio”. No cubro esta gama de experiencias. Y en realidad, dada la contingencia histórica de las traducciones, no existe una localización única a partir de la cual pudiera producirse una explicación comparativa total.

Los ensayos aquí recogidos son caminos, no un mapa. Como tales, siguen el contorno de un paisaje intelectual e institucional específico, un terreno que he tratado de evocar con la yuxtaposición de textos referidos a ocasiones diferentes y sin unificar la forma y el estilo de mi escritura. El libro contiene extensos artículos académicos, basados y discutidos según caminos convencionales. También incluye una conferencia, la reseña de un libro y varios ensayos que responden a contextos específicos de exhibición cultural —museos y espacios de patrimonios heredados— escritos en un tono directo, a veces francamente subjetivo. Algunos experimentos en escritura de viajes y collages poéticos se entremezclan con ensayos formales. Al combinar géneros, registro y comienzo a historizar la composición del libro, sus diferentes audiencias y ocasiones. La cuestión no es dejar de lado el rigor académico. Las secciones del libro escritas en un estilo analítico serán juzgadas de acuerdo con los estándares de la crítica actual. Pero el discurso académico, ese conjunto evolutivo de convenciones cuyos apremios respeto, condensa procesos de pensamiento y sentimientos que se pueden experimentar en formas diversas. La mezcla de estilos evoca estas prácticas múltiples y desparejas de investigación, haciendo visibles los límites del trabajo académico.

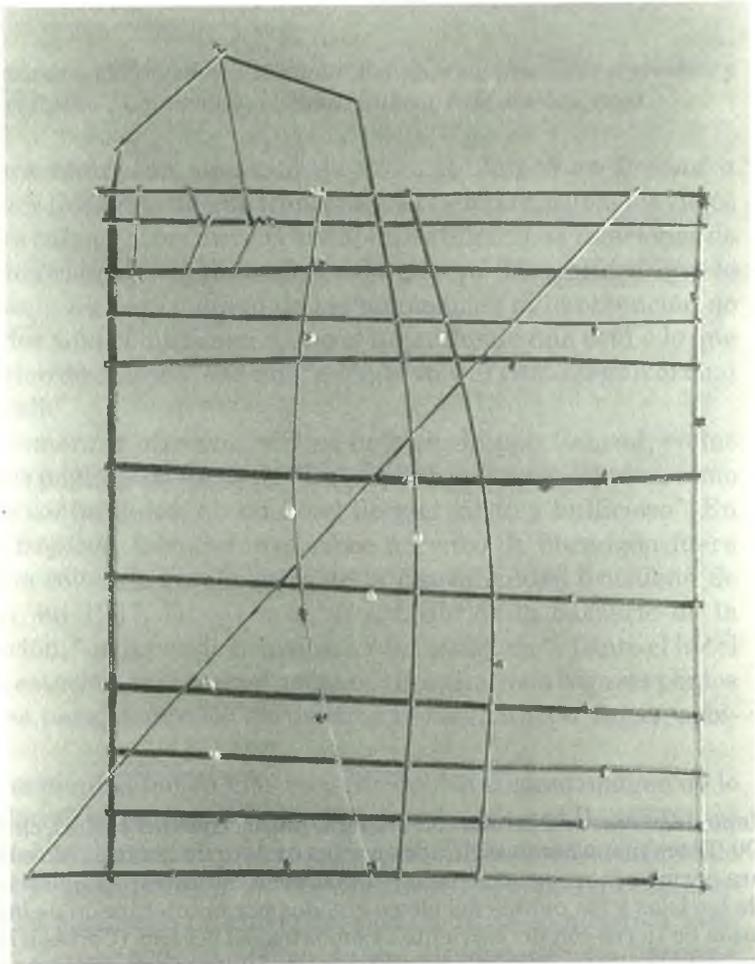
El propósito de mi collage no es opacar sino más bien yuxtaponer distintas formas de evocación y análisis. El método del collage afirma una relación entre elementos heterogéneos en un conjunto significativo. Une sus partes sin dejar de sostener la tensión entre ellas. El presente conjunto desafía a los lectores a comprometerse con sus distintas partes de modos diferentes, a la vez que permite a las piezas interactuar en estructuras más amplias de interferencia y complementariedad. La estrategia no es sólo formal o estética. A lo largo del libro, he buscado un método para marcar y cruzar fronteras (en este caso, aquellas vinculadas con la expresión académica). Mi intención ha sido mostrar que los dominios discursivos, tanto como las culturas, se constituyen en sus márgenes controlados y transgredidos. El capítulo 3, por ejemplo, describe la configuración y reconfiguración históricas de la investigación antropológica “objetiva”, en una relación de diálogo y conflicto con las prácticas “subjetivas” de los viajes y su escritura. Los géneros académicos son pasibles de relaciones, transacciones y cambios.

*In medias res*: es obvio que este libro no se encuentra terminado. Las exploraciones personales dispersas a lo largo de sus

páginas no constituyen revelaciones de una autobiografía sino atisbos de algún sendero específico entre otros. Las incluyo en el convencimiento de que cierto grado de autoubicación es posible y valioso, en particular cuando se apunta, más allá del individuo, hacia redes persistentes de relaciones. Por eso, la lucha por percibir ciertos márgenes de mi propia perspectiva no resulta un fin en sí misma sino una precondition para los esfuerzos de atención, interpretación y alianza. No acepto que cualquier persona deba permanecer inmovilizada en función de su “identidad”; pero tampoco puede uno desprenderse de estructuras específicas de raza y cultura, clase y casta, género y sexualidad, medio ambiente e historia. Entiendo a estos, y a otros determinantes transversales, no como patrias, elegidas o forzadas, sino como lugares en los viajes por el mundo, encuentros difíciles y ocasiones para el diálogo. Se sigue de esto que no cabe buscar remedio para los problemas de la política cultural en alguna vieja o nueva visión de consenso o de valores universales. Lo único que existe es más traducción.

Los ensayos recogidos aquí trabajan con este dilema. ¿Es posible ubicarse históricamente, para transmitir un relato global coherente, cuando se entiende la realidad histórica como una serie inconclusa de encuentros? ¿Qué actitudes de tacto, receptividad y autoironía pueden conducir a entendimientos no reduccionistas? ¿Qué condiciones se requieren para una traducción seria entre diversas rutas en una modernidad interconectada pero no homogénea? ¿Podemos reconocer alternativas viables para el “viaje a Occidente”, viejos y nuevos caminos? Frente a semejantes preguntas, los escritos recogidos en *Itinerarios transculturales* luchan por sostener alguna esperanza y una incertidumbre lúcida.

# VIAJES



Mapa de barras construido con madera, fibras, conchas y coral, *circa* 1890. Estos mapas eran utilizados por los nativos de las islas Marshall para encarar la navegación de larga distancia. Muestran la ubicación de las islas y las pautas del oleaje creadas por la interacción de las masas de tierra con las corrientes y embates del océano. (Cortesía del Museo Peabody de Arqueología y Etnología, Universidad de Harvard, Catálogo N° 00-8-70/55587.)

# 1

## Culturas viajeras

*Notas de una Conferencia titulada "Estudios culturales, en el presente y en el futuro", Champaign-Urbana, Illinois, 6 de abril de 1990.*

Para comenzar, una cita de C. L. R. James en *Beyond a Boundary* [Más allá de una frontera]: "El tiempo pasaba, los viejos imperios caían y otros nuevos tomaban su lugar. Las relaciones de clases habrían de cambiar antes de que yo descubriera que lo importante no es la calidad de las mercancías ni la obtención de utilidades sino el movimiento; no el lugar donde uno está o lo que posee, sino de dónde viene uno, adónde va y el ritmo según el cual llegará allí".

O comenzar otra vez, con los hoteles. Joseph Conrad, en las primeras páginas de *Victoria*: "La era en que somos alojados, como viajeros confundidos, en un hotel de mal gusto y bullicioso". En *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss evoca un cubo de hormigón fuera de escala colocado en el centro de la nueva ciudad brasileña de Goiania, en 1937. Es, para él, el símbolo de la barbarie de la civilización, "un lugar de tránsito, no de residencia". Tanto el hotel como la estación, la terminal aérea o el hospital, son lugares por los cuales se pasa, donde los encuentros tienen carácter fugaz, arbitrario.

Una manifestación más reciente del hotel como imagen de lo posmoderno, en el nuevo "centro" de Los Angeles: el Bonaventure Hotel de John Portman que evoca Fredric Jameson en su difundido ensayo "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". Los farallones de vidrio del Bonaventure se niegan a interactuar, devolviendo el reflejo de los alrededores; no hay una apertura, no hay una entrada principal. Adentro, un laberinto

confuso de niveles frustra la continuidad, obstaculiza la caminata narrativa de un *flâneur* modernista.

O bien comenzar con el “Informe desde las Bahamas” de June Jordan, que narra su estadía en un lugar llamado Hotel Sheraton British Colonial. Una mujer negra de los Estados Unidos, de vacaciones... frente a su privilegio y riqueza, encuentros incómodos con el personal que tiende las camas y sirve la comida en el hotel... reflexiones sobre las condiciones para la comunicación humana y las alianzas que cortan transversalmente clase, raza, género y pertenencias nacionales.

Comenzar de nuevo con una pensión londinense. La escenografía para *Mimic Men* de V. S. Naipaul: un lugar diferente de inautenticidad, exilio, transitoriedad, desarraigo.

O los hoteles parisienses, hogares lejos del hogar para los surrealistas, puntos de despegue para viajes urbanos extraños y maravillosos: *Nadia*, *Paysan de Paris*. Lugares de recolección, yuxtaposición, encuentros apasionados: “l’Hôtel des Grands Hommes”.

Comenzar una vez más con la papelería de hotel y los menús de restaurante (con guías que asignan estrellas) alineándose en las cajas mágicas de Joseph Cornell. Sin título: Hôtel du Midi, Hôtel du Sud, Hôtel de l’Etoile, English Hotel, Grand Hôtel de l’Univers. Belleza encerrada de encuentros fortuitos: una pluma, cojinetes, Lauren Bacall. Hotel/autel [altar], que hace pensar en ellos pero *no es igual a* los maravillosos altares reales improvisados a partir de los objetos reunidos, en las religiones populares latinoamericanas, o los “altares” domésticos, *ofrendas* construidas por artistas chicanos contemporáneos. Una grieta local/global abriéndose en el sótano de Cornell, lleno de souvenirs de París, el lugar que nunca visitó. París, el Universo, sótano de una casa común en Queens, Nueva York, 3708 Utopia Parkway.



Este, como decimos a menudo, es un “trabajo en preparación”, trabajo que *entra* en un dominio muy amplio de estudios culturales comparativos: historias diversas e interconectadas de viajes y desplazamientos en las postrimerías del siglo xx. Dicha entrada está marcada, fortalecida y limitada, por trabajos previos: los míos, entre otros. Y así voy a trabajar, hoy, *a partir de* mi investigación histórica acerca de la práctica etnográfica en sus

formas antropológicas y exotizantes del siglo xx. Pero el trabajo *hacia el que voy*, en lugar de apoyarse en mi trabajo previo, lo ubica y desplaza.

Tal vez podría empezar con una coyuntura de viaje que ha llegado a ocupar, en mi pensamiento al menos, un lugar paradigmático. Llamémosle el “efecto Squanto”. Squanto fue el indio que dio la bienvenida a los peregrinos de 1620 en Plymouth, Massachusetts, que los ayudó a atravesar un duro invierno, y que hablaba buen inglés. Para imaginar el efecto cabal de ese encuentro, hay que recordar cómo era el “Nuevo Mundo” en 1620: se podía oler los pinos en el mar, a noventa kilómetros de la costa. Piénsese en lo que fue llegar a un nuevo lugar como ese y tener la pavorosa experiencia de toparse con un patuxet que acababa de regresar de Europa.

Un “nativo” que desconcierta por lo híbrido, encontrado en los confines de la tierra, extrañamente familiar y distinto, por esa misma familiaridad no procesada. El tropo se vuelve cada vez más común en los escritos de viajes y organiza implícitamente los informes “posmodernos” como el *Video Night in Kathmandu* de Pico Iyer. Y me recuerda mi propia investigación histórica de encuentros específicamente antropológicos, en los cuales siempre choco contra una figura problemática, el “informante”. Muchos de estos interlocutores, individuos complejos rutinariamente preparados para hablar en consideración al conocimiento “cultural”, resultan tener sus propias inclinaciones “etnográficas” e interesantes historias de viaje. A la vez de adentro y de afuera, buenos traductores y explicadores, saben lo que es viajar. Las personas estudiadas por los antropólogos rara vez han sido hogareñas. Algunos de ellos, por lo menos, fueron viajeros: trabajadores, peregrinos, exploradores, conversos religiosos u otros “especialistas de larga distancia” tradicionales (Helms, 1988). En la historia de la antropología del siglo xx, los “informantes” aparecen primero como nativos y luego surgen como viajeros. En realidad, como propondré, son mezclas específicas de ambos.

La etnografía del siglo xx —una práctica del viaje moderno, en estado de evolución— se ha vuelto cada vez más cautelosa con respecto a ciertas estrategias localizadoras, en el proceso de construcción y representación de las “culturas”. Me detendré en algunos de estos movimientos localizadores en la primera parte de mi charla. Pero debería aclarar de inmediato que voy a hablar aquí

de un tipo ideal de antropología disciplinaria correspondiente a mediados del siglo xx. Han existido excepciones, y también es cierto que siempre se han cuestionado esas estrategias normativas. Mi objetivo, al criticar un conjunto de prácticas de algún modo hipersimplificadas, no consiste primariamente en decir que han sido erróneas, mendaces o políticamente incorrectas. Cualquier enfoque es, en definitiva, excluyente; no hay metodologías políticamente inocentes en materia de interpretación intercultural. Es inevitable alguna estrategia de localización si es que van a representarse modos de vida significativamente distintos. Pero, cuando decimos “local”, ¿en los términos de quién lo hacemos? ¿De qué modo se articula y cuestiona políticamente una diferencia significativa? ¿Quién determina dónde (y cuándo) una comunidad traza sus límites, da nombre a sus miembros y excluye a los no miembros? Estas son cuestiones de importancia estratégica. Mi objetivo, en primera instancia, es plantear la cuestión de cómo el análisis cultural constituye sus objetos —sociedades, tradiciones, comunidades, identidades— en términos espaciales y a través de prácticas de investigación espaciales específicas.<sup>1</sup>

Concentrémonos por un momento en dos fotografías que figuran casi al comienzo de *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski, probablemente uno de los textos fundamentales que establecieron la norma disciplinaria moderna de un tipo de observación participativa. Ese trabajo de campo rechazaba cierto estilo de investigación: vivir entre otros blancos, convocar a “informantes” para hablar sobre la cultura nativa en un campamento adyacente o en una veranda, salir ocasionalmente para visitar la aldea. El trabajo de campo que proponía Malinowski requería, en cambio, que uno viviera todo el tiempo en la aldea, aprendiera la lengua de sus habitantes y se transformara de modo activo en un participante-observador serio. Las fotografías que figuran al comienzo de *Los argonautas*, las tomas I y II, representan la “carpa del etnógrafo”, emplazada en medio de las chozas de los trobriand. Una de ellas muestra a un pequeño grupo en una playa, preparándose para iniciar las actividades marineras de cuya crónica se ocupa el libro: el ciclo del intercambio kula. La otra muestra la choza personal del jefe en la aldea omarakana y, muy próxima a ella, la carpa del investigador. En el texto, Malinowski defiende este estilo de residencia/investigación como un modo (relativamente) no intrusivo de compartir la vida de quienes están bajo

observación. “En realidad, cuando comprendieron que yo pondría mis narices en todo, incluso en aquello que ningún nativo educado se atrevería a husmear, terminaron por considerarme como uña y carne de su propia vida, como un mal o una molestia necesarios, mitigados por donaciones de tabaco.” También propuso una especie de panóptica. No había necesidad de buscar los acontecimientos importantes en la vida de los trobriand: rituales, desacuerdos, curas, hechizos o muertes. “Todo sucedía ante mis propios ojos, en el umbral de mi carpa, por así decirlo.” (Malinowski, 1922:8). (Y en este sentido, sería interesante analizar la imagen/tecnología de la *carpa* de investigación: su movilidad; sus lonas delgadas que proveen un “interior” donde pueden guardarse cuadernos de notas, comidas especiales, una máquina de escribir; su función como una base de operaciones separadas en grado mínimo de la “acción”).<sup>2</sup>

Hoy en día, cuando vemos estas imágenes de carpas en las aldeas, nos formulamos diversas preguntas: ¿Quién, exactamente, es el observado? ¿Quién está localizado cuando se permite que la carpa del etnógrafo se ubique en el centro de la aldea? A menudo, los observadores culturales, los antropólogos, se encuentran ellos mismos en la pecera, bajo vigilancia y como objetos de observación (por ejemplo, por parte de los niños omnipresentes, que no los dejan en paz). ¿Cómo intervienen los espacios políticos? Es importante que la carpa de Malinowski se encuentre al lado de la casa del jefe. Pero ¿cuál jefe? ¿Cuáles son las relaciones de poder? ¿Qué apropiaciones opuestas pueden estar ocurriendo? Todas estas son preguntas “poscoloniales” que —podemos suponerlo— la fotografía no provocó en 1921. En ese entonces, la imagen representaba una fuerte estrategia de localización: centrar la *cultura* en torno de un *locus* particular, la *aldea*, y en torno de una práctica espacial de residencia/ investigación que en sí misma dependía de una localización complementaria: la del *campo*.

Las aldeas, habitadas por nativos, son sitios limitados, particularmente aptos para la visita intensiva de los antropólogos. Durante mucho tiempo, han servido como centros habitables, definibles como mapas de la comunidad y, por extensión, de la cultura. Después de Malinowski, el trabajo de campo entre los nativos tendió a definirse como una práctica de co-residencia más que de viaje, o incluso de visita. Y ¿qué lugar más natural que su propia aldea para vivir con la gente? (Podría agregarse que la localización en la aldea era portátil: en las grandes ferias mun-

dialo — St. Louis, París, Chicago, San Francisco— las poblaciones nativas fueron exhibidas muchas veces como aldeas nativas, con habitantes vivos.) La aldea era una unidad manipulable. Ofrecía un modo de centralizar una práctica de investigación y, al mismo tiempo, servía como sinécdoque, como un punto de enfoque o un aspecto a través del cual podía representarse el conjunto cultural.<sup>3</sup>

Las sinécdoques simples de aldea/cultura han pasado de moda, en su gran mayoría, en la antropología actual. Los antropólogos, como escribió Geertz, no estudian las aldeas; ahora estudian *en* las aldeas. Y, cada vez con más frecuencia, tampoco estudian en las aldeas, sino más bien en los hospitales, laboratorios, barrios urbanos, hoteles turísticos, el Centro Getty. Esta tendencia cuestiona una configuración modernista/urbana del objeto de estudio “primitivo” considerándolo romántico, puro, amenazado, arcaico y simple. Pero, a pesar del abandono de las aldeas literales, subsiste la noción de trabajo de campo, como una suerte especial de *residencia* localizada.

Por supuesto, uno siempre es un participante-observador en algún *sitio*. ¿Cómo está delimitado este lugar de trabajo en el espacio y en el tiempo? La pregunta lleva a concentrarse en una localización más persistente: “el campo”. Me interesa analizar cómo estas prácticas disciplinarias específicas (limitaciones espaciales y temporales) han producido la tendencia a confundirlas con “la cultura”. ¿De qué modo se sujetan las coyunturas complejas, interactivas y culturales, temporal y espacialmente? En la generación de Boas, se hablaba con alguna seriedad del campo como un “laboratorio”, un lugar de observación y experimentación controladas. En la actualidad esto suena crudamente positivista. Y contradictorio: el campo también ha sido visto —desde la época de Boas— como un “rito de pasaje”, un lugar de iniciación personal/profesional, de aprendizaje, de crecimiento, de puesta a prueba y cosas por el estilo. Uno se sorprende del modo fuertemente ambiguo como se ha ido prefigurando la experiencia de campo/el experimento. (El término francés *expérience* nos sería más útil en este punto.) Y, uno se pregunta, ¿qué tipos específicos de viajes y de residencia (¿dónde? ¿cuán largos?) y de interacción (¿con quién? ¿en qué lenguas?) han hecho que cierta variedad de experiencias cuenten como *trabajo de campo*? Los criterios disciplinarios han cambiado desde la época de Malinowski y todavía están cambiando.

Puede ser útil considerar al “campo” como un ideal meto-

dológico y como un *lugar* concreto de actividad profesional. El campo del antropólogo se define como un espacio de residencia desplazada y trabajo productivo, como una práctica de observación participativa que, desde 1920, se concibe en términos de una suerte de mini-inmigración. El trabajador de campo es “adoptado”, “aprende” la cultura y la lengua. El campo es un hogar lejos del propio hogar, una experiencia de asentamiento que incluye trabajo y crecimiento y supone el desarrollo conjunto de la capacidad personal y “cultural” (véase el cap. 3). Por lo general, los etnógrafos son viajeros a quienes les gusta quedarse en el lugar e indagar (por un tiempo). A diferencia de otros viajeros que prefieren recorrer varios lugares, los antropólogos tienden a llevarse el hogar a cuestas allí donde van. El campo, como práctica espacial, es así una residencia que posee estilo, calidad y duración específicos.<sup>4</sup>

El campo es también un conjunto de prácticas discursivas. La residencia implica habilidades comunicativas reales: uno deja de apoyarse en traductores y comienza a hablar y a escuchar por sí mismo. Después de la generación de Malinowski, la disciplina determinó que el antropólogo debía “aprender la lengua” o, por lo menos, “trabajar en la lengua local”. Esto desata varios interrogantes. ¿Se puede hablar de la lengua, en singular, como si sólo hubiera una? ¿Qué significa aprender o usar una lengua? ¿Hasta qué punto se puede aprender bien una lengua en pocos años? ¿Qué sucede con “la conversación para extraños”, discursos específicos que suelen utilizarse con los extranjeros? ¿Qué ocurre con tantos antropólogos que siguen apoyándose en traductores y explicadores para comprender hechos, expresiones y textos complejos? El tema merece un estudio a fondo que aún no estoy en condiciones de brindar. Vale la pena señalar, sin embargo, la falacia de que “la cultura (en singular) equivale a la lengua (en singular)”. Esta ecuación, implícita en ciertas ideas culturales nacionalistas, ha sido lúcidamente descifrada por Bajtín, para quien una lengua es un conjunto de discursos divergentes, contestatarios y dialogantes que ningún “nativo” —mucho menos un visitante— puede controlar. Por ello, un etnógrafo trabaja con o aprende ciertas *partes* de la “lengua”. Y esto sin mencionar siquiera la cuestión de las situaciones multilingüísticas/interculturales.<sup>5</sup>

Mi razonamiento ha sido que la etnografía (en las prácticas normativas de la antropología del siglo xx) privilegió las relaciones

de residencia por sobre las relaciones de viaje. No creo que sea necesario detenerme en las ventajas o en la mayor “profundidad” de comprensión que pueden brindar dichas prácticas de trabajo de campo. Quizá la más persistente contribución de la antropología al estudio humanístico es la intensidad de la observación participante, y esto, creo, es apreciado, incluso por aquellos que, como yo, consideran problemática esa práctica y urgen a su reforma y disseminación. Permítaseme, entonces, que siga preocupándome por los peligros que implica el hecho de concebir a la etnografía como un trabajo *de campo*.

Considerar los objetos de estudio del antropólogo en términos de “campo” tiende a marginar o borrar varias áreas fronterizas difusas, realidades históricas que se escapan del marco etnográfico. He aquí una lista parcial. 1) Los medios de transporte suelen ser ignorados (el bote, la camioneta, el aeroplano de misión). Estas tecnologías sugieren contactos y comercio sistemáticos previos y continuos con lugares y fuerzas del exterior que no son parte del campo/objeto. El discurso de la etnografía (“estar allí”) se escinde del discurso del viaje (“llegar allí”). 2) Se borran la ciudad capital, el contexto nacional. Esto es lo que Georges Condominas definió como el *préterrain*, todos aquellos lugares que hay que atravesar y con los cuales hay que relacionarse, para llegar a la aldea o a ese lugar del propio trabajo que luego se denominará el campo. 3) También borrada: la sede universitaria del investigador. Esto es llamativo especialmente ahora que uno puede viajar con más facilidad incluso a los sitios más remotos y que todo tipo de lugares en el “Primer Mundo” pueden constituir campos (iglesias, laboratorios, oficinas, escuelas, hipermercados); suele ser muy frecuente el movimiento hacia adentro y fuera del campo, realizado tanto por nativos como por antropólogos. 4) Los sitios y relaciones de *traducción* se minimizan. Cuando el campo es un lugar de asentamiento, un hogar lejos del hogar donde uno habla el idioma y posee cierta competencia vernácula, los intermediarios cosmopolitas —y las complejas negociaciones, a menudo políticas— tienden a desaparecer. Nos queda la observación participante, una suerte de libertad hermenéutica para circular dentro y fuera de las situaciones sociales.

En general, lo que permanece oculto es el mundo global más amplio de la importación-exportación intercultural en la que siempre está inmerso de antemano el encuentro etnográfico. Pero,

como veremos, las cosas están cambiando. Es más, en varias críticas de la antropología —que en parte son respuestas a los procesos anticolonialistas— vemos la emergencia del informante como un sujeto complejo, histórico, que ha dejado de ser un *tipo* cultural y tampoco es ya un *individuo* único. Mi propio trabajo, para tomar sólo un ejemplo entre muchos, ha cuestionado la narrativa de lo oral-hacia-lo-escrito que la palabra misma “informante” esconde (Clifford, 1986). El nativo habla; el antropólogo escribe. Las prácticas de escritura/inscripción de los colaboradores indígenas desaparecen. Mi propio intento de multiplicar las manos y discursos que entraña la “cultura escrita” no busca afirmar una democracia ingenua de autoría plural sino aflojar de algún modo el control monológico del escritor/antropólogo ejecutivo y abrir la discusión en torno de la jerarquía de la etnografía y de la negociación de discursos en situaciones desiguales, plenas de fuerza.

Si el hecho de pensar en el “informante” como escritor/inscribiente modifica un poco las cosas, lo mismo ocurre si pensamos en él o ella como *viajero* o *viajera*. Arjun Appadurai (1988a, 1988b) cuestiona las estrategias antropológicas que identifican a los pueblos no occidentales como “nativos”. Escribe sobre su “confinamiento”, incluso “encarcelamiento”, a través de un proceso de esencialización representacional que él llama “congelamiento metonímico”, proceso por el que una parte o aspecto de la vida de la gente viene a resumirla como un todo, con lo cual un nicho teórico se convierte en una taxonomía antropológica. La India significa jerarquía, Melanesia intercambio, y así siguiendo. “Los nativos, la gente confinada a los lugares a los que pertenece y determinada por ellos, los grupos intocados por el contacto con un mundo más amplio, probablemente nunca han existido” (Appadurai, 1988a:39).<sup>6</sup>

En gran parte de la etnografía tradicional, el etnógrafo ha localizado lo que en realidad es un nexo regional/nacional/global, relegando a los márgenes las relaciones externas y los diversos desplazamientos de una “cultura”. Hoy se cuestiona cada vez más esta práctica. El título de la extraordinaria historia etnográfica de las Marquesas de Greg Denning es elocuente: *Islands and Beaches* [Islas y playas]. Las playas, sitios de interacción de viaje, constituyen la mitad de la historia. El libro *Europe and the People without History* [Europa y los pueblos sin historia], a pesar de inclinar demasiado la dialéctica cultural local/global hacia el tópico de las determinaciones “externas” (globales), es un paso

fundamental para superar el enfoque etnográfico sobre culturas separadas e integrales. “Más que pensar en alineamientos sociales como autodeterminantes”, escribe Wolf, “necesitamos —desde el inicio de nuestras investigaciones— visualizarlos en sus múltiples conexiones externas” (1982:387). O, siguiendo otra corriente antropológica actual, consideremos una frase en el inicio del intrincado trabajo de “entrecruzamiento” etnológico de James Boon, *Affinities and Extremes* [Afinidades y extremos]: “Lo que se denomina comúnmente cultura bali es una invención de múltiples autores, una formación histórica, una promulgación, una construcción política, una paradoja cambiante, una traducción continua, un emblema, una marca, una negociación sin consenso de identidades contrastantes y muchas cosas más” (1990:ix). La “cultura” antropológica no es hoy lo que era antes. Y una vez que se percibe el desafío de la representación, como el retrato y la comprensión de encuentros históricos locales/globales, coproducciones, dominaciones y resistencias, es necesario concentrarse tanto en experiencias híbridas, cosmopolitas, como en otras enraizadas, nativas. En la problemática que me interesa ahora, el objetivo no es *reemplazar* la figura cultural del “nativo” por la figura intercultural del “viajero”. La tarea, más bien, es observar las mediaciones concretas entre ambos, en casos específicos de tensión y relación histórica. En diversos grados, los dos son constitutivos de lo que contará como experiencia cultural. No propongo que hagamos del margen un nuevo centro (“nosotros” somos todos viajeros) sino que las dinámicas específicas de residencia/viaje sean comprendidas comparativamente.

Al inclinar la balanza hacia el viaje, como lo estoy haciendo aquí, el “cronotopo” de la cultura (un conjunto o escena que organiza el tiempo y el espacio en una forma total representable) viene a parecerse tanto a un sitio de encuentros de viaje como a una residencia; es menos una carpa en una aldea o un laboratorio controlado o un lugar de iniciación o habitación que un hall de hotel, un café de ciudad, un barco o un autobús. Si repensamos la cultura y su ciencia, la antropología, en términos de viaje, la tendencia orgánica, naturalizante, del término “cultura” —vista como un cuerpo enraizado que crece, vive y muere— queda cuestionada. Se ponen de relieve y se ven con mayor claridad las *historicidades* construidas y disputadas, los sitios de desplazamiento, interferencia e interacción.<sup>7</sup>

Para insistir en este punto: ¿Por qué no concentrarse en el alcance más lejano a que puede llegar el viaje en una cultura y, *a la vez*, observar sus centros, sus aldeas, sus lugares de campo intensivos? ¿De qué modo negocian los grupos mismos al establecer relaciones externas y cómo una cultura puede ser también un sitio de viaje para otros? ¿De qué modo son atravesados los espacios desde afuera? ¿Hasta qué punto el núcleo de un grupo es la periferia de otro? De analizar el tema de este modo, no cabría ninguna posibilidad de relegar a los márgenes a una larga lista de actores: misioneros, conversos, informantes alfabetizados o educados, mestizos, traductores, funcionarios de gobierno, policías, mercaderes, exploradores, turistas, viajeros, etnógrafos, peregrinos, sirvientes, anfitriones, trabajadores migrantes, inmigrantes recientes. Se necesitan nuevas estrategias representacionales y ellas están emergiendo bajo presión. Permítanme evocar rápidamente varios ejemplos, a modo de notas para analizar la cultura (junto con la tradición y la identidad) en términos de relaciones de viajes.

Nativos excéntricos. El caso más extremo que conozco de hacedores viajeros de la cultura “indígena” es una historia que escuché contar a Bob Brosman, un músico e historiador no académico de la música, que por varios años se dedicó a traer música tradicional de Hawaii al continente. Brosman se había penetrado mucho con la familia Moe (pronúnciese “Moay”), un grupo de intérpretes veteranos que tocaban la guitarra hawaiana, cantaban y bailaban. El trabajo de la familia Moe representa la versión más auténtica de los estilos vocales y de guitarra hawaiana de comienzos del siglo xx. Pero acercarse a la música “tradicional” hawaiana a través de los Moe trae aparejados algunos resultados sorprendentes, ya que su experiencia ha estado íntimamente consustanciada con una práctica de viaje casi permanente. Por varias razones, los Moe pasaron alrededor de cincuenta y seis años en “movimiento”, casi sin volver a Hawaii. Tocaban música hawaiana en shows “exóticos” por todo el Lejano Oriente, Sudasia, el Medio Oriente, Africa del Norte, Europa oriental y occidental y los EE.UU. Y tocaban, también, toda la gama de la música pop en los circuitos hoteleros. Ahora, con sus ochenta años, los Moe han regresado recientemente a Hawaii donde, impulsados por *revivalistas* como Brosman, están componiendo música “auténtica” de la primera y segunda décadas del siglo.

Bob Brosman trabaja en un filme sobre los Moe que promete ser muy interesante, en parte gracias a las filmaciones que hizo uno de los integrantes del grupo, Tal Moe, de las actuaciones que ofrecía el conjunto en distintos lugares. Así, la película de Brosman puede presentar la visión del mundo de un viajero de Hawaii y, al mismo tiempo, plantear la cuestión de cómo la familia Moe mantenía un sentido de identidad en Calcuta, Estambul, Alejandría, Bucarest, Berlín, París, Hong Kong. ¿De qué modo resguardaban su condición de hawaianos en constante interacción con diferentes culturas, músicas y tradiciones de danza (influencias que ellos incorporaban en sus actuaciones si les resultaba necesario)? ¿Cómo preservaron e inventaron un sentido de “hogar” hawaiano durante cincuenta y seis años en ambientes transitorios, híbridos? Y ¿cómo, en la actualidad, se recicla su música en la continua invención de la autenticidad hawaiana? Esta historia de residencia-en-viaje es un caso extremo, no cabe duda. Pero la experiencia de los Moe resuena de una manera extraña. (Entre paréntesis, también supe por la investigación de Brosman que la guitarra de acero nacional, un instrumento popular en todo Estados Unidos en las décadas de 1920 y 1930 y a menudo llamada la “guitarra hawaiana”, fue inventada en realidad por un inmigrante checo residente de California.)

Veamos otros ejemplos de una etnografía que se ocupa de las relaciones de la cultura-como-viaje. Uno bueno es una película de Bob Connolly y Robin Anderson, *Joe Leahy's Neighbors* [Los vecinos de Joe Leahy]. (La acción, en su antecesora: más conocida *First Contact* [Primer contacto], transcurre a comienzos del siglo xx en Nueva Guinea.) Joe Leahy, producto del mestizaje colonial, es un empresario exitoso: tiene hijos en escuelas australianas, una antena satelital en el patio de su casa en las tierras altas de Nueva Guinea. Connolly y Anderson incluyen los viajes de Leahy a Port Moresby y a Australia, sin dejar de mostrar sus relaciones ambiguas con los habitantes locales, sus parientes. El empresario parece estar explotando a sus “vecinos”, que se resenten por su riqueza. A veces, el filme lo muestra como un individualista descontrolado, indiferente a sus demandas; en otras ocasiones, distribuye regalos, actuando como un “gran hombre” dentro de una economía tradicional. Joe Leahy parece moverse dentro y fuera de una cultura melanesia reconocible. Malinowski no habría elegido nunca este tipo de enfoque. Aquí, no sólo el nativo es un viajero en

el sistema mundial sino que el enfoque se centra en un personaje atípico, una persona fuera de lugar pero no del todo: una persona en la historia. Joe Leahy es el tipo de figura que aparece en los libros de viaje, a pesar de estar ausente de las etnografías tradicionales. Sin embargo, no es simplemente un individuo excéntrico o aculturado. Mirando el filme de Connolly y Anderson, no sabemos a ciencia cierta si Joe Leahy es un melanesio capitalista o un capitalista melanesio, un *nuevo* tipo de gran hombre, todavía atado de maneras complejas a sus vecinos celosos y más tradicionales. El pertenece y no pertenece a la cultura local.

En el dominio de las películas etnográficas, habría que mencionar a Jean Rouch como un precursor. Su filme *Jaguar*, por ejemplo, es una historia de viaje maravillosa (real) que transcurre en Africa Occidental a comienzos de 1950. Rouch sigue a tres hombres jóvenes mientras se dirigen desde Mali hacia las ciudades de lo que entonces se llamaba la Costa Dorada, en busca de aventura, diversión, prestigio, dote matrimonial. En una especie de *etnografía verdad*, los tres actúan su propio personaje para las cámaras; y su comentario grabado/ su historia de viaje/ su mito del viaje termina al mismo tiempo que la banda sonora. Podría decirse mucho sobre el realismo peculiarmente seductor, problemático y dialógico de *Jaguar*. Baste decir que la “actuación” cultural del filme es un encuentro entre viajeros. Rouch incluido. Y los personajes en esta película casera “se representan” a sí mismos, para la cámara, como individuos y como tipos alegóricos.

Otros ejemplos: la muy compleja localización del libro de Michael Taussig *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* [Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje]. Su “campo” incluye la región del Putumayo en Colombia y Amazonia, la región contigua de los Andes, los chamanes indígenas migrantes, los viajeros mestizos en busca de curación, un antropólogo errante, las irrupciones violentas del comercio mundial durante el boom del caucho en 1890, determinados actualmente por las políticas de desarrollo del Banco Mundial. La extensa etnografía de Taussig (de ambiciones casi melvilleanas) describe una región en relaciones históricas de viaje (que incluyen la conquista, la cura, el comercio y la mutua apropiación ideológica). Como han destacado George Marcus y Michael Fischer, se necesitarán formas innovadoras de etnografía multilocal para hacer justicia a las fuerzas políticas, económicas y culturales transnacionales que atraviesan

y constituyen los mundos locales o regionales (1986: 94-95). Así, también, las historias específicas de movimiento poblacional, exilio y migración laboral requieren nuevos enfoques para poder representar las “culturas de la diáspora”. El trabajo multifacético de crítica cultural etnográfica de Michael Fischer y Mehdi Abedi, *Debating Muslims* [Debatando en torno de los musulmanes], es un caso paradigmático en este sentido. Subtitulado “Diálogos culturales en la posmodernidad y la tradición”, el trabajo (des)localiza la cultura islámica iraní en una historia de relaciones nacionales y transnacionales. Un capítulo transcurre en Houston, Texas.

Culturas viajeras. Se podrían citar muchos más ejemplos, abriendo un campo comparativo intrincado. Hasta ahora, he hablado de los modos en que la gente deja el hogar y regresa, representando mundos diferentemente centrados, cosmopolitismos interconectados. A esto debería agregar: sitios atravesados por turistas, por tuberías de petróleo, por mercancías occidentales, por señales de radio y televisión. Por ejemplo, la etnografía de Hugh Brody *Maps and Dreams* [Mapas y sueños] se concentra en prácticas espaciales conflictivas—modos de ocupar, moverse, usar, trazar mapas—de los cazadores atapascas y de las compañías de petróleo que están instalando tuberías a través de sus territorios. Pero aquí cierto concepto normativo y la historia in-corporada a la palabra “viaje” comienzan a pesar con fuerza. (¿Puedo yo, sin vacilaciones serias, traducir la caza atapasca co-mo viaje? ¿Con qué violencia y con qué pérdida de especificidad?)

La antropóloga Christina Turner me ha llamado la atención sobre este punto. ¿Squanto como norma emergente? ¿Los informantes etnográficos como viajeros? Sin embargo, los informantes no son todos viajeros ni tampoco son todos nativos. Muchas personas eligen limitar su movilidad, e incluso muchas son mantenidas “en su lugar” por fuerzas represivas. Turner realizó un trabajo etnográfico con muchas trabajadoras de fábricas japonesas, mujeres que no han “viajado”, en el sentido convencional del término. Ellas miran televisión; no tienen un sentido de lo local/global; contradicen las tipificaciones de la antropóloga y no representan sencillamente una cultura. Pero sería un error, me dijo Turner, insistir en el “viaje” literal. Este plantea demasiadas preguntas y sobre todo restringe la cuestión de cómo los sujetos están culturalmente “localizados”. Sería mejor subrayar diferentes modalidades de conexión adentro-afuera, recordando que el viaje, o el desplaza-

miento, pueden incluir fuerzas que atraviesan espacios: la televisión, la radio, los turistas, las mercancías, los ejércitos.<sup>8</sup>

El análisis de Turner me conduce a mi último ejemplo etnográfico, el libro de Smadar Lavie, *The Poetics of Military Occupation* [La poética de la ocupación militar]. La etnografía de Lavie sobre los beduinos transcurre en el sur del Sinaí, una tierra inmemorial atravesada por todo tipo de personas, recientemente por una ocupación israelí que fue seguida ipso facto por una ocupación egipcia. La etnografía muestra a los beduinos en sus carpas contando historias, haciendo chistes, riéndose de los turistas, quejándose del dominio militar, orando y haciendo toda clase de cosas “tradicionales”... pero con la radio encendida, con el Servicio Mundial de la BBC (en versión árabe). En la etnografía de Lavie, se escucha el murmullo de esa radio.

“Shgetef, ¿podrías servir un poco de té?” El Galid lo pide lánguidamente al Tonto local. Shgetef entra en el mag’ad y por enésima vez sirve más tazas de dulce té caliente.

“Entonces, ¿qué dicen las noticias?” pregunta el Galid al hombre que tiene la oreja pegada a la radio de transistores, pero sin esperar respuesta. “Lo diré”, dice el otro con una expresión entre seria y divertida. “Nadie resolverá los problemas entre Rusia y EE.UU. Sólo los chinos encontrarán tal vez una salida. Y cuando llegue ese día, en que conquisten el Sinaí, terminará la historia.”

Es un buen retruécano —la palabra árabe para “Sinaí” es *Sina*, para “chino”, *Sini*— y nos reímos de buena gana. Pero Shgetef, traicionando quizá su profunda sabiduría de tonto, nos observa con los ojos bien abiertos.

El Galid continúa. “Los griegos estuvieron aquí y dejaron el Monasterio (Santa Katarina), los turcos estuvieron aquí y dejaron el Castillo (en Nuweb’at Tarabin), y los ingleses trazaron mapas, y los egipcios trajeron el ejército ruso (y algunos pozos de petróleo), y los israelíes trajeron a los norteamericanos que hicieron películas con las montañas, y turistas de Francia y Japón, y buceadores de Suecia y Australia, y confía en que Alá te salve del demonio, nosotros los Mzeina no somos sino los peones en manos de todos ellos. Somos como guijarros y como las gotas de la shiza.”

Todos salvo Shgetef vuelven a reírse a carcajadas. El coordinador me señala con su largo dedo índice, diciendo con voz de mando “Pon todo esto por escrito, ¡Tú que nos Escribes!” (*Di Illi Tuktubna*, uno de mis dos apodos mzeini). (1990:291)

Antes de pasar a la segunda parte de mi charla, debería decir que he restringido deliberadamente este análisis a ejemplos de etnografía/antropología exótica. Por supuesto, el campo de la práctica “etnográfica” es mucho más amplio y diverso. El regreso reciente de la antropología a las metrópolis, la creciente práctica de lo que se llama en el oficio “estudio de elites” (estudio de instituciones de elite), estos y otros desarrollos han sugerido y vuelto a sugerir múltiples conexiones: con la etnografía sociológica, con la historia sociocultural, con las comunicaciones y con la crítica cultural. Los antropólogos ahora se encuentran en una posición mucho mejor para contribuir a los estudios culturales genuinamente comparativos y no teleológicos, un campo que ya no está limitado a las sociedades “avanzadas”, “tardíamente capitalistas”. Es necesario que diversos enfoques etnográfico/históricos trabajen conjuntamente en las complejidades de la localización cultural en situaciones poscoloniales o neocoloniales, en la migración, la inmigración y la diáspora, en los diferentes caminos que atraviesan la “modernidad” (véase el capítulo 3). Estas son algunas de las áreas en las cuales puede participar una etnografía antropológica reconstruida, aportando su enfoque inherentemente bifocal, sus prácticas de investigación intensiva, sus formas distintivas y cambiantes de viaje y enunciación.<sup>9</sup>



Comencemos otra vez con esa extraña evocación de hoteles. La escribí al retomar un ensayo anterior sobre el surrealismo y el París de las décadas de 1920 y 1930. Estaba apañullado por la cantidad de surrealistas que vivían en hoteles o lugares transitorios semejantes a hoteles, y pasaban su tiempo entrando y saliendo de París. Comencé a ver que el movimiento no estaba necesariamente centrado en París, ni siquiera en Europa. (París puede haber sido la “capital del siglo xix” de Walter Benjamin... pero ¿era la capital del siglo xx?) Todo dependía de cómo (y dónde) uno viera los *productos históricos* del momento modernista.

Releyendo ese ensayo temprano, que entonces titulé “Sobre el surrealismo etnográfico” y que fue reeditado en mi libro *Dilemas de la cultura*, me encontré, un poco perturbado, con una nota a pie de página que terminaba así: “y Alejo Carpentier, que era un colaborador en el periódico *Documents*”. Este cabo suelto de pronto

me pareció crucial. ¿Podía yo revisar mi visión de París, tirando de ese hilo y volver a tejerlo? ¿Podía hacer lo mismo con otros cabos sueltos parecidos a él? Comencé a imaginar la reescritura de un París de los veinte y los treinta como encuentros de viaje —incluyendo desvíos del Nuevo Mundo hacia el Viejo—, un lugar de partidas, llegadas, tránsitos (Clifford, 1990b). Los grandes centros urbanos podían comprenderse como sitios específicos, poderosos, de residencia/viaje.

Me encontré trabajando en historias de intersección: desvíos discrepantes y regresos. Las nociones de *desvío* y *regreso* fueron propuestas por Edouard Glissant en *Le Discours Antillais* [El discurso antillano], y desarrolladas en forma productiva en una teoría del “habitus poscolonial” por Vivek Dhareshwar (1989a, 1989b). París como un sitio de creación cultural incluía el desvío y retorno de gente como Carpentier. El se mudó de Cuba a París y luego volvió al Caribe y a Sudamérica, para nombrar *Lo real maravilloso*, el realismo mágico, el surrealismo con una diferencia. El surrealismo viajó y fue traducido en el transcurso de esos viajes. París incluyó también el desvío y regreso de Leopold Senghor, Aimé Césaire y Ousmane Socé, que se encontraron en el Liceo Louis le Grand, y luego regresaron a lugares diferentes llevando consigo la política cultural de la “negritud”. París era el chileno Vicente Huidobro cuestionando las genealogías modernistas, proclamando que “la poesía contemporánea comienza conmigo”. En la década de 1930, estaba Luis Buñuel moviéndose, de algún modo, entre las reuniones surrealistas de Montparnasse, la guerra civil española, México y... Hollywood. París incluía el salón de la martiniquense Paulette Nardal y de sus hermanas. Nardal fundó la *Revue du Monde Noir* [Revista del mundo negro], un lugar de contacto entre el Renacimiento de Harlem y los escritores de la negritud.

En mi invocación de diferentes hoteles, los sitios relevantes de encuentro cultural e imaginación comenzaron a desplazarse fuera de los centros metropolitanos como París. Al mismo tiempo, aparecieron niveles de ambivalencia en el cronotopo del hotel. Al principio, concebí mi tarea como búsqueda de un marco para las visiones positivas y negativas del viaje: el viaje, visto negativamente como transitoriedad, superficialidad, turismo, exilio y desarraigo (la evocación de Lévi-Strauss de la fea estructura de Goiania, la casa de pensión londinense de Naipaul); el viaje visto

positivamente como exploración, investigación, escape, encuentro y transformación (el Hôtel des Grands Hommes de Breton, la epifanía turística de June Jordan). El ejercicio también apuntaba hacia esa agenda más amplia a la que he estado buscando aquí: repensar las culturas como sitios de residencia y viaje, tomar en serio los conocimientos de viaje. Así, la escenografía ambivalente del hotel apareció como un suplemento del campo (la carpa y la aldea). Constituía el marco, al menos, de encuentros entre personas que se hallaban de algún modo lejos del hogar.

Pero casi inmediatamente la imagen organizadora, el cronotopo, comenzó a fallar. Y ahora me encuentro embarcado en un proyecto de investigación, en el cual es cuestionable cualquier epítome o lugar condensado de observación. La perspectiva comparativa que me interesa no es una forma de mirada panorámica. Más bien, busco una noción de conocimiento comparativo producida a través de un *itinerario*, siempre marcado por una “entrada”, una historia de localizaciones y una localización de historias: “teorías de viaje parciales y compuestas”, para tomar prestada una expresión de Mary John (1989, 1996). La metáfora del viaje, para mí, ha sido un sueño muy serio de trazar un mapa sin perder “contacto con la tierra”.

Tal como lo he reciclado en esta charla, entonces, el hotel resume un *modo de abordaje* específico de historias complejas de culturas viajeras (y culturas de viaje) a fines del siglo xx. Como dije, el tema se ha vuelto muy problemático, en varios sentidos, incluyendo cuestiones de clase, género, raza, localización cultural/histórica y privilegio. Por otra parte, la imagen del hotel sugiere una forma más antigua del viaje occidental caballeresco, cuando las nociones de la patria y el extranjero, la ciudad y el campo, el Oriente y el Occidente, la metrópolis y las antípodas, se hallaban más claramente definidas. La determinación del “viaje” según el género, la clase, la raza y la cultura es, por su parte, muy clara.

“El buen viaje” (heroico, educativo, científico, aventurero, ennoblecedor) es algo que los hombres hacen (deberían hacer). Las mujeres se encuentran impedidas de realizar viajes serios. Algunas de ellas van a lugares distantes, pero en general como compañeras o como “excepciones”: figuras como Mary Kingsley, Freya Stark o Flora Tristán, mujeres ahora redescubiertas en volúmenes con títulos como *The Blessings of a Good Thick Skirt* o *Victorian Lady Travellers* [Las bendiciones de una buena falda

gruesa o Las damas victorianas viajeras] (Russell, 1986; Middleton, 1982). Las *damas* viajeras (burguesas, blancas) son inusuales, y se las califica de especiales en los discursos y prácticas dominantes. A pesar de que la investigación reciente muestra que eran más frecuentes de lo que se reconocía con anterioridad, las mujeres viajeras se veían forzadas a prestar conformidad, a disfrazarse, o a rebelarse discretamente dentro de un conjunto de definiciones y experiencias normativamente masculinas.<sup>10</sup> Uno piensa en la famosa George Sand vistiéndose como un hombre a fin de poder moverse libremente por la ciudad, a fin de poder experimentar la libertad de género del *flâneur*. O en la envidia que sentía Lady Mary Montague frente a la movilidad anónima de las mujeres con velo en Estambul. ¿Y qué formas de desplazamiento, íntimamente asociadas con la vida de las mujeres, no son tomadas en cuenta como “viajes” valederos? ¿Las visitas? ¿El peregrinaje? Necesitamos conocer mucho más sobre cómo han viajado y viajan en la actualidad las mujeres, en diferentes tradiciones e historias. Este es un tema ampliamente comparativo que sólo ahora está comenzando a desplegarse: por ejemplo, en el trabajo de Sara Mills (1990,1991), Caren Kaplan (1986,1996) y Mary Louise Pratt (1992, caps. 5 y 7). Las topografías discursivas/imaginarias del viaje occidental se revelan como determinadas de modo sistemático por el sexo: escenificaciones simbólicas del yo y el otro que están fuertemente institucionalizadas, desde el trabajo de investigación científica (Haraway, 1989a) al turismo transnacional (Enloe, 1990). A pesar de que hay ciertas excepciones, particularmente en el área del peregrinaje, es claro un amplio predominio de las experiencias masculinas en las instituciones y discursos vinculados con el “viaje” (en Occidente y, en diferentes grados, también en otras partes).

Pero es difícil generalizar con tal confianza, dado que todavía no está bien desarrollado el estudio verdaderamente serio del viaje basado en el cruce cultural. Lo que propongo aquí son preguntas para la investigación, no conclusiones. Podría señalar, al pasar, dos buenas fuentes: *Ulysses’ Sail* [El viaje de Ulises] de Mary Helms, un amplio estudio comparativo de los usos culturales de la distancia geográfica y del poder/conocimiento obtenido en el viaje (estudio concentrado en experiencias masculinas); y *Muslim Travelers* [Viajeros musulmanes], compilado por Dale Eickelman y James Piscatori, una colección interdisciplinaria destinada a

subrayar la complejidad y diversidad de las prácticas espaciales religioso/económicas.

Otro problema con la imagen del hotel: su tendencia nostálgica. Pues en aquellas *partes* de la sociedad contemporánea que podemos llamar legítimamente posmoderna (no creo, a pesar de Jameson, que el posmodernismo sea un fenómeno cultural dominante, ni siquiera en el “Primer Mundo”), el *motel* ofrecería seguramente un mejor cronotopo. El motel carece de un verdadero hall de entrada y está vinculado a una red de autopistas: un lugar transitorio para descansar más que un sitio de encuentro entre dos sujetos culturales coherentes. Meaghan Morris utilizó con eficacia el cronotopo del motel para organizar su ensayo “At Henry Parkes Motel”. Me resulta imposible otorgarle a sus aportes en torno del problema de la nacionalidad, el género, los espacios y sus posibles narrativas, la atención que, sin duda, merecen. Cito su trabajo aquí como un desplazamiento del cronotopo del hotel de viaje, pues, como dice Morris, “los moteles, a diferencia de los hoteles, derrumban el sentido de lugar, lo local y la historia. Conmemoran sólo movimiento, velocidad y circulación perpetua” (1988a: 3). El cronotopo del hotel —y con él toda la metáfora de viaje— se vuelve también problemático cuando se lo confronta con la cuestión de clase, raza y “ubicación” sociocultural. ¿Qué sucede con todos esos viajes que evitan en gran medida el hotel, el motel o los circuitos? Los encuentros de viaje de alguien que se mueve desde las áreas rurales de Guatemala o México hacia la frontera con los Estados Unidos son de orden muy diferente; y un africano occidental puede llegar a un suburbio de París sin quedarse siquiera en un hotel. ¿Cuáles son los escenarios que podrían configurar de un modo realista las relaciones culturales de estos “viajeros”? A medida que abandono el escenario del hotel burgués para concentrarme en los encuentros entre viajeros, los sitios de conocimiento intercultural, lucho, aunque nunca con suficiente éxito, por liberar al término “viaje” de una historia de significados y prácticas europeas, literarias, masculinas, burguesas, científicas, heroicas, recreativas (Wolff, 1993).

Los viajeros burgueses victorianos, hombres y mujeres, eran acompañados en general por sirvientes, en muchos casos gente de color. Estos individuos nunca alcanzaron la condición de “viajeros”. Sus experiencias, los vínculos de cruce cultural que trabaron, su acceso diferente a las sociedades visitadas: tales encuen-

tros rara vez obtienen una representación seria en la literatura de viaje. El racismo, sin duda, tiene mucho que ver con esto. Pues en los relatos de viaje dominantes, una persona no blanca no puede figurar como explorador heroico, intérprete estético o autoridad científica. Un buen ejemplo es la larga lucha por incorporar a Matthew Henson, el norteamericano negro que llegó al Polo Norte con Robert Peary, en un pie de igualdad dentro de la historia de esta hazaña famosa, tal como fue construida por Peary, una hueste de historiadores, periodistas, hombres de Estado, burócratas e instituciones especializadas como la revista *National Geographic* (Counter, 1988). Y esto es no haber dicho nada aún sobre los viajeros esquimales que hicieron posible la expedición.<sup>11</sup> Todos los sirvientes, ayudantes, acompañantes, guías y acarreadores quedaron excluidos del papel de viajeros propiamente dichos, a causa de su raza y clase, y debido a su condición dependiente, en relación a la supuesta independencia del viajero individualista, burgués. La independencia era, claro, un mito. A medida que los europeos se movían a través de territorios no familiares, una infraestructura bien desarrollada de guías, asistentes, proveedores, traductores y acarreadores aseguraba su confort relativo y su seguridad (Fabian, 1986).

¿El trabajo de esta gente cuenta como “viaje”? Obviamente, un estudio cultural comparativo debería incluirlos a ellos y a sus puntos de vista cosmopolitas específicos. Pero para hacer eso, debería transformar por completo al “viaje” como discurso y como género. Lo cierto es que muchas clases distintas de personas viajan, adquiriendo conocimientos complejos, historias, percepciones políticas e interculturales, sin producir “escritura de viajes”. Algunos informes de estas experiencias han encontrado una vía de publicación en las lenguas occidentales: por ejemplo, los diarios de viaje del siglo XIX del misionero rarotongan Ta’unga, o los registros del siglo XIV de Ibn Battouta (Crocombe y Crocombe, 1968; Ibn Battouta, 1972). Pero estos registros son apenas puntas de icebergs perdidos.

Avanzando en una veta histórica, se podría acceder a algo de estas diversas experiencias de viaje a través de cartas, diarios, historias orales, música y tradiciones de actuación. Marcus Rediker brinda un buen ejemplo de reconstrucción de una cultura viajera de la clase trabajadora en su historia de los marinos mercantes (y piratas) angloamericanos del siglo XVIII, *Between the*

*Devil and the Deep Blue Sea* [Entre el demonio y el hondo mar azul]. Ese libro revela una cultura cosmopolita, radical y política, justificando plenamente las diversas resonancias que provoca el título de su capítulo final “El marino como trabajador del mundo”. La investigación que llevan a cabo por Rediker y Peter Linebaugh (1990) permite destacar con mayor agudeza el papel de los trabajadores y viajeros africanos en ese mundo capitalista marítimo (a menudo insurreccional) del Atlántico Norte. Las conexiones con la actual investigación de Paul Gilroy sobre la diáspora negra del Atlántico son evidentes (Gilroy, 1993a).<sup>12</sup>

Al llamar “viajeros” a los trabajadores migrantes, marítimos descritos por Rediker y Linebaugh, se atribuye a su experiencia cierta autonomía y cierto cosmopolitismo. Sin embargo, se corre el riesgo de no tomar en cuenta hasta qué punto esa movilidad está forzada, organizada dentro de regímenes de trabajo altamente disciplinados y dependientes. En una técnica contemporánea, considerar a los trabajadores cosmopolitas, y en especial a la mano de obra migrante utilizando metáforas de “viaje”, plantea varios problemas complejos. La disciplina política y las presiones económicas que controlan los regímenes de trabajo migrante ofrecen una fuerte oposición a cualquier visión demasiado optimista con respecto a la movilidad de la gente pobre, por lo general no blanca, que *debe* abandonar el hogar a fin de sobrevivir. El viajero es por definición alguien que tiene la seguridad y el privilegio de moverse con relativa libertad. En todo caso, este es el mito del viaje. De hecho, según lo han revelado estudios como el de Mary Louise Pratt, la mayoría de los viajeros burgueses, científicos, comerciales, estéticos se mueven dentro de circuitos altamente determinados. Pero incluso si estos viajeros burgueses pueden ser “localizados” en itinerarios específicos dictados por las relaciones globales políticas, económicas e interculturales (a menudo de naturaleza colonial, poscolonial o neocolonial), tales limitaciones no ofrecen una equivalencia simple con otros trabajadores inmigrantes y migrantes. Alexandre von Humboldt no llegó obviamente a la costa del Orinoco por las mismas razones que pueden mover a un trabajador asiático contratado.

Pero a pesar de que no existe un terreno de equivalencia entre ambos “viajeros”, se cuenta por lo menos con una base para la comparación y la traducción (problemática). Von Humboldt se transformó en un viajero canónico de viaje. El conocimiento (pre-

dominantemente científico y estético) obtenido durante sus exploraciones americanas tuvo una enorme influencia. La visión del “Nuevo Mundo” de los trabajadores asiáticos, derivada del desplazamiento, fue sin duda bastante diferente. No tengo acceso a ella ahora y probablemente no lo tenga nunca. Pero los estudios culturales comparativos deberían interesarse en esa visión y en los modos en que seguramente complementarían o criticarían la de Von Humboldt. Dado el prestigio de las experiencias de viaje como fuentes de poder y sabiduría en muchas sociedades occidentales y no occidentales (Helms, 1988), el proyecto de comparar y traducir diferentes culturas viajeras no necesita centrarse en una clase o etnia. Justin-Daniel Gandoulou describe una moderna cultura viajera africana en su *Entre Paris et Bacongo*, un estudio fascinante de los *aventuriers* (*aventureros*) congoleños que viven como trabajadores migrantes en París. Compara su cultura específica (preocupada por el “buen vestir”) con la tradición europea del *dandy*, así como también con la de los “rastas”, otro grupo de personas negras que visitan a París.

El proyecto de comparación debería tener en cuenta el hecho evidente de que los viajeros se mueven bajo compulsiones culturales, políticas y económicas muy fuertes y que ciertos viajeros son materialmente privilegiados y otros oprimidos. Estas circunstancias específicas constituyen determinaciones cruciales del viaje en cuestión: movimientos en circuitos coloniales, neocoloniales y poscoloniales específicos, diferentes diásporas, fronteras, exilios, desvíos y regresos. El viaje, desde esta perspectiva, denota una amplia gama de prácticas materiales y espaciales que producen conocimientos, historias, tradiciones, comportamientos, músicas, libros, diarios y otras expresiones culturales. Incluso las condiciones más duras de viaje, los regímenes más explotadores, no reprimen enteramente la resistencia o la emergencia de culturas diaspóricas o migrantes. La historia de la esclavitud transatlántica, para mencionar sólo un ejemplo particularmente violento, una experiencia que incluía la deportación, el desarraigo, el trasplante y el renacimiento ha desembocado en una variedad de culturas negras interconectadas: afroamericanas, afrocaribeñas, británicas y sudamericanas.

Nos hace falta una mejor conciencia comparativa de estas y un número creciente de otras “culturas de la diáspora” (Mercer, 1988). Como sostuvo Stuart Hall en una estimulante serie de

artículos (1987b, 1988a, 1990b), las coyunturas diaspóricas obligan a una reconceptualización —tanto teórica como política— de las nociones familiares de etnicidad e identidad. Los diálogos históricos no resueltos entre continuidad e interrupción, esencia y posición, homogeneidad y diferencias (entrecruzándose entre “nosotros” y “ellos”), caracterizan a las articulaciones diaspóricas (véase el cap. 10). Tales culturas de desplazamiento y trasplante son inseparables de las historias específicas, a menudo violentas, de interacción económica, política y cultural, historias que generan lo que podría llamarse *cosmopolitismos discrepantes*. Con este subrayado evitamos, al menos, el excesivo localismo del relativismo cultural particularista, así como también la visión ampliamente global de una monocultura capitalista o tecnocrática. Y, en esta perspectiva, la noción de que ciertas clases de personas son cosmopolitas (viajeras) mientras que el resto son locales (nativas) aparece como la ideología de una (muy poderosa) cultura viajera. Mi objetivo, una vez más, no es simplemente invertir las estrategias de la localización cultural, de la fabricación de “nativos”, que critiqué al comienzo. No estoy diciendo que no existen locales en hogares, que todos son —o debieran ser— viajeros, cosmopolitas o desterritorializados. No se trata de una nomadología. Lo que está en juego es más bien un acercamiento de los estudios culturales comparativos a las historias específicas, las tácticas y las prácticas cotidianas de residencia y viaje: viaje-en-residencia, residencia-en-viaje.

Concluiré con una serie de exhortaciones.

Necesitamos pensar comparativamente en las distintas rutas/raíces de las tribus, barrios, *favellas*, vecindarios de inmigrantes: historias de fortalezas con “interiores” comunitarios cruciales y con “exteriores”, de viajes regulados. ¿Qué significa definir y defender una tierra natal? ¿Cuáles son los intereses políticos que mueven el reclamo de un hogar o, a veces, el relegamiento a un “hogar”? Como dije, es preciso saber más sobre los lugares por los que se viaja, los lugares que las fuerzas de dominación mantienen reducidos, locales y faltos de poder. *A Small Place* [Un sitio pequeño], la vigorosa descripción que Jamaica Kincaid hace del turismo y la dependencia económica en Antigua, critica una historia neocolonial local en una forma que resuena globalmente. (¡Una crítica de Antigua escrita desde Vermont!) ¿De qué modo los “interiores” y “exteriores” nacionales, étnicos y comunitarios, y

los “extraños” son sostenidos, controlados, subvertidos y atravesados por sujetos históricos diferentes para sus propios fines y con diferentes grados de poder y libertad?

Necesitamos traer a la palestra nuevas localizaciones, tales como la “frontera”. En tanto lugar específico de hibridez y lucha, de control y transgresión, la frontera entre México y los EE.UU. ha alcanzado recientemente un estatus “teórico”, gracias al trabajo de escritores, activistas e investigadores chicanos: Américo Paredes, Renato Rosaldo, Teresa McKenna, José David Saldívar, Gloria Anzaldúa, Guillermo Gómez-Peña, Emily Hicks, y el Proyecto de Artes de Frontera de San Diego/Tijuana. La experiencia de la frontera produce poderosas visiones políticas: una subversión de los binarismos, la proyección de una “esfera pública multicultural (opuesta al pluralismo hegemónico)” (Flores y Yúdice, 1990). ¿Hasta qué punto es traducible este lugar/metáfora de cruce? ¿De qué modo se parecen y no se parecen las zonas fronterizas históricas (sitios de viaje regulado y subversivo, de paisajes naturales y sociales) a las diásporas?

Evoquemos ahora a “culturas”, como Haití, que pueden ser estudiadas etnográficamente tanto en el Caribe como en Brooklyn.<sup>13</sup> A menudo necesitamos considerar circuitos, no un lugar único. Tal vez alguno de ustedes conozca un extraordinario cuento de Luis Rafael Sánchez. “The Airbus” (bellamente traducido por Diana Vélez). Algo de la “cultura” puertorriqueña irrumpe en un alboroto de risa y conversación desbordada durante un vuelo nocturno de rutina entre San Juan y Nueva York. Todos están más o menos permanentemente en tránsito... La pregunta no es tanto “¿De dónde es usted?” sino “¿Entre dónde y dónde está usted?” Los puertorriqueños que no pueden soportar la idea de permanecer en Nueva York. Que atesoran su pasaje de regreso. Los puertorriqueños afixiados “acá”, revividos “allá”. “Los puertorriqueños que están instalados permanentemente en el vagabundeo entre aquí y allá, y que deben por ende informalizar el viaje, para que se parezca a un simple viaje en autobús, aunque sea por aire, que flota sobre el riachuelo en que los puertorriqueños han transformado al océano Atlántico” (1984:43).

Al tratar la emigración y la inmigración, la atención que se presta al género y la raza cuestiona ciertos enfoques clásicos, en particular los modelos abiertamente lineales de asimilación. Aihwa Ong, una antropóloga de Berkeley, está estudiando en la

actualidad la situación de los inmigrantes camboyanos en California del Norte. Su investigación gira en torno de los distintos (e incompletos) modos de pertenecer a los EE.UU., que utilizan los hombres y mujeres camboyanos al momento de negociar sus identidades en la nueva cultura nacional. El estudio de Sherri Grasmuck y Patricia Pessar sobre la emigración internacional dominicana, *Between Two Islands* [Entre dos islas], se ocupa, entre otras cosas, de las diferencias entre las actitudes femeninas y masculinas en relación con la adaptación, el regreso y la lucha por los lugares de trabajo. Julie Matthaeli y Teresa Amott (1990) han escrito con mucha agudeza sobre las luchas y las barreras específicas relacionadas con la raza, el género y el trabajo, que enfrentan las mujeres asiáticas y asiático-americanas en los EE.UU.

Ya mencioné el papel crucial que desempeñan los tironeos político-económicos en tales movimientos poblacionales. (Ello es primordial en los estudios camboyanos, dominicanos y asiático-norteamericanos que acabo de citar.) Robin Cohen propuso una teoría abarcadora de la emigración y los regímenes de trabajo capitalistas en *The New Helots: Migrants in the International Division of Labor* [Los nuevos esclavos: Migrantes en la división internacional del trabajo], un trabajo que deja espacio para la resistencia político/cultural dentro de una consideración global fuertemente determinista. En un análisis orientado hacia lo regional, "El sistema emergente del Atlántico Occidental", Orlando Patterson sigue el desarrollo de un ambiente "posnacional" centrado en Miami, Florida. "Tres corrientes poderosas", escribe, "están minando la integridad de las fronteras nacionales." La primera es una larga historia de intervención militar, económica y política de los EE.UU. más allá de sus fronteras. La segunda es el creciente carácter transnacional del capitalismo, su necesidad de organizar mercados en un nivel regional. "La tercera corriente que está socavando el estado-nación es el de la emigración": "Luego de haber violado militar, económica, política y culturalmente las fronteras nacionales de la región durante más de un siglo y medio, el centro ahora se descubre incapaz de defender la violación de sus propias fronteras nacionales. Los costos que entrañaría esa defensa son administrativa, política y, sobre todo, económicamente, demasiado altos. El intercambio y la división internacional del trabajo siguen la bandera. Pero también ponen en movimiento vientos que la desgarran" (1987; 260). Las consecuencias cul-

turales de una “latinización” de importantes regiones dentro del “centro” político-económico carecen, según Patterson, de precedentes. Seguramente difieren de otras estructuras más clásicas de inmigración (europea y asiática) que no se basan en “la proximidad geográfica y la intimidad co-histórica” (259). Estamos presenciando el surgimiento de nuevos mapas: áreas de cultura fronteriza, pobladas por etnias fuertes y diaspóricas, desparejamente asimiladas a las naciones-estados dominantes.

Y si las poblaciones emigrantes contemporáneas no han de aparecer como briznas mudas y pasivas en los vientos político-económicos, necesitamos escuchar muchas “historias de viaje” (no “literatura de viaje”, en el sentido burgués). Estoy pensando, por ejemplo, en las historias orales de las mujeres inmigrantes que reunió y analizó el Centro de Estudios Puertorriqueños de la ciudad de Nueva York (Benmayor et al., 1987). Y, por supuesto, no podemos ignorar la gama completa de la cultura expresiva, en particular la música, una rica historia de hacedores de cultura viajeros y de influencias transnacionales (Gilroy, 1987, 1992, 1993a).

Suficiente. Demasiado. La noción de “viaje”, tal como la he definido, no puede cubrir todos los diferentes desplazamientos e interacciones que he invocado. Sin embargo, me ha traído a estas fronteras.

Insisto en el “viaje” como término de comparación cultural, debido precisamente a su coloración histórica, sus asociaciones con cuerpos raciales y de distinto género, privilegios de clase, medios específicos de traspaso, caminos trillados, agentes, fronteras, documentos, etc. Lo prefiero a otros términos aparentemente más neutrales y “teóricos”, como “desplazamiento”, que pueden hacer demasiado fáciles las equivalencias entre diferentes experiencias históricas. (La ecuación poscolonial/posmoderna, por ejemplo.) Y lo prefiero a términos tales como “nomadismo”, a menudo generalizado, sin resistencia aparente por parte de las experiencias no occidentales. (Nomadología: ¿una forma del primitivismo posmoderno?) El “peregrinaje” me parece un término comparativo más interesante para trabajar. Incluye una amplia gama de experiencias occidentales y no occidentales, y recibe menos influencia del género y la clase que el “viaje”. Además, tiene una manera agradable de subvertir la oposición constitutiva moderna entre viajero y turista. Pero sus significados “sagrados” tienden a predominar, incluso cuando la gente se suma al peregrinaje por

razones tanto seculares como religiosas. Y al final, probablemente por razones de parcialidad cultural, encuentro más difícil extender el concepto de “peregrinaje” para incluir al “viaje” que proceder a la inversa. (Lo mismo se aplica a otros términos, tales como “migración”.) Como sea, no hay términos o conceptos neutrales, no contaminados. Un estudio cultural comparativo necesita trabajar, autocríticamente, con herramientas comprometidas, provistas de un bagaje histórico.

Hoy he trabajado, sobretrabajado, el “viaje” como un término de traducción. Por “término de traducción”, quiero decir una palabra de aplicación aparentemente general, utilizada para la comparación de un modo estratégico y contingente. El “viaje” tiene un tinte inextinguible de localización por clase, género, raza, y cierto carácter literario. Es un buen recordatorio de que todos los términos de traducción utilizados en comparaciones globales, tales como “cultura”, “arte”, “sociedad”, “agricultor”, “modo de producción”, “hombre”, “mujer”, “modernidad”, “etnografía”, nos llevan durante un trecho y luego se desmoronan. *Traduttore, tradittore*. En el tipo de traducción que más me interesa uno aprende mucho sobre los pueblos, las culturas y las historias distintas de la propia, lo suficiente para empezar a percibir lo que uno se está perdiendo.

## Discusión

*Jenny Sharpe*: Coincido con usted cuando describe el campo de la antropología como una ficción constituida sólo como exclusión de los movimientos de antropólogos y de culturas. Pero me pregunto si esa noción misma del campo todavía existe en la antropología. Pienso en el hecho de que los antropólogos ya no pueden ir al campo del modo como lo hacían, debido a los disturbios políticos. Pienso también en los cambios recientes registrados en la noción misma de campo (para incluir, por ejemplo, el trabajo de los antropólogos en los guetos urbanos de Filadelfia, trabajo que construye a esos guetos como comunidades migrantes trasplantadas desde países del Tercer Mundo), de modo que ya no tenemos un campo que se parezca a los descritos por Malinowski y otros que usted mencionó.

*Clifford*: Lo que usted dice alude a cuestiones políticas muy importantes ligadas a los intentos actuales de redefinir los “cam-

pos" de la antropología. Conuerdo con usted: los disturbios políticos han hecho que el trabajo de campo —tal como lo definieron Malinowski, Mead y su generación— se vuelva más y más difícil. Y, como usted sabe, no es que las cosas de pronto se hayan "politizado", o que antes la investigación fuera de algún modo neutral. Una de las ventajas de mirar a la etnografía como una forma de viaje es que no se pueden evitar ciertas cuestiones que siempre aparecen en los relatos de viajes, pero muy rara vez en los informes sociales científicos. Mencioné algunos de ellos. Pero no me detuve en uno, el tema de la seguridad física. Aquí el género y la raza del viajero en tierras extranjeras importa mucho. Los etnógrafos "en el campo", por supuesto, han enfrentado riesgos. Algunos murieron por enfermedades y accidentes. Pero pocos, hasta donde yo sé, fueron realmente asesinados por sus "anfitriones". ¿Por qué, para tomar un caso bastante ríspido, no fue asesinado Evans-Pritchard, o al menos herido por los nuer, cuando levantó su carpa en medio de la aldea, pisándole los talones a una expedición militar? (Pritchard lo dice claramente en su libro, *Los nuer*: ellos no lo querían allí.) Pero su seguridad, y la de toda una hueste de otros antropólogos, misioneros y viajeros, estaba garantizada por una historia previa de conflicto violento. En todo el mundo, los "nativos" aprendieron, a la fuerza, a no matar a los blancos. El costo que debían pagar por ello, a menudo una expedición punitiva contra su gente, era demasiado alto. La mayoría de los antropólogos, ciertamente en la época de Malinowski, llegaron a sus "lugares de campo" después de alguna versión de esta historia violenta. Por cierto, algunos pocos investigadores audaces trabajaron en áreas aún no pacificadas, volviéndose, a medida que lo hacían, parte del proceso de contacto y pacificación. Pero ya en el siglo xx existían relativamente pocos casos así. Lo que señalo es simplemente que la seguridad del campo como lugar de residencia y trabajo, un lugar abierto a la ciencia social neutral, no política, fue en sí misma una creación histórica y política.

Su pregunta presupone esto, porque la reciente falta de seguridad (al menos, de seguridad política) para los trabajadores de campo en muchos lugares marca el colapso de un "mundo" histórico que contenía "campos" de investigación habitables. Sólo desearía agregar que el colapso del que hablamos es un colapso muy desparejo, con mucho lugar para la variación local y la negociación. Hay todavía muchos lugares a los cuales los antropó-

logos pueden ir con impunidad. En otros sitios, pueden realizar trabajo de campo, a veces, con restricciones. En otros, está básicamente fuera de los límites. Puesto que no estoy entre quienes piensan que los etnógrafos poscoloniales deben quedarse en casa (¡dondequiera que *eso* esté!), me interesan particularmente las situaciones en que una etnografía de iniciación cede el paso a una negociación, donde el vínculo se redefine como alianza. Por supuesto, esto sólo vuelve explícitamente político algo que ya estaba sucediendo en las relaciones sociales de la “residencia” etnográfica. (Traté este punto al hablar de las cuestiones relacionadas con la carpa de Malinowski vecina a la casa del jefe, es decir, el tema de apropiaciones inversas.) Pero hay un nuevo contexto, y la balanza del poder se ha movido, en muchos lugares. Hoy, si los etnógrafos quieren trabajar en comunidades norteamericanas nativas, o en muchas regiones de América latina, la pregunta que suelen formularles es: “¿En qué nos beneficia su trabajo a nosotros?”. Muchas veces, se le solicita al investigador que capacite a estudiantes locales. Otras, que preste testimonio en un juicio por reclamo de tierras, o que trabaje sobre un gramática pedagógica de la lengua, o que ayude con proyectos históricos locales, o que apoye la repatriación de objetos ancestrales que se encuentran en los museos metropolitanos. No todas las comunidades pueden formular este tipo de exigencias, por supuesto. Y existe el peligro de que una antropología que desee preservar su neutralidad política (también su objetividad y autoridad) simplemente se desentienda de esos lugares y se incline a otras poblaciones, donde el trabajo de campo sea menos “comprometido”, donde la gente pueda ser estructurada según la vieja fórmula exotizante.

El tema de reconstituir prácticas disciplinarias en torno de un nuevo “primitivo” que ya no se encuentra en el así llamado Tercer Mundo, es muy sugerente. Usted mencionó a las comunidades inmigrantes trasplantadas del Tercer Mundo a Filadelfia. No creo que sea cuestión de volver, digamos, a la noción del “primitivo”, anterior la década de 1950. Pero las nuevas condiciones están reinventando aspectos de esa figura. Por ejemplo, dije que necesitamos ser muy cautos ante un “primitivismo posmoderno” que, de modo afirmativo, descubre viajeros no occidentales (“nómades”) con culturas híbridas, sincréticas y, en el proceso, proyecta una experiencia homogénea (históricamente “avant-garde”) sobre diferentes historias de contacto cultural, migración e desigualdad.

Creo que el “posmodernismo” puede servir como un término de traducción para ayudar a hacer visible y válido algo extraño (tal como hizo el modernismo con los primitivistas de comienzos del siglo xx, que descubrían el arte africano y de Oceanía); pero quiero insistir en el decisivo *tradittore* o en el *traduttore*; la falta de signos “equivalentes”, la realidad de lo que se pierde y distorsiona en el acto mismo de entender, apreciar, describir. Uno sigue acercándose y alejándose de la verdad de los diversos dilemas culturales/históricos. Esto refleja un proceso histórico por el cual lo global siempre se localiza, su margen de equivalencias se adapta al tamaño necesario. Es un proceso que puede ser contenido —temporaria, violentamente— pero no detenido. Creo que continuarán surgiendo nuevos sujetos políticos exigiendo que se reconozca su historia excluida.

No sé bien de qué modo se desarrolla la dialéctica inevitablemente política de comprensión y cuestionamiento, en los barrios de Filadelfia que usted mencionó. Usted sugería un proceso de objetivización de las nuevas poblaciones de inmigrantes del Tercer Mundo. ¿Un gusto por la otredad, sin tener que viajar muy lejos? La antropología podría verse así como el reencuentro con una de sus raíces olvidadas: el estudio de las comunidades “primitivas” en las áreas urbanas del capitalismo. Estoy pensando en los precursores del siglo xix de Mayhew, Booth y compañía haciendo investigación en la Inglaterra más oscura. La equivalencia de los salvajes “allá” y “en nuestro medio”, del viaje por el Imperio y el viaje dentro de la ciudad, era explícito en su trabajo. Usted sugiere que esa equivalencia podría estar rearticulándose en un nuevo momento histórico. Me gustaría saber exactamente cómo los etnógrafos en cuestión están trabajando en los barrios de inmigrantes, de qué modo negocian políticamente sus “campos”.

*Homi Bhabha*: Realmente, me gustaría que usted hablara sobre el lugar que ocupa la falta de movimiento y la fijación en una política de movimiento y una teoría del viaje. Los refugiados y los exiliados son, por supuesto, una parte de esta economía del desplazamiento y el viaje; pero también, una vez que están en un sitio particular, necesitan, casi para su supervivencia, elegir ciertos símbolos. A menudo, el proceso de hibridación que se desarrolla puede representarse con una suerte de imposibilidad de movimiento y con una suerte de supervivencia, identificadas en el aferrarse a algo que entonces no permite realmente la circulación y el

movimiento. Otro ámbito para explorar esto, que en realidad no se analiza lo suficiente, está constituido por el proletariado y las clases medias bajas en el llamado el Tercer Mundo, que reciben las camisetas de Urbana, Illinois o Harvard que pueden verse en las calles de Bombay, o de cierto tipo de anteojos, o de determinados programas de televisión o incluso de un tipo particular de música. Se plantea otro problema del viaje y fijación cuando en un sentido similar al que utiliza Fanon, se aferran entonces a ciertos símbolos del otro lado, del viaje, y elaboran en torno de ellos un texto que tiene que ver, no con el movimiento y el desplazamiento, sino con un tipo de fetichización de otras culturas, del otro lado, o de la imagen y figura del viaje. Y es justamente ese elemento de la gente atrapada en los márgenes del no movimiento dentro de una economía de movimiento lo que me gustaría que usted encarase.

*Clifford:* Lo que usted dice es muy interesante y debo confesar que no tengo mucho que decir sobre eso en esta etapa de mis reflexiones. Supongo que no me he concentrado en el “exilio” debido al privilegio de que goza en cierta cultura modernista: Joyce, Beckett, Pound, Conrad, Auerbach, y su especial desarraigo, dolor, autoría. Y para mí, Conrad es el ejemplo primordial de la especie de “fijación” que usted menciona: su deliberada limitación de horizontes, la ficción laboriosa de su “anglicidad”, ese personaje del “viejo autor inglés favorito de todos” que produjo en las “notas de autor” de sus libros (como lo mostró Edward Said), la fijación en ciertos símbolos de lo inglés porque necesitaba quedarse allí, no había ningún otro sitio para él. Y paradójicamente, como usted sabe, la extraordinaria experiencia de viaje y cosmopolitismo de Conrad halla expresión sólo cuando es limitada, cuando está ligada a una lengua, un lugar, una audiencia, por más violento y arbitrario que sea el proceso. Pero tal vez esta es la paradoja a la que usted llega cuando apunta al deseo del exilio y la necesidad de la fijación. Porque en su planteo la residencia parece la “figura” artificial, lograda, híbrida contra “el fondo” del viaje, el movimiento y la circulación. Esto invierte, me parece, la relación usual entre quietud y movimiento, y presupone la problemática que yo estoy trabajando mediante una crítica de la antropología exotizante y sus ideas sobre la cultura. Un enfoque comparativo sobre el viaje plantea, en efecto, la cuestión de la residencia, vista no como un terreno o sitio de partida sino como una práctica de fijación artificial, constreñida. ¿A eso se refiere?

En esa óptica, podríamos comparar, por ejemplo, la experiencia/práctica del “exilio” con la de la “diáspora”, y con la de esa gente que se inmoviliza en Bombay, por medio de las camisetas de la Universidad de Illinois. Pero me gustaría preguntar: ¿Qué dialéctica o mediación (no sé cómo teorizar la relación) o fijación y movimiento, de residencia y viaje, de localismo y globalización, se articula en esas camisetas? Recuerdo haber visto, hace más de una década, camisetas de la UCLA en toda la zona del Pacífico. ¿Qué querían decir? No lo sé. O el militante kanak de Nueva Caledonia que también vi, con una camiseta de Tarzán. O los milicianos libaneses de quienes oí hablar hace poco, que usan una con el nombre de “Rambo”. ¿Es esto una fetichización de otras culturas como usted sugiere, o es un modo de localización de los símbolos globales con fines de acción? Una vez más, no lo sé. Creo que ambos procesos deben estar en juego de algún modo. (Y, por supuesto, se fabrican camisetas en casi todos los lugares del mundo para promocionar festivales, bandas locales, toda suerte de instituciones y producciones.) Me gustaría que algún estudio cultural comparativo diera cuenta de la camiseta, esa hoja en blanco, ese místico block de papel para escribir, tan próximo al cuerpo...

*Stuart Hall:* Una de las cosas que aprecié en su trabajo fue que usted llevaba lejos la metáfora del viaje hasta tan lejos como podía llegar, y luego nos mostró adónde no podía llegar. De ese modo, usted se separó de la noción posmodernista en boga, de nomadología: el vuelco de todo en todo. Pero si uno no quiere que se adopte la simple formulación de que “ahora todos van a todos lados”, entonces también hay que conceptualizar lo que significa la “residencia”. Así, la camiseta no es un buen ejemplo porque la camiseta es algo que viaja bien. La pregunta es: ¿Qué es lo que permanece igual, aun cuando uno viaja? Y usted nos ofreció un ejemplo magnífico de eso con los músicos hawaianos que habían vivido la mayor parte de su vida lejos de su hogar, viajando alrededor del mundo. Usted dijo que llevaban, sin embargo, algo hawaiano que los acompañaba. ¿Qué es?

*Clifford:* Coincido con lo que le he oído decir y con lo que sólo oí a medias, en la pregunta de Homi. Una vez que el viaje es presentado como una práctica cultural, también es necesario reconcebir la residencia, no ya simplemente como el terreno del cual se parte y al cual se regresa. Reconozco que todavía no he ido demasiado lejos en la reconceptualización de las variedades, his-

torias, culturas, limitaciones y prácticas de residencia en los contextos transnacionales aquí esbozadas. Hasta ahora, clarifiqué más el viaje-en-residencia que la residencia-en-viaje. Usted pregunta: ¿Qué permanece igual aun cuando se viaja? Mucho. Pero su significación puede diferir con cada nueva coyuntura. ¿De qué modo se mantuvo el carácter hawaiano de los Moe durante los cincuenta y seis años que no estuvieron en ruta? (¿Y de qué modo se reconstituyó eso como “autenticidad” a su regreso?) ¿Debemos pensar en un núcleo o meollo de identidad que llevaban consigo a todos lados? ¿O se trata de algo más plurisignificativo, algo más parecido a un habitus, a un conjunto de prácticas y disposiciones, partes de las cuales podrían recordarse, articularse en contextos específicos? Me inclino por esto último, pero debo reconocer que no sé realmente bastante sobre los Moe para estar del todo seguro. Mi aprendizaje sobre ellos recién comienza.

Obviamente, este tema es crucial para analizar las culturas de la diáspora. ¿Qué se trae de un sitio previo? ¿Y cómo lo mantiene y transforma el nuevo ambiente? La memoria se vuelve un elemento fundamental para el mantenimiento de un sentido de integridad, memoria que es siempre constructiva. Pero no conviene avanzar demasiado lejos por la vía de la invención-de-la-tradición, ciertamente no en todos los casos. La tradición oral puede ser muy precisa, transmitiendo una sustancia cultural relativamente continua, aunque rearticulada, durante varias generaciones. Esto es particularmente cierto cuando hay una base territorial para organizar el recuerdo, tal como sucede con las sociedades norteamericanas nativas, las melanesianas, o las aborígenes. Pero las experiencias afroamericana, afrocaribeña y otras experiencias diaspóricas también muestran diversos grados de continuidad, diversos grados de algo parecido a una memoria colectiva (que no es, por supuesto, igual a una memoria individual escrita con mayúsculas). ¡Usted podría decirme mucho más sobre esto! Sólo quiero afirmar lo que entiendo como sentido general de su pregunta y repetir que, en mis términos, la residencia cultural no puede considerarse, como no sea en sus relaciones históricas específicas con el viaje cultural, y viceversa.

*Keya Ganguly:* Quisiera comenzar diciendo que encuentro muy interesante su idea de la bifocalidad. Creo que se parece de algún modo a la noción de Stuart Hall de la doble visión contrastante de lo extraño familiar. Cuando usted extiende la metáfora de

la bifocalidad para reclamar un estudio comparativo entre, por ejemplo, los haitianos de Haití y los haitianos que viven en Brooklyn, Nueva York, ¿no está usted haciendo esa especie de movimiento reificador que critica Appadurai en tanto alterización de los otros? Al ubicarlos como haitianos en un espacio continuo entre Haití y Nueva York, hindúes en la India e hindúes en Nueva York, ¿no está usted reinscribiendo una ideología de diferencia cultural? Siendo un hijo de inmigrantes hindúes, me resulta muy difícil identificarme con este tipo de ideología de la diferencia, especialmente teniendo en cuenta que la identificación puede ocurrir en otro nivel. Por ejemplo, prefiero que me identifiquen con los oriundos de Filadelfia y no con los hindúes de Bombay.

*Clifford:* Una pregunta de gran alcance. Puedo decir algunas cosas. Primero, el tipo de informe comparativo que yo propongo intenta ser sensible a las diferencias entre, digamos, los hindúes en Nueva York y los haitianos en Nueva York, a la vez que reclama su comparabilidad. La proximidad, las estructuras de inmigración y regreso, el mero peso político y económico de la relación entre los dos lugares puede hacer que sea más útil hablar de un tipo de eje intercultural en el caso haitiano que en el caso hindú. No estoy seguro. Pero sí quiero mostrar mi vacilación antes de generalizar lo que escuché por primera vez de Vivek Dhareshwar: el término "inmigritud". Y habiendo dicho esto, admitiré que existe una localización específica de la diferencia "haitiana" cuando hablo de Haití simultáneamente en Brooklyn y en el Caribe. Desearía que esto no reinscribiera una ideología de diferencia cultural absoluta. También querría aferrarme a la noción de que existen culturas diferentes que están en ciertos lugares, no en todo el mapa. Es muy difícil caminar sobre esa línea, como usted bien sugiere. ¿Por qué Haití/Brooklyn, y no Haití/París, u otros sitios a los que los haitianos viajan y emigran? Aquí yo volvería a la investigación de Orlando Patterson. Patterson ve al Caribe encerrado en relaciones político-económicas de un "dualismo periférico", vinculado destructivamente con un "centro" estadounidense.

Este dualismo explicaría por qué la relación transnacional con el Norte desdibuja otras conexiones históricas: con Francia, por ejemplo. Y podría justificar la localización de un "Haití" intercultural siguiendo ese eje, pero no es mi intención exotizar a los haitianos en ese espacio cultural al equiparar su identidad con algún tipo de esencia (el vudú, por ejemplo, sin negar su importancia).

Pero su pregunta vuelve a plantear toda la cuestión de la identidad como una política más que como una herencia: la tensa interacción entre estas dos fuentes. Cuando usted dice que preferiría la identificación con los oriundos de Filadelfia antes que con los hindúes de Bombay, escucho su rechazo de las agendas étnicas del todo-o-nada. Y estoy sin duda de acuerdo con este cuestionamiento de un tipo de inscripción automática, ya sea cultural o racial, como “hindú” diaspórico. (Me refiero a todas las inscripciones, ya sea las que se hacen en términos hostiles como amistosos.) Sólo agregaría, y estoy seguro de que usted estará de acuerdo conmigo, que la “elección” —no voluntarista sino históricamente condicionada— no es *ni* una elección binaria (en escenarios asimilacionistas, con un antes/después) *ni* un conjunto abierto de alternativas. Más bien, la identidad político-cultural constituye un procesamiento de elementos históricamente dados —incluyendo raza, cultura, clase, género y sexualidad— cuyas múltiples combinaciones pueden aparecer en diferentes coyunturas. En algunas, estos elementos pueden realizar cortes transversales y suscitar crisis entre ellos. ¿Qué componentes de la identidad son “profundos” y cuáles “superficiales”? ¿Cuáles “centrales” y cuáles “periféricos”? ¿Qué elementos son buenos para viajar y cuáles para residir? ¿Qué será articulado dentro de la “comunidad”? ¿Qué en un trabajo de coalición? ¿Cómo interactúan históricamente estos elementos, en tensión y en diálogo? Cuestiones como estas no se prestan a respuestas sistemáticas o definitivas; constituyen la materia misma de la política cultural.

## 2

### Un espíritu entre los melanesios

Bernard Deacon fue un brillante joven antropólogo que en 1926, antes de graduarse en Cambridge, emprendió un arduo trabajo de campo en la isla de Malekula en las Nuevas Hébridas (hoy Vanuatu). Al cabo de catorce meses, en vísperas de partir hacia Australia, lo abatió una fiebre tropical sangrante (una forma de malaria maligna). Deacon tenía veinticuatro años cuando murió. Sin duda hubiera dejado una marca, probablemente una marca profunda, en su disciplina. Tal como se dieron los hechos, se lo conoce hoy por haber descubierto un sistema matrimonial "clase-seis" en la vecina isla de Ambrym (un sistema de fama duradera en el arcano mundo de los estudios de parentesco) y por un libro, *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides* [Malekula: un pueblo en extinción en las Nuevas Hébridas] (1934), heroicamente compilado por Camilla Wedgwood a partir de sus notas de campo.

Todos han estado de acuerdo en que Bernard Deacon era una persona especial. Deslumbraba a sus profesores. Pero era más que un simple buen estudiante, ganador de todos los primeros premios en ciencias naturales, lenguas medievales y modernas y antropología. Poseía un virtuosismo lingüístico sin precedentes unido al rigor científico, y un temperamento filosófico, poético. *Malekula*, como bien sabía su editora, sólo era una maqueta del libro que podría haber escrito Deacon. Vislumbramos algo de ese libro no escrito en la "memoria" compuesta por su amiga Margaret Gardiner, *Footprints on Malekula* [Huellas en Malekula] (1984).

Este breve y conmovedor trabajo no contiene ninguna palabra de más, tampoco ninguna de menos. Margaret Gardiner selecciona

pasajes de las cartas que Deacon le escribió desde el campo. Las rodea con un relato inteligente de la vida en Cambridge a principios de la década de 1920, de sus primeros encuentros con Deacon, los antecedentes familiares de este (la infancia en Rusia, donde su padre ocupaba un cargo consular) y la extraña metamorfosis de su amistad en amor y finalmente en una especie de promesa. (Ella se proponía reunírsele en Australia, a pesar de que sólo habían pasado juntos algunos días y nunca se habían comprometido.) Seguimos una sutil intensificación amorosa en las cartas de Deacon, que ocupan el centro de la escena en la memoria. El parece más enamorado a medida que escribe; suspira por estar con su interlocutora; luego la escritura se detiene. La última carta de Deacon llegó más de un mes después de que Gardiner se enterara de su muerte por medio de un telegrama. Cuenta el momento muy parcamente, casi sin comentarios, dejándonos —como quedó ella por más de medio siglo— con la herida, el silencio y la posibilidad abiertos. (*¿Podrían haber vivido felices para siempre?*) La memoria concluye con una breve narración de observadora que Gardiner escribe acerca de su propia visita a Malekula en 1983. Cincuenta y cinco años después, los melanesios (una cultura y un pueblo que, en realidad, no se “extinguió”, como parecía inevitable en 1926) recuerdan y honran apropiadamente a Deacon.

La lápida de Bernard era una sencilla losa rectangular grabada con las palabras “A. B. Deacon, Antropólogo. 1903-1927”. Ahora estaba rodeada de cuencos y de latas con flores, y adornada con pequeñas guirnaldas, conmovedores tributos de los aldeanos para esta ocasión especial. Agregué mi cuenco y, al darme vuelta, miré hacia la ladera de una colina del otro lado donde, a través de los árboles, podía verse el mar. De pronto, por alguna razón inexplicable y a pesar de creer que las tumbas son irrelevantes, me alegré de que Bernard hubiera sido enterrado a la vista del mar.

A Deacon lo consumió su trabajo etnográfico. A veces —como todos los trabajadores de campo— se sentía aislado, atrapado por la dificultad de su tarea interpretativa (la profunda complejidad de las costumbres melanesias) y por el ambiente de la isla (su belleza intensa y su clima aplastante, saturado de malaria). Escribe a su compañera distante —pues tal es la función de ella en las cartas— con una mezcla de anhelo amoroso, autoconciencia lúcida, y a veces una búsqueda (literalmente) afiebrada de alguna visión o per-

cepción de una realidad ilusoriamente “total”. Las cartas editadas preservan la rareza irreductible y la originalidad de su manera de pensar. Dotado de una inteligencia suprema, se permite estar confundido.

Deacon había llegado a Malekula entrenado en la antropología de Cambridge y, en particular, en la obra de W. H. R. Rivers. Hacia la mitad de su estadía, las guías explicativas comenzaron a naufragar. En las cartas, se lo ve abrumado por todo lo que ha quedado fuera de las fórmulas excesivamente nítidas de sus maestros, y también por la incompatibilidad de los informes anteriores sobre las Nuevas Hébridas, entre sí y con su propia investigación. Como buen observador, escribe en un período de su trabajo de campo en el cual ya ha aprendido lo suficiente para saber cuán vastos y antes insospechados son los niveles de ignorancia que persisten. La visión sintética es evasiva; carece de un panorama teórico o de la distancia necesaria para ver estructuras amplias. Deacon confronta esta experiencia con honestidad y sin aferrarse a claves prematuras para entender la “cultura” (como si fuera una sola cosa). Hace algunas observaciones agudas y desilusionadas sobre el “rapport” en el trabajo de campo, sobre las idas y venidas, la simpatía y la impaciencia, la vulnerabilidad y el aislamiento del trabajo etnográfico. “La única privacidad, el único remanente de Europa aquí, es el pensamiento.” Y luchando con su papel de observador cultural, anota: “mi interés en los nativos es demasiado general —en realidad, lo es mi interés en la gente como un todo—; no reacciono espontáneamente frente a ellos como una persona, salvo raras excepciones. Sólo la comprensión de que algo que conozco en mí es sabido por otro puede de repente —¿qué?— despertarme hacia él. No lo sé. De otro modo, puedo conocerlo pero sólo me interesa en relación con los demás. Lo siento, todo esto es muy insulso...”

Está lejos de ser insulso. Hierde profundamente. Si bien en sus cartas Deacon cuestionó seriamente las relaciones etnográficas interpersonales y la posibilidad de derivar teorías antropológicas muy abarcadoras, y si bien sintió a veces una enorme brecha que lo separaba de la gente compleja al alcance de su mano, esto no basta para inferir que tenía constantemente una sensación de extrañamiento en las Nuevas Hébridas. Hay momentos de intensa dicha, de cercanía con la gente y el lugar. Aparentemente sus anfitriones lo apreciaban mucho. Y hay momentos de claridad

(¿melanesia?) acerca del conjunto de la situación: “Aquí vienen los hombres y debo hablar sobre las ofrendas a los espíritus. Yo soy un espíritu”. Tampoco debemos suponer que su cuestionamiento de ciertas actitudes y métodos antropológicos lo hubiera llevado a abandonar su tarea científica. Estaba dedicado a la investigación empírica y a la búsqueda de explicaciones rigurosas. Las cartas contienen varias propuestas para dar con formas más sistemáticas de descripción etnográfica y comparación de cruces culturales. Seguramente hubiera peleado para que sus textos y observaciones se concretaran en una “teoría” de la cultura y la historia de las Nuevas Hébridas. Pero, al leer esas cartas poéticas y hondamente reflexivas, nos preguntamos qué forma habría tomado esa teoría. ¿Podría haber evitado alguna de las reducciones pseudocientíficas y de las visiones ahistóricas que rodean el funcionalismo estructural de su generación? ¿Su etnografía hubiera hallado cabida, en su estructura analítica, para el tipo de búsqueda y la lúcida incertidumbre que leemos en sus cartas?

Pero deberíamos ser prudentes al proyectar un exceso de método en estos textos evocativos y tortuosos. Son, después de todo, cartas de amor, escritas en un deseo de comunión. Pueden ser sensuales, como esta descripción de la isla Norfolk:

Pinos emplumados en las colinas, como un friso contra el cielo, y valles fértiles, escarpados, con huertos de limoneros ocultos por enredaderas azules y buganvillas colgantes como lava fluyendo a los lados, árboles chamuscados y con capullos, robles en flor de dulce aroma (no nuestro roble inglés), olivos entre las rocas, una enredadera llamada “cabellos de Sansón”, y las alsófilas, árboles de helecho, irguiéndose sobre el lecho del valle como estrellas de mar que se abren al sol: crecimiento fecundo, silencioso, por todas partes. Afuera, detrás de la casa, hay salpicaduras escarlatas de hibiscus, bellísimas flores; allí tomé el desayuno, y luego almorcé —o cené— con batatas y ñames horneados y granadilla y duraznos, incalculables duraznos: hay tantos que se los pisa al caminar.

En estas cartas, la escritura de Deacon oscila libremente entre registros científicos, eróticos y espirituales. Está poseído por un “extraño amor”, por una imposible *intimidación* con la verdad. A veces, se siente desvinculado, desgarrado entre la necesidad de estar con su compañera distante y de terminar la investigación sobre Malekula. En otros momentos no hay conflicto. A lo largo de las cartas, los discursos amorosos y científicos se entremezclan

inesperada y conmovedoramente. Apenas un ejemplo, el de un momento en que, al revisar el trabajo etnográfico que ha realizado hasta ese momento, percibe “cuán lamentablemente inadecuado es”:

En uno o dos puntos, ha habido una visión repentina de lo que el todo global podría llegar a ser, una sensación del movimiento de todas las cosas como algo maravillosamente vivo, y una dicha incontrolable en ello; y luego, de pronto, aparece esta depresión recurrente, abrumadora, un súbito agotamiento del intelecto y la voluntad, sin los cuales es imposible vivir aquí. No hay nada en este mundo olvidado frente a lo cual yo pueda actuar como si fuera un todo, salvo esta visión de una consumación y una unidad; y sin embargo, es de ello que debo dudar constantemente. Es tan fácil, en este calor extraño, por el cansancio mismo de la carne, darse por satisfecho con algo imperfecto y oscuro, una prostitución del deseo del espíritu más profundo hacia —¿qué?— ¿la posibilidad de la verdad? Es un amor extraño. Tú eres tanto más que una posibilidad: quizá de eso se trate.

Margaret Gardiner interpone sus propios comentarios, aquí y allá, entre las cartas de Deacon. Y ella misma se presenta en 1926 como una joven más bien despreocupada, voluntariosa. Las cartas de Deacon dan una versión bastante diferente de ella. Durante los años de Cambridge, ella escribe: “yo daba por sentado que todo hombre joven que conociera se enamoraría de mí; me parecía inevitable, parte del orden natural de las cosas”. Su amistad con Deacon fue de una clase diferente, una lealtad seria, profunda, y una inteligencia compartida que perduró. La presente memoria, compuesta con tacto, amor y humor benévolo, revela algo más que a un simple hombre. Retrata una relación hermosa, amarga. Y dota a una historia trágica —ya que la muerte de Deacon ronda en cada línea— de muchas afirmaciones. Está su última carta, valerosa, sorprendente, escrita desde el “mundo de la muerte”. Y están las fotografías felices de Deacon como escolar, en un picnic con sus padres, buen mozo y elegante con bastón y cigarrillo, o pensativo en Malekula, ...y Margaret Gardiner en Cambridge, en una pose alegre, pañuelo al cuello, saludando con una flor o algo así como una rama de enredadera.

### 3

## Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología

Al día siguiente del terremoto de Los Angeles en 1994, vi por televisión una entrevista a un especialista en suelos. Manifestó que había estado “en el campo” esa mañana buscando nuevas fallas. Sólo después de uno o dos minutos de conversación, comprendí que el científico había estado todo el tiempo sobrevolando el área en un helicóptero. ¿Podía considerarse esto un trabajo de campo? Me intrigaba su concepto de campo, y me sentí de algún modo insatisfecho.

Mi diccionario comienza su larga lista de definiciones de “campo” con una que describe un espacio abierto y otra que remite a un espacio desbrozado. Un espacio donde la mirada no encuentra impedimentos y se halla libre para vagar. En antropología, Marcel Griaule fue pionero en el uso de la fotografía aérea, un método que otros continuaron utilizando de tanto en tanto. Pero si bien la observación panorámica, real o imaginada, ha sido durante mucho tiempo parte del trabajo de campo, el “campo” que el especialista en suelos transporta por aire no deja de ser un choque contradictorio, un oxímoron. En particular en geología —pero también en todas las ciencias que valoran el trabajo de campo—, la práctica de investigación “en el terreno”, observando detalles minúsculos, ha sido una condición *sine qua non*. El equivalente francés, *terrain*, es inequívoco. Se suponía que los caballeros naturalistas debían usar botas embarradas. El trabajo de campo está ligado a la tierra, íntimamente comprometido con el paisaje natural y social.

No siempre fue así. Henrika Kuklick (1997) nos recuerda que el movimiento hacia la investigación de campo profesional en una amplia gama de disciplinas, incluyendo la antropología, se dio en un momento histórico particular: a fines del siglo XIX. En ese momento, se adoptó rápidamente la presunción de que el trabajo profesional debía ser circunscripto, empírico e interactivo. El trabajo de campo pondría a prueba la teoría; *daría pie* a la interpretación.

En este contexto, el hecho de sobrevolar la zona afectada en un helicóptero me parecía un tanto abstracto. Sin embargo, tras reflexionar un poco, debí admitir que el especialista en suelos realizara su práctica de ir “al campo”, aunque nunca lo pisara. De algún modo, su uso del término era pertinente. Lo que importaba no era sólo la adquisición de datos empíricos frescos. Una fotografía satelital podía aportarlos. Lo que daba validez a ese trabajo de campo era el acto de *salir* físicamente hacia un *espacio desbrozado de trabajo*. “Salir” presupone una distinción espacial entre una base conocida y un lugar exterior de descubrimiento. Un espacio desbrozado de trabajo significa que es posible mantener a raya las influencias distractoras. Un campo, por definición, no está invadido por la maleza. El especialista no podría haber hecho su “trabajo de campo” en helicóptero en un día brumoso, del mismo modo que un arqueólogo no puede excavar adecuadamente un sitio habitado o sobre el que hay construcciones. Así, un antropólogo puede considerar que es necesario “limpiar” su campo, al menos conceptualmente, de turistas, misioneros o tropas gubernamentales. Salir a un espacio de trabajo presupone prácticas específicas de desplazamiento y una atención concentrada, disciplinada.

En este ensayo, espero aclarar un legado antropológico crucial y ambivalente: el papel del viaje, del desplazamiento físico y de la residencia temporaria lejos del hogar, en la constitución del trabajo de campo. Analizaré el trabajo de campo y el viaje en tres secciones. La primera pasa revista a algunas producciones recientes en la antropología sociocultural, señalando los aspectos en que se hallan cuestionadas las prácticas clásicas de investigación. Mi intención es develar por qué el trabajo de campo sigue siendo un rasgo central de la autodefinition disciplinaria. La segunda sección se concentra en el trabajo de campo como una práctica espacial corporizada, mostrando cómo, desde los comienzos de este siglo, fue estructurándose un cuerpo profesional disciplinado, a lo

largo de una frontera cambiante con las prácticas de viaje literarias y periodísticas. En oposición a estas formas de conocimiento tendenciosas, superficiales y subjetivas, la investigación antropológica se orientó hacia la producción de un conocimiento *cultural* profundo. Sostengo que la frontera entre ambas es inestable y que se renegocia constantemente. La tercera sección pasa revista a las críticas actuales relativas a las historias normativas de viaje euroamericanas que durante mucho tiempo han estructurado las prácticas de investigación de la antropología. Las nociones de comunidad interiores y exteriores, patria y extranjero, campo y metrópoli, se ven cuestionadas cada vez más por tendencias posexóticas y descolonizadoras. Es mucho menos claro qué cuenta hoy como trabajo de campo aceptable, cuál es la gama de prácticas espaciales “desbrozadas” por la disciplina.

Tomo prestada la frase “práctica espacial” del libro de Michel de Certeau *The Practice of Everyday Life* (1984). Para De Certeau, el “espacio” nunca es algo ontológicamente dado. Surge de un mapa discursivo y de una práctica corporal. Un barrio urbano, por ejemplo, puede establecerse físicamente de acuerdo con un plano de calles. Pero no es un espacio hasta que se da una práctica de ocupación activa por parte de la gente, hasta que se producen los movimientos a través de él y a su alrededor. Desde esta perspectiva, nada está dado en lo que se refiere a un “campo”. Este debe ser trabajado, transformado en un espacio social distinto, por las prácticas corporizadas del viaje interactivo. Tendré algo más que decir, a medida que avancemos, sobre el sentido extenso y las limitaciones del término “viaje”, tal como yo lo utilizo. Y me ocuparé, sobre todo, de las normas y tipos ideales. En la introducción a una importante compilación de ensayos sobre el “campo” en la antropología, Gupta y Ferguson (1996) sostienen que la práctica común recurre potencialmente a una amplia gama de actividades etnográficas, algunas de ellas no ortodoxas según los cánones modernos. Pero también confirman que, desde la década de 1920, ha prevalecido una norma reconocible en los centros académicos de Europa y Estados Unidos.<sup>1</sup> El trabajo de campo antropológico ha representado algo específico dentro de los métodos sociológicos y etnográficos que muchas veces se superponen: un encuentro de investigación especialmente profundo, extenso e interactivo. Esto, por supuesto, es el ideal. En la práctica, los criterios de “profundidad” en el trabajo de campo (duración de la estadía, modo de

interacción, visitas repetidas, aprendizaje de lenguas), han variado, tanto como lo han hecho las experiencias concretas de investigación.

Esta multiplicidad de prácticas desdibuja cualquier significado nítido y referencial del “trabajo de campo”. ¿De qué estamos hablando cuando invocamos el trabajo de campo antropológico? Antes de proseguir, debo detenerme un momento en este problema de la definición. La semántica elemental distingue varias formas en que se sostienen los significados: *grosso modo*, por referencia, concepto y uso. Voy a partir primeramente de las dos últimas, comúnmente calificadas como “mentalistas” (Akmajian et al., 1993: 198-201). Las definiciones conceptuales usan un prototipo, a menudo una imagen visual, para definir un centro con referencia al cual se evalúan las variantes. Una famosa fotografía de la carpa de Malinowski clavada en medio de una aldea trobriandesa ha servido durante mucho tiempo como una potente *imagen* mental del trabajo de campo antropológico. (Todo el mundo la “conoce”, pero ¿cuántos podrían describir la escena concreta?) Ha habido otras imágenes: visiones de interacción personal; por ejemplo, fotografías de Margaret Mead, inclinada atentamente hacia una madre balinesa y su bebé. Además, como ya lo he sugerido, la misma palabra “campo” evoca imágenes mentales de espacio desbrozado, cultivo, trabajo, territorio. Cuando hablamos de trabajar *en* el campo, o *ir* al campo, nos basamos en imágenes mentales de un lugar específico, con un adentro y un afuera, al que se llega mediante prácticas de movimiento físico.

Estas imágenes mentales enfocan y limitan las definiciones. Por ejemplo, hacen que resulte extraño decir que un antropólogo, cuando habla por teléfono en su oficina, está haciendo trabajo de campo incluso si lo que en realidad hace es recoger datos etnográficos de manera disciplinada e interactiva. Las imágenes materializan conceptos, produciendo un campo semántico que parece claro en el “centro” y desdibujado en los “bordes”. La misma función es servida por más conceptos abstractos. Varios fenómenos se reúnen alrededor de prototipos. Hablaré, por deferencia a Kuhn (1970: 187), de *ejemplares*. Del mismo modo que un petirrojo se considera un pájaro más típico que un pingüino, ayudando así a definir el concepto “pájaro”, ciertos casos ejemplares de trabajo de campo sirven de anclaje a experiencias heterogéneas. El trabajo

de campo “exótico”, realizado a lo largo de un período continuo de por lo menos un año, ha fijado desde hace algún tiempo, la norma con referencia a la cual se juzgan otras prácticas. A partir de este ejemplar, las diferentes prácticas de investigación de cruce cultural se parecen menos a un trabajo de campo “real” (Weston, 1997).

¿Real para quién? El significado de una expresión es determinado en última instancia por una comunidad de lenguaje. Este criterio de *uso* abre espacio para una historia y una sociología de los significados. Pero, en el presente caso, se ve complicado, por la circunstancia de que aquellas personas reconocidas como antropólogos (la comunidad relevante) son definidas críticamente por el hecho de haber aceptado y realizado algo cercano (o lo suficientemente cercano) al “trabajo de campo real”. Las fronteras de la comunidad relevante han sido establecidas (y lo son, cada vez más) mediante luchas en torno de los posibles significados aptos del término. Esta complicación se halla presente, hasta cierto punto, en todos los criterios de uso comunitario para definir el significado, especialmente cuando están en juego “conceptos esencialmente cuestionados” (Gallie, 1964). Pero en el caso de los antropólogos y el “trabajo de campo”, el vínculo de constitución mutua es desacomodadamente estrecho. La comunidad no usa (define) simplemente el término “trabajo de campo”; es materialmente utilizada (definida) por él. Una serie diferente de significados configuraría una comunidad diferente de antropólogos y viceversa. Los riesgos sociopolíticos que suponen estas definiciones —problemas de inclusión y exclusión, de centro y periferia— deben permanecer explícitos.

## **Fronteras disciplinarias**

Considérese el proyecto de Karen McCarthy Brown, que estudió a una sacerdotisa vudú en Brooklyn (y la acompañó en una visita a Haití). Brown viajaba por el campo en auto, o en el metro de Nueva York, desde su hogar en Manhattan. Su etnografía era menos una práctica de residencia intensiva (la “carpa en la aldea”) que una cuestión de visitas repetidas y de trabajo colaborativo. O tal vez, su trabajo incluía lo que Renato Rosaldo llamó alguna vez, analizando qué es lo que distingue a la etnografía antropológica, “frecuentación profunda”.<sup>2</sup> Antes de trabajar con Alourdes, su

tema de estudio, Brown había realizado viajes de investigación a Haití. Pero cuando visitó a Alourdes por primera vez experimentó un nuevo tipo de desplazamiento:

Nuestras fosas nasales se llenaron con olores a carbón de leña y carne asada y nuestros oídos con trozos sobrepuestos de salsa, *reggae* y la cadenciosa monotonía de lo que los haitianos llaman jazz. Se podían oír animadas conversaciones en el francés criollo de Haití, en español y en más de un dialecto lírico del inglés. La calle era un alucinado tapiz de tiendas: Chicka-Licka, el Bazar Ashanti, una iglesia cristiana con una tienda en su frente, de nombre improbablemente largo y específico, un restaurante haitiano, y Botánica Shango: una de las boticarias de las religiones africanas del Nuevo Mundo que ofrecía polvos para la buena suerte y para enriquecerse rápidamente, raíces del Eminentísimo Juan el Conquistador y velas votivas marcadas por los Siete Poderes Africanos. Me hallaba sólo a unos pocos kilómetros de mi casa en el Bajo Manhattan, pero sentí como si hubiera tomado un desvío equivocado, me hubiera resbalado por una grieta entre mundos y reaparecido en la calle principal de una ciudad tropical. (Brown, 1991: 1)

Podemos comparar esta “escena de llegada” (Pratt, 1986) con la famosa frase de Malinowski: “Imagínese usted instalado en la playa de una isla trobriandesa” (Malinowski, 1961). Ambas construyen retóricamente un “lugar” tropical, muy diferente, un topos y un tópico para el trabajo que seguirá. Pero la versión contemporánea de Brown es presentada con cierto grado de ironía: su ciudad tropical en Brooklyn es sensorialmente real e imaginaria: una “ilusión”, así sigue llamándola, proyectada por una viajera etnográfica en una ciudad del mundo complejamente híbrida. El suyo no es un estudio de vecindario (aldea urbana). Si tiene un *locus* microcósmico, este es la casa de tres pisos en que vive Alourdes a la sombra de la autopista de Brooklyn-Queens: hogar de la única familia haitiana en un barrio negro norteamericano. El “Haití” de la diáspora, en esta etnografía, tiene una localización múltiple. La etnografía de Brown no se sitúa tanto por un lugar concreto, un campo en el cual entra y que habita durante algún tiempo, como por una relación interpersonal —una mezcla de observación, diálogo, aprendizaje y amistad— con Alourdes. Desde esta relación que funciona como centro, se evoca un mundo cultural de individuos, lugares, memorias y prácticas. Brown visita, frecuenta este mundo, tanto en la casa de Alourdes, donde

tienen lugar las ceremonias y la socialización, como en otros sitios. El “campo” de Brown está allí donde ella se encuentra con Alourdes. Vuelve, por supuesto, a dormir, reflexionar, escribir sus notas y desarrollar su vida hogareña en el Bajo Manhattan.

Siguiendo la práctica establecida del trabajo de campo, la etnografía de Brown contiene muy pocos detalles sobre la vida cotidiana en Manhattan entremezclada con sus visitas a Brooklyn. Su campo permanece separado, “afuera”. Y si bien la relación cultura/objeto de estudio no puede ser espacializada con nitidez, lo cierto es que se visita intensamente un lugar distinto. Hay una interacción física, interpersonal, con un mundo definido, a menudo exótico, que conduce a una experiencia de iniciación. Si bien no se observa la práctica espacial de la residencia, el hecho de vivir en una comunidad, el movimiento de la etnógrafa “adentro” y “afuera” del campo, sus idas y venidas, son sistemáticos. Uno se pregunta qué efectos tienen estas proximidades y distancias en el modo como Brown concibe y presenta su investigación. ¿De qué modo, por ejemplo, retrocede en sus vínculos de investigación a fin de escribir sobre ellos? Esta toma de distancia se ha concebido de modo típico como un “abandono” del campo, ese lugar claramente alejado del hogar (Crapanzano, 1977). ¿Qué diferencia aparece cuando nuestro “informante” nos llama a casa rutinariamente para pedirnos ayuda con una ceremonia, apoyo en una crisis, un favor? Las prácticas espaciales del viaje y las prácticas temporales de la escritura han sido cruciales para la definición y representación de un *tópico*: la traducción de la experiencia en marcha y de la intrincada relación en algo distanciado y representable (Clifford, 1990). ¿De qué modo manejó Brown esta traducción en un campo cuyas fronteras eran tan lábiles?

David Edwards plantea un desafío similar, aunque más extremo para la definición del trabajo de campo “real”, en su artículo “Afganistán, etnografía y Nuevo Orden Mundial”. Ingresando en la antropología con la esperanza de volver a Afganistán para llevar a cabo “un estudio de aldea de tipo tradicional en alguna comunidad montañosa”, Edwards confrontó un “campo” disperso, desgarrado por la guerra: “Desde 1982, he realizado trabajo de campo en lugares variados, incluyendo la ciudad de Peshawar, Pakistán, y varios campos de refugiados dispersos en la Provincia de la Frontera Noroccidental. Un verano, también viajé por el interior de Afganistán para observar las operaciones de un

grupo de *mujahadin*, y he pasado bastante tiempo entre los refugiados afganos en el área de Washington, D.C. Por último, me dediqué a monitorear las actividades de un grupo afgano de prensa en el ordenador” (Edwards, 1994: 343).

La etnografía multilocal (Marcus y Fischer, 1986) es cada vez más familiar; el *trabajo de campo* multilocal es una conjunción de incongruencias. ¿Cuántos sitios pueden estudiarse intensamente sin que queden comprometidos los criterios de “profundidad”?<sup>3</sup> El trabajo de campo de Roger Rouse en dos lugares vinculados entre sí retiene la noción de una comunidad única, aunque móvil (Rouse, 1991). Karen McCarthy Brown permanece dentro del “mundo” de un individuo. Pero la práctica de David Edwards es más desperdigada. En realidad, cuando él comienza a unir sus instancias dispersas de la “cultura afgana”, debe apoyarse en resonancias temáticas bastante débiles y en el sentimiento común de “ambigüedad” que producen, al menos para él. Cualesquiera sean las fronteras del objeto cultural con “múltiples modulaciones” de Edwards (Harding, 1994), la lista de prácticas espaciales que adopta para explorarlas es ejemplar. Escribe que ha “realizado trabajo de campo” en una ciudad y en campos de refugiados; ha “viajado” para observar los *mujahadin*; ha “pasado bastante tiempo” (¿concurriendo a algún sitio? ¿profundamente?) con afganos en Washington, D.C. y ha estado “monitoreando” el ordenador de un grupo de prensa afgano en el exilio. Esta última actividad etnográfica es la menos cómoda para Edwards (349). A la hora de escribir, sólo ha estado “acechando”, no produciendo sus propios mensajes. Su investigación en Internet no es todavía interactiva. Pero sí es muy informativa. Edwards escucha intensamente allí a un grupo de exiliados afganos —hombres, relativamente ricos— que se preocupan juntos por la política y las prácticas religiosas, por la naturaleza y las fronteras de su comunidad.

Las experiencias de Karen McCarthy Brown y David Edwards sugieren algunas de las presiones corrientes sobre el trabajo de campo antropológico, visto como una práctica espacial de residencia intensiva. El “campo” en la antropología sociocultural ha estado constituido por una “gama históricamente específica de distancias, fronteras y modos de viaje” (Clifford, 1990: 64). Estos elementos están cambiando, a medida que la geografía de la distancia y la diferencia cambia en las situaciones poscoloniales/neocoloniales, a medida que las relaciones de poder de la investiga-

ción se reconfiguran, a medida que se despliegan las nuevas tecnologías de transporte y comunicación, y a medida que los "nativos" son reconocidos por sus experiencias mundanas específicas y sus historias de residencia y viaje (Appadurai, 1988a; Clifford, 1992; Teaiwa, 1993; Narayan, 1993). ¿Qué queda de las prácticas antropológicas clásicas en estas nuevas situaciones? ¿De qué modo la antropología contemporánea está cuestionando y reelaborado las nociones de viaje, frontera, co-residencia, interacción, adentro y afuera que han definido el campo, y el propio trabajo de campo?



Antes de atender a estas preguntas, es necesario contar con una idea clara acerca de cuáles son las prácticas dominantes del "campo" que están en juego, qué aspectos de la definición disciplinaria limitan las controversias actuales. En general, el trabajo de campo entraña el hecho de dejar físicamente el "hogar" (cualquiera sea la definición que demos a este término) para viajar, entrando y saliendo de algún escenario bien *diferente*. Hoy, el escenario puede ser las montañas de Nueva Guinea; o un barrio, una casa, una oficina, un hospital, una iglesia o un laboratorio. Puede definírsele como una sociedad móvil, la de los camioneros de larga distancia, por ejemplo, con tal de que uno pase largas horas en la cabina, conversando (Agar, 1985). Se requiere una interacción intensa, "profunda", algo canónicamente garantizado por la práctica espacial de una residencia prolongada, aunque temporaria, en una comunidad. El trabajo de campo puede también comprender breves visitas repetidas, como en el caso de la tradición norteamericana de la etnología en las reservas. El trabajo de equipo y la investigación a largo plazo (Foster et al., 1979) se han practicado de diversas maneras en diferentes tradiciones locales y nacionales. Pero en todos los casos, el trabajo de campo antropológico ha exigido que uno haga algo más que atravesar el lugar. Es preciso algo más que realizar entrevistas, hacer encuestas o componer informes periodísticos. Este requisito persiste hoy, encarnado en una amplia gama de actividades, desde la co-residencia hasta diversas formas de colaboración e intercesión. El legado del trabajo de campo intensivo define los estilos *antropológicos* de investigación, estilos críticamente importantes para el (auto)reconocimiento disciplinario.<sup>4</sup>

No existen disciplinas naturales o intrínsecas. Todo conocimiento es interdisciplinario. Por ende, las disciplinas se definen y redefinen interactiva y competitivamente. Lo hacen al inventar tradiciones y cánones, al consagrar normas metodológicas y prácticas de investigación; al apropiarse, traducir, silenciar y descartar perspectivas adyacentes. Los procesos activos de *disciplinamiento* operan en varios niveles, definiendo dominios “fríos” y “calientes” de la cultura disciplinaria, ciertas áreas que cambian con rapidez y otras que son relativamente estables. Articulan, de modos tácticamente cambiantes, el núcleo sólido y el borde manejable de un dominio de conocimiento y de práctica de investigación que es posible reconocer. La institucionalización canaliza y retarda, pero no puede detener estos procesos de redefinición, excepto bajo amenaza de esclerosis.

Consideremos las opciones que hoy enfrenta alguien que está planificando su programa de un seminario para graduados introductorio a la antropología sociocultural.<sup>5</sup> Teniendo en cuenta que el seminario durará apenas algunas semanas, ¿hasta qué punto es importante que los futuros antropólogos lean a Radcliffe-Brown? ¿A Robert Lowie? ¿No sería mejor incluir a Meyer Fortes o Kenneth Burke? A Lévi-Strauss, seguramente... pero ¿por qué no también a Simone de Beauvoir? Franz Boas, por supuesto... ¿y Frantz Fanon? ¿Margaret Mead o Marx o E. P. Thompson, o Zora Neale Hurston, o Michel Foucault? Melville Herskovitz tal vez... ¿y W. E. B. Du Bois? ¿St. Clair Drake? ¿Sería importante trabajar sobre fotografías y medios de información? El parentesco, que alguna vez fue un núcleo disciplinario, es hoy activamente olvidado en algunas facultades. La lingüística antropológica, todavía invocada como uno de los “cuatro campos” canónicos, recibe hoy una atención desigual. En algunos programas, es más probable que se lea teoría literaria, historia colonial o teoría del conocimiento... Ciertas nociones sintéticas del *hombre*, el “animal portador de cultura”, que alguna vez sirvieron de elemento de cohesión en la disciplina, hoy parecen anticuadas o perversas. ¿Puede mantenerse el centro disciplinario? Al final, en el programa introductorio, se hará una selección híbrida, atenta tanto a las tradiciones locales como a las exigencias comunes, con autores reconocidamente “antropológicos” en el centro. (A veces, el lineamiento disciplinario “puro” será acordonado en un curso de Historia de la Antropología, obligatorio o no.) La antropología

se reproduce a sí misma a la vez que se compromete selectivamente con interlocutores relevantes que provienen de la historia social, de los estudios culturales, de la biología, de la teoría del conocimiento, de las investigaciones sobre minorías y feminismo, de la crítica al discurso colonial, de la semiótica y los estudios sobre los medios, del análisis literario y discursivo, de la sociología, de la psicología, de la lingüística, de la ecología, de la economía política; de...

La antropología sociocultural ha sido siempre una disciplina fluida, relativamente abierta. Se ha enorgullecido de su capacidad para provocar, enriquecer y sintetizar otros campos de estudio. En 1964, Eric Wolf definió con optimismo a la antropología como una "disciplina entre disciplinas" (Wolf, 1964:x). Pero esta apertura plantea problemas recurrentes de autodefinición. Y, en parte, debido a que su extensión teórica ha seguido siendo tan abierta e interdisciplinaria, a pesar de los intentos repetidos de limitarla en tamaño, la disciplina ha encarado las prácticas de investigación como elementos definitorios esenciales. El trabajo de campo ha desempeñado —y continúa haciéndolo— una función disciplinaria central. En la presente coyuntura, la cantidad de tópicos que puede estudiar la antropología y el conjunto de perspectivas teóricas que puede desplegar son inmensos. En estas áreas, la disciplina es "caliente": cambia constantemente, se hace híbrida. En el dominio "más frío" del trabajo de campo aceptable, el cambio también se da, pero con mayor lentitud. En la mayoría de los medios antropológicos, se sigue defendiendo activamente el trabajo de campo "real" contra otros estilos etnográficos.

El ejemplar exótico —co-residencia por períodos extensos lejos del hogar, la "carpa en la aldea"— mantiene una autoridad considerable. Pero en realidad ha perdido el centro. Las diversas prácticas espaciales que autorizaba, tanto como los criterios relevantes para evaluar "la profundidad" y "la intensidad", han cambiado y siguen cambiando. Las condiciones políticas, culturales y económicas contemporáneas aportan nuevas presiones y oportunidades a la antropología. La gama de posibles jurisdicciones para el estudio etnográfico se ha incrementado en forma dramática y el caudal potencial de miembros de la disciplina es más diverso. Se cuestiona su ubicación geopolítica (ya no tan firme en el "centro" euroamericano). En este contexto de cambio y cuestionamiento, la antropología académica lucha por reinventar sus tradiciones en

nuevas circunstancias. Como las sociedades cambiantes que estudia, la disciplina se sostiene en fronteras desdibujadas y controladas, utilizando estrategias de hibridación y reautenticación, asimilación y exclusión.

Algunos problemas interesantes sobre las fronteras surgen del curioso trabajo de David Edwards en la Internet afgana. ¿Qué ocurriría si alguien estudiara la cultura de los “espías” (*hackers*) de ordenadores (un proyecto de antropología perfectamente aceptable en muchas, si no en todas, las facultades de Antropología) y en el proceso nunca “entrara en contacto físico” con un solo espía? ¿Los meses, incluso años, pasados en la Red serían considerados trabajo de campo? La investigación bien podría aprobar la exigencia de estadía prolongada y el examen de “profundidad”/interactividad. (Sabemos que en la Red pueden ocurrir algunas conversaciones extrañas e intensas.) Y el viaje electrónico es, después de todo, una especie de *dépaysement*. Podría incrementar la observación participante intensa en una comunidad diferente, y ello sin la exigencia de tener que dejar físicamente el hogar. Cuando pregunté a varios antropólogos si les parecía que esto podía considerarse trabajo de campo, por lo general respondieron “tal vez”; incluso, en un caso, “por supuesto”. Pero cuando insistí, preguntándoles si supervisarían una tesis doctoral en Filosofía que se basara principalmente en este tipo de investigación descorporizada, dudaron o dijeron que no: tales experiencias no podrían aceptarse en la actualidad como trabajo de campo. De modo que según las tradiciones de la disciplina, se desaconsejaría al graduado que pensara tomar semejante curso. Nos enfrentamos con las limitaciones institucionales e históricas que refuerzan la distinción entre el trabajo de campo y otras actividades etnográficas más amplias. El trabajo de campo en la antropología tiene el sedimento de una historia disciplinaria y continúa funcionando como rito de pasaje y como marca de profesionalismo.

Una frontera que actualmente preocupa a la antropología sociocultural es la que la separa de un conjunto heterogéneo de prácticas académicas a menudo llamadas “estudios culturales”.<sup>6</sup> Esta frontera está volviendo a organizar, en un nuevo contexto, algunas de las divisiones y cruces de la sociología y la antropología establecidas hace mucho tiempo. La sociología cualitativa, al menos, cuenta con sus propias tradiciones etnográficas, cada vez más relevantes para una antropología posexoticista.<sup>7</sup> Pero tenien-

do en cuenta las identidades institucionales bastante firmes, por lo menos en los Estados Unidos, la frontera con la sociología no es tan ingobernable como la que se establece con los “estudios culturales”. Este nuevo lugar de cruce y control de fronteras repite en parte una relación constante, tensa, con el “textualismo” o “la crítica literaria”. El movimiento para “recuperar” la antropología —manifestado en los rechazos de la recopilación *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) y en tiempos más cercanos, a menudo de un modo incoherente, en una contundente falta de aceptación de la “antropología posmoderna”— constituye, al día de hoy, una rutina en algunos sectores. Pero la frontera con los estudios culturales puede ser menos manejable, pues es más fácil mantener una separación clara cuando el otro disciplinario, ya sea la teoría literario-retórica o la semiótica textualista, carece de algún componente de trabajo de campo y, lo que es más, de una mirada “etnográfica” anecdótica frente los fenómenos culturales. Los “estudios culturales”, tanto en la tradición de Birmingham como en algunas de sus vetas sociológicas, poseen una tradición etnográfica desarrollada mucho más cercana al trabajo de campo antropológico. La distinción “Nosotros hacemos trabajo de campo, ellos hacen análisis del discurso” es más difícil de sostener. Algunos antropólogos han buscado inspiración en la etnografía de los estudios culturales (Lave et al., 1992) y, en realidad, hay mucho que aprender de sus articulaciones cada vez más complejas entre clase, género, raza y sexualidad. Es más, lo que hizo Paul Willis con los “muchachos” de clase obrera de *Learning to Labour* (1977) —acompañándolos en la escuela, hablando con los padres, trabajando a su lado en el piso del taller— es comparable a un buen trabajo de campo. La profundidad de su interacción social fue sin duda mayor que, digamos, la que logró Evans-Pritchard durante los diez meses que pasó con los nuer hostiles y mal dispuestos.

Muchos proyectos antropológicos contemporáneos son difíciles de distinguir del trabajo en los estudios culturales. Por ejemplo, Susan Harding está escribiendo una etnografía del fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos. Ha realizado una observación participativa muy extensa en Lynchburg, Virginia, en el interior y en los alrededores de la iglesia de Jerry Falwell. Y, por supuesto, el ministerio televisivo de Falwell y de otros como él le resultan de gran interés: constituyen su “campo”. En verdad, no está interesada tanto en una comunidad espacialmente definida

como en lo que ella denomina el “discurso” de los nuevos fundamentalismos.<sup>8</sup> Le preocupan los programas de TV, los sermones, las novelas, los medios de información de todo tipo, así como también las conversaciones y los comportamientos cotidianos. La mezcla de observación participante, crítica cultural y de los medios, y análisis del discurso que practica Harding es característica del trabajo que hoy se realiza en las zonas etnográficas fronterizas. ¿Hasta qué punto dicho trabajo es “antropológico”? ¿En qué se diferencia la frecuentación de los evangélicos de Lynchburg de los estudios de Willis o de Angela McRobbie sobre la cultura juvenil en Gran Bretaña o de los trabajos anteriores de los sociólogos pertenecientes a la Escuela de Chicago? Hay diferencias, sin duda, pero estas no se unifican como método distinto y existen considerables superposiciones.

Una diferencia importante está en que Harding insiste en que una parte fundamental de su trabajo etnográfico debe incluir la *convivencia con* una familia cristianoevangélica. En realidad, ella informa que cuando dicha convivencia tuvo lugar, sintió que había realmente “penetrado en el campo”. Antes se había alojado en un motel. Podría pensarse que esto constituye una articulación clásica del trabajo de campo, desplegado en un nuevo escenario. Y, en cierto sentido, lo es. Pero forma parte de un descentramiento potencialmente esencial, puesto que no cabe considerar al período de co-residencia intensiva en Lynchburg como la esencia o núcleo del proyecto, para el cual el mirar televisión y leer fueran subsidiarios. En el proyecto de Harding, “el trabajo de campo” era una manera importante de descubrir cómo se vivía el nuevo fundamentalismo en términos cotidianos. Y si bien le ayudó por cierto a definir como antropológico su proyecto híbrido, no fue un enclave privilegiado de profundidad interactiva o iniciación.

El trabajo de Harding es un ejemplo de la investigación que se nutre de los estudios culturales, el análisis del discurso y los estudios de género y medios, sin abandonar los rasgos antropológicos centrales. Señala una dirección actual para la disciplina, según la cual el trabajo de campo sigue siendo necesario, pero ya no se lo ve como un método privilegiado. ¿Significa esto que se ha abierto la frontera institucional entre la antropología, los estudios culturales y otras tradiciones emparentadas? De ningún modo. Precisamente porque los cruces son tan promiscuos y las superposiciones tan frecuentes, se establecen acciones para reafirmar la

identidad en lugares y momentos estratégicos. Estos incluyen el proceso iniciativo de los certificados de graduación, y los momentos en que la gente debe enfrentarse con negativas de trabajo, financiación o autorización. En el disciplinamiento cotidiano que forma antropólogos y no especialistas en estudios culturales, se reafirma la frontera, de un modo rutinario. Tal vez en una forma más pública, cuando se aprueban los proyectos de “campo” de los estudiantes graduados, las prácticas espaciales distintivas que han definido a la antropología tienden a reafirmarse a menudo sin posibilidades de negociación.

El concepto del campo y las prácticas disciplinarias asociadas con él constituyen un legado fundamental y ambiguo para la antropología. El trabajo de campo se ha convertido en un “problema”, debido a sus asociaciones históricas positivistas y colonialistas (el campo como “laboratorio”, el campo como lugar de “descubrimiento” para transeúntes privilegiados). También se ha vuelto más difícil de circunscribir, dada la proliferación de tópicos etnográficos y las condensaciones de tiempo-espacio (Harvey, 1989), características de las situaciones posmodernas, poscoloniales/neocoloniales. ¿Qué va a hacer la antropología con este problema? El tiempo lo dirá. El trabajo de campo, una práctica de investigación fundada en la profundidad interactiva y en la diferencia espacializada, se está “retrabajando” (según el término utilizado por Gupta y Ferguson), pues constituye una de las escasas marcas relativamente claras de la distinción disciplinaria que aún quedan. ¿Pero qué amplitud puede tener la gama de prácticas aprobadas? ¿Y cuán “descentrado” (Gupta y Ferguson) puede volverse el trabajo de campo sin transformarse simplemente en uno de los métodos etnográficos e históricos utilizados por la disciplina, en concierto con otras disciplinas?

La antropología ha sido siempre más que un trabajo de campo, pero el trabajo de campo era algo que un antropólogo *tenía que haber hecho*, con mayor o menor eficiencia, por lo menos una vez en su vida profesional.<sup>9</sup> ¿Cambiará esto? Quizás ocurra. Tal vez el trabajo de campo se transforme en una mera herramienta de investigación y deje de ser un requisito esencial o un calificador profesional. El tiempo lo dirá. Al día de hoy, sin embargo, el trabajo de campo sigue siendo críticamente importante: un proceso de disciplinamiento y un legado ambiguo.

## El habitus del trabajo de campo

La institucionalización del trabajo de campo a fines del siglo XIX y comienzos del XX puede entenderse dentro de una historia más amplia del “viaje”. (Uso el término en un sentido amplio; volveré sobre este punto enseguida.) El trabajador de campo antropológico fue el último en llegar entre los occidentales que viajaban y residían fuera de su país. Exploradores, misioneros, funcionarios coloniales, comerciantes, colonizadores e investigadores de ciencias naturales eran figuras bien establecidas antes de que surgiera el profesional antropológico en-el-terreno. Antes de Boas, Malinowski, Mead, Firth y otros, el estudioso de antropología permanecía usualmente en su patria, procesando información etnográfica que le enviaban “hombres que estaban en el lugar” y que se reclutaban entre los transeúntes antes mencionados. Si los estudiosos metropolitanos se aventuraban a salir, lo hacían en expediciones de reconocimiento o destinadas a la recolección de piezas para los museos. Sean cuales fueren las excepciones a esta regla que pueden haber existido, la hondura interactiva y la co-residencia no eran todavía requisitos profesionales.

Cuando los seguidores de Boas y Malinowski comenzaron a abogar por el trabajo de campo intensivo, se requirió un esfuerzo para diferenciar el tipo de conocimiento antropológico producido con este método, del adquirido por otros residentes de larga data en las áreas estudiadas. “Otros disciplinarios”, por lo menos tres, fueron mantenidos a distancia prudencial: el misionero, el funcionario colonial y el escritor de viajes (periodista o exótico literario). Podría decirse mucho de las complejas relaciones de la antropología con estos tres *alter egos* profesionales cuyos informes sustancialmente *amateurs*, intervencionistas y subjetivos de la vida indígena serían “destruidos por la ciencia”, según la expresión de Malinowski.<sup>10</sup> Voy a concentrarme aquí en la frontera con el viaje literario y periodístico. Como principio metodológico, no presupongo las autodefiniciones de la disciplina, ya sean positivas (“tenemos una práctica de investigación y una comprensión de la cultura humana especiales”) o negativas (“no somos misioneros, ni funcionarios coloniales ni escritores de viajes”). Antes bien, afirmo que estas definiciones deben ser producidas, negociadas y renegociadas activamente a través de relaciones históricas cambiantes. A menudo es más fácil decir con claridad lo que uno no es, que lo que

uno es. En los primeros años de vida de la antropología moderna, cuando la disciplina todavía se ocupaba de establecer su tradición distintiva de investigación y sus ejemplos de autoridad, las definiciones negativas eran de suma importancia. Y en tiempos de identidad incierta (tales como el presente), se puede lograr una definición más efectiva con la designación de *afueras* claros más que con el intento de reducir *adentros* siempre diversos e híbridos a una unidad estable. Un proceso más o menos permanente de disciplinamiento en las orillas afianza fronteras reconocibles en las enmarañadas zonas fronterizas.

Los viajeros de la investigación antropológica dependieron en general, por supuesto, de los misioneros (para la gramática, el transporte, las presentaciones y, en ciertos casos, para una traducción de la lengua y las costumbres más profunda que la que puede adquirirse en una visita de uno o dos años). La diferencia entre el trabajador de campo profesional y el misionero, basada en discrepancias reales de propósitos y actitud, debió ser afirmada, en contraste con áreas igualmente reales de superposición y dependencia. Lo mismo ocurrió con los regímenes coloniales (y neocoloniales): por lo general, los etnógrafos afirmaron su objetivo de comprender, no de gobernar; de colaborar, no de explotar. Pero esto no les impidió navegar en la sociedad dominante, disfrutando a menudo de los privilegios otorgados por la piel blanca y de una seguridad física en el campo garantizada por una historia de previas expediciones punitivas y de control (Schneider, 1995: 139). El trabajo de campo científico se separó de los regímenes coloniales al proclamarse apolítico. Esta distinción es hoy cuestionada y renegociada ante el surgimiento de movimientos anticoloniales que han tendido a no reconocer la distancia reclamada por los antropólogos con respecto a los contextos de dominación y privilegio.

La perspectiva literaria y transitoria del escritor de viajes, rechazada con fuerza por el disciplinamiento del trabajo de campo, continúa tentando y contaminando las prácticas científicas de descripción cultural. Los antropólogos son, por lo general, gente que se va y escribe. Visto en una larga perspectiva histórica, el trabajo de campo es un conjunto distintivo de prácticas de viaje (amplia, pero no exclusivamente, occidentales). El viaje y el discurso de viaje no debieran reducirse a la tradición relativamente reciente del viaje literario, concepción estrecha que surgió a fines

del siglo XIX y comienzos del XX. Esta noción de “viaje” se estructuró en contraste con una etnografía naciente (y otras formas de investigación de campo “científicas”) por un lado, y con el turismo (una práctica definida como incapaz de producir un conocimiento serio) por el otro. Las prácticas espaciales y textuales de lo que hoy podría llamarse el “viaje sofisticado” —una frase tomada de los suplementos del *New York Times* para atraer al viajero “independiente”—<sup>11</sup> funcionan dentro de una élite y un sector turístico altamente diferenciado, que se definen por la siguiente declaración: “No somos turistas”. (Jean-Didier Urbain, en *L'idiot du voyage*, (1991) ha analizado a fondo esta formación discursiva. Véase también Buzzard, 1993, y el cap. 8, más adelante.) La tradición literaria del “viaje sofisticado”, cuya desaparición han lamentado, entre otros, críticos como Daniel Boorstin y Paul Fussell, es reinventada por una larga lista de escritores contemporáneos: Paul Theroux, Shirley Hazzard, Bruce Chatwin, Jan Morris, Ronald Wright y otros.<sup>12</sup>

El “viaje”, tal como utilizo el término, abarca una variedad de prácticas más o menos voluntaristas de abandonar “el hogar” para ir a “otro” lugar. El desplazamiento ocurre con un propósito de ganancia: material, espiritual, científica. Entraña obtener conocimiento y/o tener una “experiencia” (excitante, edificante, placentera, de extrañamiento o de ampliación de horizontes). La larga historia del viaje que incluye las prácticas espaciales del “trabajo de campo” es sobre todo occidental, fuertemente masculina y propia de la clase media alta. Actualmente están apareciendo muchos buenos trabajos críticos e históricos en este terreno comparativo, que prestan atención a los contextos políticos, económicos y regionales, así como a las determinaciones y subversiones de género, clase, cultura, raza y psicología individual (Hulme, 1986; Porter, 1991; Mills, 1991; Pratt, 1992).

Antes de la separación de los géneros, vinculada con el surgimiento del trabajo de campo moderno, el viaje y la escritura de viajes cubrían un amplio espectro. En la Europa del siglo XVIII, un *récit de voyage* o “libro de viaje” podía incluir la exploración, la aventura, la ciencia natural, el espionaje, la situación comercial, el evangelismo, la cosmología, la filosofía y la etnografía. Hacia 1920, sin embargo, las prácticas de investigación y los informes escritos de los antropólogos estaban mucho más diferenciados. Ya no se los definía como viajeros científicos o exploradores, sino como traba-

Jadores de campo: un cambio compartido con otras ciencias (Kuklick, 1996). El campo era un conjunto distintivo de prácticas de investigación académica, tradiciones y reglas de presentación. Pero si bien las prácticas y retóricas pertinentes se mantenían activamente a raya en el proceso, el espacio disciplinar así clarificado nunca logró verse enteramente libre de contaminación. Había que reconstruir, cambiar y redefinir sus fronteras. En realidad, un modo de comprender el “experimentalismo” actual de la escritura etnográfica es verla como una renegociación de la frontera, agónicamente definida a fines del siglo XIX, con “la escritura de viaje”.

El carácter “literario”, mantenido a distancia en la figura del escritor de viaje, ha vuelto a la etnografía bajo la forma de fuertes pretensiones en torno del prototipo y la comunicación retórica de los “datos”. Los hechos no hablan por sí solos; son envueltos en una trama antes que recogidos, producidos en relaciones mundanas más que observados en contextos controlados.<sup>13</sup> Esta conciencia creciente de la contingencia poética y política del trabajo de campo —una conciencia impuesta a los antropólogos por los desafíos anticoloniales de la posguerra a la centralidad euronorteamericana— se refleja en un sentido textual más concreto de la ubicación del etnógrafo. Elementos de la narrativa “literaria” del viaje que estaban excluidos de las etnografías (o marginados en los prefacios) ocupan ahora un lugar más prominente. Estos incluyen las rutas del investigador dentro y a través del “campo”; el tiempo pasado en la ciudad capital, el registro del contexto nacional/transnacional; las tecnologías de transporte (llegar allí tanto como estar allí); las interacciones con individuos dotados de un nombre y una idiosincrasia, más que con informantes anónimos y representativos.

En el capítulo 1, traté de descentrar el campo como práctica naturalizada de *residencia*, proponiendo una metáfora transversal: el trabajo de campo como *encuentros de viaje*. Descentrar o interrumpir el trabajo de campo como residencia no significa rechazarlo ni refutarlo. El trabajo de campo ha sido siempre una mezcla de prácticas institucionalizadas de residencia y viaje. Pero en la idealización disciplinaria del “campo” se ha tendido a subsumir las prácticas espaciales de moverse desde y hacia, dentro y fuera —de atravesar—, en las de residir (vínculo, iniciación, familiaridad). Esto está cambiando. Irónicamente, ahora que mucho del trabajo antropológico de campo se realiza (como en el

caso de Karen McCarthy Brown) cerca del hogar, la materialidad del viaje, para entrar y salir del campo, se vuelve más clara y realmente constitutiva del objeto/lugar de estudio. El trabajo de campo en las ciudades debe distinguirse de otras formas de apreciación y viaje entre clases y entre razas, marcando una diferencia con respecto a otras tradiciones establecidas del trabajo social urbano y de la actividad liberal en los barrios marginales. El hogar del viajero investigador existe en una relación previa politizada con el de la gente que se estudia (o, para usar una expresión contemporánea, la gente con “la que se trabaja”). Esta última puede, a su vez, viajar regularmente, hacia la casa base del investigador, o desde ella, aunque más no sea en busca de empleo. (El conocimiento “etnográfico”, intercultural, de una mucama o trabajadora doméstica es considerable.) Estas relaciones paralelas, espacio-políticas a veces intersectadas, también han estado presentes en la investigación antropológica “exótica”, particularmente cuando las afluencias coloniales o neocoloniales de ejércitos, mercaderías, trabajo o educación vinculan materialmente los polos del viaje para el trabajo de campo. Pero las imágenes de distancia, más que las de interconexión y contacto, tienden a naturalizar el campo como otro *lugar*. Las rutas socialmente establecidas, constitutivas de las *relaciones* en el campo, son más difíciles de ignorar cuando la investigación se realiza cerca, o cuando los aviones y teléfonos achican la distancia.

Por ende, el trabajo de campo “tiene lugar” en relaciones mundanas y contingentes de viaje, no en sitios controlados de investigación. Decir esto no disuelve simplemente la frontera entre el trabajo de campo contemporáneo y el trabajo de viaje (o periodístico). Existen importantes distinciones genéricas e institucionales. El mandato de residir intensivamente, de aprender las lenguas locales, de producir una interpretación “profunda”, es una diferencia que crea una diferencia. Pero la frontera entre las dos tradiciones relativamente recientes del viaje literario y el trabajo de campo académico está replanteándose. En verdad, el ejemplo ofrecido más arriba de los múltiples lugares de encuentro de David Edwards acerca (peligrosamente, dirían algunos) el trabajo de campo al viaje. Este acercamiento toma otra forma en la etnografía innovadora de Anna Tsing *In the Realm of the Diamond Queen* (1993). Tsing realiza el trabajo de campo en un sitio “exótico” clásico, las montañas Meratus de Kilimantan del Sur, Indonesia.

Si bien preserva las prácticas disciplinarias de interacción local intensiva, su escritura cruza sistemáticamente las fronteras entre el análisis etnográfico y la narración de viaje. Su informe historiza tanto sus prácticas de residencia y viaje como las de sus sujetos, derivando su conocimiento de encuentros específicos entre individuos con diferentes grados de cosmopolitismo y género, no tipos culturales. (Véase, en particular, la Parte Dos: “Una ciencia del viaje”). Su lugar del campo, en lo que ella llama un “lugar fuera del camino”, nunca se da por sentado como un ambiente natural o tradicional. Es un espacio de contacto producido por fuerzas locales, nacionales y transnacionales, de las cuales su viaje de investigación forma parte.

Edwards y Tsing son un ejemplo de trabajo de campo exótico en los límites de una práctica académica cambiante. En ambos, diferentemente espacializados, observamos la prominencia creciente de prácticas y tropos asociados por lo general con el viaje y la escritura de viaje.<sup>14</sup> Estos son hallables actualmente en mucha etnografía antropológica, configurando versiones diferentes del investigador “en ruta/enraizado”, del “sujeto posicionado” (Rosaldo, 1989: 7). Los signos de nuestro tiempo incluyen una tendencia hacia el uso del pronombre de la primera persona del singular en los informes de trabajos de campo, presentados como relatos, más que como observaciones e interpretaciones. A menudo, el diario de campo (privado, y más cerca de los informes “subjetivos” de la escritura de viaje) se cuele en los datos de campo “objetivos”. No estoy describiendo un movimiento lineal desde la recolección a la narración, desde lo objetivo a lo subjetivo, desde lo impersonal a lo personal, desde la co-residencia al encuentro de viaje. No es un asunto de progresión, desde la etnografía hasta la escritura de viaje, sino más bien de un equilibrio movedido y de un replanteo de *relaciones* clave que han constituido las dos prácticas y discursos.



Al seguir las huellas entre las relaciones cambiantes de la antropología y el viaje, puede ser útil pensar en el “campo” como un *habitus* más que como un lugar, un conjunto de disposiciones y prácticas *corporizadas*. El trabajo de las estudiosas feministas ha desempeñado un papel crucial en la especificación del cuerpo social del etnógrafo, al criticar las limitaciones de un trabajo

androcéntrico de “género neutro” y al abrir nuevas áreas mayores de comprensión.<sup>15</sup> De modo similar, las presiones anticoloniales, el análisis del discurso colonial y la teoría racial crítica han desplazado del centro al trabajador de campo tradicional, predominantemente occidental y blanco. Visto a la luz de estas intervenciones, el habitus del trabajo de campo correspondiente a la generación de Malinowski aparece como la articulación de prácticas específicas, disciplinadas.

Este “cuerpo” normativo *no* era el de un viajero. Al nutrirse de tradiciones más viejas del viaje científico, lo hacía en aguda oposición a las orientaciones románticas, “literarias” o subjetivas. El cuerpo legitimado por el trabajo de campo moderno no era un aparato sensorial que se movía a través de espacios extensos, cruzando fronteras. No estaba en una expedición o en un reconocimiento. Más bien, era un cuerpo que circulaba y trabajaba (casi podría decirse “conmutaba”) dentro de un espacio delimitado. El mapa local predominaba sobre la excursión o el itinerario como tecnología de ubicación física. Estar allí era más importante que llegar allí (o irse de allí). El trabajador de campo era un hombre de su casa en el extranjero, no un visitante cosmopolita. Estoy, por supuesto, hablando en términos generales de normas disciplinares y figuras textuales, no de experiencias históricas concretas de los antropólogos de campo. En diversos grados, estas divergían de las normas y, a la vez, se hallaban limitadas por ellas.

No se concedió una expresión primaria a las emociones, parte necesaria de la empatía controlada de la observación participante. No podían ser la fuente principal de juicios públicos sobre las comunidades en observación. Esto se daba particularmente en el caso de las afirmaciones negativas. Los juicios morales y las maldiciones del escritor de viaje, basadas en frustraciones sociales, incomodidades físicas y prejuicios, así como en la crítica fundada en principios, fueron excluidos o mitigados. Se favoreció, en cambio, un vínculo comprensivo y un afecto mesurado. Se circunscribieron las expresiones de entusiasmo y amor público. El enojo, la frustración, los juicios sobre individuos, el deseo y la ambivalencia fueron a parar a los diarios privados. El escándalo que provocó, en algunos sectores, la publicación del diario íntimo de Malinowski (1967) estuvo relacionado con lo que dejó entrever de un sujeto/cuerpo menos mesurado, racial y sexualmente consciente, en el campo. Las primeras transgresiones públicas del

habitus profesional incluyen los trabajos de Leiris (1934, escrito como diario de campo), Bowen (1954, en forma de novela) y Jean Briggs (1970, en el cual las emociones personales ocuparon, quizá por primera vez, el centro de una monografía etnográfica).

Si bien se tendía a marginar las emociones, lo mismo ocurrió, en la mayoría de los casos, con las experiencias del investigador en materia de género, raza y sexo. El género, al que ocasionalmente se asignaba importancia (en especial, en el caso de las mujeres "destacadas"), no era públicamente reconocido como elemento sistemático constitutivo del proceso de investigación. Margaret Mead, por ejemplo, realizó varias veces su investigación y escribió "como una mujer", cruzando las esferas definidas de mujeres y hombres, pero su persona disciplinaria era la de una observadora cultural científicamente autorizada, de un género sin marcar y, por omisión, "masculino". Sus experimentos estilísticos más "subjetivos", "blandos", y sus escritos populares no le aportaron reconocimiento dentro de la fraternidad disciplinaria, donde ella adoptó una voz más "objetiva" y "dura". Lutkehaus (1995) brinda un informe contextual de estas ubicaciones históricamente marcadas por el género y del personaje cambiante de Mead. Los investigadores hombres de la generación de Mead no investigaban "como hombres" entre mujeres y hombres definidos localmente. Muchos informes "culturales" supuestamente holísticos estaban, de hecho, basados en el trabajo intensivo con hombres solamente. En suma, las limitaciones y posibilidades vinculadas con el género del investigador no eran rasgos salientes del habitus del campo.

Lo mismo ocurría con la raza. En este caso la importante crítica empírica y teórica de las esencias raciales, por parte de la antropología sociocultural, sin duda influyó sobre el habitus profesional. La "raza" no era la formación social/histórica de los críticos teóricos contemporáneos de ese concepto (por ejemplo, Omi y Winant, 1986; Gilroy, 1987) sino una esencia biológica, cuyas determinaciones "naturales" se veían cuestionadas por las determinaciones contextuales de la "cultura". Los antropólogos, los estudiosos portadores de cultura, necesitaban descentrar y saltar por encima de líneas raciales presuntamente esenciales. Su comprensión interactiva e intensiva de las formaciones culturales les proporcionó una poderosa herramienta contra las reducciones raciales. Pero al atacar un fenómeno *natural* no confrontaban la raza como una formación *histórica* que ubicaba políticamente a sus

sujetos y que simultáneamente limitaba y fortalecía su propia investigación (Harrison, 1991:3).<sup>16</sup> Ocasionalmente, pudo vislumbrarse esta posición: por ejemplo, en la introducción de Evans-Pritchard a *Los nuer* (1940); pero no formaba parte del cuerpo explícito, del habitus profesional del trabajador de campo.

Como contraste, los escritores de viaje repararon con frecuencia en el color y hablaron desde una posición racializada. Por supuesto, no eran necesariamente críticos de las relaciones que ello suponía, ¡a menudo, todo lo contrario! El asunto no es celebrar una conciencia relativamente mayor de la raza —y el género— en la escritura de viaje, sino mostrar cómo, por contraste, el habitus del etnógrafo mitigaba estas determinaciones históricas. Por muy marcada que estuviera por el género, la raza, la casta o el privilegio de clase, la etnografía necesitaba trascender tales ubicaciones a fin de articular un entendimiento más profundo, *cultural*. Esta articulación se basaba en técnicas potentes, incluyendo por lo menos las siguientes: co-residencia extensa; observación sistemática y registro de datos; interlocución efectiva en, por lo menos, una lengua local; una mezcla específica de alianza, complicidad, amistad, respeto, coerción y tolerancia irónica que conduce al “rapport”; una atención hermenéutica a estructuras y significados profundos o implícitos. Estas técnicas estaban destinadas a producir (y a menudo, produjeron, dentro de los horizontes que estoy tratando de delimitar), entendimientos más contextuales, menos reductores de los modos de vida locales, que los logrados por las observaciones de paso del viajero.

Algunos escritores que podrían clasificarse como viajeros permanecieron durante largos períodos en el extranjero, hablaron lenguas locales y tuvieron complejas perspectivas de la vida indígena (así como también de la criolla/colonial). Algunos clasificados como etnógrafos permanecieron por tiempos relativamente breves, hablaron mal las lenguas y no interactuaron de modo intensivo. La variedad de las relaciones sociales concretas, las técnicas comunicativas y las prácticas espaciales desplegadas entre los polos del trabajo de campo y el viaje es un continuo, no una frontera estricta. Ha existido una considerable superposición.<sup>17</sup> Pero a pesar de, o más bien debido a, esta complejidad de fronteras, las líneas discursivas/institucionales debieron trazarse con claridad. Esto exigió presiones sostenidas que, a lo largo del tiempo, reunieron experiencias empíricas más cercanas a los dos polos.

En este proceso, la “superficialidad” del viajero y del escritor de viaje se opuso a la “profundidad” del trabajador de campo. Pero también se podría decir, provocativamente, que la “promiscuidad” del primero fue disciplinada en favor de los “valores de familia”, invocados a menudo en los prefacios etnográficos: el trabajo de campo como un proceso de convivencia con otros, de adopción, iniciación y aprendizaje de normas locales (muy parecido al aprendizaje de un niño).

El habitus del trabajo de campo moderno, definido en oposición al del viaje, ha proscripto modos interactivos asociados durante mucho tiempo con la experiencia de viaje. Tal vez el tabú más absolutamente vigente sea el que rige las relaciones sexuales. Los trabajadores de campo podían amar pero no desear a los “objetos” de su atención. En el continuo de las relaciones posibles, los anedos sexuales se definían como peligrosos, demasiado cercanos. La observación participante, un manejo delicado de la distancia y la proximidad, no debía incluir complicaciones que hicieran tambalear la capacidad de mantener la perspectiva. Las relaciones sexuales no podían considerarse fuentes del conocimiento de investigación. Como tampoco podía ocurrir con el caer en trance o consumir alucinógenos, aunque en este caso el tabú ha sido un poco menos estricto: a veces, en nombre de la observación participante, se ha justificado cierta dosis de “experimentación”. La experimentación sexual era, en cambio, totalmente inaceptable. Un cuerpo disciplinado, de observación participante, “acompañó” selectivamente la vida indígena.

En su comienzo, sin embargo, el tabú impuesto al sexo puede haberse dado menos contra el hecho de “volverse nativo” o perder distancia crítica que contra el de “irse de viaje”, violando un habitus profesional. En las prácticas y textos de viaje, era común tener relaciones de sexo con la gente del lugar, fueran ellas heterosexuales u homosexuales. De hecho, en ciertos circuitos de viaje, tales como el *voyage en Orient* del siglo XIX, era cuasi-obligatorio.<sup>18</sup> Un escritor popular como Pierre Loti consagró su pluma y logró el acceso al misterioso y feminizado Otro, a través de historias de encuentros sexuales. En los informes de trabajo de campo, sin embargo, estas historias han sido virtualmente inexistentes. Sólo en tiempos recientes, y aun así en contados casos, se ha roto el tabú (Rabinow, 1977; Cesara, 1982). ¿Por qué ha de ser menos apropiado compartir la cama que compartir la comida, como

fuelle de conocimiento para el trabajo de campo? Pueden existir, por supuesto, muchas razones prácticas para la restricción sexual en el campo, así como ciertos lugares y actividades pueden estar fuera de los límites para el viajero con tacto (y localmente dependiente). Pero esto no se da en todo tiempo y lugar. Las limitaciones prácticas, que varían ampliamente, no pueden dar cuenta del tabú disciplinario que pesa sobre el sexo en el trabajo de campo.<sup>19</sup>

Se ha dicho bastante, tal vez, para dejar en claro el punto central: la formación de un *habitus* disciplinario en torno de la actividad corporizada del trabajo de campo; es decir, un sujeto sin género, sin raza, sexualmente inactivo, interactúa intensamente (en niveles científico/hermenéuticos, por lo menos) con sus interlocutores. Si bien las experiencias concretas en el campo han divergido de la norma, si a veces se rompieron los tabúes, y si el *habitus* disciplinario se cuestiona hoy públicamente, su poder normativo se mantiene.



Otra práctica de viaje común antes de 1900, el cruzamiento en la forma de vestirse, se suprimió o canalizó al disciplinarse del “cuerpo” profesional del trabajo de campo moderno. Este es un tema de vasto alcance, y debo limitarme sólo a observaciones preliminares. Daniel Defert (1984) escribió sugestivamente sobre la historia del “vestir” según códigos de observación del viaje europeo anteriores al siglo XIX. Alguna vez se estableció un vínculo sustancial, integral, entre la persona y su apariencia exterior, *habitus*, según el uso premoderno que le da Defert.<sup>20</sup> En un sentido profundo, se sobreentendía que “la ropa hace al hombre” (“El hábito hace al monje”). Las interpretaciones del *habitus*, que no debe confundirse con el *habits* (ropa) o con el concepto más tardío de cultura, eran una parte necesaria de las interacciones del viaje. Esto incluía la manipulación comunicativa de las apariencias: lo que podría llamarse, de un modo un poco anacrónico, cruce vestimentario cultural. En el siglo XIX, según la visión de Defert, el *habitus* ya había sido reducido a los *habits*, a los adornos y coberturas de la superficie; el vestido (*costume*) había aparecido como una deformación del término más amplio *coustume* (un término que combinaba las ideas de *costume* y *custom*/[costumbre]).

La vestimenta habría de convertirse en sólo uno entre muchos elementos en una taxonomía de observaciones que realizaron los viajeros científicos, componentes de una nueva explicación *cultural*. Defert percibe esta transición en el consejo científico de Gérando a los viajeros y exploradores, publicado en 1800. A menudo —escribió— los exploradores se han limitado a describir las ropas de los pueblos indígenas. Deberían avanzar más lejos y preguntar por qué (o por qué no) estarían dispuestos a cambiar su tradicional forma de vestir por la nuestra y cómo conciben su origen (Defert, 1984:39). Aquí la red interpretativa del *habitus* es reemplazada (y convertida en superficial) por una concepción más profunda de la identidad y la diferencia. Las relaciones de viaje fueron organizadas durante mucho tiempo por protocolos complejos y altamente codificados, la semiótica “de superficie” y las transacciones. La interpretación y manipulación de la vestimenta, los gestos y la apariencia formaban parte integral de estas prácticas. Visto como el resultado de esta tradición, el cruce vestimentario cultural del siglo XIX era algo más que una forma de vestirse. Se trataba de un juego serio, comunicativo, con las apariencias, y de un sitio de cruce, por lo cual articulaba una noción de la diferencia menos absoluta o esencial que la instituida por las nociones relativistas de cultura con sus conceptos de lo nativo inscriptos en el lenguaje, la tradición, el lugar, la ecología y —más o menos implícitamente— la raza. Las experiencias de un Richard Burton o una Isabelle Eberhardt haciéndose pasar por “orientales”, e incluso la forma de vestir más escandalosamente teatral de Flaubert en Egipto o de Loti como marinero en tierra, forman parte de una compleja tradición de prácticas de viaje que una etnografía modernizante ha mantenido a distancia prudente.<sup>21</sup>

Vista desde la perspectiva del trabajo de campo (intensivo, interactivo, basado en el aprendizaje de la lengua), el cruce vestimentario podría aparecer sólo como una manera superficial de vestirse, una especie de visita turística a los barrios bajos. Desde esta óptica, las prácticas de un etnógrafo como Frank Hamilton Cushing, quien adoptó la vestimenta zuni (e incluso, como se ha sugerido, produjo artefactos indígenas “auténticos”), podrían resultar un tanto embarazosas. Su investigación intensiva, interactiva no participaba bastante del “trabajo de campo moderno”. Un sentido similar de incomodidad experimentan hoy muchos espectadores de la película de Timothy Asche *A Man*

*Called Bee* [Un hombre llamado Abeja], dedicada a la investigación de Napoleón Chagnon entre los yanomami. Pienso sobre todo en la escena inicial de la película, que acerca lentamente la cámara a una figura pintada, apenas vestida, en una pose de lucha y que a la larga resulta ser el antropólogo. Sea cual fuere la intención de este comienzo, satírico o no (no es del todo claro), queda la impresión de que este no es un modo “profesional” de presentarse. Se percibe cierto exceso, tal vez demasiado fácilmente descartado como egolatría. El libro de Liza Dalby *Geisha* (1983), que incluye fotografías de la antropóloga transformada por el maquillaje y vestida con atavío completo de geisha, es más aceptable, por cuanto la adopción de un “habitus” de geisha (en el viejo sentido de Defert: un modo de ser, manifestado en la vestimenta, los gestos y la apariencia) es un tema central en su observación participante y en su etnografía escrita. Sin embargo, las fotografías de Dalby en las que aparece casi exactamente como una geisha “real” rompen con las convenciones etnográficas establecidas.

En otro extremo, están las fotografías publicadas por Malinowski (en *Coral Gardens and Their Magic*, 1935) [Los jardines de coral y su magia] donde se lo ve en el campo. Está vestido completamente de blanco, rodeado de cuerpos negros, de los cuales se diferencia nítidamente por su postura y actitud. Este no es, en modo alguno, un hombre que esté a punto de “transformarse en nativo”. Tal presentación tiene afinidad con los gestos de los europeos coloniales que se vestían formalmente para cenar en climas abrasadores, a fin de no tener la sensación de “traspasar el límite”. (Los cuellos milagrosamente almidonados del tenedor de libros que describe Conrad en *El corazón de las tinieblas* son un caso paradigmático en la literatura colonial.) Pero los etnógrafos no han sido, por lo general, tan formales y yo sugeriría que el habitus para su trabajo de campo estaba más cerca de una formación intermedia, manifestada en la actitud de no sobresalir teatralmente en la vida local (al no afirmar su diferencia o autoridad con el uso de uniformes militares, cascos de ceremonia o cosas por el estilo), al tiempo que permanecían claramente marcados por la piel blanca, la proximidad de las cámaras fotográficas, los anotadores y otros utensilios no nativos.<sup>22</sup> La mayoría de los trabajadores de campo profesionales no trataron de desaparecer en el campo mediante el uso de prácticas “superficiales” de viaje, como el disfraz. Su distinción corporizada sugería cone-

xiones en niveles más profundos y hermenéuticos, entendimientos forjados a través del lenguaje, la co-residencia y el conocimiento cultural.

En su libro *Tristes trópicos* (1973), Lévi-Strauss proporciona algunas percepciones reveladoras sobre el habitus del antropólogo, superpuesto y distinto del habitus del viajero. “En septiembre de 1950” —escribe— “llegué a una aldea mogh en las colinas de Chittagong”. Después de varios días, asciende al templo local, cuyo gong ha marcado sus días, junto con el sonido de las “voces infantiles que entonan el alfabeto birmano”. Todo es inocencia y orden. “Nos habíamos quitado los zapatos para subir la loma y sentíamos la blandura de la arcilla fina, húmeda, bajo nuestros pies descalzos.” A la entrada del bello y simple templo, construido sobre pilotes como las casas de la aldea, los visitantes realizan las “abluciones prescriptas”, que luego de la subida por el fango parecen “bastante naturales y desprovistas de cualquier significado religioso”.

Una atmósfera pacífica, como de granero, penetraba el lugar y en el aire flotaba el olor a heno. El ambiente simple y espacioso, que era como un pajar vacío; el comportamiento cordial de los dos sacerdotes de pie junto a sus camas con colchones de paja, el cuidado conmovedor con el que habían reunido o fabricado los instrumentos del culto: todas estas cosas me ayudaron a acercarme mucho más de lo que nunca había hecho a la idea de cómo debía ser un santuario. “Usted no necesita hacer lo que hago yo”, me dijo mi compañero al postrarse cuatro veces en el suelo, ante el altar, y yo seguí su consejo. Sin embargo, actué así menos por autoconciencia que por discreción: él sabía que yo no compartía sus creencias, y temía que, si imitaba sus gestos rituales, pensara que los estaba desvalorizando como meras convenciones; pero, por una vez, realizar esos gestos no me hubiera causado ningún embarazo. Entre esta forma de religión y yo, no había posibilidades de malentendidos. No era cuestión de hacer reverencias frente a ídolos o de adorar un orden supuestamente sobrenatural, sino sólo de rendir homenaje a la sabiduría decisiva que un pensador, o la sociedad creadora de su leyenda, había desarrollado veinticinco siglos antes, y a la cual mi civilización sólo podía contribuir confirmándola. (410-411)

El hecho de ir descalzo mal podía ser un gesto casual para Lévi-Strauss; pero aquí, junto con la limpieza ritual previa al ingreso en el santuario, parece sencillamente natural. Todo lo

lleva a la simpatía y a la participación. Pero marca una línea frente al acto físico de la postración. La línea expresa una *discreción* específica, la de un visitante que mira más allá de las “meras convenciones” o acepta las apariencias con un respeto más profundo basado en el conocimiento histórico y la comprensión cultural. La auténtica reverencia del antropólogo ante el budismo es de índole mental.

Lévi-Strauss se ve tentado, retrospectivamente al menos, a postrarse en el templo de la colina. Otro antropólogo bien podría haberlo hecho. Mi intención, al subrayar esta línea entre los actos físicos y hermenéuticos de conexión, no es afirmar que Lévi-Strauss la traza en un lugar típico de los antropólogos. No pretendo sugerir, sin embargo, que una línea similar será trazada en algún lado, alguna vez, para el mantenimiento del habitus de un trabajador de campo profesional. Lévi-Strauss no es, claramente, uno de esos viajeros espirituales de Occidente que residen en templos budistas, afeitando sus cabezas y usando túnicas de color azafrán. Y en esto representa la norma etnográfica tradicional. Uno podría, por supuesto, imaginar a un antropólogo budista volviéndose casi indistinguible de otros adeptos, tanto en la práctica como en la apariencia, durante un período de trabajo de campo en un templo. Y este sería un caso límite para la disciplina. Se lo trataría con desconfianza, en ausencia de otros signos claramente visibles de *discreción* profesional (etimológicamente: separación).<sup>23</sup>

Hoy, en muchos lugares, los indígenas, los etnógrafos y los turistas usan por igual remeras y shorts. En otros, las diferencias de vestimenta son visibles. En las montañas de Guatemala puede ser una necesidad de decoro, un signo de respeto o solidaridad, usar una falda larga o una camisa bordada en público. Pero esto no llega a representar un cruce vestimentario. ¿Puede, debiera, un antropólogo usar turbante, *yarmulke*, *jallabeyya*, *huipil* o velo? Las convenciones locales varían. Pero cualesquiera sean las tácticas que se adopten, se las emplea desde una posición supuesta de *discreción cultural*. Además, a medida que los etnógrafos trabajan cada vez más en sus propias sociedades, las cuestiones que he estado analizando en un marco exotizante se vuelven confusas y las líneas de separación, menos autoevidentes. Marcadas por género, raza, localizaciones sexualizadas y cruces, formas de autopresentación, y estructuras reguladas de acceso, partida y retorno, las prácticas profesionales del “campo” se replantean.

## Reorientando el campo

He tratado de identificar algunas de las prácticas ya sedimentadas a través de las cuales (y contra las cuales) los nuevos y diversos proyectos etnográficos luchan para conseguir un reconocimiento dentro de la antropología. Las prácticas establecidas se ven sometidas a tensiones, a medida que se multiplican los sitios que pueden tratarse etnográficamente (la frontera académica con los “estudios culturales”) y a medida que estudiosos de diferentes posiciones, comprometidos políticamente, ingresan en el campo (el desafío de una “antropología poscolonial”). Este último desarrollo tiene implicancias de largo alcance para la reinención de la disciplina. El trabajo de campo, definido por las prácticas espaciales de viaje y residencia, por las interacciones disciplinadas, corporizadas, de la observación participante, está reorientándose gracias a los estudiosos “indígenas”, “poscoloniales”, “diaspóricos”, “de frontera”, “de minorías”, “activistas” y “comunitarios”. Los términos se superponen, designando ámbitos complejos de identificación, no identidades diferenciadas.

Kirin Narayan (1993) cuestiona la oposición entre antropólogo nativo y no nativo, de adentro y de afuera. Ella sostiene que esta interpretación binaria surge de una estructura colonial jerárquica desacreditada. Inspirándose en su propia etnografía realizada en diferentes partes de la India, donde experimenta diversos grados de afiliación y distancia, Narayan muestra de qué modo los investigadores “nativos” se ubican en forma compleja y múltiple frente a sus lugares de trabajo y a sus interlocutores. Las identificaciones se cruzan, complementan y perturban entre sí. Los antropólogos “nativos” —como todos los antropólogos, según Narayan— “pertenecen simultáneamente a varias comunidades (entre las que ocupan un lugar importante la comunidad en que nacimos y la comunidad profesional académica)” (Narayan 1993:24). Una vez que la oposición estructurante entre antropólogo “nativo” y “de afuera” se desplaza, las relaciones entre el interior y el exterior cultural, entre el hogar y el extranjero, lo igual y lo diferente, que han organizado las prácticas espaciales del trabajo de campo, deben repensarse. ¿De qué modo el mandato disciplinario de que el trabajo de campo supone algún tipo de “viaje” —una práctica de desplazamiento físico que define un sitio u objeto de

investigación intensiva— limita la gama de prácticas abierta por Narayan y otros?

En el análisis de Narayan, el trabajo de campo empieza y termina con el desplazamiento, llevado a la práctica mediante el cruce de fronteras constitutivas: orillas hinchadas, apasionadas. No hay una posición “nativa” simple, indivisa. Una vez que se reconoce esto, sin embargo, la hibridez que adopta requiere especificaciones: ¿cuáles son sus límites y condiciones de movimiento? Uno puede ser más o menos híbrido, nativo o “diaspórico” (un término que, tal vez, capte mejor las propias ubicaciones complejas de Narayan) por determinadas razones históricas. En realidad, el rótulo de antropólogo “nativo” o “indígena” podría reservarse para designar a una persona cuyo viaje de investigación la conduce fuera del hogar y la regresa a él, entendiéndose por “viaje” un desvío a través de una universidad u otro sitio que provea perspectivas analíticas o comparativas sobre el lugar de residencia/ investigación. Aquí se invertiría la espacialización usual del hogar y el extranjero. Además, para muchos trabajadores de campo, ni la universidad ni el campo proveen una base estable; más bien, ambos sirven como sitios yuxtapuestos en un proyecto comparativo móvil. Un continuo, no una oposición, separa las exploraciones, desvíos y regresos del estudioso nativo o indígena, con respecto a los de su colega diaspórico o poscolonial.<sup>24</sup> Así, el requisito de que el trabajo de campo antropológico incluya *algún* tipo de viaje no necesita marginar a aquellos antes llamados “nativos”. Las raíces y las rutas, las variedades del “viaje”, deben entenderse de modo más amplio.

El trabajo reciente de Mary Helms (1988), David Scott (1989), Amitav Ghosh (1992), Epeli Hau’ofa et al. (1993), Teresia Teaiwa (1993), Ben Finney (1994) y Aihwa Ong (1995), entre otros, ha reforzado una conciencia cada vez mayor de las rutas de viaje discrepantes: tradiciones de movimiento e interconexión no definitivamente orientadas por el “Occidente”, y un sistema mundial económico y cultural en expansión. Estas rutas siguen senderos “tradicionales” y “modernos”, dentro y a través de circuitos transnacionales e interregionales contemporáneos. Un reconocimiento de estos senderos deja lugar para el viaje (y el trabajo de campo) que no se origina en las metrópolis de Europa y Estados Unidos o sus avanzadas. Si, como es probable, cierta forma del viaje o del desplazamiento sigue siendo un elemento constitutivo del trabajo

de campo profesional, reelaborar el “campo” tiene que significar la multiplicación del espectro de rutas y prácticas aceptables.

Prestar atención a las variedades del “viaje” ayuda también a aclarar de qué modo, en el pasado, los espacios despejados del trabajo científico se constituyeron sobre la base de una supresión de las experiencias cosmopolitas, especialmente las de las personas estudiadas. En términos generales, la localización de los “nativos” significó que la investigación intensiva e interactiva se realizara en campos espacialmente delimitados y no, por ejemplo, en hoteles o ciudades capitales, barcos, escuelas de misioneros o universidades, cocinas y fábricas, campos de refugiados, barrios diaspóricos, autobuses de peregrinos u otros lugares de encuentro multicultural.<sup>25</sup> En tanto práctica de viaje occidental, el trabajo de campo estaba basado en una visión histórica (lo que Gayatri Spivak llama una “mundialización”) en la cual una parte de la humanidad era inquieta y expansiva, y la otra arraigada e inmóvil. Los expertos indígenas estaban reducidos a informantes nativos. La marginación de las prácticas de viaje, las de los investigadores y anfitriones, contribuyó a una *domesticación* del trabajo de campo, un ideal de residencia interactiva que, por temporaria que fuese, no podía verse como un mero atravesar. El hecho de que los interlocutores de la antropología a menudo vieran las cosas en forma diferente no perturbó, hasta tiempos recientes, la autoimagen de la disciplina.<sup>26</sup>

Las formas alternativas de viaje/trabajo de campo, ya sean indígenas o diaspóricas, tienen que vérselas con muchos problemas similares a los de la investigación convencional: problemas de extrañamiento, privilegio, malentendidos, uso de estereotipos y negociación política del encuentro. Ghosh es muy tajante en lo que atañe a los malentendidos y estereotipos potencialmente violentos inherentes a su investigación como un *doktor al Hindi* entre musulmanes. Epeli Hau’ofa habla a favor de una “Oceanía” interconectada, pero lo hace como un tonga que vive en Fiji, una ubicación que no olvidan sus diversas audiencias de isleños. Al mismo tiempo, las rutas y encuentros de etnógrafos como Ghosh o Hau’ofa son diferentes de las rutas y encuentros de los transeúntes tradicionales del trabajo de campo. Sus comparaciones culturales no necesitan presuponer un hogar universitario/occidental, un lugar “central” de acumulación teórica. Y si bien sus encuentros de investigación pueden incluir relaciones jerárquicas, no presuponen

privilegios “blancos”. Su trabajo puede o no depender fundamentalmente de los circuitos de información, acceso y poder coloniales y neocoloniales. Por ejemplo, Hau’ofa publica en Tonga y Fiji y quiere articular una “Oceanía” vieja/nueva. En esto se diferencia de Ghosh, que publica, sobre todo pero no en forma exclusiva, en Occidente. La(s) lengua(s) que usa la etnografía, las audiencias a las que se dirige, los circuitos de prestigio académico/medios a los que apela, pueden discrepar, aunque es muy raro que estén desconectados, de las estructuras comunicativas de la economía política global. Un caso: *A New Oceania (Una nueva Oceanía)*, de Hau’ofa et al., me fue entregado en mano.<sup>27</sup> Publicado en Suva, el libro no me habría llegado a través de mis redes de material de lectura regulares. ¿Puede un trabajo centrado y enviado en esta forma intervenir en los contextos antropológicos euronorteamericanos? ¿Cuáles son las barreras institucionales? El poder para determinar audiencias, publicaciones y traducciones está distribuido en forma muy despareja, como Talal Asad nos lo ha recordado a menudo (Asad, 1986).

El término incongruente “antropólogo indígena”, acuñado en los comienzos del recentramiento actual poscolonial/neocolonial de la disciplina, ya no es adecuado para caracterizar a una amplia lista de investigadores que están estudiando en sus sociedades de origen. Surgen cuestiones difíciles. ¿De qué modo se definirá con exactitud el concepto de “origen”? Si, como yo creo, no puede otorgarse ninguna autoridad *inherente* a las etnografías e historias “nativas”, ¿qué es lo que constituye su autoridad *diferencial*? ¿En qué forma suplementan y critican perspectivas hace tiempo establecidas? ¿Y bajo qué condiciones el conocimiento local enunciado por los individuos locales se reconocerá como “conocimiento antropológico”? ¿Qué tipos de desplazamiento, comparación o toma de “distancia” se requieren para que el centro disciplinario reconozca el conocimiento familiar y la historia popular como etnografía seria o teoría cultural?

La antropología incluye potencialmente una serie de diversos viajeros y residentes, cuyo desplazamiento o viaje en el “trabajo de campo” difiere de la práctica espacial tradicional del campo. El propio Occidente se convierte en un objeto de estudio desde lugares variadamente distantes y enmarañados. “Ir” al campo hoy significa, a veces, “volver”, en tanto la etnografía se transforma en un “cuaderno de notas del regreso a la tierra natal”. En el caso del

estudioso de la Diáspora, el “regreso” puede ser a un lugar nunca conocido personalmente pero al cual ella o él, de un modo ambivalente, “pertenecen”. *Volver* a un campo no será lo mismo que *ir* a un campo. Están en juego diferentes distancias y afiliaciones subjetivas.

Durante las décadas recientes, una conciencia creciente de estas diferencias ha surgido dentro de la antropología euronorteamericana. En un importante análisis, David Scott enunció algunas de las ubicaciones históricas que limitan una “poscolonialidad” emergente en la antropología.

Al plantear de diversos modos el problema del “lugar” y del antropólogo no occidental, tanto Talal Asad (1982) como Arjun Appadurai (1988b) han señalado que, para socavar la asimetría en la práctica antropológica, debería ser mucho mayor el número de antropólogos que estudiaran las sociedades occidentales. Este sería sin duda un paso en la dirección correcta, en la medida en que subvierte la noción predominante de que el sujeto no occidental puede hablar sólo dentro de los términos de su propia cultura. Además, privilegia en algún grado la posibilidad de poner en relación diversos espacios culturales. Al mismo tiempo, parecería fijar y repetir las fronteras territoriales establecidas en la época colonial, dentro de las cuales se da impulso al movimiento de lo poscolonial: centro/periferia (de un modo especial, el centro del gobierno neocolonial y la periferia del origen). Los antropólogos europeos y norteamericanos siguen yendo adonde les place, mientras que el poscolonial se queda en casa o bien va al Occidente. Uno se pregunta si no podría existir una problemática más interesante en el caso de que el intelectual poscolonial de Papúa Nueva Guinea, en lugar de ir a Filadelfia, se dirigiera a Bombay o a Kingston o a Accra. (Scott, 1989:80)

Salir del campo de fuerzas históricamente polarizador de “Occidente” no es tarea fácil, tal como lo pone en evidencia el análisis que posteriormente hace Scott de Ghosh. Pero Scott también plantea que el “cruce” intercultural de los antropólogos no debiera reducirse a movimientos entre centros y periferias en un sistema mundial. La etnografía contemporánea, incluyendo la del propio Scott desde Jamaica (vía Nueva York) hasta Sri Lanka, representa el “viaje a Occidente” (Ghosh, citado por Scott, 82). También está viajando en y contra, a través del Occidente.

La etnografía ya no es una práctica normativa de personas de afuera que visitan/estudian a las de adentro sino, con palabras

de Narayan, una práctica para prestar atención a “las identidades cambiantes en relación con la gente y las temáticas que un antropólogo busca representar” (Narayan, 1993:30). El modo como se negocian las identidades a través de relaciones, en determinados contextos históricos, es pues un proceso que constituye tanto a los sujetos como a los objetos de la etnografía. Una buena parte de los trabajos que se están produciendo han vuelto explícitos estos complejos procesos relacionales. Paula Ebron (1994, 1996), por ejemplo, realiza una investigación sobre los cantantes de alabanzas mandinka tanto en Africa Occidental como en Estados Unidos, donde encuentran audiencias que los aprecian. Su etnografía tiene una localización múltiple y —como ella lo demuestra claramente— está enredada con los circuitos de cultura viajera vinculados con la música y el turismo mundiales. También trabaja en una historia de las invenciones occidentales sobre Africa —cita a Mudimbe (1988)— y de las proyecciones afronorteamericanas más o menos romantizadas, formadas como reacción a las historias de racismo. Ebron se mueve entre estos contextos intersectados. “Africa” no puede ser mantenida “afuera”. Es una parte problemática y fortalecedora de su propia tradición afronorteamericana, así como también una parada —no un origen— en una continua historia diaspórica de tránsitos y regresos (véase el cap. 10). Esta historia embrolla su etnografía académica, cuyo lugar es la negociación de relaciones de “sujetos en diferencia”, un espacio donde los cantantes de alabanzas, los turistas y los antropólogos reclaman y replantean significados culturales. Su campo incluye los aeropuertos donde se cruzan estos viajeros.

Los rótulos “indígena”, “poscolonial”, “diaspórico” o “minoritario” están con frecuencia en disputa cuando se negocian los “campos” antropológicos. Investigadores como Rosaldo (1989), Kondo (1990), Behar (1993) y Limón (1994), para citar sólo a unos pocos, definen las prácticas espaciales de su trabajo de campo en términos de una política de ubicaciones, de adentros y de afueras, de afiliaciones y distancias tácticamente cambiantes. Su “distancia” antropológica es de continuo desafiada, borrada, reconstruida en términos de relaciones. A menudo, ellos expresan sus conocimientos complejamente situados por medio de estrategias textuales en las que tiene preminencia el papel del investigador/teórico narrador, encarnado, viajero. Pero esta opción debería verse como una intervención crítica contra la autoridad neutral,

incorpórea, y no como una norma emergente. No hay formas narrativas ni modos de escribir apropiados en sí mismos para una política de localización. Otros que trabajan dentro y en contra de una antropología aún predominantemente occidental pueden optar por una retórica más impersonal, desmitificadora, incluso objetiva. David Scott y Talal Asad son ejemplos importantes. Sus discursos, sin embargo, aparecen con claridad como los de investigadores políticamente comprometidos, ubicados, no como los de observadores neutrales. Una muy amplia gama de retóricas y narrativas —personales e impersonales, objetivas y subjetivas, corporizadas y no corporizadas— están a disposición del viajero-investigador localizado. La única táctica excluida, como ha dicho Donna Haraway, es la “Trampa de Dios” (Haraway, 1988).



Muchos de los antropólogos citados en la sección precedente han hecho algo *semejante* al trabajo de campo tradicional: estudiar lo que está “afuera” o “abajo”. Esto ha contribuido a su supervivencia, y por cierto a su éxito, dentro del ámbito académico, incluso cuando trabajan para criticarlo o hacerlo accesible. La función de licenciatura que cumple el haber hecho trabajo de campo “real” —intensivo y alejado de la universidad— sigue siendo firme. En realidad, la etnografía que se ubica dentro de afiliaciones *diaspóricas* puede aceptarse con mayor facilidad que la investigación cuyos componentes son indígenas o *nativos*, por más ambivalentes que sean. (Recordar que estas localizaciones se dan en un continuo superpuesto, no a cada lado de una oposición binaria.) Las (des)localizaciones diaspóricas comprenden en sí mismas el viaje y la distancia, incluyendo por lo general espacios metropolitanos. Las (re)localizaciones nativas, si bien incluyen el viaje, se hallan centradas de un modo que convierte a la metrópoli y la universidad en elementos periféricos. He sugerido que el desplazamiento, la puesta en relación de Scott entre diversos espacios culturales, sigue siendo un rasgo constitutivo del trabajo de campo antropológico. ¿Puede extenderse este desplazamiento para incluir el viaje hacia y a través de la universidad? ¿Puede la universidad misma verse como una suerte de espacio de campo: un lugar de yuxtaposición cultural, extrañamiento, rito de pasaje, un lugar de tránsito y aprendizaje? Mary John (1989) abre tal posibilidad en su

análisis premonitorio de una “antropología al revés” emergente, comprometida, para las feministas poscoloniales: un viaje forzado y deseado hacia “Occidente” y una coexistencia inestable de roles: el de la antropóloga y el del (la) informante nativos. ¿De qué modo el viaje a través de la universidad reubica el lugar “nativo”, donde la antropóloga mantiene conexiones de residencia, parentesco o afiliación política que exceden las visitas, por más intensivas que estas sean? Angie Chabram explora esta reubicación en su provocativo esbozo de una “etnografía de oposición” chicana (Chabram, 1990). Aquí, las trayectorias “minoritarias” y “nativas” pueden superponerse: enraizadas en la “comunidad” (no importa cómo se la defina) y encauzadas a través de la academia.

Cuando la etnografía ha servido primariamente a los intereses de la memoria comunitaria y la movilización, y sólo en forma secundaria a las necesidades de un conocimiento o ciencia comparativos, se ha tendido a relegarla a las categorías menos prestigiosas de “antropología aplicada”, “historia oral”, “folklore”, “periodismo político” o “historia local”. Pero a medida que el campo de trabajo se arraiga de un modo diferente y se encauza en alguna de las direcciones que he rastreado, puede que muchos investigadores muestren un interés renovado en la investigación aplicada, la historia oral y el folklore, despojados ahora de sus tradiciones a veces paternalistas. El trabajo de movilización oral de la historia de la comunidad en el Proyecto “El Barrio” realizado por el Centro de Estudios Puertorriqueños de Nueva York es un ejemplo citado con frecuencia (véanse Benmayor, 1991; Gordon, 1993). El libro de Dara Culhane Speck, *An Error in Judgement* [Un error de juicio] (1987), fusiona cuidadosamente la memoria comunitaria, la investigación histórica y la reivindicación política actual. La sutil articulación de los márgenes que realiza Esther Newton, en tanto leal participante-observadora lesbiana, personaje de afuera/de adentro en una comunidad predominantemente masculina gay, produce una fusión ejemplar de historia local y crítica cultural (Newton, 1993a). La investigación de Epeli Hau’ofa en Tonga es otro ejemplo (en tanto se diferencia de su trabajo exotista en Trinidad o de sus estudios en Papúa Nueva Guinea, donde él era un tipo diferente de extranjero del “Pacífico”). De regreso a su Tonga nativa para hacer investigación, Hau’ofa escribe en más de una lengua y estilo tanto para analizar como para ejercer influencia en las respuestas locales a la occiden-

talización. Mantiene una distinción estilística entre escribir para la disciplina y escribir como intervención política y como ficción natúrica (Hau'ofa, 1982). Pero los discursos están claramente conectados en su punto de vista, y otros podrían verse más inclinados que él a desdibujarlos.

Para hacer antropología “profesional”, uno debe mantener conexiones con los centros universitarios y con sus circuitos de publicación y sociabilidad. ¿Hasta qué punto han de ser estrechas estas conexiones? ¿Hasta qué punto centrales? ¿Cuándo comienza uno a perder identidad disciplinaria en los márgenes? Estas preguntas han sido siempre acuciantes para los académicos que trabajaron para gobiernos, corporaciones, organizaciones sociales activistas y comunidades locales. Y hoy continúan perturbando y disciplinando el trabajo de los antropólogos diversamente localizados que he analizado. Además la universidad misma no es un sitio único. A pesar de que puede tener raíces occidentales, está hibridada y transculturada en lugares no occidentales. Sus vínculos con la nación, el “desarrollo”, la región, las políticas post-, neo y anticoloniales pueden hacer de ella una base significativamente diferente de operaciones antropológicas, tal como lo pone en evidencia la colección pionera de Hussein Fahim, *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* [Antropología indígena en países no occidentales] (1982). En principio, por lo menos, las universidades son lugares de teoría comparativa, de comunicación y discusiones críticas entre investigadores. Las interpretaciones etnográficas o etnohistóricas de autoridades no universitarias rara vez se reconocen como discurso plenamente académico; más bien existe la tendencia a considerarlas conocimiento local, amateur. En la antropología, la investigación que produce tal conocimiento, por más intensivo e interactivo que sea, no se considera *trabajo de campo*.

El “Otro” disciplinario que tal vez resume mejor la frontera aquí analizada es la figura del *historiador local*. Este cronista supuestamente parcial y conservador de los archivos comunitarios es incluso más difícil de integrar al trabajo de campo convencional que la nueva figura del investigador diaspórico poscolonial, la minoría que se opone o incluso el nativo viajero. Teñido por una supuesta inmovilidad y por presunciones de amateurismo y promoción, el historiador local, tanto como el activista o el trabajador cultural, carece de la “distancia” profesional requerida. Como hemos visto, esta distancia se ha aclimatado en las prácticas

espaciales del “campo”, un lugar circunscripto en el que uno entra y del cual se va. El movimiento hacia adentro y hacia afuera se ha considerado esencial para el proceso interpretativo, la administración de la profundidad y la discreción, la absorción y la “visión desde lejos” (Lévi-Strauss, 1985).

La frontera disciplinaria que mantiene a las autoridades con base local en la posición de informantes se está reestructurando, sin embargo. Queda por verse dónde y cómo se vuelve a trazar esta frontera, qué prácticas espaciales serán acomodadas por la tradición evolutiva del trabajo de campo antropológico y cuáles se excluirán. Pero en este contexto puede ser útil preguntarse de qué modo el legado del trabajo de campo-como-viaje ayuda a dar cuenta de una cuestión planteada durante las recientes sesiones presidenciales sobre la diversidad, en la Asociación Antropológica Norteamericana: el hecho de que las minorías norteamericanas estén ingresando en el campo en número relativamente pequeño. La antropología tiene dificultades para reconciliar los objetivos de distancia analítica con las aspiraciones de los “intelectuales orgánicos” gramscianos. ¿La disciplina ha enfrentado en forma adecuada el problema de efectuar trabajo de campo “real”, sancionado, en una comunidad que uno *no* quiere abandonar? Partir, tomar distancia han sido fundamentales durante mucho tiempo para la práctica espacial del trabajo de campo. ¿De qué modo puede la disciplina abrir un espacio para una investigación que tiene que ver fundamentalmente con el regreso, la reterritorialización, la pertenencia: lazos que van más allá de lograr el rapport como estrategia de investigación? Robert Alvarez (1994) ofrece un análisis revelador de estas cuestiones, mostrando de qué modo la disciplina valoriza y desvaloriza diversos tipos de compromiso comunitario en el transcurso de la investigación, por caminos que tienden a reproducir una hegemonía blanca.

La definición de “hogar” está en la base de este análisis. En situaciones locales/globales donde el desplazamiento aparece cada vez más como la norma, ¿de qué modo se mantiene y se reinventa la residencia colectiva? (Véase Bammer, 1992.) Las oposiciones binarias entre el hogar y el exterior, entre quedarse y mudarse, exigen un cuestionamiento profundo (Kaplan, 1994). Estas oposiciones han sido a menudo encaminadas según líneas de género (espacio femenino, doméstico, versus viaje masculino), clase (la burguesía activa, alienada, versus los pobres estancados, conmo-

vedores) y raza/cultura (los occidentales modernos, sin raíces, versus los “nativos” tradicionales, arraigados). El mandato del trabajo de campo, de ir a otro lado, construye el “hogar” como un sitio de origen, de semejanza. La teoría feminista y los estudios gay/lesbianos han mostrado, de modo quizá más incisivo, al hogar como un sitio de diferencias no pacíficas. Además, frente a las fuerzas globales que restringen el desplazamiento y el viaje, quedarse en el hogar o construirlo puede constituir un acto político, una forma de resistencia. El hogar no es, en cualquier caso, un sitio de inmovilidad. Estas pocas indicaciones, de las cuales podría decirse mucho más, debieran ser suficientes para cuestionar las presunciones antropológicas del trabajo de campo como viaje, la idea de *irse* en busca de la *diferencia*. En cierto grado, estas presunciones continúan aplicándose en las prácticas del trabajo de campo “repatriado” (Marcus y Fischer, 1986) y de “estudio” (Nadar, 1972). El campo sigue estando *en otro lugar*, aunque esté dentro del propio contexto nacional o lingüístico.

Un análisis perturbador del “hogar” con referencia a la práctica antropológica es el que ofrece Kamela Visweswaran (1994). Según ella, la etnografía feminista, parte de una lucha continuada para descolonizar la antropología, necesita reconocer el “fracaso” inevitablemente ligado al proyecto de traducción del cruce cultural en situaciones preñadas de poder. Precisamente en “esos momentos en que un proyecto se enfrenta con su propia imposibilidad” (98), la etnografía puede luchar por su responsabilidad, por el sentido de su propia posición. Apoyándose en la formulación de Gayatri Spivak de “las ignorancias sancionadas” propias de todo sujeto político/cultural, Visweswaran plantea que, al confrontar abiertamente el fracaso, la etnografía feminista descubre tanto límites como posibilidades. Entre estas últimas, se encuentran los movimientos críticos “hacia casa”. En una sección titulada “Trabajo del hogar, no trabajo de campo”, desarrolla un concepto de trabajo etnográfico que no está basado en la dicotomía hogar/campo. El “trabajo del hogar” no se define como lo opuesto al trabajo de campo exotista; no se trata de quedarse literalmente en el hogar o de estudiar la propia comunidad. “El hogar”, para Visweswaran, es la localización de una persona en discursos e instituciones determinantes y atraviesa localizaciones de raza, género, clase, sexualidad, cultura. El “trabajo del hogar” es una confrontación crítica con los procesos a menudo invisibles de

aprendizaje (la palabra francesa *formación* resulta apropiada aquí) que nos plasman como sujetos. Jugando con los sentidos pedagógicos del término, Visweswaran propone el “trabajo del hogar” como una disciplina a la vez de des-aprendizaje y de aprendizaje. El “hogar” es un *locus* de lucha crítica que fortalece y limita a un tiempo, al sujeto que lleva a cabo una investigación formal. Al desconstruir la oposición hogar/campo, Visweswaran abre el espacio para las rutas no ortodoxas y los enraizamientos del trabajo etnográfico.

Siguiendo una veta relacionada, aunque no idéntica, Gupta y Ferguson (1997) reclaman una antropología concentrada en “*localizaciones cambiantes* más que en *campos delimitados*”. El suyo es un proyecto reformista, antes que destructivo. Si bien rechazan la tradición de una investigación restringida espacialmente, preservan ciertas prácticas asociadas durante mucho tiempo al trabajo de campo. La antropología todavía estudia a los “Otros” intensiva e interactivamente. Provee, nos recuerdan los autores, uno de los ámbitos académicos occidentales donde se considera seriamente a los pueblos desconocidos y marginados. La absorción de largo plazo, el interés en el conocimiento informal y las prácticas corporizadas, así como el mandato de *escuchar*, son todos elementos de la tradición del trabajo de campo que ellos valoran y desearían preservar. Es más, la noción de *localizaciones cambiantes* de Gupta y Ferguson sugiere que (aun cuando el etnógrafo está ubicado como alguien de adentro, como “nativo” de su comunidad) la investigación, el análisis y la escritura exigirán alguna toma de distancia y traducción de diferencias. Nadie puede ser parte de todos los sectores de una comunidad. De qué modo se manejan las localizaciones cambiantes, cómo se sostienen la afiliación, la diferencia y las perspectivas críticas: estos han sido y seguirán siendo temas de improvisación táctica tanto como de metodología formal. Por lo tanto, al margen de lo que en el futuro llegue a reconocerse como trabajo de campo reformado, este deberá tomar en cuenta la “relación entre espacios culturales” de David Scott, aunque no necesaria o únicamente siguiendo ejes coloniales o neocoloniales de centro y periferia.

Además, no es preciso que los desplazamientos constitutivos se produzcan entre espacios “culturales”, al menos no del modo como se define convencionalmente dicho concepto, es decir en términos espaciales. Una etnografía concentrada en *localizacio-*

nes cambiantes sólo presupondría que las fronteras que se negocian y se cruzan son primordiales para un proyecto co-construido en una “zona de contacto” específica (Pratt, 1992). Esto no significaría que las fronteras en cuestión hayan sido inventadas o irreales, sino sólo que no serían absolutas y que podrían ser atravesadas por otras fronteras o afiliaciones también potencialmente relevantes para el proyecto. Esas otras localizaciones constitutivas podrían resultar primordiales en coyunturas históricas y políticas diferentes o en un proyecto con distinto enfoque. No es posible representar “en profundidad” todas las notorias diferencias y afinidades. Por ejemplo, un investigador de clase media que realiza un estudio entre obreros puede considerar que la clase es una localización crítica, incluso si su tópico de investigación gira específicamente en torno de otro aspecto, por ejemplo, las relaciones de género en las escuelas secundarias. En este caso, la raza podría ser o no un sitio de diferencia o afinidad crucial.

Un proyecto siempre “tendrá éxito” según ciertos ejes y “fracasará” (en el sentido constitutivo de Visweswaran) según otros. Por ende, no debiéramos confundir una estrategia de investigación más o menos consciente de *localizaciones cambiantes* con el *estar localizado* (a menudo antagonísticamente) en el encuentro etnográfico. Para un hindú que trabaja en Egipto, la religión puede imponerse como un factor principal de diferenciación, afirmando su importancia para un proyecto de investigación sobre técnicas agrícolas, a pesar de los deseos del autor (Ghosh, 1992). Además, el proyecto no tiene por qué ser antagónico. Alguien que estudia su propia comunidad puede ubicarse, firme y amorosamente, como “familia”, imponiendo así restricciones reales con respecto a lo que puede explorarse y revelarse. Un etnógrafo gay o una etnógrafa lesbiana pueden verse limitados/as en lo que hace a subrayar o pasar por alto la ubicación sexual, según el contexto político de la investigación. O bien, un antropólogo del Perú puede sorprenderse negociando una frontera nacional cuando trabaja en México y, en cambio, una frontera racial si lo hace en los Estados Unidos. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Ninguna de estas localizaciones es optativa. Ellas son impuestas por circunstancias históricas y políticas. Y dado que las localizaciones son múltiples, coyunturales y cruzadas, no hay garantía posible de una perspectiva, experiencia o solidaridad compartidas. Me apoyo aquí sobre una crítica que no descarta la

política de identidad y que ha sido expuesta convincentemente por June Jordan (1985) y desarrollada por muchos otros (por ejemplo, Reagon, 1983; Mohanty, 1987). En etnografía, lo que antes se entendía en términos de *rapport* —una suerte de amistad, parentesco y empatía logrados— aparece ahora como algo más cercano a la *construcción de una alianza*. La pregunta relevante no es tanto “¿qué es lo que fundamentalmente nos une o nos separa?” sino “¿qué podemos hacer el uno por el otro en la presente coyuntura?” ¿Qué podemos anudar, conectar, articular, a partir de nuestras similitudes y diferencias? (Véanse Hall, 1986; 52-55; Haraway, 1992: 306-315.) Y cuando la identificación se vuelve demasiado intensa, ¿de qué modo puede gestionarse una desarticulación de propósitos, en el contexto de la alianza, sin apelar a los reclamos de distancia objetiva y tácticas de una partida definitiva? (Para un informe sensible de estas cuestiones en el contexto de la etnografía lesbiana, véase Lewin, 1995.)

Al enfatizar las localizaciones cambiantes y las afiliaciones tácticas, se reconocen en forma explícita las dimensiones políticas de la etnografía, dimensiones que pueden estar ocultas por las presunciones de neutralidad científica y de vínculo humano. Pero ¿“políticas” en qué sentido? No existen posiciones garantizadas o moralmente inexpugnables. En el presente contexto —un cambio que va del vínculo a la alianza, de la representación a la articulación— tienden a aparecer algunas prescripciones rígidas de reivindicación. Puede simplemente invertirse una política más antigua de neutralidad, con su objetivo de liberación final: una binaridad muy evidente en la yuxtaposición de los elocuentes y opuestos ensayos de Roy d’Andrade y Nancy Schepper-Hughes, presentados en un foro de *Current Anthropology* en 1995. El espacio para una política de escepticismo y crítica —que no debe confundirse con falta de pasión o con neutralidad— con respecto a una deslealtad comprometida o a lo que Richard Handler (1985, siguiendo a Sapir) llama “análisis destructivo” parece hallarse en peligro. Un modelo de alianza deja poco espacio para trabajar en una situación politizada que no sea del gusto de ninguno de los participantes. No estoy sugiriendo que tal investigación sea superior y más objetiva. También ella es parcial y localizada. Y no debiera ser excluida de la variedad de prácticas de investigación localizadas que hoy se disputan el nombre de “antropología”.



Estos son sólo algunos de los dilemas que enfrenta la etnografía antropológica a medida que sus raíces y rutas, sus estructuras diferentes de afiliación y desplazamiento, vuelven a elaborarse en los contextos de fines del siglo xx. ¿Qué queda del *trabajo de campo*? ¿Qué queda, si queda algo, del imperativo de viajar, salir de casa, “ingresar en el campo, residir, interactuar con intensidad en un contexto (relativamente) no familiar? Una práctica de investigación definida por “localizaciones cambiantes”, sin una prescripción de desplazamiento físico, de un amplio encuentro cara a cara, podría, después de todo, describir la tarea, hoy frecuente, de un crítico literario atento como muchos lo están hoy en día a los contextos políticos y culturales de diferentes lecturas textuales. O bien, una vez liberado de la noción de un “campo” como un ámbito espacializado de investigación, ¿podría un antropólogo investigar las localizaciones cambiantes de su propia vida? ¿Podría el “trabajo en el hogar” constituir una autobiografía?

Aquí cruzamos una frontera confusa que la disciplina está tratando de definir. La autobiografía puede, por supuesto, ser bastante “sociológica”; puede moverse sistemáticamente entre la experiencia personal y las preocupaciones generales. Hoy se acepta ampliamente cierto grado de autobiografía, considerándola relevante para los proyectos autocríticos de análisis cultural. Pero ¿en qué medida? ¿Dónde se traza la línea? ¿Cuándo se descarta el autoanálisis como “mera” autobiografía? (A veces, uno oye decir que ciertas dosis más bien modestas de revelación personal en las etnografías son solipsismo o “contemplación del propio ombligo”.) Escribir una etnografía del propio espacio subjetivo como una suerte de comunidad compleja, un sitio de localizaciones cambiantes, podría defenderse como una contribución válida al trabajo antropológico. Sin embargo, no creo que en general pudiera reconocerse esa actividad como total o típicamente *antropológica*, tal como todavía lo es el trabajo en un *campo* exteriorizado. Sería imposible recibir un doctorado, o encontrar un trabajo en una facultad de Antropología, por una investigación autobiográfica. La herencia del campo en la antropología requiere, por lo menos, que la investigación “de primera mano” incluya interacciones extensas cara a cara con miembros de una comunidad. Las prácticas de desplazamiento y encuentro todavía desempeñan una función definitoria. Sin ellas, lo que se somete a análisis no son nuevas versiones del trabajo de campo sino una serie de prácticas bastante diferentes.

En este ensayo, he tratado de mostrar cómo las prácticas espaciales definidas, las estructuras de residencia y viaje, han constituido el trabajo de campo en la antropología. He sostenido que el disciplinamiento del trabajo de campo, de sus emplazamientos, rutas, temporalidades y prácticas corporizadas, ha sido fundamental para mantener la identidad de la antropología sociocultural. Generalmente cuestionado y sometido a renegociación, el trabajo de campo sigue siendo una marca de distinción disciplinaria. Los elementos más discutidos del trabajo de campo tradicional son, tal vez, su imperativo de dejar el hogar y su inscripción dentro de relaciones de viaje dependientes de definiciones coloniales (basadas en la raza, la clase y el género) del centro y la periferia, lo cosmopolita y lo local. El requisito de que el trabajo de campo antropológico debe ser intenso e interactivo es menos controvertido, a pesar de que los criterios para medir la “profundidad” son hoy más discutibles que nunca. ¿Por qué no purgar simplemente a la disciplina del legado del viaje exotista, sin dejar de apoyar el estilo intensivo/interactivo de investigación? De un modo utópico, podría defenderse tal solución, y en realidad, las cosas parecen encaminarse en esta dirección general. Deborah D’Amico-Samuels impulsa un ritmo extremo en un ensayo que anticipa muchas de las críticas que acabo de mencionar. Ella cuestiona las definiciones tradicionales espaciales y metodológicas del “campo”, concluyendo en forma rigurosa que “el campo está en todas partes” (1991:83). Pero si el campo está en todas partes, no está en ninguna. No debería sorprendernos que las tradiciones e intereses institucionales resistan disoluciones tan radicales del trabajo de campo. Por ende, es probable que algunas formas de viaje, de desplazamiento disciplinado dentro y fuera de la propia “comunidad” (rara vez un espacio único, de todos modos) sigan siendo la norma. Y este “viaje” disciplinario requerirá, por lo menos, una estadía seria en la universidad. Concluyo, provocativamente, en este azaroso tiempo futuro.

El viaje, redefinido y ampliado, seguirá siendo parte constitutiva del trabajo de campo, al menos en el futuro cercano. Ello será necesario por razones institucionales y materiales. La antropología debe preservar no sólo su identidad disciplinaria sino también su credibilidad frente a las instituciones científicas y las fuentes de financiación. Teniendo en cuenta su genealogía compartida con otras prácticas de investigación de las ciencias naturales (y socia-

les), no es un accidente que el campo haya sido llamado muchas veces el “laboratorio” de la antropología. Los medios académicos y gubernamentales que controlan los recursos suelen sostener criterios de objetividad asociados con una perspectiva distanciada y construida desde afuera. Por ello, sin duda, la antropología sociocultural seguirá viéndose apremiada para certificar las credenciales científicas de una metodología interactiva, intersubjetiva. Los investigadores se verán obligados a mantener cierta “distancia” con respecto a las comunidades que estudien. Por supuesto, la distancia crítica puede defenderse sin apelar a los fundamentos últimos de la autoridad en objetividad científica. Lo que se discute es de qué modo se manifiesta la distancia en las prácticas de investigación. En el pasado, dejar físicamente el “campo” para “escribir” los resultados de la investigación en el ámbito presumiblemente más crítico, objetivo o por lo menos comparativo de la universidad se consideraba una garantía importante de independencia académica. Como hemos visto, esta espacialización de las localizaciones de “adentro” y “afuera” ya no goza de la credibilidad que tenía entonces. ¿Encontrará la antropología modos de adoptar seriamente nuevas formas de investigación de “campo” que difieran de los anteriores modelos del viaje centrado en la universidad, la discontinuidad espacial y la desvinculación final?

A medida que la antropología se mueve, con vacilaciones, en direcciones posexotistas, poscoloniales, comienza a producirse una diversificación de las normas profesionales. El proceso, acelerado por críticas políticas e intelectuales, se ve reforzado por limitaciones materiales. En muchos contextos, habida cuenta de los niveles cada vez más bajos de financiación, el trabajo de campo sociocultural tendrá que ser realizado cada vez más “a lo barato”. Para los estudiantes graduados, las estadías de largo plazo en el extranjero, relativamente costosas, resultan sencillamente imposibles, e incluso un año de investigación de tiempo completo en una comunidad norteamericana puede ser muy costoso. Si bien el trabajo de campo tradicional mantendrá sin duda su prestigio, la disciplina podrá alcanzar paulatinamente un gran parecido con las antropologías “nacionales” de muchos países europeos y no occidentales, cuya norma son las visitas breves y repetidas y es rara la investigación totalmente financiada de muchos años. Es importante recordar que el trabajo de campo profesional en el modelo malinowskiano dependía materialmente de la movili-

ción de fondos para una nueva práctica “científica” (Stocking, 1984a). “La etnografía del metro”, como la de Karen McCarthy Brown (analizada más arriba), será cada vez más común. Pero aun cuando a medida que las visitas y la “frecuentación profunda” reemplacen la co-residencia extensa y el modelo de carpa en la aldea, los legados del trabajo de campo exotista influyen en el habitus profesional del “campo”, concebido ahora menos como un lugar diferente y separado que como un conjunto de prácticas de investigación corporizadas, de pautas de separación, de distancia profesional, de ir y venir.

He ubicado el trabajo de campo en una larga tradición, cada vez más cuestionada, de prácticas de viaje occidentales. También he indicado que otras tradiciones de viaje y otras rutas diaspóricas pueden ayudar a renovar las metodologías del desplazamiento, produciendo metamorfosis del “campo”. El “viaje” denota prácticas más o menos voluntarias de abandono del terreno familiar en busca de la diferencia, la sabiduría, el poder, la aventura o una perspectiva modificada. Estas experiencias y deseos no pueden limitarse a hombres occidentales privilegiados, aunque esa elite haya definido en gran parte los términos del viaje que orientan a la antropología moderna. Es necesario repensar el viaje en diferentes tradiciones y circunstancias históricas. Además, al criticar los legados específicos del viaje, sería bueno no descansar en un localismo no crítico, reverso de lo exótico. Es válido el lugar común de “el viaje ensancha”.<sup>28</sup> Por supuesto, la experiencia no ofrece resultados garantizados. Pero, a menudo, salir del lugar habitual permite que se produzcan cosas inesperadas, incontrolables (Tsing, 1994). Una amiga antropóloga, Joan Larcom, me dijo una vez, con pesar y agradecimiento: “El trabajo de campo me brindó algunas experiencias que yo no creía merecer”. Recuerdo haber pensado que una disciplina capaz de dar esto a quienes la practican ha de tener sentido. ¿Es posible validar tales experiencias de desplazamiento sin hacer referencia a un “rito de pasaje” profesional, desconcertante?

Vivir en otro lado, aprender una lengua, ponerse en situaciones extrañas y tratar de resolverlas puede ser un buen modo de aprender algo nuevo, sobre uno mismo y, simultáneamente, sobre la gente y los lugares que uno visita. Esta verdad común estimuló por mucho tiempo a la gente a entrar en contacto con culturas diferentes de la propia. Enfatiza lo que aún parece ser lo más

valioso en las tradiciones vinculadas/distintivas del viaje y la etnografía. El trabajo de campo intensivo no garantiza comprensiones privilegiadas o completas. Tampoco lo hace el conocimiento cultural de los expertos indígenas, de los que viven “adentro”. Estamos situados de diversos modos, como residentes y como viajeros en nuestros “campos” despejados de conocimiento. ¿Es esta multiplicidad de localizaciones un mero síntoma más de la fragmentación posmoderna? ¿Puede ser transformada colectivamente en algo más sustancial? ¿Puede la antropología ser reinventada como un foro que dé cabida a trabajos de campo diversamente orientados: un sitio donde diferentes conocimientos contextuales sostengan un diálogo crítico y una polémica respetuosa? ¿Puede la antropología alentar una crítica de la dominación cultural que abarque sus propios protocolos de investigación? La respuesta no es clara: siguen existiendo fuerzas poderosas, dotadas de una nueva flexibilidad, centralizadoras. Los legados del “campo” tienen vigor en la disciplina y son profunda, tal vez productivamente, ambiguos. Me he concentrado en algunas prácticas espaciales definitorias que deben desviarse hacia nuevos objetivos, si es que ha de surgir una antropología con centros múltiples.

## 4

# La identidad étnica blanca

Luego de entrar en la Garganta Flaming, la atravesamos rápidamente llevados por una rauda corriente y desembocamos en un pequeño parque. Ochocientos metros más abajo, el río gira bruscamente hacia la izquierda y fuimos a dar a otro cañón hundido en la montaña. Entramos en el estrecho pasaje. A cada lado, los muros aumentan vertiginosamente de altura. A la izquierda, hay arrecifes y acantilados salientes de doscientos, trescientos, quinientos metros de altura.\*

Entró en el metro IRT de la Séptima Avenida por el Oeste de la calle 116 (Universidad de Columbia) y se dirigió hacia el centro de la ciudad en el tren local. Tomarlo en la otra dirección lo hubiera llevado a la calle 125 (Harlem) y a barrios desconocidos del Upper West Side. Primera parada hacia el centro: la calle 110 (allí, se puede bajar y caminar hacia el Norte o el Oeste); próxima: la 103 (no conviene bajar); luego la 96 (cambio al tren expreso). El tren expreso hacia el centro, dirección Brooklyn, irrumpió en la estación procedente de Harlem. Los pasajeros de los dos metros se mezclaron rápidamente. Paradas del tren expreso, hacia el centro: calle 72 (con sus plataformas y escaleras angostas), la 42 (ruedas chirriantes sobre los muchos cambios de vía, muchísima gente apiñada, que empuja las puertas), calle 34, estación Pennsylvania (entrada y salida de valijas), calle 14 (aparearse aquí, o tomar el local

\* John Wesley Powell, *The Exploration of the Colorado River* [La exploración del río Colorado], Chicago: University of Chicago Press, 1957; orig. publ. en 1875. Las próximas citas tomadas de esta fuente estarán marcadas con un asterisco.

con una parada hacia Sheridan Square). Empujó una pesada puerta giratoria y subió para salir al “Village”.

Subimos la cuesta con dificultad, pasando por el Salón Stardust, la peluquería Micky -Planchado en caliente y en frío, el Salón Harlem Bop, el Café Dream, la barbería Freedom y la cigarrería Optimo, que en aquellos años parecía ser el decorado de todas las esquinas importantes. Allí estaba la casa de comidas de la tía May, y la tienda de ropa para mujeres y niños de Sadie. Estaba el Bar de Chop Suey de Lum y la Iglesia de la Misión Bautista de Shiloh pintada de blanco con coloridas ventanas en la fachada, la disquería con su gran radio encadenada afuera poniendo un ritmo a la tibia acera matinal. Y en la esquina de la Séptima Avenida, mientras esperábamos la luz verde tomadas del brazo, el olor ligero y sugestivamente misterioso que salía de la fresca oscuridad tras las puertas vaivén del Salón Noon.\*\*

En Greenwich Village, descubrió la música folk, y la Izquierda. Estaba el Gerde’s Folk City y el Village Gate. Había muchos discos rayados de Woody Guthrie, Leadbelly y Pete Seeger, grabaciones vanguardistas de Odetta, Joan Baez. En la librería de la calle 8: Genet, Sartre, Pirandello, Brecht, Beckett, Albee: el “teatro del absurdo”. Y todos los domingos desenfundaba un banjo de largo puente en la fuente de Washington Square: “This Little Light of Mine”, “Will the Circle Be Unbroken?” “Ain’t Gonna Study War No More”. Era un enamorado de la música folk. Primero (un oscuro secreto) estaba el Trío Kingston, luego Joan Baez y los Weavers. Un arreglo de Seegers (Pet, Peggy, Penny y Mike) lo condujo a la música country de otros tiempos e, inexorablemente, según parece, al *bluegrass*. Subió al metro en la calle 116 y viajó, unas cien calles más al sur, hacia Kentucky.

Tenemos razones que consideramos suficientes para diez meses; pues esperamos, cuando venga el invierno y el río se llene de hielo, descansar en algún lado hasta que llegue la primavera; de modo que llevamos abundante provisión de ropa. Contamos tam-

\*\* Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name* [Una nueva escritura de mi nombre], Trumansburg NY: Crossing Press, 1992. Todas las próximas citas tomadas de esta fuente aparecerán marcadas con un doble asterisco.

bién con gran cantidad de municiones y dos o tres docenas de trampas. Para construir cabañas, reparar botes y hacer frente a otras exigencias, disponemos de hachas, martillos, sierras y otras herramientas así como también de clavos y tornillos. Para el trabajo científico, tenemos dos sextantes, cuatro cronómetros, varios barómetros, termómetros, compases y otros instrumentos.\*

Hablamos de abandonar Nueva York, de establecer un hogar en algún sitio del Oeste donde una mujer negra y una mujer blanca pudieran vivir juntas en paz. El sueño de Muriel era vivir en una granja y la idea me gustaba. Saqué unos folletos de la biblioteca y oscribimos a todas las oficinas gubernamentales apropiadas para averiguar si todavía quedaba alguna tierra disponible para establecerse en algún lugar de los Estados Unidos continentales.\*\*

De camino a su hogar desde Greenwich Village (y a menudo, desde la escuela), pasaba por la estación de la calle 96, plataforma dirección Norte. Aquí los trenes locales y expresos de la Séptima Avenida divergían. El tren local continuaba hasta la parada de la Universidad de Columbia en Morningside Heights. El expreso tomaba otra ruta. Los turistas que vienen desde el centro reciben una advertencia: si usted comete un error, saldrá a la superficie en la "calle 116 equivocada". A él siempre le había perturbado la existencia de otra estación con el mismo número, del otro lado de Morningside Park, ubicada en ese mundo peligroso y fuera de los límites al que nunca había visto, llamado Harlem. Se acordaba de que una vez (¿o fue una fantasía?) había olvidado abandonar el tren expreso en la 96 y había bajado en un lugar donde todas las personas y todas las cosas, incluyendo el número "116" en los azulejos de los pilares (exactamente como en "nuestra parada"), le parecieron extraños. Con los ojos bajos, se dirigió rápidamente hasta la plataforma opuesta y esperó, expuesto en su blancura, a que llegara el tren de regreso. Tiempo después, reconoció la calle 96 en la película *Brother from Another Planet* [Hermano de otro planeta]. El metro entra en una estación y un niño blanco anuncia al extraterrestre negro que va a realizar un truco de magia. "¡Voy a hacer que toda la gente blanca desaparezca!" Las puertas se abren y todos los blancos se apean, incluso el mago que dice adiós mientras se cierran las puertas del expreso de Harlem.

El racismo norteamericano era una realidad nueva y abrumadora que mis padres habían tenido que enfrentar cada día de sus vidas desde que llegaron a este país. Lo manejaban como si fuera un infortunio privado. Mi madre y mi padre creían que para proteger mejor a sus hijos de las realidades raciales en los Estados Unidos, del hecho del racismo norteamericano, lo mejor era no mencionarlo nunca ni mucho menos discutir su naturaleza. Se nos decía que jamás debíamos confiar en los blancos, pero nunca se nos explicaba *por qué* ni tampoco se nos explicaba la índole de su mala voluntad. Como ocurría en mi infancia con otras piezas vitales de información, se suponía que yo debía saber sin que me lo dijeran. \*\*

En los días de semana, cuando ya era suficientemente grande, tomaba el metro o el autobús de la avenida Amsterdam para ir a la escuela en el centro. Disfrutaba de su independencia; y al volver a casa, solía demorarse con su mejor amigo, Chung, haciendo una parada en Broadway para comer una porción de pizza. Pero siempre caminaba rápidamente las dos cuadras que lo separaban de la escuela, Amsterdam y la calle 94. En primavera y en otoño se veía a la gente en las ventanas abiertas de los edificios, o afuera en las escalinatas, hablando, riendo, discutiendo: mirándolo. Había un olor acre a basura y a cocina. En invierno, las aceras eran traicioneras. Tenía que cuidarse de las bolas de nieve. Las voces en español: “¡Mira! ¡Mira! (El escuchaba “Meeda! Meeda!”... y no levantaba la vista.) Su único deseo era atravesar esas dos cuadras sin llamar la atención. ¿Le estaban hablando a él? ¿Oía la música caribeña que más tarde habría de parecerle tan interesante? No escuchaba ninguna música. Cada mañana, las puertas de la escuela se cerraban tras él; adentro todo estaba tranquilo. Leía en viejas mesas, rodeado de plantas en macetas de bronce.

Me senté en el piso con la espalda apoyada en un aparato de radio de madera, con el libro *The Blue Fairy Book* [El libro azul de las hadas] en mi regazo. Me gustaba leer y escuchar la radio a la vez, sintiendo las vibraciones del sonido en mi espalda como un telón de fondo activador de las imágenes que fluían en mi cabeza, nacidas de los cuentos de hadas. Levanté la vista, por un momento confundida y desorientada, como solía ocurrirme cuando dejaba de leer repentinamente. ¿Los gnomos habían atacado realmente un puerto donde estaba enterrado un tesoro de perlas? \*\*

El río es muy profundo, el cañón muy angosto y además está obstruido, de modo que no hay un flujo firme de la corriente; pero las aguas ruedan, se agitan, bullen y apenas estamos en condiciones de determinar hacia dónde podemos ir. Ahora la embarcación vira a la derecha, tal vez cerca del muro; luego, se dispara hacia la corriente y tal vez es arrastrada al lado opuesto, donde, atrapada en un remolino, gira sin cesar. No podemos desembarcar ni avanzar como nos plazca. Los botes son totalmente inmanejables; no es posible mantener ningún orden en su carrera; ora uno, ora otro lleva la delantera, mientras cada tripulación se esfuerza por garantizar su propia preservación.\*

De niño, siempre quería viajar en el primer vagón. Allí, podía apretarse contra el vidrio de la puerta delantera, apoyando sus manos a cada lado del rostro para bloquear la luz reflejada desde el interior del tren. Esto le permitía ver las vías como si fuera el conductor (a quien podía oír moviéndose tras la puerta cerrada a su derecha). A medida que el metro se apresuraba en la oscuridad, aparecían excitantes atisbos de escaleras y pasadizos. ¿Quiénes iban allí? Y ocasionalmente, tocando la bocina y haciendo ruido con las ruedas, pasaban al lado de cuadrillas de trabajadores apretados contra la pared o apoyados tranquilamente en sus herramientas... casi rozando el mortal tercer riel. A veces, una luz roja los detenía durante largos minutos en la oscuridad. Entonces, aparecía de nuevo la energía. Se encendían lámparas sucias y el metro se balanceaba ruidosamente sobre sus rieles. Cuando se aproximaba una estación (el anillo brillante de luces que corría a su encuentro) él temía, por un instante, que el conductor se hubiera olvidado de frenar, o hubiera muerto entre dos estaciones. Apretaba su cuerpo contra el vidrio con un sentimiento mezcla de excitación y miedo.

En esa colocación, llegamos a otro rápido. Dos de los botes se deslizan forzosamente. Uno logra detenerse pero no hay tierra firme desde la cual acarrearlo, y es empujado de nuevo a la corriente. En el próximo minuto, una gran ola de reflujo llena el compartimiento abierto; el bote está anegado y va de un lado a otro, inmanejable. Las olas giran sobre él hasta que una lo hace zozobrar. Los tripulantes son despedidos, pero se aferran al bote y este avanza cierta distancia, al costado de nosotros y podemos atraparlo.\*

A medida que seguía moliendo el condimento, parecía establecerse una conexión vital entre los músculos de mis dedos fuertemente encorvados alrededor de la suave mano del mortero en su insistente movimiento hacia abajo, y la esencia fundida de mi cuerpo, cuya fuente emanaba de una nueva plenitud madura justo bajo la boca de mi estómago. Ese hilo invisible, tenso y sensible como un clítoris expuesto, se estiraba por mis encorvados dedos hacia arriba, subiendo desde mi redondo brazo moreno hasta la realidad húmeda de mis axilas, cuyo olor tibio y punzante con una extraña nueva capa se mezclaba con los olores a ajo en sazón que venían del mortero y los aromas generales de la pesada transpiración del pleno verano.\*\*

Su pase del metro le brindaba la libertad de moverse en la ciudad. Podía subirse y cabalgar... Tres rutas básicas: una de exploración, una de ansiedad cotidiana, una prohibida. La primera, “hacia el centro”, estaba definida por la línea IRT de la Séptima Avenida. (Ciertas paradas: la libertad del metro es la facultad de zambullirse por debajo de ciertos lugares desagradables.) Por lo general, el término del viaje era el Village. En los días de semana, seguía el segundo itinerario: iba a su escuela en un “barrio en vías de cambio”. Esta ruta era segura y familiar, a pesar de estar teñida de ansiedad en las dos cuadras entre Broadway y Columbus. (Esto ocurría en los años cincuenta, cuando una tercera oleada — la mayor— de inmigración puertorriqueña transformó algunas zonas de la ciudad.) Su tercera ruta estaba marcada por el truco de magia que pudiera tener lugar en la plataforma del tren “hacia afuera” en la calle 96: era el tren expreso a Harlem, que nunca tomó. Su libertad, su ciudad. Rutas y raíces.

Pero no había olmos negros en Harlem, no había hojas de roble negro en la ciudad de Nueva York. Ma-Mariah, su abuela materna que sabía de raíces, le había enseñado bien bajo los árboles de Noel’s Hill en Grenville, Grenada, que miraba al mar. La tía Anni y Ma-Liz, la madre de Linda, habían continuado la tarea. Pero ahora no había demanda de este conocimiento; y a su esposo Byron no le gustaba hablar del terruño porque se ponía triste, y eso debilitaba su resolución de construir un reino propio en este nuevo mundo... Ella ignoraba si las historias sobre los esclavistas blancos que leía en el *Daily News* eran ciertas o no, pero sabía prohibir a

mis hijos que pusieran un pie en cualquier comercio de golosinas. No se nos permitía siquiera comprar gomas de mascar de un centavo en las máquinas del metro. Además de ser una forma de malgastar el precioso dinero, las máquinas tenían ranuras y por ende eran demoníacas o, por lo menos, sospechosas de estar conectadas con la esclavitud blanca (del tipo más vicioso, había dicho ella ominosamente).\*\*

Su tío, que había sido un vagabundo, rasgueaba la guitarra y cantaba “Mountain Dew” o “Mama Don’t Allow No Guitar Playin”. Su padre, profesor de literatura inglesa, cantaba sentimentales baladas de vaqueros. Había sido educado con Verdi y con Gilbert y Sullivan. Durante los viajes al centro que hacía los fines de semana, se convirtió en fanático de los Weavers. La voz melodiosa de Pete Seeger y, en especial, su banjo gangoso, lo excitaban. Aprendió a tocar y a cantar como Pete. Los Weavers tocaban misceláneas: “Songs around the World”. Una melodía irlandesa para violín, una danza de Virginia, un cántico africano, un *negro spiritual*, una *hora* israelí, una canción japonesa sobre la bomba de Hiroshima. Todas las canciones y tradiciones eran accesibles, nobles, progresistas. Toda “música folk”.

Fue en la ciudad de México, durante esas primeras semanas, cuando empecé a quebrar el hábito de mirarme los pies al caminar por la calle. Había siempre tanto que ver y tantas caras interesantes y abiertas para leer, que practicaba cómo mantener alta mi cabeza al caminar, y el sol se dejaba sentir caluroso y bueno en mi rostro. Dondequiera que fuese, había rostros morenos de todos los matices encontrándose con el mío, y ver mi propio color reflejado en las calles en tal cantidad constituía para mí una afirmación de que todo lo que veía era nuevo y muy excitante. Nunca me había sentido visible hasta entonces, ni siquiera había sabido que eso me faltaba.\*\*

En la ciudad, estaba rodeado de ritmos negros y blues, música *gospel* y *soul*, música caribeña, rock’n’roll. Aprendió a bailar con esos ritmos más tarde, en la universidad. Entró en el metro en la Universidad de Columbia, y salió a la superficie a unas cien cuadras más al sur, en un *village* global. La música folk incluía a todo tipo de gente y cultura, mientras no se hubieran “comercia-

lizado”. (“A todos, en todo el mundo, tiendo mi mano. Estrecho su mano”). En su *village* no había antagonismos incómodos. (“Tiene todo el mundo en sus manos.”) La raza significaba que la superaríamos; la clase, solidaridad para siempre; el género, significaba amor oh amor sin cuidado; ¿la sexualidad...? Mostró su desaprobación cuando Bob Dylan “se vendió” al tocar una guitarra eléctrica. Chuck Berry y Little Richard eran seres extraterrestres.

La fisura es angosta y yo trato de trepar al banco, que está aproximadamente doce metros más arriba. Tengo un barómetro sobre mi espalda, que más bien impide mi subida. Los muros de la fisura son de una piedra caliza suave, que no ofrece ningún apoyo al pie ni a la mano. De modo que me sostengo presionando mi espalda contra una pared y mis rodillas contra la otra y, de este modo, hago que mi cuerpo suba con dificultad, unos pocos centímetros por vez, hasta que quizá recorro unos ocho metros de la distancia, cuando la grieta se ensancha un poco, y ya no puedo presionar mis rodillas contra la roca que está enfrente con suficiente fuerza para darme apoyo en la subida de mi cuerpo y, por eso, trato de volver. Esto no puedo hacerlo sin caer.\*

Tenía una pesadilla recurrente sobre la ciudad. Estaba oscuro y él corría a toda carrera alrededor de la manzana de su casa... perseguido por “pandillas”. Ellos tenían navajas y anchos cinturones con hebillas puntiagudas. El sueño solía terminar con él buscando frenéticamente las llaves en la puerta de su edificio. Los miembros de la pandilla llevaban cazadoras de cuero negro. Los vigilantes, en el Village, usaban el negro. Las chicas blancas de cabello largo que salían del metro en Sheridan Square llevaban pantalones ajustados y jerseys de cuello alto negros. (El usaba vaqueros y camisa a cuadros.) ¿Qué significaba el negro? A él le hubiera gustado nacer con cabello oscuro, como un “verdadero” neoyorquino (¿quería decir judío?). Le hubiera gustado peinar hacia atrás su cabello oscuro con un largo peine guardado en el bolsillo trasero del pantalón (¿quería decir Elvis?). El rock’n’roll era para los que vestían de cuero negro. ¿Qué significaba el negro para él? Hubiera deseado tocar mejor su guitarra para blues (pero nunca se decidió a aprender.)

Ese verano toda Nueva York, incluyendo sus museos y parques y avenidas, era nuestro patio trasero... Cuando decidíamos ser

trabajadoras, usábamos pantalones sueltos y llenábamos con comida nuestras portaviandas con tapa de metal y nos atábamos pañuelos rojos a la garganta. Subíamos y bajábamos por la Quinta Avenida en los viejos autobuses abiertos de doble piso, gritando y cantando canciones sindicales a todo pulmón... Cuando decidíamos hacer picardías nos poníamos faldas apretadas y tacones altos que dolían, y seguíamos a los tipos con pinta de abogados, buenos mozos y con aspecto respetable, por la Quinta Avenida y Park, haciendo en voz alta lo que nosotras considerábamos comentarios mundanos lascivos sobre sus anatomías... Cuando éramos africanas, nos envolvíamos la cabeza con faldas de estampados alegres y hablábamos nuestro propio lenguaje en el metro mientras íbamos al Village. Cuando éramos mexicanas, llevábamos faldas amplias y blusas de campesina y huaraches y comíamos tacos, que comprábamos en un pequeño puesto frente a lo de Fred Leighton, en la calle MacDougal. Una vez cambiamos la palabra “fucker” por “mother” en una conversación de un día entero, y el airado conductor nos obligó a bajar del autobús número 5.\*\*

Sus padres, nacidos y criados en Evansville, Indiana, se mudaron a Nueva York cuando él tenía tres meses. Su padre pasó una vez varios años en Arizona, enseñando en una escuela-rancho para niños; allí aprendió a hacer girar una cuerda y a saltar sobre ella. Su sombrero olía a sudor y era increíblemente pesado. Una vez, cerca de Tucson, así se contaba la historia, su padre trepó la Meseta Encantada, con espeluznante riesgo, ya que se columpiaba sobre escarpados riscos. En Evansville, sus abuelos eran considerados pilares de la comunidad, gente de iglesia, fundadores del colegio del lugar. Formaban parte, junto con otros, de un club de abstemios, los “Pink Poppers,” que organizaba picnics los domingos por la tarde en los bancos de arena del río Ohio. (La línea de ferrocarriles Mason-Dixon corría a lo largo del río en ese lugar.) Nunca cruzaron a Kentucky, salvo en ocasión de un viaje a Mammoth Cave. Su nieto entró en el metro de la Séptima Avenida en la calle 116 y regresó a casa cantando música del otro lado del río, la misma música rústica que los hacía apagar sus radios cuando la escuchaban.

En las tardes de sábado, a veces, cuando mi madre terminaba de limpiar la casa, salíamos en busca de algún parque donde

sentarnos y mirar los árboles. A veces, íbamos a la orilla del río Harlem en la calle 142 para contemplar el agua. Otras, tomábamos el tren D e íbamos al mar. Siempre que estábamos cerca del agua, mi madre se tranquilizaba y se volvía dulce y distraída. Luego nos contaba historias maravillosas sobre Carriacou, donde había nacido, en medio del pesado aroma de las limas. Nos contaba historias sobre plantas que curaban y plantas que provocaban la locura, y ninguna de ellas tenía mucho sentido para nosotros, los niños, porque nunca habíamos visto ninguna de esas plantas.\*\*

Su abuela disponía de un cuarto en el departamento de ellos, en Nueva York, cuando contaba más de ochenta años y él tenía cinco. Había ido allí a morir. Con el pelo blanco y casi ciega, caminaba con un bastón; él era sus ojos, cuando cruzaban la calle en su caminata diaria. Ella le hablaba como si fuera un adulto, sobre la Guerra de Corea (era pacifista) y sobre el fantástico viaje que había hecho alrededor del mundo. Cuando tenía veinte años, había acompañado a una amiga del colegio, hija de un diplomático famoso, en una misión semioficial a Europa, Egipto, la India y China. Su habitación en el departamento era diferente de las demás, estaba amueblada con sus antigüedades favoritas, que había traído desde Indiana. Había una cama grande con cuatro columnas, donde entretenía a sus nietos contándoles cuentos a la mañana temprano. Había un alfombra oriental, una cómoda maciza y lustrada, una mesa para escribir con muchos casilleros, un globo terráqueo, y un baúl que contenía papeles y grandes fotografías marrones: las pirámides, el Ganges, el Taj Mahal. En el cuarto de su abuela, él vio una lámina del Monte Everest. (Ella le contó cómo había visto que las nubes se levantaban milagrosamente para descubrir la cumbre.) Y un ladrillo gigante de la Gran Muralla China.

*Carriacou* no figuraba en el índice del *Goode's School Atlas* ni en la *Junior Americana World Gazette*, ni aparecía en ningún mapa que me fuera posible encontrar y, por eso, cuando buscaba el sitio mágico durante la clase de geografía o en el tiempo libre de la biblioteca, nunca pude hallarlo y llegué a creer que la geografía de mi madre era una fantasía o una locura, o al menos demasiado pasada de moda, y en realidad es posible que estuviera hablando del lugar que otra gente llamaba Curaçao, una posesión holandesa del otro lado de las Antillas. Pero, con todo, mientras yo

crecía, el *hogar* seguía siendo aquel dulce sitio que quedaba en otro lado y que nadie había logrado captar aún sobre el papel....\*\*

Los muros, ahora, tienen más de un kilómetro y medio de alto, una distancia vertical difícil de apreciar. Ubíquese en los escalones al sur del edificio del Tesoro en Washington, y mire hacia abajo por la Avenida Pennsylvania hacia el Capitol Park, y mida esta distancia sobre su cabeza, e imagine que los acantilados se extienden a esta altura, y comprenderá lo que quiero decir; o bien ubíquese en Canal Street en Nueva York y mire por Broadway hasta Grace Church, y tendrá aproximadamente esa distancia; o bien ubíquese en el puente de Lake Street en Chicago y mire para abajo hacia el Depósito Central y la tendrá bajo sus ojos otra vez.\*

Su abuela despreciaba a la familia Carter, a los Flatt y los Scruggs, a Bill Monroe. Eran gente de clase baja, música de "basura-blanca" que venía del otro lado del río. El sentía lo mismo hacia Elvis. Pero el *bluegrass*, con sus raíces en la música *country* tradicional, lo emocionaba. (Más tarde, descubriría que el *bluegrass* nunca provino simplemente del otro lado del río, del "country". Prosperaba con fuerza en centros industriales como Gary o Detroit, y era llevada a los proletarios desplazados, no por los banjos acústicos y las mandolinas, sino por las ondas de radio.) El mundo en el que él creció estaba construido sobre la oposición campo-ciudad: escuela en Nueva York, largos meses de verano en Vermont. Allí, sus compañeros de juegos eran hijos de granjeros. Se suponía que el campo era distinto de la ciudad; había que "escaparse" de Nueva York en el verano. (Pero tenía otros amigos en Vermont que también eran hijos de "veraneantes", en su mayoría ex comunistas del Village.) El viajaba al campo en la ciudad y viceversa.

El río Colorado nunca es una corriente clara pero en los últimos tres o cuatro días estuvo lloviendo la mayor parte del tiempo y los diluvios que caen sobre los muros arrastraron grandes cantidades de barro, por lo que ahora está excesivamente turbio. El pequeño afluente, que descubrimos aquí, es un riachuelo claro y bello, o un río, como se lo habría denominado en esta región del oeste, donde las corrientes no abundan. Hemos dado nombre a una corriente, mucho más arriba, en honor del gran jefe de los "Bad

Angels” (Angeles malvados) y, puesto que esta contrasta bellamente con aquella, decidimos nombrarla “Bright Angel” (Angel brillante).\*

Pearl Primus, la bailarina afronorteamericana, vino un día a mi escuela secundaria y habló después de clase sobre las mujeres africanas y sobre la belleza y naturalidad de sus cabellos, cuando se ensortijaban al sol, y mientras yo estaba sentada allí escuchando (una de las catorce niñas negras en la Escuela Secundaria de Hunter) pensé: así debe de haber sido la madre de Dios y yo también quiero ser así, ayúdame, Dios. En esos días, yo encontraba natural el peinado de esas mujeres y seguía llamándolo natural aun cuando todos los demás lo consideraran extravagante. Fue un trabajo estrictamente casero que realizaba un musulmán sufí de la calle 125, cortado con tijeras de oficina y bastante desprolijo. Cuando ese día volví del colegio a casa, mi madre me pegó en el trasero y lloró durante una semana.\*\*

Rodeado de la cultura latina y negra, viajaba al Village, donde descubriría una música blanca pura. (Mucho más tarde leyó acerca de las interconexiones entre el *bluegrass* y la cantoría negra.) A su alrededor, Nueva York estaba cambiando, era un lugar de raíces cruzadas. La música rock —blanca, negra y latina— surgía por todas partes. En torno de él, la ciudad se “caribeñizaba”. Pero él apenas distinguía a Barbados o Jamaica de Haití. Y “Puerto Rico” significaba sólo una pandilla de delincuentes juveniles en *West Side Story*. Leyó sobre todo esto más tarde.

Me trepo tan alto que los hombres y los botes se pierden abajo en las negras profundidades, y el brioso río es un arroyuelo ondulante; y aún queda más cañón arriba que abajo. Todo lo que me rodea son interesantes registros geológicos. El libro está abierto y puedo leerlo mientras subo. Todo a mi alrededor son grandiosas vistas, pues las nubes están jugando de nuevo en las gargantas. Pero, de algún modo, pienso en las raciones para nueve días, y en el río maligno, y en la lección de las rocas, y sólo veo a medias la gloria de la escena. Empujo hacia un ángulo, desde el cual espero obtener una vista del campo a la distancia, para ver qué posibilidades tenemos de atravesar pronto esta meseta, o por lo menos, de hallar algún cambio geológico que nos permita salir del

granito; pero, al llegar a este punto, abajo sólo puedo ver un laberinto de hondas gargantas.\*

Tirado en la cama, escuchaba los ruidos del patio. Podía apenas oír cómo su madre hablaba por teléfono del otro lado del corredor, mientras que el disco de 78 de Burl Yves giraba en una habitación cercana. El patio... el patio era un acumulador de ruidos urbanos, una gran caracola fuera de su dormitorio en el sexto piso. A través de la ventana semiabierta, oía fragmentos de conversaciones, una puerta que se cerraba, sirenas, un avión, jazz, el encendido de un coche, notas de bajo, un ruido chirriante, risas, algo que chocaba, produciendo un eco sobre el pavimento, abajo. Su oído adormecido coleccionaba todos esos fragmentos separados de un complejo zumbido que nunca cesaba, ni de día ni de noche. Conocidas y desconocidas Nueva Yorks.

Cuando más tarde bajamos de la azotea, caímos en la medianoche sofocante de un verano en el oeste de Harlem, con música onvasada en las calles y gemidos desagradables de niños hipercanados e hiperacalorados. En las cercanías, madres y padres estaban sentados en las escalinatas o en los canastos para leche y en sillas de jardín rayadas, abanicándose de un modo distraído o bien hablando o pensando sobre el trabajo que los esperaba, como siempre, al día siguiente y sin haber dormido bastante... No fue en las pálidas arenas de Whydah, ni en las playas de Winneba o Annamabu, con cocoteros que se golpeaban suavemente y grillos que marcaban el compás al latido de un mar alquitranado, traicionero, bello. Fue en la calle 113 donde descendimos después de nuestro encuentro bajo la luna del pleno verano, y las madres y los padres nos sonreían mientras caminábamos bajando hacia la Octava Avenida con las manos entrelazadas.\*\*

Blanche: él recordaba una piel muy negra, anteojos y una voz. Durante mucho tiempo, cuando él tenía cinco o seis años, iba a su departamento dos veces por semana, hacía la limpieza y lavaba la ropa. Era distante, circunspecta, un poco intimidante. (Mucho después, le pareció reconocer a Blanche en un ensayo de Paule Marshall sobre las mujeres de Barbados que vinieron a Nueva York en los años de entreguerras: mujeres que trabajaban duro para establecer un hogar en este "país de hombres", sin perder

cierta “distancia”. Su manera de hablar, el espeso inglés caribeño, lo fastidiaba. Blanche era vieja. Recordaba su delantal gastado, planchado, sus medias marrones flojas, sus anteojos (¿sin armazón?) y sus fuertes pero delgados brazos y dedos negros. El perro ladraba y ladraba cada vez que ella aparecía en la puerta de entrada. Se dirigía presurosa hacia un rincón privado de la despensa, donde colgaba su abrigo y se cambiaba para trabajar.

Nuestras raciones siguen echándose a perder: el tocino está en tan malas condiciones que nos vemos obligados a tirarlo. Debido a un accidente que ocurrió esta mañana, el bicarbonato se perdió por la borda. Ahora sólo tenemos harina rancia suficiente para diez días, unas pocas manzanas secas, pero mucho café. Debemos apresurarnos lo más posible. Si tropezamos con dificultades, como nos sucedió en el cañón de más arriba, podríamos vernos obligados a abandonar la expedición, y a tratar de alcanzar los establecimientos mormones del norte. Nuestra esperanza se reduce a pensar que ya han pasado los peores lugares, pero nuestros barómetros están todos tan maltrechos que ya son inútiles, de modo que hemos perdido nuestro registro en altura y no sabemos cuánto le queda aún al río por descender.\*

Llegó de Barbados, pasando por Canadá, y vivió sola en algún lugar de Harlem. Más tarde, él supo otras cosas, por su madre, que admiraba a Blanche y lamentaba no haber hecho más que pagarle el salario habitual mínimo y enviar regularmente sus contribuciones al seguro social. (“Se pasó toda la vida limpiando las casas sucias de otra gente. Y cuando se jubiló y volvió a Barbados, estaba orgullosa de haber ahorrado lo suficiente para pagar su entierro. Eso es tan importante para la gente como ella.”) Blanche ayudó a su madre, quien se esforzaba por organizar una familia numerosa, aconsejándola sobre las tareas domésticas. Se llevaba bien con su abuela. Tenían casi la misma edad y compartían una cortesía un poco pasada de moda y una actitud cristiana. Su abuela siempre había tenido ayuda “de color”, cuando vivía en Evansville. Blanche pedía respeto y lo obtenía de esta dama de cabellos blancos. (Tal vez compartieran, también, un sentimiento de marginalidad en el departamento de Nueva York, el hecho de venir de otro tiempo y de otro lugar.) No podía decirse lo mismo de los niños. El y su hermana le faltaban a menudo el respeto, eran incluso crueles, en

formas (como los ladridos prolongados del perro) que Blanche había vinculadas con su color. En esas ocasiones, se indignaba y los mormoneaba por su mal comportamiento.

*Y recuerdo a Afrikete, que se me aparecía en un sueño, siempre fuerte y real como los cabellos de fuego debajo de mi ombligo. Me traía cosas vivas de los arbustos y de su granja, ubicada en medio de cocos y mandioca, esos frutos mágicos que Kitty compraba en los mercados de la India occidental ubicados en la Avenida Lenox a la altura de la calle 140 o en las bodegas puertorriqueñas, dentro del bullicioso mercado de Park Avenue y calle 116, bajo las estructuras del Ferrocarril Central.\*\**

Blanche trabajaba lentamente en el departamento. A veces, hablaba consigo misma. Y pedía simplemente una cosa especial: tener siempre un almuerzo caliente, con carne: una hamburguesa, pescado blanco, pastel de pollo, algo. Sólo después de ver su cuarto helado, con una sola hornalla, la madre de él comprendió la importancia que Blanche les daba a estos almuerzos “como la gente”. Hizo el viaje a Harlem sólo una vez, cuando Blanche se enfermó y estuvo en cama. ¿Tomó el expreso en la 96 o fue en el autobús que cruza la ciudad de oeste a este por la calle 125? Su madre no podía recordar demasiado el viaje salvo las calles sucias, un edificio escuálido y la pequeña vivienda limpia de Blanche.

Las paredes del cañón, durante ochocientos o novecientos metros, son muy regulares, se levantan casi perpendicularmente, pero aquí y allá están dispuestas en escalones estrechos y, ocasionalmente, podemos ver los acantilados distantes, sobre la ancha terraza.\*

# CONTACTOS



Mapa del metro de la ciudad de Nueva York, detalle (Copyright 1993  
*New York City Transit Authority*. Reproducido con autorización.)

## 5

# Cuatro museos de la costa noroccidental: reflexiones de viaje

El Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica es, en sí mismo, un artefacto famoso. La adaptación de los estilos indios de la costa noroccidental que Arthur Erickson realizó en vidrio y hormigón se encumbra y se agazapa simultáneamente en la cima de un escenográfico acantilado, que mira hacia la isla de Vancouver y el sol poniente. Al comienzo de la tarde, la luz reflejada permite ver un muro saliente de ventanas entre una multitud de viejos postes totémicos dentro del edificio y otros nuevos dispersos en el exterior.

El Museo y Centro Cultural Kwagiulth,<sup>1</sup> de Quadra Island, en la costa oriental de la isla de Vancouver, está construido con la forma espiralada de un caracol marino, simbolizando la importancia del mar en las vidas de esta comunidad nativa de pescadores. Se encuentra al lado de una escuela primaria y de una iglesia en Cape Mudge Village, una hilera de casas frente al Discovery Passage, por el cual, en las noches de verano, se deslizan los barcos que utilizan la ruta interior hacia Alaska. Detrás del museo, los restos de un poste totémico, cubierto con una red de alambre, se pudren en el pasto.

El Museo Real de Columbia Británica es una amplia caja blanca. Comparte el espacio cívico en el centro de Victoria con edificios gubernamentales, hoteles y comercios que fabrican objetos de colección ingleses y escoceses, para los turistas. La entrada del museo está dominada por una gran tienda de regalos que vende joyas, artefactos, libros y curiosidades nativonorteamericanas.

Afuera, en un cobertizo abierto, un artista hesquiaht/nuu-chal-nulth de la isla occidental de Vancouver, Tim Paul, que ha sido tallista mayor del museo desde 1976, trabaja en el reemplazo de un viejo poste totémico para el Stanley Park de Vancouver.

El Centro Cultural U'mista se halla ubicado en Alert Bay, en la isla Cormorant, cerca del abismo norte de la isla Vancouver. Está al lado de una reluciente estructura de ladrillos, otrora la Escuela Residencial St. Michael para niños indios, y que ahora alberga las oficinas administrativas de la comunidad nimpkish. El centro se extiende bajando la colina hacia el puerto y termina con un espacio para exposiciones al estilo de una gran casa tradicional. Subiendo la colina, al lado de una casa ceremonial mucho más grande, se encuentra el poste totémico más alto del mundo, reliquia del *Guinness Book of World Records* [Libro Guinness de Récords Mundiales], sostenido por cables tirantes, a la manera de una enorme antena de radio.



Fui a Vancouver en agosto de 1988 para enseñar en un instituto de verano. En los largos fines de semana, me dediqué a visitar los cuatro museos. Lo que sigue son las reflexiones de un forastero, un visitante estadounidense blanco, que se demoraba en las dos instituciones en las que le era posible pasar más tiempo: el Museo de Antropología de la UCB [UBC por sus siglas en inglés] y el Centro Cultural U'mista. Si bien me inspiró en conversaciones con curadores y lugareños y en información impresa, lo que sigue son ante todo impresiones personales sobre los locales, edificios y estilos de exhibición. Apenas me ocupó de las complejas historias locales de los cuatro museos, de sus públicos específicos y de sus debates internos. Estas reflexiones se hallan más cerca de la escritura de viaje que de la etnografía o la investigación histórica.

Había comenzado a interesarme en los cuatro museos al escribir un ensayo sobre las colecciones en los museos occidentales y en la antropología (Clifford, 1988). El ensayo analizaba el “sistema de arte-cultura”, que ha determinado la clasificación y autenticación de los artefactos artísticos y/o culturales en Europa y Estados Unidos desde fines del siglo XIX. ¿Por qué ciertos objetos no occidentales terminan en los museos de bellas artes y otros en las colecciones de antropología? ¿Qué sistemas de valor regulan el

tráfico entre las diversas colecciones? El ensayo terminaba con la mención de varias desmentidas al sistema arte-cultura por parte de grupos nativos resurgentes que no han desaparecido, contrariando las predicciones, en la corriente homogeneizadora de la modernidad ni en el crisol nacional. Sus producciones actuales no encajaban fácilmente en las definiciones predominantes del arte o la cultura. Sugerí que dichos grupos habían llevado adelante y subvertido, a la vez, el juego dominante de arte-cultura. Los suyos eran senderos diferentes, pero no separados, a través de la modernidad (nadie escapa al mercado, la tecnología y el estado-nación). La repatriación de objetos de los museos nacionales a nuevas instituciones tribales como el Centro Cultural U'mista y el Museo Kwagiulth parecían ser un ejemplo sorprendente de cómo una práctica dominante de recolección y exhibición había sido llevada a fines no previstos. Las narraciones magistrales de desaparición cultural y salvamento podían reemplazarse por historias de renacimiento, recordación y lucha.



*Figura 5.1.* Tim Paul, tallador experimentado, trabajando en un poste totémico en el cobertizo público del Museo Real de Columbia Británica. Victoria. Cortesía del Museo Real de Columbia Británica.

Muchas comunidades de la costa noroccidental sobrevivieron y resistieron a la violencia que las acosó desde mediados del siglo XIX: enfermedades devastadoras, dominación comercial y política, supresión del potlatch, una educación forzada en escuelas residenciales y en misiones.<sup>2</sup> A pesar del enorme daño para las culturas indígenas y de la constante desigualdad económica y política, muchos grupos tribales e individuos encontraron formas de vivir separados de y en negociación con el Estado moderno. En los medios antropológicos y de museos que yo frecuenté, el clima político tenía una carga que nunca había sentido en otras áreas metropolitanas: Nueva York, Chicago, Washington, París, Londres. Hoy, en la costa noroccidental, cada vez son más comunes las luchas por reclamos de tierras, por la repatriación de colecciones de los museos y por superar las limitaciones de la comunidad en la investigación científica.

El arte indígena (tallado, construcción, pintura, estampado, joyería y diseño de mantas), trabajo que participa simultáneamente en las redes de los mercados y museos y en los contextos ceremoniales tribales y políticos, es una expresión pública básica de la vitalidad cultural. Los antropólogos y los curadores de museos que se ocupan de las tradiciones indígenas antiguas y modernas de la costa noroccidental están expuestos a una presión y una crítica constante: la amenaza, al menos, de un malestar público, e incluso de una intervención legal.<sup>3</sup>

Yo había ido a Columbia Británica con la idea de concentrarme en los dos museos tribales kwagiulth, pero descubrí que no podía ignorar las exhibiciones provinciales “mayores” de los otros dos museos del área, que a su manera responden también al contexto en evolución. Ambos ofrecen contrapuntos reveladores a las innovaciones visibles de Alert Bay y Cape Mudge Village y ayudan a aclarar que ningún museo en la década de 1990, sea tribal o metropolitano, puede sostener por más tiempo la pretensión de narrar la historia completa o esencial sobre las producciones artísticas o culturales de la costa noroccidental aborígen. En verdad, los cuatro museos exponen el mismo tipo de objetos: máscaras ceremoniales, vestidos, sonajas y esculturas, así como también trabajos producidos para los mercados de arte y de curiosidades. En cuatro contextos distintos, estos objetos cuentan historias discrepantes de vitalidad y disputa cultural. Los cuatro museos registran la irrupción de la historia y la política en los

contextos estético y etnográfico, desafiando por ende el sistema de arte-cultura que todavía domina en la mayor parte de las exposiciones de trabajo tribal o no occidental. Todos mezclan los discursos del arte, la cultura, la política y la historia de maneras específicas y jerárquicas. Discuten y se complementan recíprocamente en respuesta a una situación histórica cambiante y a un equilibrio desigual del poder cultural y económico.

Debe notarse, sin embargo, que mi enfoque comparativo general tiende a limitar lo que puede decirse sobre los cuatro museos. Se los ve menos como articulaciones específicas de historias locales, regionales o nacionales y más como variantes dentro de un campo unificado de representaciones. Tal escorzo es particularmente cuestionable en lo que atañe a los museos tribales y a los centros culturales, instituciones que tanto funcionan como no funcionan según los términos de la cultura dominante, mayoritaria. Son, en varios aspectos importantes de su existencia, proyectos minoritarios y de oposición dentro de un contexto museológico comparativo.<sup>4</sup> Pero, en otros aspectos fundamentales, no son de ningún modo museos sino continuaciones de las tradiciones indígenas del relato, la recolección y la muestra. Me ocuparé de algunas de las tradiciones kwagiulth más adelante. En un sentido general, sin embargo, mi enfoque comparativo tiende a subrayar el enredo y la mezcla más que la independencia o una experiencia significativa fuera de la cultura nacional. Además, no se pueden captar adecuadamente las dimensiones más recientes de la vida tribal utilizando términos como “minorías” (que denotan una localización definida con relación al poder mayoritario). Las perspectivas tribales ausentes tendrán que proveerlas otros escritores mejor ubicados y con más sapiencia que yo. Este ensayo está fuertemente orientado, y limitado, por el contexto museológico comparativo en el cual pretende intervenir.<sup>5</sup>



El Museo Real de Columbia Británica en Victoria exhibe su colección permanente en dos amplios pisos. El itinerario para recorrer la exposición es lineal, cronológico y didáctico, y hace un uso extenso de explicaciones grabadas y escritas, fotografías de la época y documentos. La primera mitad de la instalación, en la parte superior, gira en torno de la ecología y la sociedad aborígenes

de la costa noroccidental antes del contacto. Explica las adaptaciones al medio, la tecnología (tejido, canoas, vestimenta, vivienda, utensilios), las máscaras y la mitología. La elaborada vestimenta tradicional se expone sobre maniqués de tamaño natural. La proyección de un vídeo mudo (de la temprana película de Edward Curtis *In the Land of the Headhunters* [En la tierra de los cazadores de cabezas]) muestra canoas tradicionales con bailarines enmascarados en la proa. (Resulta fascinante ver estas máscaras y canoas familiares en movimiento.) Estampas primitivas y fotografías murales sugieren el mundo aborigen en los primeros años del contacto. En un espacio oscuro, las máscaras se iluminan en forma seriada, con voces grabadas que narran sus diferentes mitos.

La cultura, el comercio y el poder blancos llegan *in medias res* cuando uno desciende a la planta baja. Al pie de la escalera, las figuras chamánicas haida, talladas por primera vez en las décadas de 1880 y 1890, reflejan la declinación de la autoridad chamánica tradicional. Una escultura tlingit que representa a un sacerdote cristiano señala las nuevas fuerzas con las cuales tendrían que negociar las poblaciones nativas. Su éxito inicial, un cambio y diversificación de la producción artística y cultural en respuesta a los estímulos externos, está ilustrado con muestras del floreciente comercio de objetos curiosos. Sin embargo, este retrato del contacto cultural no catastrófico se interrumpe pronto con la evocación dramática de la epidemia de viruela de 1860. El visitante camina por un corredor cuyas paredes están cubiertas de rostros enormes, obsesionantes, de nativos norteamericanos (retratos de Edward Curtis), y en el que una voz grabada detalla la drástica disminución de la población, la crisis cultural y la subsiguiente lucha por la mera supervivencia. Este horripilante corredor es continuado por una evocación de la influencia misionera (fotografías de estudiantes en uniforme, una máscara rota, pero nada sobre la complejidad de la conversión o sobre lo que pueda haber significado desde un punto de vista indígena). Sigue una sección que documenta el potlatch, con testimonios fotográficos y documentales de su supresión por parte del gobierno canadiense. Se pensaba que esta ceremonia central en las culturas de la costa noroccidental era una costumbre “salvaje”, debido a sus danzas dramáticas y a sus redistribuciones “excesivas” de riqueza. La exposición incluye comentarios hostiles de los diarios y la defensa del potlatch que

realizó Franz Boas. En esta exposición histórica, uno puede pasarse una enorme cantidad de tiempo leyendo textos, tanto de explicaciones modernas como de documentos contemporáneos.

El camino conduce luego al recinto más grande de la instalación, que contiene la reconstrucción de la casa de un jefe, un grupo de tótems y, en vitrinas ubicadas alrededor de la sala, máscaras y otros objetos artísticos y ceremoniales ordenados por tribu: tsimshian, bella coola, tlingit. La exhibición continúa, a través de la medialuz de la gran casa (cuya atmósfera se ha logrado con fuego simulado y cánticos grabados), hasta la sección final, titulada "La tierra: 1763-1976". Aquí, las fotografías y los textos evocan la larga lucha por el uso y la posesión de la tierra, incluyendo a una delegación de salish que viajó a Londres en 1906 y los reclamos recientes de tierra (hay una gran fotografía de indios athabaska mientras bloquean los rieles de un ferrocarril en 1975).



*Figura 5.2.* Interior de la casa del jefe (casa de Jonathan Hunt), Museo Real de Columbia Británica, Victoria. Cortesía del Museo Real de Columbia Británica.

En conjunto, el tratamiento histórico de la exposición es poco común por su complejidad, y especialmente por su tan temprana introducción del poder blanco en la secuencia. El cambio no está compartimentado o agregado al final.<sup>6</sup> El amplio recinto culminante, con la casa del jefe y los antiguos artefactos que contiene, está precedido por las misiones y la supresión del potlatch y seguido por las luchas en torno de la posesión de la tierra. Por ende, no puede aparecer simplemente como un espacio arcaico tradicional sino que se lo presenta, más bien, como un enclave poderoso de autenticidad cultural enmarcado por el conflicto y el cambio. La secuencia histórica sugiere que los objetos tradicionales exhibidos allí no fueron confeccionados necesariamente antes de la llegada del poder blanco sino en relación con él y a veces desafiándolo.<sup>7</sup> El enfoque histórico general del Museo Real de Columbia Británica es lineal y sintético. Narra una historia de adaptación, crisis y conflicto culturales en una amplia escala regional. La historia tal como fue experimentada por grupos específicos, y las contribuciones de las tradiciones míticas y las agendas políticas locales a las diferentes narrativas históricas están incluidas en la secuencia abarcadora. Como veremos, la historia tiene una inflexión diferente en el Centro Cultural U'mista.



En el Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica, los objetos exhibidos parecen ocupar a veces un segundo lugar frente al edificio de Arthur Erickson y su escenario en la cumbre del acantilado, algo que no puede decirse de la gran caja sin ventanas en Victoria. De los cuatro museos, el de la UCB es el único que empieza a hacer justicia a los aspectos monumentales del diseño espacial y el tallado en la costa noroccidental. La estructura proporciona espacios grandes y pequeños, pero está dominada por su Gran Hall, un recinto encumbrado cuyas vigas macizas de cemento evocan las líneas de una gran casa tradicional. Pero, a diferencia del espacio tradicional, todo sombras y luz temblorosa de la lumbre, el Gran Hall de la UCB está bañado por la luz del día, con una pared saliente de vidrio. En este espacio los objetos gozan de una visibilidad máxima garantizada, a menudo desde varias perspectivas. La primera frase del folleto guía anuncia: "El Museo de Antropología expone los artefactos de la costa noroccidental en

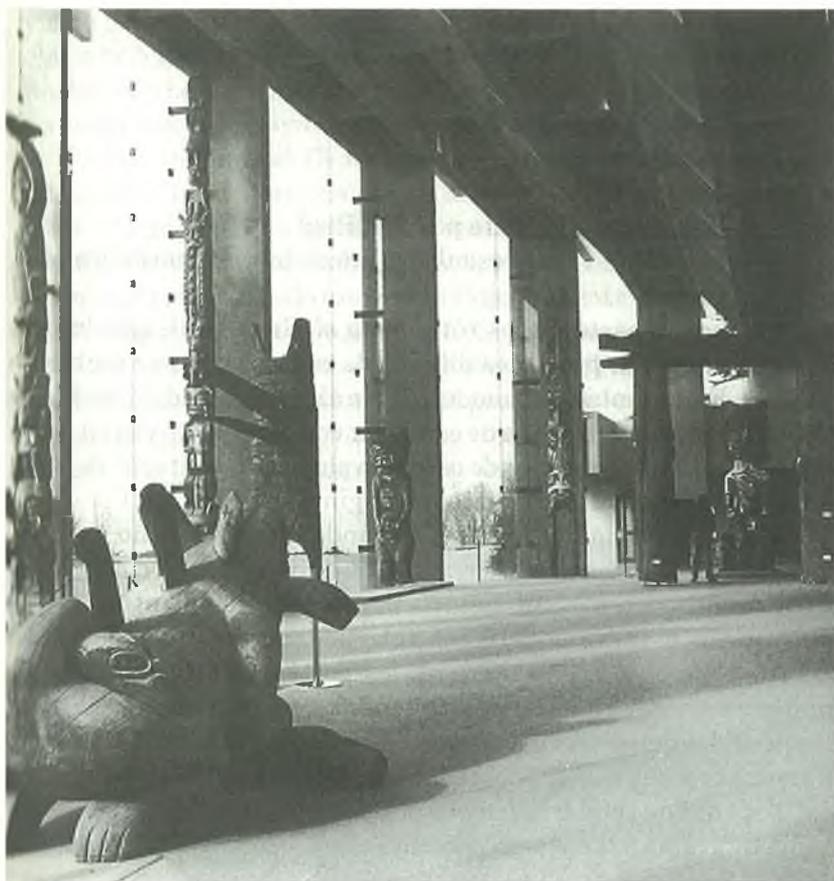


Figura 5.3. Gran Hall del Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica, Vancouver. Fotografía de W. McLennan; cortesía del Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica.

formas que enfatizan sus cualidades visuales, tratándolos como obras de bellas artes”.

Al entrar en el museo, se desciende por una rampa directamente al Gran Hall, que contiene viejos postes totémicos, pilares de casas, cajas y platos de banquetes. Entre ellos se pueden descubrir dos esculturas maravillosas de Bill Reid (artista contemporáneo haida, que es una especie de espíritu que preside el museo); ellas representan un lobo marino con orcas y un oso ngazapado. La etiqueta de *El oso* dice así:

Grupo cultural: Haida  
Lugar: Vancouver, Columbia Británica  
Fecha: 1963  
Objeto de tallado contemporáneo  
Descripción:  
A50045 *El oso*  
Tallado por Bill Reid  
Esta escultura puede tocarse con delicadeza.

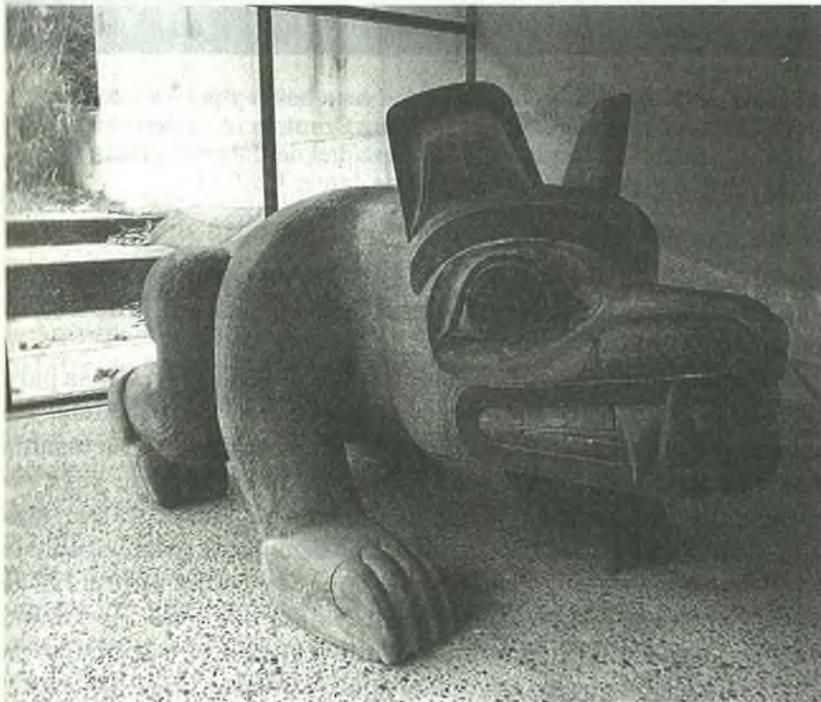
La mayor parte de los rótulos en el Gran Hall, igualmente concisos, incluyen pequeños dibujos de cada obra en su ambiente original. Estos ambientes modestos, de algún modo idealizados, se han diseñado sin intención de competir con el impacto visual de los artefactos. (No hay dibujos de este tipo para las esculturas de Reid, por una razón obvia: su ambiente original es el museo.)

En el Gran Hall todo es más grande que el tamaño natural, pero accesible, y en cierta medida traduce la *presencia* de esas esculturas que son a un tiempo monumentales e íntimas. (En Victoria, los más grandes postes antiguos se exhiben detrás de un vidrio.) En su ambiente original, los postes, pilares y pórticos a menudo estaban ligados a las viviendas y demarcaban las aceras públicas. La gente pasaba entre ellos todos los días. El Gran Hall, al no tener vidrios que separen a los visitantes de los artefactos, y al disponer de senderos para caminar a su alrededor y de lugares confortables para sentarse cerca de ellos, reproduce algo de esta monumentalidad íntima.

También se crea cierta ambigüedad entre interiores y exteriores. El Gran Hall se halla diseñado de tal modo que los postes totémicos y las casas de estilo tradicional recientemente construidas detrás del museo son visibles desde adentro, y se convierten en parte de la muestra. Dos casas haida y varios postes fueron construidos entre 1958 y 1962 por el artista haida Bill Reid, ayudado por el artista nimpkish (kwagiulth) Doug Cranmer. (Su colaboración prueba que, en el contexto general emergente y sobre todo en un museo urbano de importancia, la categoría de arte y cultura de la costa noroccidental a menudo se impone sobre las especificidades de clan, lengua o aldea.) También hay, esparcidos por el piso, postes realizados por otros artistas contemporáneos que representan diferentes tradiciones. La proximidad entre estas nuevas obras y los viejos artefactos reunidos detrás de la pared de

vidrio pone muy en claro el mensaje más importante del museo: las obras tribales son parte de una tradición dinámica y vigente. El museo exhibe sus obras de arte como parte de un proceso inventivo, no como tesoros rescatados de un pasado desvanecido.

Al abandonar el Gran Hall, se pasa de lo monumental a la miniatura. La Galería de Obras Maestras contiene pequeños objetos, elegidos por su calidad artesanal: tallas en madera, hueso, marfil, arcilla; curiosidades, peines, pipas, sonajas y joyería. Una vez más, la mezcla de lo nuevo y lo viejo presenta el arte tradicional como un proceso que continúa aun hoy. Brazaletes en oro y plata primorosamente grabados, realizados por el artista de fines del siglo XIX Charles Edenshaw, se exponen junto a obras similares confeccionadas por innovadores contemporáneos como Bill Reid y Robert Davidson. La galería es oscura; los objetos se exhiben con



*Figura 5.4. El oso, talla contemporánea de Bill Reid. Colección del Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica, Vancouver. Fotografía de W. McLennan; cortesía del Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica.*



*Figura 5.5.* En primer término: una casa haida y postes totémicos realizados en 1962 por Bill Reid y Doug Cranmer. A la derecha está el Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica, Victoria. Fotografía de James Clifford.

una iluminación de estilo boutique y con rótulos mínimos, todos los cuales enfatizan el mensaje de que estamos en presencia de tesoros de las bellas artes.

El teatro, detrás de la Galería de Obras Maestras, se usa para pequeñas muestras, conferencias, proyección de películas, sesiones de narración de relatos y demostraciones de artesanía nativa norteamericana. Linda con un pequeño espacio para exposiciones temporarias y con la innovación museográfica más conocida del museo de la UCB: sus colecciones de productos de la investigación, organizadas como un depósito visible. Hay obras de varias culturas nativas norteamericanas, así como de China, Japón, Melanesia, Indonesia, la India y Africa, almacenadas en cajas de vidrio o en cajones que el público puede abrir libremente. También se dispone de una extensa documentación sobre cada pieza, en volúmenes impresos. Aquí, la presentación corre en sentido contrario al enfoque estetizante que predomina en el resto del museo. Los objetos almacenados no aparecen como obras

maestras de arte. En cambio, se configura una taxonomía: una gran caja contenedor encierra cajas y canastos de todas formas y tamaños, provenientes del mundo entero.

Los cajones llenos de pequeñas piezas provocan la sensación íntima de un descubrimiento, la excitación de un desván antes que la sublimidad escenificada del gran arte. La sección del depósito-visible compensa la selectividad y la explicación mínima de la instalación permanente con un hartazgo de artefactos e información. Lo que excluyen las dos estrategias, una narrativa histórica elaborada, está indicado por la inclusión marginal de un objeto, encogido en un rincón, camino a la salida de la instalación permanente. Un ángel tallado en 1886 por el artista tsimshia Freddy Alexei para una pila bautismal metodista remite a la elaborada historia del contacto cultural, las misiones, la colonización y la resistencia que se narra en Victoria.



La instalación a manera de “caja-negra” del Museo Real de Columbia Británica crea un ambiente oscuro, totalmente interior, en el que la secuencia y el lugar de observación se controlan con fines explícitamente didácticos. El Museo de Antropología de la UCB ofrece un gran espacio abierto, bañado en luz, ligado a galerías más pequeñas, y accesible desde más de una dirección. Si bien existe un itinerario general preferido para recorrer el Museo de Antropología, no se trata de un avance lineal, y el mensaje de la instalación permanente no depende en forma significativa de un pasaje seriado. Se dirige la atención a los objetos individuales más que a cualquier narrativa en la que estén encastrados. Falta el desarrollo de una contextualización histórica.

Uno de los índices de un enfoque histórico, en contraste con otro de carácter estético, es el uso sistemático de fotografías, de modo particular en blanco y negro o sepia. (Las fotografías en color indican lo contemporáneo; las en blanco y negro, el pasado.) Las fotografías históricas muestran los objetos exhibidos, u objetos similares, en uso, incluyendo a menudo contextos “impuros” o “irrelevantes”. Tomas impresionantes de aldeas indias de la costa noroccidental a fines del siglo pasado muestran las que ahora se consideran con frecuencia esculturas u obras de arte, ligadas a las casas o apoyadas en ellas. A veces, puede verse en la acera de tablas

a una persona en pantalón con tiradores o en zapatos abotinados. Tres de los cuatro museos que estoy analizando aquí hacen un uso prominente de viejas fotografías, a veces dramáticamente ampliadas. El Museo de Antropología de la UCB, sin embargo, no exhibe ninguna fotografía en su instalación permanente. Este hecho basta para señalar su estrategia distintiva.

A pesar de que tanto el museo de la UCB como el de Victoria contextualizan los objetos tribales de múltiples maneras, los enfoques dominantes de sus instalaciones permanentes son muy distintos y complementarios: uno muestra el proceso histórico; el otro, el estético. Este último énfasis, en el de la UCB, culmina en el área de la rotonda ubicada frente a la sección del depósito visible, un espacio diseñado para contener la talla monumental de Bill Reid *Raven and the First Men* [El cuervo y los primeros hombres], que describe un mito haida de la creación. Hay programas de vídeo que documentan la producción de esta obra maestra realizada por encargo; también muestran el levantamiento de un poste totémico tallado por Reid en las islas Queen Charlotte y al artista nishga Norman Tait, mientras enseña a jóvenes nativos norteamericanos cómo construir una canoa.

En la década anterior, el Museo de Antropología de la UCB y el Museo Real de Columbia Británica abrieron sus colecciones y sus programas educativos a artistas nativos norteamericanos y a activistas culturales. Tanto sus exposiciones permanentes como temporarias reflejan la actualidad del arte, la cultura y la política tribales. A pesar de que la extensión de su respuesta es limitada y sus modos de exhibir y contextualizar no rompen en forma tajante con las prácticas museológicas tradicionales, ambos museos son poco comunes en lo que hace a su sensibilidad ante la vitalidad y el cuestionamiento de las tradiciones que documentan.

El Museo Real de Columbia Británica ha instado durante algún tiempo a los artistas nativos norteamericanos a usar sus objetos como modelos y ha contratado a algunos de aquellos como miembros de su personal. Ha encargado nuevas obras tradicionales y las ha prestado con fines ceremoniales. Un taller abierto, en funcionamiento, recibe hoy a los visitantes que se dirigen al museo, al tiempo que el término de la instalación permanente de la costa noroccidental brinda una profundidad histórica a los movimientos actuales de reclamo de tierras, una lucha que ya lleva más de un siglo. La instalación termina con una galería de tallas en arcilla



*Figura 5.6.* Angel tallado por el artista tsimshian Freddy Alexei en 1886 para una pila bautismal metodista. Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica. Fotografía de James Clifford.

haida: se explica que esta forma de arte se originó en los contactos con los comerciantes blancos y que últimamente fue revitalizada. Luego de documentar la pérdida y supresión de técnicas de tallado y principios de composición muy elaborados, la muestra finaliza con esta declaración: “Estos principios sólo se han redescubierto y dominado hace muy poco tiempo. El arte haida contemporáneo experimenta hoy un inspirado resurgimiento, y esperamos que esta exposición contribuya a que renazca”.

El Museo de Antropología de la UCB abre paso al trabajo de artistas prominentes del siglo xx: Reid y Davidson. En el teatro del museo, mujeres de la vecina comunidad musqueam hacen demostraciones de sus técnicas revitalizadas de tejido. Los espectáculos más importantes se planifican en colaboración con los mismos artistas nativos norteamericanos, y hay curadores indígenas cuya cooperación ha sido fundamental en las exposiciones realizadas en el pasado.<sup>8</sup> Los miembros blancos del personal de la UCB hablan del cambio de una museología “colonial” a una museología “cooperativa”. Sea cual fuere la reacción que uno tenga frente a los obstáculos que pueden derivarse de esa transición —los riesgos de un paternalismo liberal, el obstinado poder del museo como custodio, la ausencia de una mirada crítica a la historia de las adquisiciones específicas— resulta raro oír que tales prioridades se mencionen con tanta claridad por parte de profesionales de museos norteamericanos.<sup>9</sup>

Las exposiciones de Victoria y de la UCB muestran cómo se puede introducir un sentido de proceso cultural y político en dos contextos actuales para la exhibición de las obras tribales: el histórico y el estético. Debo señalar, sin embargo, que al caracterizar en términos generales a ambas instituciones me he limitado a describir sus instalaciones permanentes, ambas planificadas a comienzos de la década de 1970, y no sus exposiciones temporarias más diversas o sus actividades de archivo, investigación o difusión. En estas áreas más flexibles, podemos observar una tendencia a multiplicar estrategias interpretativas explícitas, una orientación característica del contexto político cambiante y controvertido. Por ejemplo, la discusión familiar en importantes museos de arte y antropología con respecto al valor relativo de las presentaciones estéticas contra las científicas, de las formalistas contra las culturalistas, parece estar cediendo en favor de enfoques tácticamente mixtos. Algún grado de contextualización cultural está presente en todos los museos que he visitado, así como está presente una apreciación estética. De hecho, el tratamiento más formalista en mi muestra se da en un museo antropológico, con una impresión resultante del arte como proceso cultural.

El tratamiento de los artefactos como arte es actualmente uno de los modos más eficaces de transmitir, en un cruce cultural, un sentido de calidad, significado e importancia.<sup>10</sup> Esto no necesita hacerse en formas que simplemente igualen los criterios estéticos

no occidentales y los occidentales. Cada uno de los cuatro museos, con su distinta mezcla de contextualización y relatos, deja abierta una posibilidad de apreciación estética de los objetos exhibidos. Cada uno evoca por igual significados locales y globales para las categorías interpretativas (o recursos de traducción) del arte, la cultura, la política y la historia.<sup>11</sup>



Los dos museos tribales de mi recopilación proponen otro eje comparativo. Según este eje, el museo de la UCB orientado hacia la estética y el museo de Victoria orientado hacia la historia, son más parecidos que diferentes, ya que comparten una aspiración a la mayoría y apuntan a un público cosmopolita. En contraste, el Centro Cultural U'mista y el Museo Kwagiulth son instituciones tribales, que se dirigen a un público local y están atrapadas en significados, historias y tradiciones locales.

Vistos esquemáticamente, los museos mayores incorporan la cultura, la ciencia, el arte y el humanismo cosmopolitas, a menudo con un sesgo nacional. Los museos tribales expresan la cultura, la política de oposición, el parentesco, la identidad étnica y la tradición locales. Creo que las características generales de los museos mayores son bastante conocidas, ya que cualquier colección de arte o etnografía que pretenda ser importante debe participar de ellas: 1) la búsqueda del “mejor” arte o de las formas culturales más “auténticas”; 2) el interés en los objetos ejemplares o representativos; 3) la impresión de poseer una colección que constituye un tesoro para la ciudad, para el patrimonio nacional y para la humanidad; y 4) la tendencia a separar las artes (bellas) de la cultura (etnográfica). El estudio de Carol Duncan sobre el Louvre (1991) como museo nacional emblemático brinda alguna genealogía relevante (Horn, 1984; Coombes, 1988). Es conocida la actitud del museo mayor hacia lo que considera el “provincialismo” y la colección “limitada” del museo local. La otra perspectiva queda expuesta en un punzante comentario sobre el Museo de Antropología de la UCB por parte de un miembro del personal de uno de los centros tribales kwagiulth: “Allí tienen mucho material, pero no saben mucho acerca de él”.

El museo tribal tiene programas distintos: 1) su postura es de oposición, en la medida en que sus exhibiciones reflejan experien-

cias excluidas, pasados coloniales y luchas actuales; 2) la distinción arte/cultura es a menudo irrelevante o está decididamente subvertida; 3) la noción de una historia unificada o lineal (ya sea de la nación, la humanidad o el arte) es cuestionada por las historias locales, comunitarias; y 4) las colecciones no aspiran a que se las incluya en el patrimonio (de la nación, el gran arte, etc.) sino que apuntan a su inscripción dentro de tradiciones y prácticas distintas, independientes de los patrimonios nacionales, cosmopolitas.

El argumento opositor de las instituciones tribales es, sin embargo, más complejo que lo dicho, y aquí las experiencias tribales hacen pensar en otras minorías. El museo y el artista tribal o menor, aun cuando tengan una base local, pueden aspirar también a un reconocimiento más amplio, a una participación nacional o global. Por eso, se requiere un movimiento táctico constante: del margen al centro y de nuevo al margen, dentro y fuera de los contextos, los mercados y las pautas de éxito dominantes. Las instituciones y los artistas menores participan en el sistema arte-cultura, pero con una diferencia. Por ejemplo, el Centro Cultural U'mista produce y explota "efectos de museo" familiares (Alpers, 1991). Pero como veremos, también los cuestiona, historizando y politizando las posiciones de observación. Por un lado, entonces, no es posible o deseable una postura puramente local u opositora en el caso de las instituciones menores. Por el otro, se resiste el estatus de mayoría, socavado por vínculos y aspiraciones locales, tradicionales, comunitarias. El resultado es una hibridez compleja, dialéctica, como señala Tomás Ybarra-Frausto (1991) en el caso de gran parte de la cultura y el arte chicanos. Esta mezcla de programas locales y globales, de compromisos comunitarios, nacionales e internacionales, varía según las instituciones tribales, como se hará evidente en el contraste entre Cape Mudge Village y Alert Bay.



El Museo y Centro Cultural Kwagiulth tiene una apariencia convencional. Pasando el área de recepción y la tienda de regalos, hay un recinto amplio y semicircular donde pueden verse artefactos tradicionales exhibidos en cajas de vidrio sobre el piso, postes tallados de viviendas, un poste totémico y una canoa suspendida.

Abajo, en el sótano, hay un recinto que se utiliza para presentaciones audiovisuales y para acontecimientos escolares y comunitarios. La estética de conjunto es modernista: líneas definidas, iluminación brillante, silencio. Hay fotografías históricas ampliadas de la región, distribuidas a lo largo de la pared curva. Es improbable que un visitante proveniente de la ciudad se vea sorprendido por algo inusual en el estilo de exposición del museo.

Observado con más detenimiento, sin embargo, aparecen las anomalías. Las máscaras de las vitrinas tienen rótulos con una o dos frases descriptivas, que incluyen a veces la información: "Utilizada en tal o cual ceremonia". Al reflexionar acerca de la función del museo en una comunidad nativa norteamericana viviente, los tiempos verbales se hacían ambiguos. Se me planteó un interrogante sobre el uso ceremonial o cultural de los objetos, en la actualidad, interrogante que nunca me había visto obligado a formularme cuando contemplaba artefactos tribales en un museo metropolitano. Además, cada rótulo en el museo concluye con la frase "propiedad de" y el nombre propio de un individuo. ¿Todos los objetos del museo son prestados? Se plantea así una cuestión de propiedad, nunca puesta de relieve en tales exhibiciones. De hecho, los propietarios identificados son jefes individuales. Los objetos pertenecen a familias específicas, ya que, por tradición, no existe la propiedad tribal. El hecho de que esos objetos tengan hoy su hogar en un museo tribal es el resultado de un acuerdo político.

Los objetos exhibidos en el Museo Kwagiulth y en el Centro Cultural U'mista fueron adquiridos a la fuerza por el gobierno canadiense en 1922, tras un gran potlatch "ilegal", el más grande que se recuerde en la región. El potlatch tuvo lugar a fines de 1921 y fue organizado por Dan Cranmer (un nimpkish de Alert Bay), con la colaboración de su esposa, Emma Cranmer, y la familia de esta (mamalillikulla de Village Island, donde se realizó el potlatch); colaboró también el jefe Billy Assu (un lekwiltok de Cape Mudge Village). Durante seis días, Dan Cranmer distribuyó una colección impresionante de bienes a un amplio grupo de invitados que participaban de la ceremonia. Dado que el potlatch se realizó en invierno en un lugar remoto (Village Island se encuentra hoy deshabitado), se esperaba que las autoridades no se enteraran. Pero el agente indio de Alert Bay, William Halliday, un ex administrador indio de la escuela residencial imbuido de celo civilizador, se enteró del acontecimiento y decidió que era una excelente

oportunidad para erradicar los potlatch “primitivos” y “excesivos” de la región. Movilizó a la Real Policía Montada del Canadá e hizo arrestar, juzgar y condenar a prisión a los participantes.

Entonces se ofreció un trato. Si quienes habían sido condenados y sus parientes renunciaban formalmente al potlatch y cedían sus insignias —cobres, máscaras, sonajas, pitos, sombreros, mantas, cajas—, no habría encarcelamiento. Algunos se negaron y cumplieron su condena. Pero muchos, desmoralizados y temerosos de que su parentela sufriera, renunciaron a los artefactos tan amados, una colección invaluable de más de 450 objetos que terminaron en los principales museos de Ottawa y Hull, así como también en el Museo de los Indios Norteamericanos de Nueva York. Las autoridades ofrecieron pagar como seña montos que no guardaban proporción alguna con el valor de los objetos en la economía nativa. (Los cobres, por ejemplo —placas muy cotizadas que valían varios miles de dólares debido a sus historias prestigiosas de intercambio— fueron “comprados” por menos de cincuenta dólares.) Los castigos y la pérdida de las insignias significaron un golpe muy duro para la comunidad tradicional: los intercambios en gran escala desaparecieron y la vida ceremonial y los vínculos sociales se mantuvieron con dificultad frente al cambio socio-económico y la hostilidad del gobierno, las misiones y las escuelas residenciales.<sup>12</sup>

Pero los tesoros perdidos siguieron recordándose, y con la legalización del potlatch y el resurgimiento cultural general que se produjo durante las décadas de 1950 y 1960 se organizó un movimiento a favor de la repatriación. Estaba demasiado claro que los artefactos habían sido adquiridos por coerción. Por eso, después de una discusión considerable, el Museo de Hombre en Hull (ahora Museo Canadiense de la Civilización) acordó su repatriación. El Museo Real de Ontario lo siguió después. Pero se impusieron ciertas condiciones. Los objetos no podrían entregarse a jefes y familias individuales, pues se temía que no se los cuidara apropiadamente o se los vendiera por grandes sumas de dinero a coleccionistas privados. Las insignias debían albergarse en un museo tribal a prueba de incendios. Hubo desacuerdo, sin embargo, acerca del lugar donde debía construirse el museo. En los años que siguieron a 1922, los sobrevivientes del gran potlatch y sus descendientes se habían juntado en dos comunidades kwagiulth, Cape Mudge Village y Alert Bay. Finalmente, con financiación



*Figura 5.7.* Galería central del Museo y Centro Cultural Kwagiulth, Cape Mudge Village. Fotografía de James Clifford.

privada y del gobierno, se construyeron dos museos y los objetos repatriados se dividieron entre ambos. Las autoridades familiares que podían reclamar objetos específicos decidieron adónde irían. En los casos de disputas o incertidumbre, las insignias se distribuyeron siguiendo un principio de igualdad cuantitativa para cada local.

Los dos museos difieren en muchos aspectos: arquitectura, forma de exhibición, significado político local, gama de actividades y reputación. El Centro Cultural U'mista forma parte de una comunidad kwagiulth más amplia y más movilizada, y el área que rodea a Alert Bay hospeda a un gran número de artistas nativos norteamericanos muy conocidos. El Centro funciona como un catalizador artístico y cultural para la región y está conectado también con el mundo más amplio de los museos de Vancouver, Victoria y más allá. Su directora, Gloria Cranmer Webster, hija de Dan Cranmer, que tiene formación académica y participa activamente en foros nacionales e internacionales, provee al centro de un dinamismo que mira hacia el exterior. En contraste, el Museo y Centro Cultural Kwagiulth de Quadra Island tiene una atmósfera íntima, tal vez incluso un poco soñolienta. Sus actividades culturales están más circunscriptas y centradas en la aldea. No ha producido, como el U'mista, vídeos de circulación amplia sobre la supresión del potlatch o la devolución de las insignias perdidas.<sup>13</sup> El Museo Kwagiulth presenta su herencia atesorada con simpleza, incluyendo breves explicaciones de la historia y el significado tradicional de las piezas. Muestra a la gente a la cual pertenecen. Aquí los objetos no son propiedad cultural (como en la mayoría de los museos) o propiedad tribal (como en el Centro Cultural U'mista) sino más bien propiedad individual (familiar). Los objetos están expuestos de tal modo que se destacan su especificidad y su apariencia visual. Un visitante puede, sin distraerse demasiado, tomarlos como gran arte. En su estilo general de contextualización, el museo de Quadra Island es compatible con el Museo de Antropología de la UCB, a pesar de que su uso de fotografías históricas añade una dimensión diferente. Y, a diferencia tanto de la instalación del Real de Columbia Británica como, según veremos, del Centro Cultural U'mista, la exhibición no subsume los objetos individuales en una narrativa histórica más amplia.

Aquí los objetos son recordaciones de las familias y de la comunidad. Para un extranjero, por lo menos, gran parte de su

fuerza evocativa —más allá de sus valores formales, estéticos— deriva del simple hecho de estar *aquí*, en Cape Mudge Village. En un museo local, ese “aquí” interesa. O bien uno ha viajado para llegar hasta aquí, o bien ya vive aquí y reconoce una herencia íntima. Por supuesto, cada museo es un museo local: el Louvre es parisiense, y el Museo Metropolitano de Arte es un establecimiento típicamente neoyorquino. Pero si bien los museos mayores reflejan a su ciudad y región, aspiran a trascender esta especificidad, para representar una herencia nacional, internacional o humana. En lugares como Cape Mudge Village y Alert Bay, la comunidad y la historia que rodean al museo son parte inextricable de su impacto. Uno se pregunta de qué modo participa la comunidad local en la institución, qué significa para sus miembros. En Cape Mudge Village, los niños llegan hasta la puerta en bicicletas; ¿cuántas veces entran? (¿para ver a un pariente que trabaja detrás de un escritorio?) ¿Qué piensan ellos del contenido del museo? ¿Qué se les ha enseñado sobre él? Preguntas como estas no se plantean en forma inmediata con relación a los grandes museos metropolitanos y su público. (¿Por qué? El hecho de tomar en serio a los museos tribales fuerza la pregunta: ¿Por qué es difícil considerar a los museos mayores en función de las comunidades imaginadas a las que ellos sirven y de los conocimientos locales, con aspiraciones de universalidad, que ellos expresan?)

Cape Mudge Village es una aldea de pescadores relativamente próspera. Las casas de madera se extienden frente al mar, de una a dos en fondo, y hacen pensar en las comunidades kwagiulth de las viejas fotografías. El museo se encuentra ubicado en la misma calle que la escuela, el cementerio, una iglesia. Una mujer que trabaja en la tienda de regalos responde a mi comentario sobre la reacción de los miembros de la comunidad cuando les devolvieron las insignias, diciendo, “Sí, es bueno para ellos tener los artefactos cerca”. (“Cerca”... ¿Una presencia cotidiana y una sensación de parentesco? ¿Un mensaje de orgullo y de control local? ¿Una historia recordada de pérdida? ¿Cuáles son los significados locales de su palabra “cerca”?) Esta especificidad de los significados altera las percepciones de un visitante acostumbrado a las exhibiciones de arte y cultura tribal en los museos mayores.



Me doy cuenta del cambio mientras estoy en la tienda de regalos del Museo Kwagiulth. Reparo en que allí se venden tarjetas postales con fotografías de Edward Curtis: retratos en sepia de hombres y mujeres kwagiulth de comienzos del siglo. Todos ellos me son familiares. Los conozco de los libros ilustrados, de los calendarios (con títulos como “Sombras”), de pósters en las paredes de los dormitorios estudiantiles. Mi primera reacción es sentirme decepcionado. ¿He viajado tanto hasta Quadra Island para encontrar estos rostros demasiado conocidos, incluso estereotipados? Sé cuán artificiales son muchos de los retratos de Curtis (Holm y Quimby, 1982; Lyman, 1982). Tal vez algunas de estas personas vistieron las pelucas y ropas que llevaba consigo y utilizaba para crear una imagen purificada. En cualquier caso, dudo firmemente de que este hombre en una tarjeta postal —con un arete en la nariz, vestido con ropa de corteza teñida, que sostiene una placa de cobre— luciera así en la vida cotidiana. Eligiendo una tarjeta postal diferente, veo el retrato en colores de un hombre que lleva una chaqueta decorada con botones y un tocado de pieles con un rostro esculpido incrustado en una oreja marina. En el dorso de la postal, se identifica al hombre como “Jefe kwakiutl Henry George de la tribu na-kwa-tok con tocado kla-sa-la (Paz), en la apertura del Museo Kwakiutl, junio de 1979”. Esta no es la apariencia cotidiana de Henry George. Miro otra vez la postal de Curtis y la doy vuelta, esperando un título como el que él le dio: “Jefe nakoaktok y placa de cobre”. Esta anotación aparece, entre comillas, y está rodeada de otras especificaciones: los nakoaktok son identificados como kwakwaka’wakw (kwakiutl); y la anotación continúa, “Hakalaht (‘el que abarca todo’), el jefe principal, sostiene el cobre wamistakila (‘Lleva todo fuera de la casa’). El nombre de la placa de cobre se refiere a su elevado costo, que se calcula en cinco mil mantas”. Sosteniendo el retrato de Curtis en Cape Mudge Village, comprendo que representa un individuo, un antepasado con nombre. Lo que la imagen comunica aquí puede ser muy diferente del exotismo y del pathos experimentados por un público de extraños.

Más tarde, me encuentro con una revelación similar en el libro de Ruth Kirk *Tradition and Change on the Northwest Coast* [Tradición y cambio en la costa noroccidental]. Una persona mayor de los hesquiaht/nuu-cha-nulth, Alice Paul, mira una de las imágenes más llamativas de Edward Curtis —una mujer, con ropas tradicionales de corteza teñida y que sostiene un canasto



*Figura 5.8.* Dos tarjetas postales en venta en la tienda de regalos del Museo y Centro Cultural Kwagiulth, Cape Mudge Village. Cortesía del Museo y Centro Cultural Kwagiulth.

sobre la vincha, observa el mar— y reconoce a su madre. La madre de Alice Paul trabajaba en una fábrica de conservas, mientras su esposo lo hacía en un barco pesquero de focas. Curtis la eligió porque sabía confeccionar con rapidez las ropas de corteza y las canastas necesarias. “Siempre miro su fotografía... Cada vez que miro los libros, ella está allí. Pero nunca mencionan su nombre, simplemente dicen ‘mujer hesquiaht’. Pero yo sé su nombre. Es Virginia Tom.”<sup>14</sup> (Kirk vuelve a ubicar la vieja imagen en un relato de los logros de mujeres hesquiaht/nuu-chaa-nulth, yuxtapuesta a una fotografía contemporánea de la nieta de Virginia Tom, graduada en la Escuela de Leyes de la Universidad de Columbia Británica. Esto no es, decididamente, la historia de Curtis.)

Inesperadamente me recuerdan a Cape Mudge Village en la tienda de regalos del Museo de Antropología de la UCB. Un hombre mayor y una adolescente comentan un catálogo de la tejeduría musqueam, buscando en él una fotografía de la tía de la muchacha. La reserva musqueam (Coast Salish) se encuentra a unos pocos kilómetros de distancia. Encuentran la fotografía. Después de visitar el museo kwagiulth, ya no puedo olvidar las cuestiones de parentesco y propiedad que siempre deben rodear a los objetos, imágenes e historias recogidas de las tradiciones vivientes, cuestiones que se eluden en las exhibiciones mayores, donde las relaciones de familia y la historia local quedan subsumidas en el patrimonio del Arte o la narrativa sintética de la Historia. Pero ¿cuál es el significado actual de los objetos, imágenes e historias coleccionados, para las comunidades nativas norteamericanas? ¿Para los clanes específicos?

No estoy sugiriendo que la conexión local siempre esté presente o que sea significativa; simplemente, ya no puedo ignorar las cuestiones de propiedad y las historias de coleccionismo que están detrás de instituciones como el Museo de Antropología de la UCB. Tampoco puedo aceptar sin más el énfasis absoluto en la costa noroccidental que caracteriza a las instalaciones de Victoria o de la UCB. Es verdad que se presenta algo importante: una historia regional y un logro estético en marcha, en una escala suficiente para reclamar importancia y poder en el medio nacional y cosmopolita del museo mayor. Pero algo se pierde: la densidad de los significados, de las memorias y de las historias locales reinventadas.

Al volver a visitar el Museo de Antropología, reconozco los

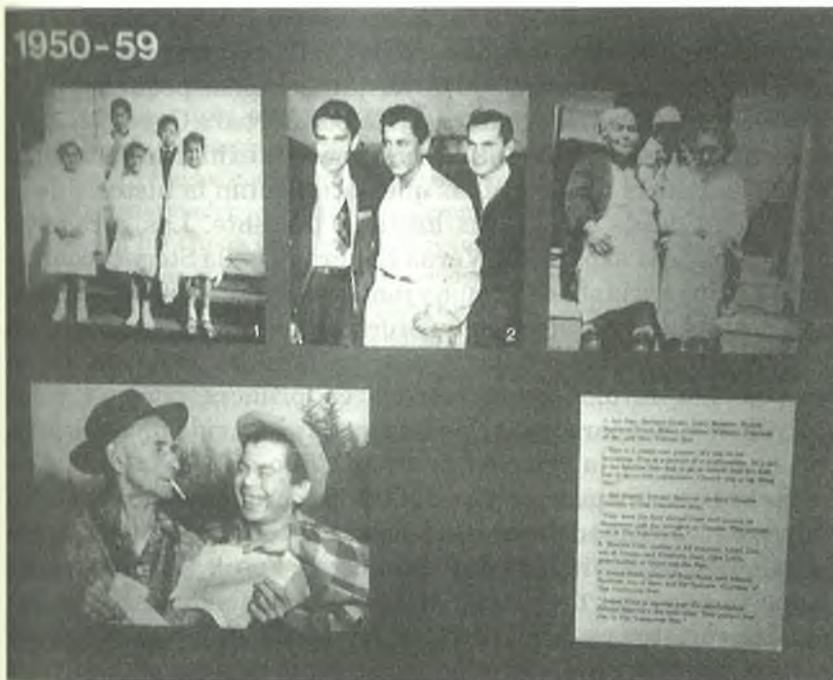


Figura 5.9. Sección de la exposición “Orgullosos de ser musqueam”, agosto de 1988, Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica. El texto dice:

1. Joe Dan, Howard Grant, May Roberts, Wendy (Sparrow) Grant, Eileen (Charles) Williams. Cortesía del Sr. Vernon Dan y Sra. “Esta es una fotografía realmente linda. Es una de mis favoritas. Es una fotografía de confirmación. En muchas familias, era obligatorio tomar la primera comunión. La Iglesia era una gran cosa entonces.”

2. Bill Guerin, Johnny Sparrow, Andrew Charles. Cortesía del *Vancouver Sun*. “Fueron el primer jefe y concejales elegidos en Musqueam y los más jóvenes de Canadá. La fotografía apareció en el *Vancouver Sun*.”

3. Matilda Cole, madre de Ed Sparrow; Lloyd Dan, hijo de Vernon y Elizabeth Dan; Alice Louie, abuela de Lloyd y Joe Dan.

4. James Point, padre de Tony Point y Johnny Sparrow, hijo de Rose y Ed Sparow. Cortesía del *Vancouver Sun*. “James Point está traspasando la jefatura. Johnny Sparrow es el próximo jefe. La fotografía también apareció en el *Vancouver Sun*.”

Fotografía de James Clifford.

significados locales en una muestra temporaria instalada en el teatro, "Orgullosos de ser musqueam".<sup>15</sup> La primera vitrina contiene una fotografía ampliada de ancianos y niños pequeños de la comunidad en 1988, una manta tejida por Barbara Cayou en 1987 y un fragmento de canasto de tres mil años. La exhibición principal es una secuencia de fotografías que documentan la historia de la comunidad desde el siglo XIX hasta el presente. Las curadoras musqueam de la exposición, Verna Kenoras y Leila Stogan, consultaron con los ancianos del grupo y juntaron más de 150 fotografías. Han desplegado su selección en orden cronológico, asegurándose de que estén representadas todas las familias extensas de la reserva. Los rótulos están escritos en primera persona y los individuos que aparecen en las fotografías han sido identificados por su nombre y la relación familiar ("hijo de", "hija de"). Con respecto a una imagen anterior a 1900, las curadoras escriben: "No fuimos tan afortunadas con esta fotografía, porque no disponíamos de los nombres de ninguna de estas damas. Fue realmente triste". Según el personal de museo, el libro de comentarios de la exposición registra un nivel poco común de interés por parte de un público internacional, con reacciones a menudo transmitidas en forma directa a las curadoras. Cuando abandone el Museo de Antropología, la muestra será albergada en forma permanente por el Centro de Ancianos Musqueam.



Las fotografías y los textos también construyen la historia en la entrada del Centro Cultural U'mista en Alert Bay:

Los jefes kwagu'l estaban discutiendo la creación de sus antepasados mientras esperaban el segundo plato de un banquete ofrecido por uno de los jefes de Tsaxis. Al principio, nadie habló por un rato. Luego habló Malid, diciendo: "Es el Sol, nuestro jefe, quien creó a nuestros antepasados de todas las tribus". Y cuando los otros le preguntaron cómo era posible, pues el Sol nunca había hecho ni un solo hombre, el jefe permaneció en silencio. Otros dijeron, fue el Visón, Tlusalagi'lakw, quien hizo a nuestros primeros antepasados. Luego habló el gran invitador, diciendo: "Escuchen kwagu'l y déjenme hablar una palabra verdaderamente cierta. Veo como totalmente errado lo que los otros dicen, pues fue la Gaviota quien primero se transformó en hombre, sacándose la máscara y convirtiéndose en un hombre. Este fue el

comienzo de uno de los grupos de nuestra tribu. Y los otros surgieron cuando el Sol, el Oso Gris y el Pájaro del Trueno también se quitaron sus máscaras. Esa es la razón por la cual nosotros, los kwagu'l, somos muchos grupos, pues cada grupo tiene su propio antepasado original". Un jefe que venía de visita desde Nawitti estuvo en desacuerdo, y los kwagu'l de los cuatro grupos se enojaron. Pues los nawitti creen que el Transformador (o Creador) iba creando los primeros antepasados de todas las tribus utilizando gente que ya existía. Pero los jefes de los kwagu'l se burlaron de esto diciendo: "No digas que el Transformador fue el creador de todas las tribus. En verdad, él sólo vino para hacer daño a los hombres, convirtiéndolos en mapaches, nutrias de tierra y venados, pues sólo los transformó en animales. Nosotros los kwagu'l sabemos que nuestros antepasados son la Gaviota, el Sol, el Oso Gris y el Pájaro del Trueno" (Adaptado de una discusión grabada por George Hunt, 1903).

Este es uno de los doce textos expuestos a lo largo del corredor de entrada, donde las historias de la creación forman parejas con viejas fotografías de aldeas (en este caso, "Tsaxis, Fort Rupert, Kwagu'l", de Edward Dossetter, 1881). Las parejas representan a cada una de las principales comunidades nativas de la región, se encuentren estas actualmente habitadas o no. La impresión que se tiene, como ocurre con el texto que acabo de citar, es de diferencia y debate, de diversidad dentro de un contexto social y lingüístico compartido (el banquete y la discusión). Al presentar las fotografías y los textos por parejas, la declaración de apertura del centro cuestiona directamente el modo como estas personas diferentes, aunque relacionadas, han sido identificadas por los extraños: "Desde el momento en que los blancos vinieron a nuestras tierras, se nos ha conocido como los kwawkewlths por los Asuntos Indios o como los kwakiutl por los antropólogos. En realidad, somos los kwakwaka'wakw, gente que habla el mismo lenguaje pero que vive en lugares diferentes y tiene nombres diferentes según el grupo". Y al introducir los relatos sobre el origen, la declaración termina con un fuerte reclamo:

Cada grupo de personas en la tierra tiene su propia historia de cómo llegó a ser. Como dice Bill Reid en su prólogo a *Indian Art of the Northwest Coast* [Arte indígena de la costa noroccidental]: "En el mundo actual existe una creencia comúnmente sostenida de que, hace miles de años, según la manera de contar el tiempo que tiene el mundo,

los nómades mongoles cruzaron un puente de tierra para entrar en el hemisferio occidental y se transformaron en lo que hoy se conoce como indios norteamericanos. Hay, puede decirse, algunos escasos elementos para apoyar el mito del puente de tierra. Pero existe una enorme riqueza de pruebas para confirmar que las otras verdades son todas válidas". Estas son algunas de nuestras verdades.

Desde su inicio, el Centro Cultural U'mista destaca las oposiciones, subrayando la política de la identidad (conflicto en torno del derecho de nombrar, circunscribir y esencializar a grupos específicos) y de la historia (historias verdaderas discordantes, en torno del lugar del que proviene un pueblo y del lugar al que se dirige; el conflicto de la historia científica y el mito local o la genealogía política). Desde el inicio, se demuestra el poder para reclamar y recontextualizar textos y objetos "coleccionados" por las autoridades de afuera. Muchos de los relatos sobre la creación citados en la entrada son "adaptaciones de la obra de Boas y Hunt, *Kwakiutl Texts* [Textos Kwakiutl], 1903-1906". El grano de la "etnografía salvaje" se recicla, como parte de una articulación renovada de la identidad y la autoridad kwakwaka'wakw.

Al final del largo corredor de entrada, el visitante ingresa en la "Colección del potlatch" que se halla dispuesta en una escenografía de casa grande. Aquí las insignias del gran potlatch de Dan Cranmer cubren las paredes de un amplio recinto, siguiendo el orden aproximado de su aparición en la ceremonia. En la puerta, se leen las impresiones de dos ancianos que estuvieron presentes durante la rendición de los objetos en 1992:

Y mi tío me llevó al edificio parroquial donde estaban reunidos los jefes. Odan levantó una sonaja y habló. "Hemos venido a decir adiós a nuestra vida"; luego empezó a cantar su canto sagrado. Todos los jefes, de pie en círculo alrededor de sus cosas, estaban sollozando, como si alguien se hubiera muerto. (James Charles King, Alert Bay, 1977)

Mi padre tomó un gran cobre, está aún allí. Tomó un gran cobre y pagó nuestra salida de la cárcel. Pues la gente blanca no sabía que eso valía mucho dinero. No creían que fuera costoso.

Cada ser vivo en la tierra tiene una historia de su gente; esto es ahora parte de nuestra historia, que fuimos a la cárcel por nada.

Lo que hizo Dan Cranmer no tuvo fin; incluso si la gente quería que terminara, será recordado (George Glendale, Alert Bay, 19 de octubre de 1975).



*Figura 5.10.* La Colección del potlatch en uno de los muros de la galería de la casa grande, Centro Cultural U'mista, Alert Bay.  
Fotografía de James Clifford.

En el recinto oscuro de la casa grande, los reflectores iluminan las insignias. El olor de la madera invade todo. Vigas y parantes de cedro macizo sostienen un cielo raso alto. Los objetos exhibidos están asegurados sobre pies de hierro en plataformas elevadas, contra las paredes, que es donde, en un potlatch actual, suele sentarse el público. (Patrick Houlihan [1991] señala que, a veces, parece como si los artefactos estuvieran observándonos.) En el fondo del recinto hay dos puertas anchas, que pueden abrirse en ocasiones ceremoniales, dando acceso directo a la playa. Si bien la casa grande es ante todo un museo (no hay tiraje para el humo de la chimenea y se han montado cámaras de seguridad sobre las grandes vigas de cedro), el recinto puede utilizarse para otros fines. Los ancianos enseñan a los niños pequeños canciones y relatos. Hay grupos de danza que se reúnen aquí (puede verse un gran palo para marcar el ritmo, montado sobre ruedas). Y una talla maorí muy elaborada, tendida sobre un banco, recuerda un re-

ciente encuentro transpacífico en el que el Centro recibió a una delegación maorí.

En el interior de la galería de la casa grande hay una atmósfera íntima; ningún vidrio separa al observador de lo observado. Las insignias, en procesión ritual, funcionan como un grupo que narra un cuento colectivo. Si bien es posible admirar sus cualidades formales individuales, los discursos históricos y políticos interrumpen la atención estética. (En realidad, algunos críticos de la muestra encuentran que su presentación un poco saturada y el estilo de iluminación no destacan ni la riqueza formal de los objetos ni el modo como debían de aparecer en los potlatch, dramáticos a la luz de las llamas.) Aquí los cobres, las sonajas y las matracas representan un potlatch muy específico. Cualquier otro uso y significado que los objetos puedan haber tenido para sus propietarios se hallan subsumidos (tal como los nombres individuales de esos propietarios) en la historia de la ceremonia de Dan Cranmer y en la devolución de las insignias. “U’mista” es un término kwak’wala que denota una situación de suerte o de buena fortuna disfrutada por quienes, luego de haber sido capturados en la guerra, logran regresar sanos y salvos al hogar.

Los visitantes de la exposición se enteran así del potlatch de 1921, del clima imperante de represión y de los recuerdos locales de esta historia. La información se brinda mediante citas intercaladas que provienen de los testimonios orales y de los archivos históricos. Contrariamente a lo que constituye la regla para una presentación orientada estéticamente, se ofrece a los visitantes una gran cantidad de material para leer, muy cerca de los objetos. Y en contraste con las contextualizaciones etnográficas familiares, no es la función de los objetos lo que se utiliza para rotularlos o localizarlos en forma específica (como ocurre en los otros tres museos). En realidad, no están rotulados en absoluto, en el sentido referencial corriente. En lugar de ello, se encuentran grandes tarjetas blancas esparcidas entre las insignias, con textos y citas seleccionadas por los miembros de la comunidad kwagiulth. Las tarjetas incluyen reminiscencias de los ancianos; citas de los informes del agente indio Halliday, en tono paternalista; descripciones que hacen otros agentes y misioneros de las costumbres “paganas”; una petición de 1919 en la que los jefes protestan por la supresión del potlatch (señalan la pérdida económica que esto



*Figura 5.11.* Máscaras de la colección del potlatch con textos históricos. Centro Cultural U'mista, Albert Bay. Fotografía de James Clifford.

representa para los que poseen cobres importantes, estableciendo una lista con su nombre y valor en dólares, y piden que se los deje tranquilos); un mensaje que Franz Boas recibió de un jefe kwagiulth (que dice esencialmente: “si usted viene a cambiar nuestras costumbres, entonces váyase; si no, es bienvenido”); una cita de una carta de 1922, escrita por el Jefe Inspector de las Agencias Indias (señalando que el doctor Boas es un norteamericano; que debería ocuparse de sus propios asuntos y no mezclarse en la defensa de los potlatch), etc. Los textos tienen una gran fuerza evocativa: voces de un pasado difícil que provocan curiosidad, admiración, congoja, pena, ira... Una de las tarjetas más breves merece ser citada in extenso:

Le devuelvo su cheque número 3799 por u\$s 22 pagadero a Abraham, quien se niega a aceptarlo por sus insignias, ya que dice que la suma es absolutamente demasiado pequeña para las insignias que él entregó. El quiere que yo le diga a usted que prefiere regalarle esos objetos y no aceptar los u\$s 22 que le da por ellos.

La mayor parte de los cheques restantes fueron pagados a los indios y, aunque algunos pensaron que el precio era muy bajo, los aceptaron (W.

M. Halliday, Agente Indio, Agencia kwawkewlth, Alert Bay, 1º de mayo de 1923).

Con respecto al cheque por US\$ 22 a favor de Abraham, se lo devuelvo y le pediría que le requiera su aceptación de esta cifra. Todos estos artículos están ahora en el museo y la valuación fue fijada por los funcionarios de esa institución. (Duncan C. Scott, Superintendente General Delegado, Departamento de Asuntos Indios, Ottawa, 16 de mayo de 1923)

Michael Baxandall (1991) nos recuerda que los rótulos no son, en sentido estricto, descripciones de los objetos a que se refieren. Más bien, constituyen interpretaciones que sirven para abrir un espacio significativo entre el que hace los objetos, el museo que los exhibe y la persona que los ve. A esta última, se le asigna la tarea de construir intencional, activamente, traducciones culturales y significados críticos. En la casa grande del Centro Cultural U'mista, el espacio entre rótulo y objeto se ha ampliado en forma dramática, y por ende solicita abiertamente el papel constructivo del observador. No queda ninguna relación de referencia directa entre el texto y el artefacto. Simplemente se han acercado los testimonios de una historia importante con respecto a los objetos. Al mismo tiempo que reacciona ante las tallas visualmente evocativas, el visitante arma una historia. Puesto que la propia visibilidad y la presencia de los objetos están aquí inextricablemente unidas a esa historia, los objetos mismos nunca pueden tratarse como iconos de arte o cultura puros. El efecto de la muestra, al menos para mí, fue de una poderosa narración de historias, una práctica que *implicaba* a su propio público. La implicación era política e histórica. No se me permitía simplemente admirar o abarcar las insignias. Me perturbaban, me entristecían, me inspiraban, me enojaban: respuestas que surgían en el espacio evocador entre textos y objetos.

Existen, desde luego, por lo menos dos audiencias principales para esta exhibición. Para la gente nativa local, la muestra cuenta su historia desde su perspectiva, basándose tanto en la memoria oral como en las fuentes de archivo. (La historia resultante puede ser cuestionable en algunos detalles para algunos otros grupos de kwawkwa'wakw, como veremos.) En términos generales, se rescata de la tragedia un mensaje de esperanza y orgullo. La simple presencia de las insignias en Alert Bay es un signo de elasticidad

cultural, y un futuro abierto, confirmando la opinión de George Glendale en el sentido de que “lo que hizo Dan Cranmer no tuvo fin”. Pero un visitante casual sólo puede adivinar cuáles serán las respuestas nativas. Me pregunto qué efectos se sentirían si se quitaran las tarjetas impresas esparcidas en la galería de la gran casa. ¿Y qué ocurre con esos visitantes que no han interiorizado lo que Baxandall llama la “escenografía de museo”? ¿De qué modo el museo, como “caja de tesoros” de los kwakwaka’wakw, continúa y transforma los modos tradicionales de riqueza, acumulación, colección y exhibición?<sup>16</sup> ¿Qué historias cuentan y vuelven a contar estos objetos? Conozco muy poco de los modos en que esta exposición instruye e implica a los diversos públicos indígenas. ¿Qué es lo que se está comunicando? ¿Qué autoridad tribal específica se expone aquí?

Para los extranjeros como yo y para los canadienses blancos de la región, la muestra narra también nuestra historia. Es una historia de colonización y explotación de la cual nosotros, en la medida en que participamos de la cultura dominante y de una constante historia de injusticia, somos responsables. Nos encontramos con un discurso que informa y avergüenza. Cualquier postura puramente contemplativa se ve puesta en jaque por la mezcla perturbadora de los mensajes estéticos, culturales, políticos e históricos. Esta historia impone un sentido de localización a aquellos que se comprometen con ella, exacerbando la sensación de ser observada que experimenta la persona blanca. La muestra histórica en el Centro Cultural U’mista es pues marcadamente distinta de la instalación histórica del Museo Real de Columbia Británica en Victoria, poseedora del abarque, de la integridad que no mira las oposiciones, característica de la Historia mayor. Identificar un objeto como “utilizado en el potlatch” no es lo mismo que mostrarlo como propiedad de un potlatch específico y como parte de una lucha cultural aún vigente. Las narrativas de la Historia (objetiva) y la genealogía (política) no coinciden.

La diferencia entre el énfasis orientador de la UCB (mayor, estética) y el Centro U’mista (tribal, histórico) debería ser igualmente clara. Mostrar un objeto como obra de arte en una tradición vigente de la costa noroccidental desmerece su papel de valor en disputa en una historia local de apropiación y reclamo. Los objetos que integran la colección del potlatch del Centro U’mista son tesoros comunitarios, no obras de arte. Pero si bien ambos énfasis

no coinciden, tampoco se excluyen mutuamente. He dicho que uno de los modos actuales más efectivos de brindar valor de cruce cultural (moral y comercial) a una producción cultural es tratarla como arte. En las galerías temporarias que siguen al recinto de la casa-grande en el Centro Cultural U'mista, se exhibe arte antiguo, y especialmente nuevo, incluyendo la obra de transición de las décadas de 1940 y 1950 realizada por el maestro tallador jefe Willie Seaweed de Blunden Harbour.<sup>17</sup> (En el Museo de la UCB, aunque están representados el antiguo y el nuevo arte, los lazos históricos entre ambos reciben poca atención: no hay obras de Willie Seaweed o de Mungo Martin, y algo de Charles Edenshaw.) Todo el arte representado en Alert Bay retiene un tono fuertemente histórico. Y es difícil separar el arte de la cultura en una estampa de una orca realizada por Tony Hunt, que contiene una declaración acerca del destino de la obra, que se utilizará en un potlatch. En un área de exposición, se hallan yuxtapuestas dos adquisiciones recientes: una vieja máscara y una máquina de coser antigua; esta última se identifica como perteneciente a Mary Ebbets Hunt, Anisalaga, 1823-1919, originaria de Alaska y esposa del agente de Hudson's Bay en Fort Rupert. Su bella máquina sobresale con mucho entre los demás trabajos artísticos, al mismo tiempo que recuerda un importante linaje. (Mary Ebbets Hunt fue la madre de George Hunt, el colaborador de Franz Boas y un antepasado de muchos miembros importantes de la comunidad kwagiulth.)<sup>18</sup>

Las diferentes inflexiones culturales y políticas del arte y la historia en Vancouver, Victoria, Cape Mudge Village y Alert Bay no excluyen la comunicación y la superposición. Los museos han cooperado desde comienzos de la década de 1980, compartiendo experiencia en curatoria y exposiciones. Uno de mis objetivos al señalar las limitaciones y ventajas de las instituciones mayores y tribales ha sido sostener que ninguna de ellas puede cubrir o controlar completamente los importantes significados y contextos que generan los objetos expuestos. Así, el intercambio y el carácter complementario, más que la jerarquía, debieran regir idealmente las relaciones institucionales. Por supuesto, existen obstáculos reales para tales relaciones: desigualdades en la dotación, el prestigio, el acceso a los fondos. Pero a medida que las perspectivas tribales ganan en visibilidad nacional, y que las colecciones mayores abandonan su pretensión de ser exhaustivas y universales, cabe esperar que las relaciones institucionales reflejen esos cambios.<sup>19</sup>



*Figura 5.12. Máscaras de la colección del potlatch, Centro Cultural U'mista, Alert Bay. Fotografía de James Clifford.*

La emergencia de los museos y centros culturales tribales posibilita una repatriación y circulación efectivas de objetos que durante largo tiempo se consideraron “propiedad” de los coleccionistas y curadores metropolitanos. La idea de que las instituciones mayores (como el Museo Canadiense de la Civilización y el Museo de los Indios Norteamericanos) exponen las culturas nativas norteamericanas ante la nación como un todo es cada vez más cuestionable. Lo mismo ocurre con la existencia misma de colecciones muy bellas, enormemente valiosas y no circulantes. Con una mejor comunicación profesional, con la manifiesta capacidad de las comunidades locales para hacer cosas diferentes, complejas, a partir de los objetos recibidos en herencia, y con las mayores posibilidades para los ciudadanos (y para los investigadores científicos) de visitar lugares remotos, pueden cuestionarse en sus propios términos incluso las argumentaciones científicas y políticas dominantes en favor de las colecciones centralizadas. Las instituciones gubernamentales y las fuentes privadas de financiación debieran impulsar activamente una distribución de la “propiedad” cultural más diversa, más interesante y más equitativa.

Después de visitar el Centro Cultural U'mista, me sorprendí reaccionando con mucha impaciencia frente a las dilatadas negociaciones con respecto al destino del Museo de los Indios Norteamericanos y sus depósitos subterráneos en el Bronx, repletos de artefactos nativos norteamericanos, la mayoría de los cuales nunca han sido exhibidos y bien puede ser que jamás lo sean. ¿Esta colección importante, "irremplazable", debiera anexarse al Museo Norteamericano de Historia Natural, ser absorbida por el Instituto Smithsonian o ubicada en la Aduana del bajo Manhattan? ¿Se permitirá que H. Ross Perot la traslade a Texas? ¿Pertenece al estado de Nueva York? ¿O es un tesoro nacional que incumbe al Mall de Washington? (Finalmente se decidió crear un nuevo museo en el Smithsonian y usar la Aduana como anexo.) Al leer que se recaudaron muchos millones de dólares para salvar esta inmanejable colección, no pude dejar de recordar que los museos de Alert Bay y de Cape Mudge Village tienen que luchar en forma constante para obtener subvenciones que les permitan cubrir sus gastos operativos mínimos, desviando así energías que podrían dedicarse a otros proyectos comunitarios. Algunas migajas grandes de las mesas de Nueva York y Washington bastarían para mantenerlos a ellos y a docenas de museos tribales que están emergiendo. Una ironía aun peor: en algún lugar del depósito subterráneo del Bronx se encuentran treinta y tres piezas de insignias del potlatch de Village Island. George Heye, incansable comprador, arquitecto de la colección neoyorkina, se las compró a W. M. Halliday en Alert Bay. (Una tarjeta que puede verse en la muestra del Centro Cultural U'mista documenta esta compra por un "precio excelente", remitida a Ottawa. Sus superiores reprenden a Halliday por haberse desprendido de las piezas y consideran el hecho como una pérdida para *Canadá*.) Hasta el presente, el Museo de los Indios Norteamericanos se ha negado a devolver estas últimas insignias faltantes. (Webster, 1988).



Luego de haber establecido el contraste, entre sí y con los centros tribales, de las instituciones mayores de mi recopilación, me agradaría sugerir algunas diferencias entre los dos museos tribales. El Centro Cultural U'mista y el Museo Kwagiulth en Quadra Island adoptan estrategias bastante diferentes para exhi-

bir sus cupos de las insignias devueltas. En Alert Bay, la exposición permanente presenta la historia colonial del potlatch y, en particular, la historia de la gran ceremonia que organizó Dan Cranmer en 1921, en Village Island. En Cape Mudge Village vuelve a contarse esta historia pero sin destacarla; el nombre "Cranmer" carece de prominencia. En Alert Bay, se mencionan alrededor de una docena de comunidades que hablan kwak'wala, así como sus historias de origen, y la historia del potlatch de Cranmer termina representando la historia colonial común. El hogar al cual han regresado las insignias es una amplia unidad (en la diferencia) kwakwaka'wakw: una unidad "tribal" forjada por una cultura y una historia comunes de alianza, opresión y resistencia colectiva.

En Cape Mudge Village, la palabra "kwagiulth" en el nombre del museo remite a una unidad más amplia y a un grupo limitado de familias. El hogar en el cual han sido repatriados los objetos es una comunidad compuesta de jefes y de familias identificados, con reclamos continuos que atañen a objetos específicos. En su memoria recientemente publicada, el jefe Harry Assu (un lekwiltok) de Cape Mudge Village expresa a ambos programas:

Aquí en Cape Mudge, creamos la Sociedad nuyumbalees para fundar un museo y recuperar las insignias del potlatch. Elegimos el nombre de Museo Kwagiulth porque queríamos que fuera para toda nuestra gente, no sólo para nuestra tribu lekwiltok. En Cape Mudge, estamos ubicados en un lugar donde toda la gente puede visitarnos con facilidad, cuando se dirigen desde las aldeas del norte hasta la ciudad (Victoria o Vancouver). Es un muy buen lugar para reunirse. "Nuyumbalees" significa "el comienzo de todas las leyendas". Las leyendas son la historia de nuestras familias. Eso explica por qué nuestros jefes muestran nuestras danzas en el potlatch, así nuestras leyendas se transmiten a la gente. (Assu e Inglis, 1989:106)

Harry Assu describe el museo, ante todo, como un lugar de reunión y como un ámbito para exhibir las historias familiares dentro de una unidad diversa más amplia, ahora designada con el término "kwagiulth". Los objetos en la colección devuelta se vinculan con historias familiares fortalecedoras; se los muestra en forma análoga a la utilizada para ejecutar las danzas en el potlatch.<sup>20</sup> El público del museo es kwagiulth y la institución ha sido concebida dentro de un idioma distintivo y de una práctica

diferente de la propiedad, los derechos y la exhibición. El establecimiento del museo, impuesto como un requisito para la repatriación, fue reconcebido en términos tradicionales kwagiulth. Harry Assu continúa: “Todo anduvo bastante bien. Todo nuestro material que vino de vuelta desde Ottawa está en vitrinas en el museo, con la conformidad de la familia a quien pertenece. Eso es lo que significan para nosotros las máscaras y las demás cosas: propiedad familiar. ¡Nos sentimos orgullosos de eso! Narran nuestros derechos de familia a la gente. Con nuestro pueblo no se habla de los derechos y las danzas que se tienen; se convoca a la gente y se los muestra en el potlatch” (Assu e Inglis, 1989: 106).

El museo habla *en representación* de los derechos familiares a la gente (kwagiulth). No pone en primer término el objetivo de hablar *en nombre* de todos los kwagiulth *entre* sí o a una audiencia no tribal. La función primaria del museo, según el informe del jefe Assu, es la expresión del orgullo familiar local y de sus derechos, mediante objetos, relatos, danzas, autoridad política. Este es el significado principal del diseño de la exposición organizada en función de la propiedad familiar.

Reclamos familiares similares existen en Alert Bay pero no se los destaca en la muestra u'mista. Reflejando el hecho de que después de sesenta años hay conflictos en torno de la atribución familiar correcta (no todos están de acuerdo con todos los rótulos en el Museo Kwagiulth), el Centro Cultural U'mista afirma la propiedad en un nivel más amplio: los objetos aparecen en el museo como tesoros y testigos históricos de los kwakwaka'wakw. En efecto, el Centro Cultural U'mista aspira a una especie de condición mayoritaria dentro de la unidad tribal, dispersa pero emergente, que antes se llamaba kwakiutl del Sur.

Tal vez podemos distinguir énfasis cosmopolitas y locales dentro del espectro compartido de las instituciones tribales, énfasis que sugieren públicos, aspiraciones y políticas diversas. El Centro Cultural U'mista es tanto un centro comunitario (con programas de historia oral, lengua, vídeo y educación) como una institución que mira hacia afuera (productora de programas para una amplia distribución, colaboradora de los museos mayores en la organización de exposiciones itinerantes y otras cosas similares). La Sociedad U'mista comparte los objetivos de la Sociedad Nuyumbalees de Cape Mudge en tanto catalizadora comunitaria y como sitio de depósito y exhibición de objetos e historias del poder

y el significado tribal. También actúa en el mundo más amplio de los museos. Por ejemplo, la exposición que organizó para su décimo aniversario, sobre el importante trabajo de Mungo Martin durante las peores décadas de opresión, viajará a Cape Mudge Village, Victoria y la UCB, así como a otros varios museos de Canadá y posiblemente a los Estados Unidos. Gloria Cranmer Webster, como directora del Centro, tiene antecedentes de colaboración con las instituciones mayores de Victoria y con la UCB.<sup>21</sup> Y el centro hace participar a artistas locales prominentes, en especial Hunt y Cranmer, cuyos públicos llegan hasta mucho más allá de la isla Vancouver.

El Centro Cultural U'mista también se apropia de la tradición antropológica mayor. Franz Boas, la autoridad blanca que puso a los kwakiutl en el mapa sociocientífico, figura como una suerte de antropólogo interno. Los textos kwakiutl que recolectó aparecen adaptados y citados; surge como un aliado en la exposición potlatch. Puede rastrearse un vínculo "familiar" en el colaborador etnográfico de Boas, George Hunt, abuelo del importante artista kwagiulth Henry Hunt, muchos de cuyos parientes viven y trabajan en Alert Bay y en la vecina Fort Rupert. En 1986, el Centro Cultural U'mista organizó una reunión a la que concurrieron treinta y cuatro miembros de la familia Boas, incluyendo a la hija de Franz Boas, Franziska, y muchos descendientes de Hunt. Entre los regalos intercambiados, hubo copias de la correspondencia entre George Hunt y Franz Boas. Siguiendo estos contactos de Boas, el centro ha rastreado algunas grabaciones tempranas de canciones locales, conservadas actualmente en lugares remotos como Washington, D.C. e Indiana.<sup>22</sup> La antropología del salvamento se repatria.

El museo de Quadra Island no es tan amplio. No presenta su colección, a la manera del Centro U'mista, como arte, historia y mito kwakwaka'wakw, reclamando así en un nuevo contexto el ámbito de la cultura "kwakiutl" según Boas. Sus objetivos son más modestos e incluso, en ciertas áreas, implícitamente críticos del programa u'mista. El hecho de que el potlatch de Dan Cranmer sea subrayado en un museo dirigido por su hija no puede ser políticamente neutral. En realidad, algunas autoridades de otras familias kwagiulth han adoptado puntos de vista algo distintos con respecto al potlatch de Village Island, a quienes lo animaron y a su significado permanente. El papel central de los Cranmer, los

Hunt y el Centro Cultural U'mista no ha estado libre de cuestionamientos.

Al final de la secuencia del potlatch en Alert Bay, leemos el siguiente testimonio: "Cuando llegó a la casa, tu padre (Dan Cranmer) estaba vestido así, con los pies desnudos. Se deshizo de todo. Hizo todo de inmediato para hacernos sentir orgullosos. De una sola vez, para hacer todas las grandes cosas distintas entre nuestra gente. Otros hacían una cosa por vez; él fue el único que lo hizo todo junto porque su esposa era una mujer juiciosa" (Agnes Alfred, Alert Bay, 1975). El elogio de Dan Cranmer se ve complicado por una frase final que da crédito a su esposa. La frase, enigmática para un extraño, ha sido elaborada en un libro que escribió por la nieta de Agnes Alfred, Daisy (My-yah-nelth) Sewid Smith, *Prosecution or Persecution (Proceso o Persecución)*, publicado en ocasión de la apertura del Museo y Centro Cultural Kwagiulth en 1979. El libro, que contiene informes de los participantes del potlatch Agnes Alfred y Herbert Marting acerca de su encarcelamiento, describe la ceremonia de Village Island como un trabajo común de tres familias, los Cranmer (nimpkish) de Alert Bay, la nobleza mamalilikulla de Village Island y el jefe Billy Assu, un lekwiltok de Cape Mudge Village. El relato de Daisy Sewid Smith asigna el papel inicial en el asunto a la esposa de Dan Cranmer, Emma Cranmer, y a su familia. Los parientes de Emma Cranmer y Billy Assu habían acumulado una gran cantidad de efectos y dinero para facilitar el pago de la dote nupcial de Dan Cranmer. Cranmer también recibió ayuda de su propia familia (Agnes Alfred y otros) para hacer posible el gran dispendio. En la versión de la ceremonia de Village Island por Daisy Sewid Smith, Dan Cranmer aparece como un participante central en un acontecimiento colaborativo, no como su conductor. Su relato otorga preminencia al papel organizativo de Emma Cranmer y a su sentido de honda responsabilidad y culpa por aquellos que fueron a prisión. (A ella se la eximió, dado que su familia política nimpkish entregó sus insignias.)

Según Daisy Sewid Smith, su padre, el jefe James Sewid, inició el proceso de repatriación. Insistió en que Ottawa debía "recordar que esos artefactos pertenecían a jefes individuales, no a la tribu, y que nadie podía arrogarse el derecho de hablar en su nombre". Un comité de ancianos, representantes de las familias más involucradas, decidieron que el museo solicitado debía cons-

truirse en Cape Mudge Village. “Más tarde, algunos miembros de la comunidad nimpkish modificaron esta decisión y quisieron hacerlo en Alert Bay. De modo que se decidió tener dos museos y que cada familia determinara dónde quería exponer sus artefactos” (Smith, 1979:3). La división de los objetos entre dos museos no estuvo libre de disputas sobre el modo correcto de conmemorar el potlatch de Village Island y de exhibir sus insignias. *Prosecution or Persecution* contrarresta cualquier apariencia de preminencia nimpkish.<sup>23</sup>

He mencionado brevemente las historias familiares vigentes después del gran potlatch y durante el proceso de creación de los dos museos. Mi intención, al plantear estas cuestiones que apenas empiezo a comprender, no es afirmar la verdad de una versión de los acontecimientos con respecto a la otra, o de establecer la autenticidad de un museo frente al otro. Simplemente deseo mostrar a los extraños la complejidad que se esconde detrás de palabras como “local”, “tribal” y “comunitario”. Pues es demasiado fácil hablar de “historia local”, “tribu” o “comunidad” como si se tratara de conceptos que no admiten interpretaciones distintas ni son a menudo objeto de controversias. Es necesario tener presente el desacuerdo básico que muestra el relato de la creación de los kwagiulth, citado más arriba, emblemático de una diversidad vital dentro de una cultura y una historia compartidas.<sup>24</sup>

Sería un error, empero, sobredimensionar las rivalidades. Las comunidades antes llamadas kwakiutl del sur están unidas por un fuerte sentido de historia, cultura, parentesco y opresión vigente que son comunes. El sentido de una identidad kwakwaka'wakw más amplia, representada en el Centro Cultural U'mista, es una poderosa realidad. Y, más amplio todavía, el dominio de la cultura y la cooperación de la costa noroccidental constituye en sí mismo una importante fuerza tribal. (En el Centro Cultural U'mista se exhibe una pintura de Bill Reid; el nimpkish Dough Cranmer trabajó con el haida Bill Reid en las casas y postes que se encuentran detrás del Museo de Antropología de la UCB.) En un nivel aun más global, las alianzas de la política poscolonial y del “Cuarto Mundo” están en íntimo contacto. El nombre de un equipo femenino de vídeo en el Centro Cultural U'mista, las Salmonistas, juega con los vocablos “salmón” y “sandinista”, por referencia a la relación de aldea “hermana” que tiene Alert Bay con una aldea de pescadores en Nicaragua. Existen planes de un viaje

kwagiulth a Nueva Zelanda, para retribuir la reciente visita de una delegación maorí.



Regresé de la Columbia Británica con una sensación más compleja de los contextos distintivos, aunque interrelacionados, que rodean la circulación y muestra de los artefactos de la costa noroccidental. Cada uno de los cuatro museos se halla inmerso en relaciones de poder cambiantes y en articulaciones distintas de los significados locales y globales. La identidad y el poder tribales se han moldeado siempre por medio de alianzas, debates e intercambios: entre comunidades locales y, desde mediados del siglo XIX, con los blancos intrusos. Estos procesos continúan en la vida cultural contemporánea. Y a medida que instituciones como los dos centros kwagiulth ganan en visibilidad, escapando de una condición meramente local o menor, desafían las visiones globales corporizadas en las colecciones mayores. Simultáneamente, funcionan como centros culturales, ámbitos para la educación y la movilización comunitarias y para la continuidad de la tradición. Los museos mayores, las instituciones cosmpolitas que narran historias incluyentes sobre el arte y la cultura, comienzan a aparecer como instituciones nacionales más limitadas, enraizadas en centros metropolitanos específicos. Estos “centros” son, en sí mismos, productos de culturas e historias poderosas, hoy cuestionadas y descentradas por otras culturas e historias. Los efectos de este descentramiento comienzan a sentirse en los museos mayores de Victoria y Vancouver. Queda por verse en qué medida responden y con cuánta rapidez.

En la costa noroccidental, como en otros lugares, las economías e instituciones del estado-nación moderno han explotado, reprimido y marginando sistemáticamente a las culturas tradicionales de los pueblos nativos. Una lucha desigual por el poder económico, cultural y político mantiene su vigencia, en muchos aspectos, desde la época del potlatch de Dan Cranmer en 1921. Pero, por lo menos, una cosa ha cambiado. Hoy es evidente en la cultura dominante que muchas de las poblaciones nativas norteamericanas cuyas culturas se habían declarado oficialmente moribundas, que fueron “convertidas” al cristianismo, cuyas tradiciones culturales se “salvaron” en recolecciones textuales como las de

Boas y Hunt, cuyos objetos “auténticos” se coleccionaron masivamente hace un siglo, no han desaparecido. Con algunos aspectos de su vida drásticamente cambiados, con otros profundamente conectados con la tradición y el lugar, estos grupos tribales continúan resistiendo, peleando, adaptándose e ignorando los reclamos de la cultura dominante. La explotación —escuelas de menor nivel, atención inferior de la salud, escasas perspectivas de trabajo— continúa en muchos lugares. Lo mismo ocurre con la resistencia política y con el recurso fundamental de una tradición fuerte y flexible.

En la isla de Vancouver, el potlatch ha regresado; lo mismo ocurre con la mayor parte de las insignias confiscadas en 1922. Pero ello tuvo un precio: los objetos tomados ilegalmente no fueron devueltos en forma directa a las familias que los poseían. Por el contrario, se impuso un museo y finalmente dos. Es difícil imaginar una institución más occidental, metropolitana y de elite. Sin embargo, hemos visto que también el museo puede ser ocupado y desplazado. Nótese, por ejemplo, lo que ocurre con la palabra “museo” en un pasaje del jefe Harry Assu. Está evocando la ceremonia inaugural del Museo Kwagiulth en 1979 (un acontecimiento similar en espíritu a la inauguración del Centro Cultural U'mista en 1980, registrada en la película producida por el Centro, *Box of Treasures* [Caja de tesoros]: “El espíritu de la danza, mencionado como *Klassila*, ha estado preso en Ottawa durante muchos años y hoy se lo devuelve al pueblo kwagiulth. El Poder del Espíritu se arrojó simbólicamente del barco a la costa, en donde fue ‘atrapado’ e inició la danza con el que lo había atrapado. Este, a su vez, persiguió al espíritu a través de la playa y de las puertas del museo. El espíritu había entrado en la casa ceremonial (museo)”.



*Figura 6.1.* James Bosu en el clímax del Festival sekaka del cerdo, 1979. De O'Hanlon (1993), lámina 7.

## 6

### El Paraíso

El visitante sube por una rampa —acceso para sillas de ruedas— hasta un recinto llamado “El Paraíso”. Un subtítulo reza: “Continuidad y cambio en la región montañosa de Nueva Guinea”. Estamos en el Museo de la Humanidad (Mayfair, Londres). Una fotografía en colores de casi dos metros aguarda al final de la rampa. Un hombre de aspecto afable está de pie con aire informal delante de un muro de hierro corrugado y una ventana con marco; viste un delantal a rayas de tela comercial, adornos exóticos y un gigantesco tocado de plumas rojas y negras. Su cara también está pintada de rojo y negro; una sustancia blanca brillante le cubre el pecho. Mira directamente a los ojos, casi sonriendo. En ambos costados de la imagen se ven flechas que señalan hacia la izquierda.

Siguiendo la indicación de las flechas se llega a una galería luminosa, con paredes curvas y plataformas de exhibición elevadas, en la que diversos espacios desembocan unos en otros. Reina una sensación de paz: música suave (flautas, voces, un bimbao); objetos de colores delante de apacibles paisajes pintados: sin estridencias, un Paraíso del alto valle.

Cerca de la entrada, hay información sobre el Valle wahgi. Las fotografías muestran una escena callejera, una casa contemporánea, una bolsa de red cuyo diseño reproduce la bandera de Papúa Nueva Guinea. Se lee información sobre la estructura social, el contacto con los exploradores australianos en la década de 1920 y las formas tradicionales de subsistencia. El cambio está allí desde el comienzo: “La batata, alimento principal de los wahgi y de las pjaras de cerdos que crían, probablemente sólo llegó al área hace unos pocos cientos de años, y tuvo efectos tan profundos como

la reciente adopción del cultivo comercial del café”. Pero los prolegómenos se pasan por alto, ya que uno se ve atraído por el espacio más amplio que sigue; este contiene cosas sorprendentes: una tienda comercial reconstruida, escudos raramente decorados, viejas lanzas de aspecto amenazador y pértigas de bambú cubiertas con hojas que, miradas de cerca, resultan ser papel moneda.

La tienda, al lado de un molino de café accionado a mano y de una planta de cafeto, es de hierro corrugado y madera. A través de la ventana y de la puerta se ven: “kokonas” del PARAISO; “barras de tabaco/SPEAR/picado grueso/de Bik Pela”; botellas de Coca Cola; camisetas colgadas en perchas (la más visible lleva la leyenda “Los Angeles County Sheriff”); tela estampada-“PNG”, “Jesús...”; escenas tropicales; “Rollos/Baim nau con sabor a queso”; esteras, jarros, especias, “Café instantáneo de la ALTA MONTAÑA”; espejos, sombreros, hilo acrílico, sardinas, té, arroz, azúcar, pilas, casetes, tintura para el cabello... El Paraíso.

Al lado de la tienda, se ve una falange de escudos de metal y madera decorados con llamativos dibujos que miden un metro y medio de alto y están inspirados en las etiquetas de la South Pacific Export Lager y con consignas como “Six to Six (De seis a seis)”. Los paneles explican la historia y el reciente resurgimiento de la lucha entre clanes en las zonas montañosas del país. En la pared cuelgan armas de fuego de fabricación doméstica. “Seis a Seis”, expresión común para referirse a una fiesta que dura desde las seis de la tarde hasta las seis de la mañana, proclama en este caso la capacidad de un clan para combatir desde las seis de la mañana hasta las seis de la tarde. La frase se combina con calaveras, la faja de un envase de cerveza San Miguel (con reminiscencias de diseños tradicionales) y aves del paraíso de la Pacific Lager.

Una vez atravesado el recinto, ante un paisaje pintado, se encuentra un manojo de lanzas con puntas dentadas esculpidas (hasta ahora lo más próximo al “arte primitivo”). Una pequeña muestra fotográfica documenta el primer contacto de los residentes del Valle wahgi con los blancos, durante una expedición de buscadores de oro realizada en 1933. Una de las fotografías muestra a una multitud de wahgi que, detrás de un cordón de seguridad, observa la pista de aterrizaje de los exploradores. Otra muestra a una niña sonriente, con atuendo tradicional, que ha reemplazado en su frente el adorno de disco de conchillas por una visera hecha de lata. Cerca de allí, una pequeña vitrina contiene

el tocado y los adornos de conchillas para la frente, el cuello y la nariz, todos con signos de uso y de compostura local. Según el cartel, uno de los discos de conchillas más perfecto es de plástico.

En los costados del pasillo que conduce a la exhibición siguiente, pueden verse carteles representativos utilizados para el pago de la dote matrimonial. También se ofrece información escrita sobre los procesos de alianza y reconciliación entre los clanes. A la derecha cuelga una gran fotografía en colores de un cartel de la década de 1950: un plato sostenido en lo alto de una estaca, circundado por llamativas plumas rojinegras de aves del paraíso, cargado de conchillas. A su lado se contrapone otro cartel más antiguo y menos elaborado. La grandiosa versión más nueva refleja la inflación resultante de la importación de los índices de riqueza descritos, como pago de bienes y servicios, por parte de los exploradores blancos. La nueva economía posibilita una obra maestra de la cultura material tradicional.

Yuxtapuestos al otro lado del pasillo, los carteles de la dote matrimonial correspondientes a la década de 1980 parecen aplicaciones con hojas y ramas de color verde claro. Un texto especifica que los billetes PNG reunidos fueron “simulados por personal del museo”. Sería fácil caer en la tentación de interpretar estas obras como una suerte de arte conceptual; pero una fotografía en colores muestra la representación de un grupo que ofrece carteles con billetes emplumados en la misma forma en que antes se ofrecían conchillas.

La siguiente zona de la muestra está dominada por una casa *bolyim*, reconstruida; se trata de una estructura armada sobre pilotes con techo de paja, de alrededor de un metro de altura, y de la cual cuelgan mandíbulas de cerdo. Un pequeño poste *mond* decorado se yergue cerca de la casa. Ninguno de esos elementos sorprenderá sin duda a un visitante occidental de museos. Sin embargo, los textos y fotografías anexos los describen como los objetos más importantes asociados al festival multianual del cerdo, que cada generación celebra para afirmar la fertilidad y el poderío del clan. Una fotografía en colores muestra la casa *bolyim* y el pilar *mond* de un festival realizado en 1980. Están embadurnados con grasa de puerco y rodeados de cerdos sacrificados, unos pocos de los varios centenares ya muertos y distribuidos. El Paraíso.

Leemos que los wahgi, si bien no objetan la exposición de la casa y del pilar, se negaron a construirlos especialmente para la

muestra, por considerar esa acción demasiado peligrosa. Hay tabúes que rodean la actividad. Además, es imposible reunir ejemplares auténticos (es decir, usados), dado que la madera de la casa *bolyim* y del pilar *mond* debe enterrarse, a fin de preservarla para la festividad del cerdo de la próxima generación. Los artefactos de Londres fueron creados por el personal técnico del Museo de la Humanidad.

Cercana al centro del conjunto hay una cruz blanca. Los católicos, según se lee, no se oponen a la renovada ceremonia (sí lo hacen los luteranos y los evangélicos). Un círculo de botellas de cerveza rodea decorativamente la casa *bolyim*. Uno se pregunta quién se apropia de quién en la mezcla de estos objetos: tradicionales, comerciales y cristianos.

Y por un instante, al caminar alrededor de la casa *bolyim*, uno se imagina tropezando con esqueletos de cerdos.

El resto de esta amplia segunda zona de la muestra está dedicado a la ornamentación utilizada en las danzas y ceremonias del espectacular festival del cerdo. Aquí, como en lo demás, el acento está puesto en los “materiales y ocasiones cambiantes”: nuevos colores y plumas diferentes que se volvieron accesibles gracias a la expansión del comercio y a los excedentes en las ganancias producidas por el café. En una vitrina, se descubre una preciosa vinchita, cosida con envoltorios de goma de mascar de Big Boy Bubblegum; su color fuego tiene reminiscencias de una pluma que solía usarse para las vinchas. El color blanco brillante que cubre el pecho del hombre en la imagen ubicada a la entrada de la exposición resulta ser talco para bebés. Las fotografías documentan el reemplazo de las plumas rojas de ave del paraíso Raggiana por las Sicklebilla y, en especial, por las largas plumas negras Stephanie (estas últimas importadas desde fuera de la región wahgi). Una placa en la pared señala la esencia de la transformación cultural: “Los wahgi siempre han considerado estos procesos como un producto de la moda cambiante más que como pérdida de su tradición”.

Las partes finales de la exposición documentan la influencia de las misiones y los cambios en los roles y producciones de las mujeres, en particular en la confección de bolsas de red tejidas. Estas bolsas, junto con los grandes escudos de guerra pintados, son los objetos exhibidos en mayor cantidad y sugieren una relación complementaria entre las actividades de los hombres y las



*Figura 6.2.* Molino de café y tienda en la “Exposición de El Paraíso”. Fotografía cortesía del Museo Británico.

mujeres. Las diferencias y los conflictos de género surgen con bastante claridad en la segunda mitad de la exposición, recordándonos que los tramos anteriores, dedicados al primer contacto, el cultivo del café, las nuevas mercancías y las formas cambiantes de hacer la guerra y la paz, no han sido marcados por el género, o giran explícitamente en torno del varón.

Ahora leemos que la casa *bolyim* y las tablas *geru* pintadas, construidas en secreto por los hombres, afirman la autonomía masculina propia de la festividad del cerdo. La ceremonia suprime relaciones que no pueden ser obviadas en otras partes: el papel de las mujeres en la cría de los cerdos y la contribución de otros clanes en tanto proveedores de mujeres. En la ceremonia del cerdo, el clan masculino está solo. Sin embargo, la influencia de las mujeres puede atisbarse en la sección dedicada a los cambios misioneros. Un texto presenta la mezcla de tradición y novedad propia de la conversión al catolicismo o a los diversos protestantismos, agregando que las mujeres a quienes no les gusta que sus maridos gasten el dinero del café en cerveza tienen el recurso de incorporarse a una congregación que condene la bebida.

Las bolsas de red, tradicionalmente asociadas con las mujeres y en su mayoría confeccionadas por ellas, se convierten en un lenguaje que habla de los roles cambiantes, y discutidos, de ambos sexos. Un texto vernáculo que figura en la parte superior de un cartel se ha traducido así: “Las mujeres respetables usan sus bolsas de red colgadas de la frente (no sobre el hombro)”. La fuerza y el trabajo de las mujeres —ambos valores tradicionales— están simbolizados por bolsas más grandes y suspendidas de la frente, en oposición a los estilos más pequeños colgados del hombro. Estos últimos, que no estropean los peinados, sugieren (para los conservadores) una mujer rebelde, independiente y hasta “liviana”.

La compleja evolución de los nuevos modelos de las bolsas de red ilustra una vez más los procesos de apropiación y de cambio selectivos: nuevos materiales (hilos brillantes comprados con moneda café y entretejidos con piel de marsupial) y diseños recientes que incorporan elementos cristianos y comerciales. Algunos de estos diseños se importan, llegan hasta los wahgi por rutas comparables a las que usaba el viejo comercio en moneda conchillas. Otros expresan una nueva identidad regional para el consumo en un contexto nacional emergente. La amplia pared final de la exposición, cubierta con bolsas de todo tipo, termina con un modelo



Figura 6.3. Bolsas contemporáneas de las mujeres en la exposición “El Paraíso”. Fotografía cortesía del Museo Británico.

confeccionado para vender a los turistas, que lleva el siguiente mensaje entretejido: “PNG HERMOSO PAIS”.

Inmediatamente a la derecha de esta bolsa, al abandonar las instalaciones, se encuentran cuatro pequeños paneles con fotografías en blanco y negro y este texto: “La preparación de una muestra”. La primera fotografía, que es también la más grande, presenta a las mujeres que confeccionaron muchas de las bolsas, sonrientes y tranquilas. En el siguiente panel, se ve a un anciano, que teje un brazal para la colección del museo. Luego otro hombre, identificado como Kaipel Ka, aparece de pie junto a uno de los escudos expuestos; está vestido con vaqueros, una camiseta de Coca Cola, y una *parka* liviana. Una anciana, Waiang, muestra los adornos en desuso de una viuda, reunidos para la exposición. Un pintor profesional (Kaipel Ka) etiquetó las cajas que transportaron la colección, la cual, ya embalada, puede verse en la parte trasera de un camión conducido por Yimbal Aipe, quien pronto será elegido miembro del parlamento wahgi del Norte.

En los otros dos paneles, se ven escenas del Museo de la Humanidad: curadores y personal de conservación ocupados en desembalar artefactos, reparar un escudo, preparar mandíbulas de cerdo en poliestireno para la casa *bolyim*, armar las instalaciones (todavía sin el cielo raso de tela), pintar montañas como telón de fondo....

Un panel en colores publicita el catálogo, *Paradise* [El Paraíso: descripción de las Montañas de Nueva Guinea], cuyo autor es el antropólogo y curador Michael O’Hanlon. En una de las pequeñas fotografías en blanco y negro, puede vérselo abriendo cajones (fig. 6.7).



Mi propia apreciación de la muestra de “El Paraíso” estuvo sin duda exacerbada por el hecho de que la visité, con mi hijo de seis años, directamente al salir de la exposición “*El Libro Guinness de los Récords Mundiales*” en el Trocadero, Picadilly Circus. Después de soportar una costosa y manipuladora gimnasia en la exotización e hiperinflación de casi todo, me resultó un alivio subir las escaleras del Museo de la Humanidad e ingresar en este espacio aireado e inteligente. Aquí, también, había una hipérbole —el más grande festival del cerdo, la mayor cantidad de conchillas o de



Figura 6.4. Tienda en la exposición “El Paraíso”. Fotografía cortesía del Museo Británico.

billetes—, pero todo, de algún modo, conservaba una escala humana. ¿Qué podría ser más exótico que el atavío del hombre retratado a la entrada? (Guinness: “¡El sombrero de plumas más grande del mundo!”.) Pero su sonrisa y su mirada directa, el bien conocido hierro corrugado, todo eso hacía que su desempeño pareciera simpático, comprensible. Al contemplar las mercaderías revueltas en la tienda recobré la maravilla de las cosas de todos los días: cajas de cartón con galletitas de... el Paraíso.

Del viejo persa (*pairi*, que significa “aproximado”, “alrededor”, y *daeza*, que significa “pared”), a través del griego, el latín, el francés antiguo: un jardín o parque, un espacio clausurado por muros. Las montañas de Nueva Guinea eran uno de los últimos espacios cerrados del planeta: valles “perdidos”, pueblos “de la edad de piedra”, “no contactados”. El contacto wahgi tardó con el mundo exterior está indicado por el hecho de que ocurrió por primera vez y con un aeroplano, en 1933. La patrulla de Leahy-Taylor, que siguió rápidamente a ese primer contacto, sumió a los wahgi en lo que la exposición denomina un “estrepitoso choque con la modernidad”. Hay razones para el escepticismo con respecto a las historias de “primer contacto”, pues estas establecen a menudo un acto de descubrimiento por parte de un extranjero, suprimiendo historias de contactos previos y olvidando la experiencia de viajes y conocimiento de los pueblos indígenas. Pero independientemente de lo permeables que hayan sido las paredes del “jardín” del Valle wahgi, lo cierto es que muchas sociedades de la zona ignoraban la existencia de los blancos, y sufrieron cambios rápidos, sin precedentes, en la última mitad del siglo xx. “El Paraíso” (la exposición) sigue las huellas de estos procesos con lúcida sutileza.

El cambio en las montañas de Nueva Guinea no se describe sobre un eje antes/después, con una línea de base “tradicional” que preceda la llegada de las influencias de “afuera”. Más bien, se nos zambulle en medio de las transformaciones. Los efectos de la modernidad se registran en forma inmediata y dramática en las diversas mercancías que llenan la tienda. Un flujo de nueva riqueza permite a los wahgi compensar las muertes en batalla, hacer pagos de dotes matrimoniales y realizar festivales del cerdo de un modo “tradicional” más elaborado que antes. La influencia externa no provoca necesariamente la pérdida de tradición. Al ubicar la tienda y los escudos decorados con influencias de las etiquetas de cerveza en el espacio que precede a la casa *bolyim* y

a la parafernalia del festival del cerdo, la secuencia de la exposición se opone a la narrativa del sentido común, que agruparía en un lugar el ritual y la tradición y, en otro, las mercancías y la modernidad. En cambio, todo en la exhibición presupone la tienda, la inserción de las híbridas producciones wahgi en fuerzas regionales, nacionales e internacionales.

El uso de la riqueza de conchillas en los rituales del “precontacto” sería suficiente prueba de que los grupos montañoses, tales como los wahgi, estaban conectados desde tiempo atrás con extensas redes de intercambio. Durante la década de 1930, los aeroplanos de los mineros modificaron las rutas de esas fuentes, aumentando la provisión de conchillas disponibles para el uso ritual. El flujo de nueva riqueza también facilitó la importación de plumas de ave del paraíso exóticas, de otras partes de Nueva Guinea. Más tarde, el ingreso del café sustentó la acumulación de tales objetos valiosos. Hacia la década de 1970, las espectaculares plumas Stephanie en los tocados de los que bailan en el festival del cerdo (todo lo cual parece completamente “tradicional” en las fotografías de la exposición) testimonian los cambios que también trajeron las botellas de cerveza en el conjunto de la casa *bolyim*. Si quisiéramos, incluso, asociar las plumas Stephanie con la tradición y las botellas de cerveza con la modernidad, tendríamos que hacerlo con muchas salvedades.

Es difícil deslindar la cultura material wahgi siguiendo una progresión lineal de cambio, un modelo antes/después del contacto. Los envoltorios de Big Boy Bubblegum podrían parecer propios de la tienda, pero, doblados y tejidos en una banda para el cabello, forman parte claramente de los atuendos del festival del cerdo. Si bien son formalmente distintos de las plumas, pueden funcionar del mismo modo. Y en realidad, si el color es el rasgo sobresaliente, podría no haber ninguna decisión crucial de traducción o incluso de equivalencia funcional. En contraposición, las plumas Stephanie son muy diferentes, tanto en la forma como en el color, de las plumas rojas Raggiana que reemplazaron. Ellas, también, vienen del exterior del área de los wahgi; compradas y vendidas, son “mercancías”. ¿Sobre qué base podría un curador de museo de objetos indígenas wahgi reunir tocados con plumas Stephanie y no versiones hechas con envoltorios de goma de mascar? ¿Qué justificaría seleccionar la riqueza de conchillas y no billetes de PNG, especialmente cuando estos últimos cuelgan de impre-

sionantes carteles de dote matrimonial? ¿Y qué ocurre con el dinero que rellena los brazaletes? La exposición de “El Paraíso” plantea estas preguntas de un modo ineludible. Cuando, después de ver las secciones de la ceremonia del cerdo y de las bolsas, uno se dirige nuevamente a la tienda (los espacios articulados de la pequeña muestra estimulan esto), observa los productos reunidos con una mirada nueva. Las definiciones de lo tradicional y lo moderno, del objeto ritual y la mercancía, han sido provechosamente confundidas.

La exposición “El Paraíso” es discretamente reflexiva. Hace que uno se pregunte cómo se la armó, yuxtaponiendo cosas de un modo que cuestiona las presunciones sobre qué es y qué no es digno de coleccionarse. De hecho, teniendo en cuenta la tienda —una colección dentro de la colección—, “la cultura material wahgi” podría significar simplemente *cualquier* objeto usado por ellos. En la práctica, la exhibición tiene un enfoque más limitado, que muestra la interacción de los artefactos wahgi tradicionales con los nuevos materiales y mercancías. Así, por ejemplo, la imaginería de las etiquetas de cerveza o la consigna “Seis a Seis” se exhibe de manera prominente en los escudos de metal, pero no como también aparecen en los minibuses pintados que vinculan a varias regiones de Papúa Nueva Guinea. (Una de las láminas en colores del catálogo de la exposición presenta un autobús pintado.) Los escudos muestran la continuidad y la hibridación de una actividad “tradicional”: la guerra entre los clanes; el autobús es de manera menos obvia una mediación entre la nueva y la vieja cultura material. Pero sería posible imaginar una exposición de la historia del comercio regional que lo incluyera.

Sea lo que fuere, después de la sacudida inicial que produce la tienda, la exposición se queda en objetos y actividades que son parte del repertorio corriente de la vida “tribal”, mostrando de un modo eficaz cómo se los ha adaptado a nuevas limitaciones y posibilidades. “El Paraíso” se despliega en la guerra y en la construcción de alianzas, en escudos y armas, en pagos de dotes matrimoniales, riqueza de conchillas, actividades y adornos espectaculares del festival del cerdo, cambios religiosos y artesanías femeninas. La estrategia fundamental consiste en trabajar dentro de categorías aceptadas de lo tribal: traduciéndolas, complicándolas, historizándolas. Se cuestionan dos estereotipos vinculados entre sí; se presume que los pueblos tribales remotos o son



*Figura 6.5.* Casa *bolyim* y carteles de dote matrimonial en la exposición “El Paraíso”. Fotografía cortesía del Museo Británico.

primitivos e intocados, *o bien* están contaminados por el progreso. A pesar de que esas presunciones de todo o nada ya no tienen mucho imperio sobre la antropología profesional, ciertamente están vivas y son comunes en el público en general. Prueba de ello es la permanente avidez por los verdaderos primitivos, desde el Tasaday de la “edad de piedra” (cuyas circunstancias históricas específicas han surgido con dificultad) hasta el Kung San de la popular película *The Gods Must be Crazy* [Los dioses deben de estar locos], despertado a la historia por una botella de Coca Cola arrojada desde un avión. Los wahgi del Museo de la Humanidad son a un tiempo tribales y modernos, locales y mundanos. No pueden ser vistos como habitantes de un espacio cerrado, ya sea pasado o presente, de un paraíso perdido o preservado.

Recordemos la imagen de la entrada a la exposición, también reproducida en un poster: un hombre sonriente, con la cara y el pecho pintados, usando plumas fabulosas y de pie delante de una pared de hierro corrugado. El texto en la pared especifica: “Kauwiye Aipe adornado con plumas negras de ave del paraíso para celebrar la apertura de una nueva tienda que han establecido él y sus hermanos (1979)”. Una ocasión moderna y un clima de exotismo informal: Kauwiye Aipe está enmarcado por plumas y metal, ambas cosas importadas. La textura y los listones de la pared galvanizada, su color fresco, azulado, sitúan esta representación “tribal” en un momento contemporáneo. Al visitar la exposición, me sentí atraído por las fotografías en colores como esta. Parecían inusualmente destacadas y, al reflexionar sobre ello, decisivas para la estrategia historizante de conjunto.

En una exposición etnográfica, los fotógrafos tienden a expresar el “contexto” cultural y ellos mismos están codificados históricamente según estilo y color. Los tonos sepia sugieren el siglo XIX, el blanco y negro bien definidos registran un pasado más cercano, documental; el color “verdadero”, con poses ingenuas o informales, connota la historia contemporánea. El color desvaído, al menos para mi generación, posee una resonancia “de los años 50”, y por lo menos una de las fotografías importantes de la exposición, el cartel de la dote matrimonial de la década de 1950, tiene este “tono” histórico. Pero la mayoría de las imágenes son de colores brillantes y vivos. Ampliadas y numerosas, actúan contra la tendencia establecida a retratar los objetos de museo, incluso los nuevos, como tesoros coleccionados de otro tiempo. El color usado de este

modo apoya el proyecto crítico de acercar al coleccionista y lo coleccionado a tiempos contemporáneos (lo cual no significa el mismo tiempo).

Los únicos tiempos decididamente no contemporáneos documentados por las fotografías de “El Paraíso” son las tomas en blanco y negro del explorador Mick Leahy que registran el “primer contacto” de 1933, y los paneles finales de “La preparación de una muestra”. Las primeras son apropiadas e inevitables, teniendo en cuenta la tecnología disponible y el código histórico del color. Los últimos parecen más problemáticos. ¿Por qué un wahgi que está fabricando objetos para la exhibición aparece en blanco y negro, mientras otros wahgi que actúan en un festival del cerdo celebrado diez años antes figuran a pleno color? ¿Por qué debe parecer que el trabajo del personal del museo ocurre en algún tiempo diferente de los tiempos históricos, reales, contemporáneos, complejos, presentados en otras partes de la muestra? Si se considera el tamaño limitado de la exposición y su toque algo minimalista, los paneles de “La preparación de una muestra” registran a las personas y las actividades apropiadas. Pero teniendo en cuenta la falta de color y el tamaño reducido de las fotografías, corren el riesgo de aparecer como una idea tardía. Incluso en su escala actual, la sección podría haber incluido una imagen grande y en colores de las mujeres que confeccionaron muchas de las bolsas vecinas, en lugar de una modesta fotografía en blanco y negro. Y yo, por lo menos, habría buscado la forma de mostrar a Michael O’Hanlon en las montañas: una imagen que falta tanto en la exposición *como* en el catálogo. ¿De qué modo la modestia y la autoría son cómplices en esta ausencia?

Como estrategia historizante coherente, el uso de grandes fotografías en colores en “El Paraíso” rompe con las convenciones establecidas para la contextualización *estética y cultural* de objetos no occidentales en lugares occidentales. Una presentación estética tiende a excluir o minimizar el uso de fotografías contextualizantes. Cuando aparecen, se las mantiene reducidas o a una distancia prudente de los objetos que se exponen por sus propiedades formales. Los tratamientos culturales tienden a incluir fotografías de objetos de uso. Pero, en ambos casos, las fotografías no pueden volverse demasiado prominentes sin que se corra el riesgo de empañar el enfoque sobre los objetos materiales. Dado que los museos occidentales se concentran fuertemente en los

objetos —coleccionados, preservados y exhibidos, ya sea por su belleza, su rareza o su carácter típico— es esencial una distinción entre objeto y contexto, figura y fondo. “El Paraíso”, una exposición acerca el cambio histórico visto a través de la cultura material, transita un límite muy delgado, manteniendo y borrando a la vez esa distinción.

En ciertos lugares, las fotografías desafían la distinción objeto/contexto. Los carteles de la dote matrimonial confeccionados con billetes realmente sólo tienen sentido cuando uno ve la fotografía en colores que está allí cerca y que muestra a unos hombres sosteniéndolos en alto, en una procesión. La respuesta “¡Ajá!” llega cuando se mira la fotografía, no el objeto. Los carteles son extraños y bellos a su modo, pero constituyen claramente simulacros incompletos (les faltan las plumas visibles en la fotografía). Se vuelven secundarios, no son la “cosa real” vista con tanta claridad en la imagen. Cerca de allí, hallamos dos carteles de dote matrimonial de períodos anteriores: uno, un objeto material; el otro, una gran fotografía en colores. El primero contiene relativamente pocas conchillas y ninguna pluma; la segunda, cargada de conchillas y emplumada en forma deslumbrante, está ampliada hasta casi su tamaño natural. Aquí ya no se trata de una fotografía que provee un “contexto” para un objeto. Nos confrontamos con un objeto que no puede estar presente físicamente, un cartel de dote matrimonial de la década de 1950, desarmado hace tiempo, según el destino que le corresponde. Este cartel fue “coleccionado” en la fotografía. Dada su prominencia, la imagen en color parece de algún modo más real, en cierto sentido más “auténtica”, que el cartel más antiguo y menos impresionante, situado a su lado, y que el simulacro de billetes que se ve en la pared opuesta.

La fuerza de las fotografías, no como suplementos sino como objetos bellos con significado propio entre objetos bellos con significado, también se manifiesta en la sección del festival del cerdo, donde se muestran espectaculares tocados de aves del paraíso. Las plumas no pueden exportarse de Papúa Nueva Guinea; de este modo, son recolectadas legalmente por una cámara. Aquí las imágenes vívidas del tamaño de la pared, con bailarines y multitudes, se equiparan y a veces los sobrepasa con los meros objetos exhibidos en la vecindad. En las prácticas de museo que privilegian el objeto material, esto podría considerarse como un desequilibrio. ¿Pero, por qué los objetos habrían de protegerse siempre de

los mensajes que compiten con ellos? Mucho depende del objetivo de la exhibición. Si uno está mostrando el cambio histórico a través de objetos híbridos, ¿no es importante mantener las cosas contaminadas por contextos específicos, sin permitirles nunca la autonomía estática de las obras de arte o de los iconos culturales?

La historicidad de los objetos plantea problemas resbaladizos para las prácticas comunes de los museos, en cuanto se refiere a conservación y autenticación. O'Hanlon señala esto en el catálogo de la exposición:

Me sorprendieron, por ejemplo, las preguntas que el personal de conservación del museo me hacía a medida que trabajaba con los artefactos wahgi. Uno de los escudos había sido depositado sobre el techo de una casa cubierto de humo, sólo parcialmente protegido por una envoltura de plástico: ¿debía removerse la suciedad acumulada en la superficie exterior del escudo? La pregunta planteó la cuestión de qué es lo que concede valor al artefacto. ¿Es el escudo, como ejemplo perfecto de su tipo, una suerte de instantánea en el tiempo, libre de suciedad en el comienzo de su carrera? ¿O buscamos, más bien, preservar el testimonio de la biografía del escudo a través del tiempo, incluso cuando (como ocurría con la suciedad) el testimonio también comienza a oscurecer algo del propósito original del objeto?<sup>1</sup>

El ejemplo tiene envergadura, pues no existe una solución no problemática para el dilema de O'Hanlon. El mismo artefacto no puede ser a la vez nuevo y viejo. El cambio añade y sustrae, revela y oscurece. Una presentación antes-y-después podría mostrar el objeto antes y después de limpiarlo, con la ayuda de un fotógrafo u otro simulacro. Pero en las actuales prácticas de colección y valoración, la representación no tendría nunca el mismo valor que el "original". Las nociones de autenticidad reifican y valorizan un momento específico en la historia continuada de un objeto, evadiendo por ende la aporía que nota O'Hanlon. Pero las exposiciones y las colecciones dedicadas seriamente al cambio histórico no pueden eludir esta tensión fundamental entre el proceso y la reificación del objeto. Como en "El Paraíso", tendrán que suplementar, descentrar los objetos coleccionados, usando fotografías, textos y reconstrucciones.

La historización de "El Paraíso" apunta en primer lugar al visitante que considera a las montañas de Nueva Guinea como uno de los últimos sitios salvajes, intactos, del planeta. Como conser-

vador asistente del Museo de la Humanidad, que en forma rutinaria responde a consultas sobre Nueva Guinea, O'Hanlon algo sabe acerca de su probable audiencia. En el catálogo registra estereotipos primitivistas muy penosos, entrelazados con bromas sobre los caníbales, dirigidas por un conductor de televisión a un grupo de bailarines de Mount Hagen que acababan de actuar en Londres (*Paradise*, 57). Y para muchos de los que circulan por la galería del museo, la noción de que la cultura tradicional debe disminuir en proporción directa al aumento de la Coca Cola y del cristianismo tiene el carácter de axioma. Oponiéndose a esto, la exposición muestra a la gente de las montañas de Nueva Guinea produciendo su propia fusión de la tradición y la modernidad. Los wahgi construyen su propia historia, aunque no puedan elegir las condiciones para hacerlo. Son parte de una compleja modernidad melanesia que no sigue, no necesariamente al menos, caminos occidentales predeterminados. Si los visitantes de "El Paraíso" llegan a comprender algo como esto, la exhibición habrá prestado un importante servicio. Los escenarios absolutistas, de toda-nada, para el cambio, se verán socavados, afirmándose la realidad y la fortaleza históricas de una humanidad distinta.<sup>2</sup>



En su catálogo detallado, provocativo, Michael O'Hanlon refuerza este mensaje, pero con más complicaciones y reservas. El libro no es un simple reflejo de la exposición. Cuando hablé con O'Hanlon, enfatizó este punto: si bien la exhibición necesitaba mantener un enfoque claro, el catálogo podía intentar algo más. *Paradise* (el libro) está dividido en tres largos capítulos que analizan la historia del contacto en las montañas, la dinámica interactiva de la recolección en el Valle wahgi y el trabajo colaborativo de montar una muestra en Londres. O'Hanlon observa con razón (78) que la mayor parte del análisis crítico actual sobre la presentación y la política en las exhibiciones de los museos no ha abordado la especificidad de las muestras individuales y sus historias locales tanto en la comunidad de origen como en instituciones determinadas.<sup>3</sup> *Paradise* establece un nuevo patrón para el análisis detallado y reflexivo, especialmente en un catálogo de exposición cuyo destinatario es un público no especialista. Si bien en ocasiones reprocha a las críticas corrientes formuladas a la



*Figura 6.6.* Escudos de madera y metal de la muestra “El Paraíso”. Fotografía cortesía del Museo Británico.

colección y exhibición en Occidente, por su enfoque exclusivamente “teórico”, O’Hanlon recoge activamente e ilustra muchos de sus puntos esenciales. Muestra concretamente la naturaleza dialógica, contingente e ineludiblemente táctica de lo que él y sus diversos colaboradores produjeron.

El primer capítulo, y el más largo, aporta un trasfondo histórico excepcionalmente específico de la vida del siglo xx en el Valle wahgi. Se concentra en la tribu komblo, con la cual O’Hanlon realizó trabajo de campo antropológico antes de pertenecer al personal del Museo de la Humanidad. Después de examinar el sentido de lugar de los wahgi y sus estructuras políticas y de parentesco, el informe pasa a la patrulla de Taylor-Leahy de 1933. Entre las fotografías extraordinarias de “primer contacto” tomadas por Mick Leahy, O’Hanlon elige imágenes en las cuales los wahgi miran todos a los forasteros o directamente a la cámara. La observación es una calle de doble mano. La desorientación de los wahgi deja pronto el lugar a la apropiación oportunista.

Sigue una historia detallada, que rastrea a los komblo antes de la patrulla y luego en relación con ella, y sus consecuencias. A diferencia de muchos relatos de contacto tribal, O’Hanlon no nos habla de un pueblo establecido cuya vida se ve desbaratada de pronto por el arribo de exploradores, policía, dinero, mercancías, mercados mundiales. En ciertos aspectos, al menos, se revierte la narrativa común de la ruptura. Antes de la llegada de la patrulla, los komblo habían sido arrancados de sus tierras por una lucha tribal que los desbordó. Dispersos entre comunidades a las que los unía un parentesco materno, utilizaron a uno de sus miembros, intérprete ante la patrulla, a fin de persuadir a los nuevos poderes para que los reinstalaran. Con la ayuda del nuevo gobierno y de los misioneros locales, se organizó una ceremonia tradicional para sellar una paz duradera. Para los komblo, los contactos coloniales significaron el fin de una ruptura, un nuevo arraigo y una renovación de viejas conexiones. El informe de O’Hanlon no es, sin embargo, una mera reversión de la narrativa de la ruptura. Pues en ciertos aspectos esenciales, la nueva situación creada por la minería, las misiones, los nuevos mercados y la administración australiana alteraron los parámetros dentro de los cuales podían negociarse las prácticas locales. Los efectos fueron desiguales: algunas cosas desaparecieron, otras se transformaron, algunas volvieron a aparecer.

Inspirándose en relatos que le contaron durante su trabajo de campo, O'Hanlon brinda un informe complejo de la movilidad kombo —tanto de migración como de diáspora— antes de la llegada de Taylor y Leahy. La zona montañosa aparece como un lugar históricamente concreto, cambiante y a menudo inestable. Aquí se une la atención a las raíces con una conciencia de las rutas. Las sociedades de las montañas de Nueva Guinea, famosas por su extremo localismo, aparecen representando complejas historias de residencia y viaje. Los “ásperos choques” de la colonización y la modernidad no introducen el cambio tanto como alteran sus términos, las relaciones de poder a través de las cuales se negocian las prácticas de movilidad y quietud, autonomía e interconexión. La segunda mitad del capítulo examina las áreas más sobresalientes de negociación, manteniendo la atención sobre la “cultura material” en el Valle wahgi. El informe (más radicalmente que la exposición) otorga “a los artefactos contemporáneos como vehículos, dinero o cerveza igual peso que a los ejes de piedra, las lanzas y las conchillas” (54). El café, el dinero, las tecnologías de transporte, las armas, el alcohol y el cristianismo son tratados en una perspectiva de contacto que considera el consumo de nuevas influencias y mercancías como algo localizado e inventivo.

A esta historia etnográfica le siguen capítulos titulados “La recolección en el contexto” y “La exhibición en la práctica”. El primero describe el proceso interactivo de reunir una colección en las montañas de Nueva Guinea. O'Hanlon se ve obligado a cuestionar sus propias premisas sobre lo que podría considerarse “la cultura material wahgi”. A pesar de su objetivo inicial de recolectar el “repertorio completo de los bienes wahgi transportables”, se “sorprendió privilegiando, sin darse cuenta, aquellos elementos que “eran producidos en el área, antes que meramente utilizados allí”.

Cuando buscaba un cuenco de madera obsoleto usado para procesar el pándano, se le ofreció un ejemplar que, según sabía, había sido manufacturado en la región sepik, para los turistas.

Frente a mis protestas curatoriales de que ese no era un cuenco wahgi para procesar el pándano, se me afirmó que sí lo era. Más tarde, comprendí que estábamos discutiendo por distintos puntos de vista. Para mí, el recipiente no podía elegirse, en la medida en que un tallador sepik lo había confeccionado para venderlo a los turistas; desde el punto de vista de los vendedores, se trataba de un recipiente procesador de

pándano porque (más allá de sus orígenes) había sido usado por los wahgi para procesar pándano, como de hecho lo atestiguaban las manchas de aceite. Lamento ahora no haberlo comprado en esa oportunidad, como tampoco compré una serie sorprendente de otros productos que salían de las casas wahgi cuando sus habitantes vieron la oportunidad de venderlos, pero que caían fuera de mi definición un poco puritana de la “cultura material wahgi”. (*Paradise*, 58)

Los criterios del coleccionista se comunicaron pronto a los wahgi, quienes fueron dándole lo que él quería (61). Se produjo así una “interpenetración” de los criterios de recolección de O’Hanlon y los marcos de referencia de los wahgi (76). “Mi recolección estaba limitada por los procesos y reglas locales, con el resultado de que la colección que produje reflejaba en parte, en su propia estructura, la organización social local. Y si bien muchos comentarios sobre la recolección han puesto el acento en la “ruptura” que significó sacar los artefactos de su contexto local para instalarlos en el medio bastante diferente de un museo o galería, no fue este necesariamente el modo que los propios wahgi eligieron para considerar el asunto” (55). Los wahgi, por ejemplo, se vieron como si ya estuvieran en relación con Londres, aunque fuera indirectamente, a través de la visita previa que allí habían hecho sus vecinos, los bailarines de Mount Hagen. Esperaban que O’Hanlon les organizara su propio viaje. Al fracasar esto, entendieron que la propuesta de exhibir algunos aspectos de su cultura en el Museo de la Humanidad era otra forma de establecer relaciones y de imponer obligaciones recíprocas. Volveré sobre estas cuestiones en la próxima sección.

El tercer capítulo del catálogo, “La exhibición en la práctica”, incluye el registro generalmente olvidado de los planes del organizador, *antes* de que estos se sometan a la práctica de ubicar mensajes y objetos en espacios específicos, a menudo limitados. Aquí O’Hanlon hace una virtud de la necesidad, pues los plazos de publicación del libro impedían cualquier descripción de la instalación tal como resultó al final. Al momento de escribir su último capítulo, no sabe siquiera de cuántas galerías podrá disponer. Todavía están pendientes algunas propuestas de subvención. El personal de diseño está procesando sus ideas. O’Hanlon anota sus planes para una exposición bastante amplia, con la esperanza de

que, incluso si hay cambios posteriores, este atisbo de la brecha entre la visión y la realización resulte instructivo.

Las subvenciones no se materializan. “El Paraíso” se ve reducido a una sola galería, modificada previamente (paredes curvas, plataformas elevadas, techo bajado) para montar una exposición de vestimenta palestina que obtuvo una financiación mejor. Con cambios menores, sin embargo, el espacio resulta adecuado para la alta Melanesia. (Y, en realidad, la necesidad de montarla en un espacio no enteramente propio parece muy adecuada para la visión de la modernidad que pretende la muestra.) O’Hanlon informa sobre las limitaciones que supone trabajar en una institución establecida. Advierte, sin embargo, que la suya no es una verdadera etnografía de las prácticas de museo, pues tal estudio debería ahondar en las presiones políticas, las jerarquías institucionales y los duros conflictos personales que a veces afectan el aspecto de cualquier exposición. Tales informes sobre las culturas y prácticas específicas de un museo todavía están por escribirse, y lo más probable es que lo haga alguien de afuera (80). La reflexión de O’Hanlon, plena de tacto, es la de alguien de adentro, aunque se trate de un recién llegado cuya identificación profesional sigue siendo predominantemente antropológica.

Desde esta posición, O’Hanlon analiza sus propias prácticas de museo, abriendo un espacio para que otros realicen una especulación crítica sobre las rutas curatoriales que no se han seguido. En un caso al menos, la exhibición reducida puede haber mejorado el esquema original. El plan registrado en el catálogo yuxtapone dos amplias galerías, una dedicada a los tiempos míticos (centrados en la ceremonia del cerdo) y otra, a los tiempos históricos (la tienda, el café, la guerra y la paz). Esto podría haber corrido el riesgo de reificar una dicotomía occidental que la exposición real, más comprimida y por ende mezclada, cuestiona. Otro caso atañe a la presentación de la patrulla de Taylor-Leahy, de 1933. Como hemos visto, la presente exposición no cae en una narrativa por épocas de antes/después, usando como pivote el “primer contacto” (el momento de “apertura”, “corrupción”, “entrada” en la modernidad). El plan para una exposición más amplia otorgaba un espacio considerablemente mayor a la patrulla, presentada de un modo reflexivo. Se hubiera incluido una carpa de explorador, junto con artefactos como la cámara Leica del nuevo modelo que posibilitó

las tomas, a menudo sin pose, de Leahy. Se hubiera mantenido a los visitantes de la exposición, como a los wahgi de 1933, detrás de un cordón de seguridad, observando la extraña cultura de los exploradores. Se iban a ubicar en las paredes comentarios de los wahgi con sus reacciones frente a la patrulla. Y también iban a rodear la carpa fotografías ampliadas en tamaño natural de los montañeses: una imagen de los blancos bajo observación.

A pesar de que aquí hay muchas cosas interesantes, se hubiera tratado de una empresa riesgosa. Una cosa es poner a los visitantes del museo detrás de un cordón de seguridad y otra muy distinta inducirlos a ver la carpa, la cámara, la vestimenta y las armas de un explorador como objetos extraños. (Entre otras cosas, podría haber intervenido una nostalgia de tipo “República bananera” por la exploración.) Y, en la medida en que la maniobra persuadiera a los visitantes de que estaban observando la cultura blanca con ojos de wahgi, ¿no habría esto reforzado simplemente la sensación de una perspectiva privilegiada, en este caso relativizada?<sup>4</sup> Además, al otorgarse mayor prominencia al episodio del “primer contacto”, ¿no podría haberse estimulado inevitablemente una narrativa histórica volcada a un momento de transformación, apoyando así las variadas narrativas edénicas que la exposición ahora problematiza? Reflexionando en forma retrospectiva, la muestra comprimida, con un rincón dedicado al “primer contacto”, parece apropiada, a pesar de que yo hubiese deseado que se hiciera lugar para la cámara Leica, tal vez en una vitrina.

El plan original de O’Hanlon requería un uso primordial de citas wahgi en la sección del “primer contacto”. En apoyo de esta estrategia, anotó que una exhibición anterior realizada en el Museo de la Humanidad, “Vivir en el Artico”, había hecho un uso extenso de citas tomadas de nativos norteamericanos, y que estas fueron muy apreciadas por los visitantes (87). En la exposición real, se “oía” hablar muy poco a los wahgi. Algunas citas muy breves, a menudo con resonancias alegóricas, se ubicaron al comienzo de cada gran placa interpretativa, pero ellas carecen de una presencia independiente. Tampoco leemos, en el catálogo, ninguna de las interpretaciones wahgi con respecto a los tópicos o procesos de la exposición. La participación wahgi, subrayada en todos lados, no tiene una voz traducida. Como mostró el experimento de “Vivir en el Artico”, este podría ser un modo poderoso de comunicación, aunque fuera con orquestación curatorial. ¿Por qué

se abandonó esa táctica? ¿Para no complicar excesivamente el mensaje? ¿Para no privilegiar a ciertos wahgi? ¿Para evitar la torpeza, incluso la mala fe, que resulta de “otorgar voz” a otros en términos que no les son propios?

La escenificación de “voces” traducidas, editadas, para producir un dominio etnográfico “polifónico”, ha sido siempre un ejercicio problemático. Pero las voces representadas pueden ser indicios poderosos de un pueblo viviente, más aún que las fotografías, las cuales, por muy realistas y contemporáneas que sean, siempre evocan un tiempo pasado irreductible (Barthes, 1981). Y, en la medida en que las citas se atribuyen a individuos distintos, pueden comunicar un sentido de *diversidad* indígena. Una de las declaraciones wahgi dispersas en la exhibición reprocha a las mujeres jóvenes los nuevos estilos de bolsas, por no ser “respetables”. Inmediatamente, “oímos” a un hombre de cierta generación. ¿Qué pasaría si se hubieran incluido otras declaraciones personales más largas, más numerosas y, a veces, conflictivas? Mi posición es la de no realizar conjeturas sobre los motivos de O’Hanlon y sus colaboradores en el museo. Siempre deben hacerse concesiones y uno no puede ocuparse de todo en una exposición pequeña, o incluso en una de mayor tamaño. Deseo, simplemente, subrayar algunas opciones significativas que atañen tanto al objeto como al experto en “El Paraíso”, opciones reveladas pero no analizadas en el catálogo.

De haber dispuesto de dos galerías, la exposición hubiera podido contar con un amplio espacio para una sección más extensa que la ocupada por los paneles de “La preparación de una muestra”. O’Hanlon reconoce que una exposición es, en sí misma, un “gran artefacto” que merece tanta atención como la brindada a los objetos que alberga (*Paradise*, 92) pero se resiste a incluir demandando material sobre la “manufactura” de la exposición (si bien le da una importancia considerable en el catálogo). “Allí donde el tema de una exposición es de todos modos relativamente recóndito, la mezcla del contenido de la exposición y del comentario sobre ese contenido corre el riesgo de socavar la capacidad de aquella para transmitir cualquier mensaje” (92). O’Hanlon bien puede tener razón en el presente caso, pero me pregunto si el asunto es tan claro como él lo plantea. El supuesto de que reflexionar sobre la confección de un mensaje tiende a debilitar el mensaje es sin duda familiar. En los últimos tiempos hemos oído un coro de adverten-

cias contra la reflexión excesiva en el campo de la etnografía: a menudo se considera que lleva inevitablemente a un hiperrelativismo “posmoderno” o a la autoabsorción narcisista. Pero pocas veces el tema es confrontado en la práctica de modo tan tajante. Hay muchas formas de reflexionar, y un poco de ironía, de voz personal o de reflexión sobre el proceso pueden ser un gran aporte. Yo, personalmente, no estoy convencido de que quienes hoy visitan las exposiciones (muchas de ellas erigidas sobre un montaje televisivo) no puedan manejar múltiples niveles de información sin perder la fe o la atención. ¿Y qué justifica la presunción de que las narrativas fuertemente concentradas sí atraen, en verdad, la atención de la gente?

El interrogante concreto, tanto en la práctica etnográfica como en la de museo, es siempre una cuestión de grados y de cómo las estrategias retóricas específicas afectan a los diferentes públicos. La solución de O’Hanlon consistió en reducir los materiales reflexivos en la exposición, dándoles prominencia en el catálogo. No estoy seguro acerca de las premisas prácticas que fundamentaron esta división. ¿Una distinción entre visitantes relativamente no avezados y lectores avezados? ¿La idea de que las historias del cambio cultural en la alta Nueva Guinea eran apropiadas para una amplia audiencia londinense, mientras que los detalles de la recolección y producción de una muestra en Mayfair no lo eran? ¿Una mayor comodidad en el manejo del material necesariamente personal en un libro de autor único, en oposición a una muestra hecha por muchas manos? No sé qué vacilaciones, concesiones y limitaciones institucionales influyeron en la negociación de las distintas zonas de autoría neutral (en la muestra) y de autoría reflexiva (en el catálogo). Y no estoy abogando aquí por una solución en particular, sean cuales fueren mis preferencias abstractas. Sólo sugiero que *alguna* negociación tiene necesariamente lugar en torno de las cuestiones de autoridad, reflexividad, voz y audiencia, y que no existe un resultado automático. El conjunto *El Paraíso* (exposición más libro) pone estas cuestiones sobre el tapete.

A veces, O’Hanlon acomete discretamente contra las limitaciones institucionales de su práctica: “En los repositorios del museo, el proceso de deshacer los embalajes en que había viajado la colección fue completo. El contenido de las cajas, ahora resguardado cuidadosamente en papel de seda, esperaba fumigación,



Figura 6.7. Desembalando la colección. Tomado de O'Hanlon (1993), p. 79.

conservación, registro y cuidadoso almacenamiento como artefactos wahgi. Mientras tanto, otros artefactos wahgi —los cajones mismos, no menos cuidadosamente fabricados por Michael Du, pintados por Zacharías y etiquetados por Kaipel, el escritor de letreros— esperaban que se dispusiera de ellos” (92). Con esta escena mordaz termina el catálogo. Los sótanos del museo son sitios reveladores, y aquí la recolección se mira como un acto de recuperación y de descarte a la vez. La escena ilustra, para O'Hanlon, “una contingencia inevitable ligada al acto de coleccionar y preservar algunos artefactos pero no otros”. Pero la expresión “contingencia inevitable” puede no hacer del todo justicia a las limitaciones institucionales específicas y las opciones (no inevitables) que están en juego. Los cajones hechos a la medida podrían haber sido un aporte notable para una exposición concebida en forma diferente. Consideraciones espaciales, convenciones acerca de lo que es una recolección y una exhibición apropiada; la preocupación por no complicar excesivamente el mensaje: todo esto, sin duda, conspiró para que el descarte fuera inevitable. Pero O'Han-

lon permanece claramente ligado a los cajones wahgi, así como está ligado a los individuos que tan cuidadosamente los confeccionaron y los marcaron. Tal vez, al darles a ellos la última palabra, expresen el deseo de la libertad —a pesar del museo, el público y la profesión— para recolectar y exhibir en forma diferente “la cultura material wahgi”.



*Paradise* está dirigido a cierto público de museos de Londres y a los lectores avezados (a veces especialistas) de catálogos. El hecho que no está dirigido a los wahgi es obvio y, teniendo en cuenta a quienes probablemente verán y leerán las producciones, resulta apropiado. Este hecho no cancela, sin embargo, la cuestión personal e institucional de la responsabilidad ante los wahgi. Quizá valiera la pena llevar la cuestión un poco más allá de lo que hace O’Hanlon, ya que es de importancia general para las prácticas contemporáneas de recolección y muestra de cruces culturales. ¿Cuáles son aquí las políticas relacionales, la poética y la pragmática de la presentación? ¿En qué sentidos la exposición “El Paraíso” y el libro *Paradise* reflejan las perspectivas y deseos de los wahgi? ¿Deberían hacerlo?

La compra de artefactos que hizo O’Hanlon estuvo imbricada en una “negociación cultural” (*Paradise*, 60), lo cual significó entrar en alianzas específicas, permanentes. Para los melanesios, acostumbrados a comprar y vender objetos, canciones, ritos y conocimiento, lo que importaba del pago no era una satisfacción económica sino estar en relación. El patrocinador de O’Hanlon era un dirigente local, Kekanem Kinden (cuyo retrato aparece en la página 52 del catálogo). Kinden orquestó las transacciones sociales necesarias, incluyendo el tema conflictivo de quién tendría el primer acceso al recolector. O’Hanlon ofrece una sentida versión de todo esto, retratándose a sí mismo como alguien que se rinde a los protocolos locales o trabaja dentro de ellos. Sobre todo tiende a presentar un proceso potencialmente complicado como si fuera una convergencia estable de intereses: una fábula, si no de entendimiento, al menos de complicidad. También ofrece vistazos de los aspectos más problemáticos de la relación. Cuando la colección está a punto de partir para Londres, se la trata ritualmente como si fuera una novia que estuviera partiendo para dirigirse al pue-

blo de su esposo (para los wahgi el matrimonio es el modelo primario de toda despedida).

Anamb, el experto en ritos local, y también un viejo amigo que, en ocasiones, se sentía amenazado por el patrocinio que Kinden ejercía a mi respecto, propuso que la colección se sometiera a la ceremonia de embellecimiento que se realiza para la novia la noche antes de su partida. Esta era una sugerencia de considerable giro político, algo que también noté cuando el mismo idioma del parentesco fue invocado al negociar cuánto debía pagarse por los artefactos. Pues si la colección era como una novia, lo que yo debía pagar por ella era como una dote matrimonial; y la cuestión con respecto a la dote es que esta se considera sólo el *primero* de los pagos que se deben a los parientes de la novia. Los hermanos de una novia también esperan pagos por los hijos que subsecuentemente manen de ella, ya que los hermanos constituyen el “pueblo fuente” de esos hijos. La comparación de Anamb era su manera de subrayar mi relación continuada de endeudamiento hacia quienes me habían ayudado, así como un intento específico de constituirse él como la “persona fuente” de cualquier beneficio que hacia mí pudiera manar de la colección. (*Paradise*, 77)

O’Hanlon cierra su segundo capítulo con el juego de poder de Anamb, un incidente que revela de qué modo las relaciones dialógicas de la recolección incluyen y excluyen, a la vez, a la gente. Además, Anamb plantea, en estilo melanesio, una cuestión política de largo alcance. ¿Qué les deben a los wahgi O’Hanlon, el Museo de la Humanidad y, de hecho, también los visitantes y lectores que “consumen” estos artefactos enviados por aquellos? El pago no cancela la conexión con el “pueblo fuente”. Todo lo contrario: en las relaciones que implica la recolección, el dinero, los objetos, el conocimiento y el valor cultural son materiales de intercambio y apropiación en circuitos locales/globales continuos. ¿De qué modo deberían compartirse los beneficios de estas relaciones? Si la recolección se concibe como intercambio, ¿qué limitaciones continuas pueden imponerse sobre las prácticas de la exposición? El capítulo del catálogo titulado “La exhibición en la práctica” no encara estas cuestiones políticas. Las primeras limitaciones que analiza son las que pragmáticamente imponen las finanzas y la institución auspiciante y su público. En verdad, al leer este valioso análisis del trabajo del museo y sus negociaciones, sorprende la ausencia del aporte wahgi, directo o indirecto.

Según O'Hanlon, todos aquellos que lo ayudaron en las montañas de Nueva Guinea realizaron pocos pedidos específicos en lo que hace a la naturaleza de la exposición. Querían, sin embargo, que las relaciones personales y políticas involucradas se desarrollaran en forma apropiada. El intento de Anamb de asegurar una "relación continuada de endeudamiento" (77) tenía más que ver, sin duda, con el deseo de mantener vivo el intercambio y compartir la riqueza que con representar fielmente su punto de vista u otorgarle voz. Independientemente del contenido de la muestra, sigue en pie la cuestión de la reciprocidad. ¿El museo reconoce oficialmente alguna conexión actual de intercambio con las tribus o los individuos wahgi? ¿O considera que ha saldado toda su deuda, luego de haber actuado con tanta equidad como le fue posible en el campo? ¿De qué índole es la responsabilidad que se asume al montar esta exposición? ¿Los wahgi la entienden primariamente como una relación personal, de parentesco, con O'Hanlon? ¿O existe una dimensión institucional, incluso geopolítica? Estas preguntas, abiertas por el catálogo, exigen que seamos más concretos con respecto a las políticas de recolección y presentación. La idea melanesia de que los ricos deben algo a los menos ricos que los apoyan puede coincidir o no —o coincidir sólo parcialmente— con las nociones de Primer Mundo/Tercer Mundo, colonizador/colonizado, que han tendido a orientar los análisis actuales.

La solicitud más específica de los wahgi en lo que se refiere a la exposición en realidad fue ignorada. En las montañas de Nueva Guinea, los lugares especiales o restringidos están delimitados por pequeños conjuntos de "piedras tabú" y postes pintados. El patrocinador de O'Hanlon, Kinden, delimitó en esta forma su campo de recolección buscando seguridad para las adquisiciones. El y otros pidieron que la exposición se identificara como un área wahgi, mediante la colocación de piedras y postes similares, a la entrada (86). De hecho, se pintaron especialmente dos postes con este fin y se entregaron a O'Hanlon. Pero ninguna piedra o poste aparece en la entrada de El Paraíso. Al parecer, el personal de diseño del museo pensó que podrían obstruir el flujo de visitantes (grandes grupos de escolares, por ejemplo) en un lugar donde era importante que la gente pudiera moverse.<sup>5</sup> En este caso, las preocupaciones prácticas que eran seguramente solucionables (las piedras sólo tienen treinta o sesenta centímetros de alto) se impusieron a



Figura 6.8. Kaipel Ka con su escudo. De O'Hanlon (1993), lámina 14.

los deseos claramente expresados por los wahgi, en cuanto a la exhibición.

Londres está lejos de las montañas de Nueva Guinea. No hay ninguna comunidad wahgi cercana que hubiera podido coartar la libertad de los organizadores de la muestra. Vale la pena anotar este hecho obvio porque en muchos lugares, hoy, ya no es tan obvio. Una exposición de artefactos de las Primeras Naciones, en Canadá, estará sometida a un control muy directo, a menudo acompañado por consultas o participación curatorial. Hoy por hoy, muchas sociedades tribales imponen restricciones sobre lo que puede o no puede mostrarse y participan en la planificación, la curatoría y sancionan ritualmente las exposiciones que se realizan lejos de sus hogares.<sup>6</sup> Las exposiciones de materiales africanos en América del Norte o en países de Europa pueden muy bien sufrir presiones por parte de las comunidades negras diaspóricas, presiones para mostrar cierta clase de respeto, si no para obedecer los deseos indígenas. Comparado con estos ejemplos, el poder de los wahgi para refrenar o estorbar a los organizadores de “El Paraíso” fue virtualmente nulo. Al parecer, la reciprocidad bastante escrupulosa de O’Hanlon en cuanto a la recolección no tenía por qué reproducirse en la exhibición. Bastaba con evitar lo que pudiera ofender a los (distantes) wahgi. Por lo tanto, si las piedras tabú no eran “prácticas”, se podía prescindir de ellas.

¿Hasta dónde debe llegar una exposición en cuanto a reflejar los puntos de vista de los indígenas? Algunos wahgi urgieron a O’Hanlon para que no enfatizara la guerra en la exposición.<sup>7</sup> Esta sí la presenta (escudos y lanzas dramáticos) pero lo compensa al seguir con la paz. ¿Satisfaría esto a los wahgi, quienes pidieron que no se hiciera mucho caso a las luchas? ¿Y querríamos satisfacerlos en este punto? De hecho, ¿quién habla por los “wahgi”, en sí misma una unidad regional bastante laxa, que incluye a los clanes pugnaces? Los deseos expresados podrían ser sólo los de algunos dirigentes de clanes específicos, de los patrocinadores de la colección (individuos o facciones), de los hombres, de cierta generación, de gente de “adentro”, de “traductores” o representantes culturales. Pero suponiendo que los requerimientos provengan de individuos con amplia autoridad local, ¿deberían aceptarse sin cuestionamientos? ¿Es “imperialista” la decisión de una institución mucho más poderosa cuando pasa por alto o refuerza los puntos de vista de los indígenas? Sí y no. En un sentido estructural,

los grandes museos metropolitanos gozan de una relación de privilegio histórico y de poder financiero con respecto a las pequeñas poblaciones cuyos trabajos adquieren y recontextualizan. Esta posición geopolítica es determinante en ciertos niveles. Al mismo tiempo, está cruzada por una variedad de relaciones coyunturales, negociadas, a menudo menos absolutas; y dentro de un desequilibrio general de poderes, pueden ocurrir procesos de mutua explotación. Quién se apropia de quién es algo que no puede ignorarse en las relaciones político económicas globales. Las operaciones políticas no son homólogas en todos los contextos de interacción. A la gente puede importarle mucho recibir una compensación justa, pero ello no implica que esté muy interesada en los detalles de cómo se los muestra en un lugar distante. (Tal parece haber sido el caso de los wahgi.) En otras situaciones, las prioridades pueden revertirse. Algunas instituciones construyen sobre la base de un legado histórico de dominio directo sobre los pueblos representados. Otras no. Mucho depende de los contactos individuales y las negociaciones locales.

Las discusiones en torno de las políticas de recolección y muestra, especialmente en situaciones coloniales y/o neocoloniales, han tendido a comenzar y terminar con el dominio estructural, pasando por alto las contingencias más locales e igualmente "políticas". El catálogo de *Paradise* provee explícitamente un correctivo para tales informes "teóricos" predominantes (12, 78). Si bien reconoce su importancia, O'Hanlon se concentra en cambio en las prácticas y negociaciones específicas, brindando detalles iluminadores. Sin embargo, permanecer en un nivel pragmático puede tener el efecto de hacer que las negociaciones coyunturales aparezcan como inevitables y, por ende, no políticas. Más que contrastar la teoría abstracta con las interacciones prácticas, yo preferiría pensar en los contextos conectados pero no homólogos de la relación política. El aguzado correctivo de O'Hanlon, al concentrar la recolección y la exposición en la práctica, corre el riesgo de un exceso de reacción, omitiendo niveles más estructurales o geopolíticos de poder diferencial. Así se explica su falta de atención a la ausencia de la participación wahgi cuando se discutía el trabajo en Londres.

Es, por supuesto, muy difícil tener en cuenta todos los niveles en forma simultánea. Y es especialmente difícil dar su lugar a las determinaciones más estructurales cuando uno está inmerso en

las negociaciones y relaciones específicas de una interacción particular. Siempre existe el riesgo de que los informes humanistas de reciprocidad puedan funcionar como narrativas de “anticonquista” (Pratt, 1992), en las cuales las injusticias del poder mayor se vuelven irrelevantes porque todos tratan a todos decentemente. Pero “la reciprocidad” es, en sí misma, un término de traducción que vincula a regímenes bastante diferentes de poder y establecimiento de relaciones. Una ideología capitalista del intercambio propone transacciones individuales entre socios que son libres de comprometerse o descomprometerse; un melanesio típico puede ver relaciones vigentes en las cuales el socio más rico se encuentra en la continua obligación de compartir. Es importante no perder de vista estas prácticas diferentes de reciprocidad.<sup>8</sup>

Siempre habrá discrepancias, algunas veces extremas, entre los deseos de la gente representada, los intereses de los consumidores académicos o de vanguardia y el público en general de cualquier exposición: en este caso, primitivistas británicos de clase media. Los curadores y los etnógrafos, al menos aquellos que consideran importante mostrar las condiciones salientes de su trabajo, luchan dentro de estas presiones para producir presentaciones más complejas, políticamente responsables y ampliamente inteligibles. *Paradise* es una importante contribución a esa lucha, tanto por lo que hace como por lo que nos ayuda a ver que no hace.



Dado que O'Hanlon cita mis obras a la vez como autoridad y contraste para su emprendimiento, tal vez se me permitan algunas respuestas finales de una índole más personal. Me sentí atraído por “El Paraíso”: confirmó mi visión del mundo y me inspiró. Me llevó de vuelta a *mi* Melanesia, un paraíso con sombras. Mi primer libro (Clifford, 1982) trató de develar el modo como los kanaks de Nueva Caledonia habían sobrevivido a un régimen colonial particularmente violento (y vigente), encontrando en un cristianismo híbrido nuevas formas de ser diferentes. Ello me llevó a preguntarme, pensando en las nuevas y complejas naciones de Vanuatu y Papúa Nueva Guinea: “¿Qué sería necesario hacer... en forma coherente para ligar a las sociedades de Melanesia, con toda su inventiva, elasticidad y enorme variedad, con el *futuro* cultural del planeta? ¿Cómo podrían concebirse las etnografías si se adoptara

seriamente este punto de vista?” (Clifford, 1986:115). *Paradise* mantiene abiertas estas preguntas y deja fuera del centro a quien pregunta.

Sigo mirando la tapa del catálogo. Un hombre, en primer plano, lleva un llamativo tocado con plumas y una “peluca” de color naranja brillante. Mira de frente, sin sonreír, a la cámara. Su nariz y mentón están marcados con pintura roja y amarilla. Aquí no hay billetes de banco, ni hierro corrugado ni vinchas hechas con envoltorios de goma de mascar. Sólo, mirando bien, noto el pedazo de tela hawaiana que lleva atada al cuello y otros materiales “modernos” de la peluca. Unida a la palabra “paraíso”, la fotografía tiene un efecto decididamente primitivista. Recuerdo haber oído que esta selección para la tapa fue un compromiso, con el fin de atraer una audiencia más amplia.<sup>9</sup> ¿Un hurto? Tal vez. Pero aparentemente esta imagen de autenticidad tradicional, tomada a comienzos de la década de 1980 a un hombre llamado Kulka Kokn, es aprobada por muchos wahgi. Los muestra como ellos desearían ser vistos: dramáticamente adornados, con el rostro y la piel radiantes de fuerza (O’Hanlon, 1989).

Otra coincidencia aparente entre las visiones de autenticidad de los wahgi y Occidente puede verse en el análisis del Centro Cultural Onga que ofrece el catálogo (74-76). Recientemente establecido al oeste de donde viven los wahgi, por un hombre romonga, Yap Kupal, el centro es un museo de cultura local, concebido en forma bastante limitada. Las casas de hombres y mujeres, anteriores al contacto, han sido escrupulosamente reconstruidas y alojan una amplia colección de cultura material “tradicional”: no hay objetos híbridos del tipo mostrado en *El Paraíso*. El objetivo de Yap Kupal es tanto preservar la cultura más antigua para las futuras generaciones como atraer turistas. Su inspiración proviene de los museos de estilo occidental de Port Moresby. ¿Hubiera sido deseable que “El Paraíso” reflejara este modelo indígena de exhibición cultural? A mí, por lo menos, no me habría gustado que se excluyeran de la exposición las bolsas ni las vinchas hechas con envoltorios de goma de mascar. Al mostrar la tradición como un proceso híbrido, la exposición de Londres me atrajo, ya que daba una lección de historia a los primitivistas (¿futuros turistas de las zonas montañosas de Papúa Nueva Guinea?). No estaba dirigida a gente como Yap Kupal. Y, hablando, en general, las exposiciones híbridas como “El Paraíso” podrían no

# PARADISE

PORTRAYING THE NEW GUINEA HIGHLANDS

MICHAEL O'HANLON



*Figura 6.9.* Kulka Kokn con tocado de ceremonial. De O'Hanlon (1993),  
fotografía de tapa.

atraer a muchos activistas culturales, para quienes la recuperación de un pasado indígena, una tradición relativamente clara de Occidente, constituye una apuesta política de primera importancia. También ellos podrían preferir el tradicionalismo aparentemente puro de la tapa del catálogo.

Esto debería dar qué pensar a quienes, como yo, han trabajado en favor de un reconocimiento de los procesos culturales híbridos, relacionales. Al normalizar la impureza inventiva, hemos cuestionado los regímenes puristas de “autenticidad”. Pero ¿hemos prestado siempre suficiente atención a las formas en que las articulaciones de autenticidad encajan en situaciones históricas o políticas específicas? ¿Desearíamos equiparar, por ejemplo, el tradicionalismo esencialista del Centro Cultural Onga con un primitivismo ahistórico que todavía prevalece en Occidente? Ambos podrían suscribir colecciones bastante similares, incluso idénticas, de la cultura “tradicional” de la alta Nueva Guinea. ¿Pero sería el significado de ambas colecciones idéntico? Una selección primitivista occidental confirmaría un orden histórico en el cual la tradición coleccionada (con amor) pertenecería irrevocablemente al pasado. El proyecto de la alta Nueva Guinea estaría interesado (como el de Yap Kupal, quizás) en reunir recursos del pasado para fundamentar y fortalecer un sendero hacia el futuro. Este “purismo” estaría orientado hacia el pasado y hacia el futuro a la vez. Y no sería necesariamente prescriptivo; podría negociar en la zona de contacto de la alta Nueva Guinea. De hecho, Yap Kupal aparece en el catálogo vistiendo ropa occidental y sosteniendo en las manos dos hachas de piedra, aparentemente tradicionales, confeccionadas para vender a los turistas (figura 6.10). No pueden descartarse las afirmaciones de pureza local por ingenuas o restrictivas sin prestar una cuidadosa atención a su inserción en la práctica. La “autenticidad” es rara vez una cuestión de todo o nada.

En muchos contextos metropolitanos occidentales, visiones históricas como las de *Paradise* parecen “sofisticadas”, mientras que las de los “tradicionalistas” como Yap Kupal (junto con los activistas culturales que luchan a favor de las “raíces” y la “soberanía”) se consideran simplistas. ¿Funciona ahora la inautenticidad, en ciertos círculos al menos, como un nuevo tipo de autenticidad? Y una vez desalojadas del centro ciertas premisas puristas, ¿no es tiempo de poner también a un lado la posición binaria inversa de un antiesencialismo prescriptivo? Las luchas por la



Figura 6.10. Yap Kupal en el Centro Cultural Onga. A la izquierda está Kekanem Kinden. De O'Hanlon (1933), pág. 75.

integridad y el poder dentro y en contra de los sistemas globalizadores necesitan desplegar *tanto* la tradición *como* la modernidad, la autenticidad como lo híbrido, en complejos contrapuntos.

El gusto por lo híbrido, un gusto ya mercantilizado en la vestimenta y en los avisos de turismo “sofisticados”, puede ser tan irreflexivo como aferrarse a la pureza o a la tradición absolutista. Al ver, leer, disfrutar de *Paradise*, me inclino hacia el detalle incongruente (adivino el pedazo de tela hawaiana en el cuello de Kulka Kohn) a expensas de todo el resto. Una fotografía (lámina 6) muestra a los bailarines del festival del cerdo en un momento culminante: hombres y mujeres amontonados, vestidos muy elaboradamente con la parafernalia tradicional. Pero me concentro en la mirada cautelosa que una mujer dirige a la cámara fotográfica (para mí, el “efecto de realidad” de la imagen). James Bosu ostenta un tocado emplumado deslumbrante (véase la fig. 6.1) y me fascina su contraste con la colilla del cigarrillo con filtro que cuelga de sus labios. En otro lugar, a Kala Wala se la ve de cerca,

adornada para la presentación de su dote matrimonial (fig. 6.11). Conchillas y piel de marsupial cuelgan de su cuello y su rostro está brillantemente pintado bajo abundantes plumas. Sobre su regazo sostiene un paquete de cigarrillos y sus brazaletes están atestados de hojas y billetes. Sólo al leer el encabezamiento me doy cuenta de que sus aros han sido confeccionados con los abridores de las latas de cerveza. Una vez que se los distingue, se vuelven perversamente esenciales. La imagen se “completa”.

Este gusto por lo híbrido y lo incongruente se asocia hoy con frecuencia, en forma algo reductiva, con el “posmodernismo”. Un ejemplo reciente es el estudio de Charles Stewart y Rosalind Shaw sobre los discursos sincréticos, criollizantes, en la antropología contemporánea. Acababa de leer su valiosa obra *Syncretism / Antisyncretism* [Sincretismo/Antisincretismo, 1994] cuando visité la exposición “El Paraíso”. Ellos terminan su introducción con la siguiente duda:

Hemos adquirido recientemente un afán englobador por la ironía de síntesis culturales en apariencia incongruentes, que se han transformado en muchos sentidos en iconos del posmodernismo —“El criquet trobriandés”, la máscara igbo del “Hombre Blanco” en la portada de *Dilemas de la cultura*. Clifford, 1988. Una razón por la que los encontramos tan atractivos reside, suponemos, en que podemos percibir estas imágenes como ya rotas en partes, como desestructuradas de antemano. Las obras sobre la “invención de la cultura” han demostrado el fuerte significado político del sincretismo y la hibridación en tanto enfatizan el desafío que tal reconstrucción plantea a las representaciones coloniales esencializadas y a las formas occidentales modernistas de la conciencia en general. Pero también convienen a nuestro gusto actual por la ironía y, lejos de plantearnos un desafío, confirman nuestros paradigmas posmodernos totalizantes. Y así como el poder colonial trajo aparejada la categorización de la gente en entidades “tribales” esencializadas, con fronteras fijas (“ustedes son los igbo”), la hegemonía antropológica actual impone desarmar prácticas e identidades que son realidades fenomenológicas para quienes las usan (“su tradición es inventada”). En nuestro entusiasmo por desestructurar tradiciones sincréticas, quizás hayamos inventado otro tipo de imperialismo intelectual. (Shaw y Stewart, 1994: 22-23)

Estas observaciones, provocativas y oportunas, perturban mi encuentro con *Paradise*. ¿Mi preocupación (y gusto) por las yuxta-

posiciones histórico-culturales es parte de un “afán englobador”, de una ironía “hegemónica”, “posmoderna”? ¿Mi trabajo ha ayudado realmente a establecer un nuevo “imperialismo intelectual”?

Mi primera reacción es defensiva; trata de escapar a los términos: “hegemónico”, “imperialismo”, “posmoderno”. Para mencionar sólo mi propia obra: ella ha sido tan regularmente criticada en publicaciones importantes (desde *Current Anthropology* hasta *Signs* y *Cultural Studies*) que tengo cierta dificultad para considerarla hegemónica. (A pesar de que, claro, podría responderse que los términos de los *debates* fijan ciertos horizontes.) Además, el interés que demuestro por el collage y por la incongruencia culturales deriva en forma bastante explícita del arte y la poesía *modernista*: los cubistas, Dadá y el surrealismo internacional, Segalen, Conrad, Leiris, Williams y Césaire (Clifford, 1988). Posmoderno *avant la lettre*, tal vez. Pero ¿cuándo lo “posmoderno” se convierte en una etiqueta para las tradiciones y respuestas que no pueden periodizarse nítidamente y de las cuales uno mismo tiene dificultades para separarse? El “nosotros” de Shaw y Stewart sugiere claramente una imbricación en la sensibilidad a que me refiero.

Cualquiera sea el nombre que demos a estas formaciones modernas/posmodernas, hay ciertamente algo de qué preocuparse. Y persiste la cuestión política acerca de cómo se afirman las teorías, visiones y estilos, cómo se arreglan para mantenerse firmes en contextos locales-globales diferentes. La evocación final del “imperialismo” que realizan Shaw y Stewart sugiere que estas formaciones se imponen por la fuerza. Los autores van incluso tan lejos como para equiparar la situación de un poder colonial esencializante que dice “Ustedes son los igbo” con la de una “hegemonía antropológica” actual que dice “su tradición es inventada”, dejando así de lado identidades y prácticas que la gente experimenta como “realidades fenomenológicas”. Al hacer esto, sin embargo, confunden situaciones de poder bastante diferentes. (“La antropología hegemónica”, en mi opinión, convoca a intelectuales polémicos, carentes de poder: privilegiados, sin duda, pero difícilmente en situación de hacer valer sus definiciones.) Además, Shaw y Stewart parecen hacer una distinción ontológica (que se ha vuelto ella misma bastante “política” en debates académicos recientes) entre lo *real* y lo *realmente inventado*. ¿Por qué, se pregunta uno, pueblos como los wahgi no habrían de experimentar la invención y los



*Figura 6.11.* Kala Wala, ataviada para la presentación de su dote nupcial. De O'Hanlon (1993), lámina 16.

procesos híbridos como parte de su “realidad fenomenológica”? ¿El “dejar de lado” identidades es lo único que ofrece la interpretación antropológica? En otro punto de su introducción, Shaw y Stewart dicen que no es así: el sincretismo puede ser una forma de mediación localmente reconocida. Tal vez la diferencia sobresaliente de la perspectiva “fenomenológica” se halle entre ver lo híbrido como un proceso de reunir (tradiciones, prácticas, artefactos, mercancías) y verlo como un proceso de dejarlos de lado. Shaw y Stewart identifican esta última perspectiva con el posmodernismo antropológico. Pero ¿tales reconocimientos contemporáneos de la cultura inventada son necesariamente “desconstructivos”? Uno puede sentirse atraído por las imágenes de hibridación cultural, no porque ellas estén *desconstruidas* de antemano (Shaw y Stewart) sino más bien porque están *historizadas* de antemano (las piezas yuxtapuestas vistas como huellas de luchas por el poder y relaciones de contacto). Aquí sería muy relevante un linaje de modernismo brechtiano o benjaminiano.

Shaw y Stewart tienen razón seguramente al postular que cierta ironía y un gusto con ella relacionado por las síntesis culturales incongruentes pueden convertirse en signos irreflexivos de “sofisticación”. Al entrometerse en la normatividad, tales actitudes pierden de vista su propia ubicación (su limitada e importante tarea crítica) en lugares que han disfrutado largamente el privilegio de definir qué es lo que cuenta en calidad de intacto o auténtico. ¿De qué modo se puede redimensionar esa ironía crítica, sin descartarla simplemente como una mistificación, como un efecto del privilegio? Suponiendo que el antiesencialismo descubra algo real, ¿cuál es su valor como verdad parcial, *traducida*? La traducción intercultural nunca es enteramente neutral; está inmersa en relaciones de poder (Asad, 1986). Uno ingresa en el proceso de traducción desde una localización específica, de la cual sólo es posible escapar parcialmente. En una traducción exitosa, el acceso a algo extraño —otra lengua, cultura, o código— resulta sustancial. Se produce algo diferente, disponible para la comprensión, la apreciación, el consumo. Al mismo tiempo, como he sostenido en otro lugar (Clifford, 1989 y cap. 1, más arriba), el momento de fracaso es inevitable. El momento de éxito siempre se verá perturbado por el conocimiento de lo que escapa a la versión “terminada”. Uso el dramático término “fracaso” porque la conciencia de ser redimensionado, refutado por un “afuera”

constitutivo, es dolorosa. No puede curarse con revisiones o con la adición de otra perspectiva. Si se lo confronta de una manera consciente, el fracaso provoca un conocimiento crítico de la propia posición en relaciones específicas de poder y entonces, potencialmente, reabre el proceso hermenéutico. Tal conocimiento de la localización surge no tanto de la introspección como de la confrontación (“Usted es blanco”, “Usted es un posmodernista”) y de la alianza práctica (“En esto, al menos, podemos trabajar juntos”).<sup>10</sup>

Las sensibilidades contemporáneas evocadas por Shaw y Stewart necesitan aceptar el fracaso que acompaña su éxito, como traducciones que no son descripciones. Las teorías, descripciones, ironías y gustos “posmodernos” ya han entrado en su momento de cuestionamiento público y crisis. Sus críticas de la autenticidad nos llevan a algún lugar y se desmoronan. Viajan y se pierden en el tránsito. Nosotros (pronombre y ubicación que comparto con Shaw y Stewart) comenzamos a ver tanto lo que las teorías de la hibridación iluminan como el punto en que están sombreados los bordes. Tales teorías han sido buenas para desplazar los purismos de todo tipo, para traer las zonas de contacto y las fronteras a la vista y para apreciar las artimañas de la intervención cultural. Pero tienden a homogeneizar las hibrideces (las producidas en diferentes situaciones y relaciones históricas de poder), hibrideces impuestas desde “arriba” e inventadas desde “abajo”.<sup>11</sup> Y cuando cada agente cultural (especialmente el capitalismo global) mezcla y combina formas, necesitamos ser capaces de reconocer los reclamos estratégicos en favor del localismo o la autenticidad como posibles situaciones de resistencia y fortalecimiento más que de simple nativismo.

Todavía estoy contemplando el rostro pintado de Kulka Kokn en la portada del catálogo. Sus ojos fotografiados se dirigen a los míos con una mirada ligeramente maligna. Su gran bigote, su boca resuelta, ¿con una leve sonrisa?... Parece rudo. Lo rodean plumas luminosas, brillantes, anaranjadas y rojas. Está en guardia. Me pregunto cómo luciría con una camisa hawaiana. Quito su tocado, la pintura de su rostro. Se convierte en una persona cualquiera, como tantas otras: un taxista en Los Angeles, un político en Fiji, un novelista británico. Y aunque sé que es un montañés de Nueva Guinea, no puedo evitar el verlo ahora vestido especialmente para el festival del cerdo, representando su papel de “nativo posmoderno”.

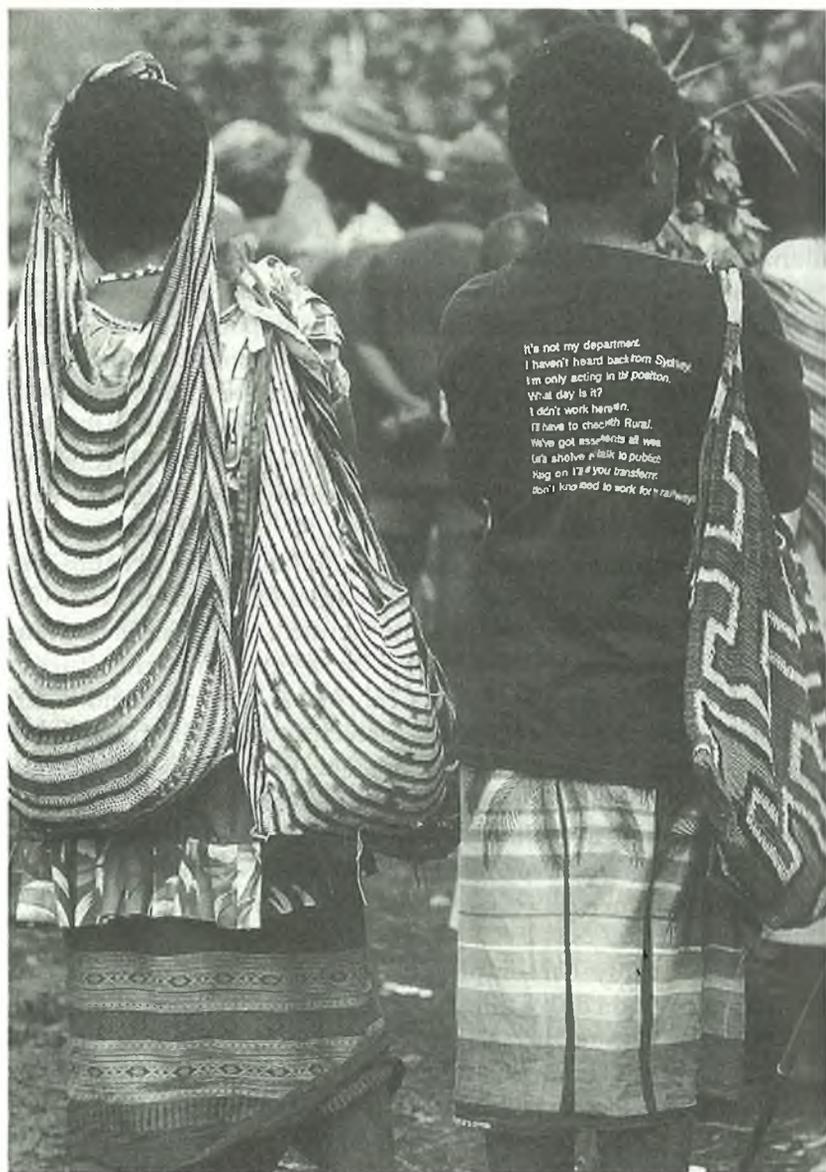


Figura 6.12. Bolsas contemporáneas. De O'Hanlon (1993), p. 48.

*Paradise* sugiere una traducción diferente. Me cuenta que esta es la manera en que los (hombres) wahgi modernos desearían ser vistos: fuertes y radiantes. Este es también el modo como la exposición y el libro presentan a los montañeses de Nueva Guinea: “tradicionales” y apropiándose de nuevos materiales. Un paraíso de elasticidad local, de *autenticidad híbrida*. Hojeando el libro, veo a una mujer joven, que mira confiadamente y muestra su bolsa con la inscripción “PNG: Hermoso País”. Las mujeres ganan en independencia; lo local se apropia de lo nacional. Vuelvo a la portada: un grupo de hombres jóvenes están concentrados en algo: uno estudia un anotador abierto (figura 6.13). Todos llevan camisas simples con cuello polo. Nada absolutamente en esta fotografía sugiere a Nueva Guinea. ¿Una imagen de completa occidentalización? El acápite dice: “Zacharias (a la izquierda) y Wik (a la derecha) calculan la distribución de cerdo en la fiesta de despedida del autor”. Todavía Melanesia: hombres modernos con camisas de cuello polo, trabajando en la zona de contacto (antropológica).

Tres fotografías de los “wahgi”. Juntas, significan la autenticidad híbrida: el mensaje y la esperanza de *Paradise*. Una historia cultural y un posible futuro. Una traducción. Un espacio libre brillantemente iluminado. Noto algunos de los bordes oscuros, preguntas.

Café. El cultivo comercial trae dinero al valle, haciendo posible la realización de ceremonias tradicionales elaboradas en las décadas de la posguerra. En armonía con los nuevos estudios, culturalmente sensibles, del “consumo” (Thomas, 1991; Miller, 1987, 1994), la exposición y el catálogo subrayan cómo los hombres y mujeres wahgi se han apropiado y acostumbrado al nuevo dinero y los nuevos productos. Se ve a los wahgi defendiendo bien lo suyo. Pero las plantaciones de café también han desplazado a la agricultura tradicional y la crianza de cerdos, aumentando la dependencia con respecto a las mercancías comerciales. El catálogo y la exposición de “El Paraíso” registran las consecuencias negativas del aumento en la dependencia de un solo cultivo comercial: nuevas desigualdades de riqueza en la región, dependencia de los precios de mercado mundiales, que han fluctuado de modo salvaje en las últimas décadas (43-44). De hecho, en este punto la imagen misma de “paraíso” —la tienda, las plumas exuberantes y abundantes, el elaborado festival del cerdo— depende de una contingencia lejana. Brasil, 1975-76: un congelamiento destructivo hace



*Figura 6.13.* Zacharias (a la izquierda) y Wik (a la derecha) calculan la distribución de cerdo para la fiesta de despedida del autor. De O'Hanlon (1993), portada.

subir el precio internacional de los granos de café y provoca “los años buenos” de los wahgi. Los precios se cuadruplican en la década de 1970; después de 1990, caen en picada. Los wahgi están cada vez más a merced de fuerzas que escapan a su control. El panel de la exposición que se refiere al café comienza con una declaración de Kekanem Paiye, hablando en 1980: “El café nos lleva para arriba”. ¿En 1994, la gente dice “El café nos hunde”? ¿Hasta qué punto *Paradise* refleja un momento histórico transitorio?

Bolsas. La cita del panel: “Las mujeres respetables usan sus bolsas de red colgadas de la frente (no sobre el hombro). Kekanem Kinden (1990)”. Estas palabras del patrocinador de Michael O'Hanlon en la alta Nueva Guinea —una autoridad, un pacificador, un constructor del futuro— expresan normas que restringen la movilidad de las mujeres. Los hombres poderosos piensan que las mujeres deben permanecer en sus funciones tradicionales, con grandes bolsas de batatas suspendidas de la frente, en lugar de

flirtear en los mercados al borde del camino. ¿Pero qué están haciendo las mujeres con su nueva movilidad? ¿Cuáles son sus diferentes compromisos frente a la tradición y la modernidad, la continuidad y el cambio? ¿De qué modo manejan los procesos culturales híbridos y cómo las manejan ellos? ¿Cuál es el poder vigente de los hombres en *Paradise*?

Guerra. Algunos wahgi estuvieron dispuestos a vender sus escudos a O'Hanlon porque confiaban en que las luchas se volverían más individualizadas y, por ende, requerirían armas de fuego. El reciente resurgimiento de las actividades guerreras en las tierras altas (la "pacificación" nunca fue en verdad, completa) y la emergencia de rivalidades "tribales" de mayor envergadura, de nuevas desigualdades económicas y de bandas merodeadoras de ladrones (llamadas *raskol*), proyectan sombras sobre la historia de la pacificación y alianza que se presenta en la exposición y el catálogo. O'Hanlon señala un futuro ambiguo: nuevas tensiones que llevan a la violencia, pero también iniciativas exitosas de pacificación y limitaciones locales voluntarias en cuanto al uso de armas (51-54). Hasta ahora, las coaliciones de autoridades locales y nacionales han refrenado nuevas inestabilidades y la gente no se muere de hambre en la zona. Pero si las cosas empeoran económicamente, "El Paraíso" podría parecer sólo una historia de los días apacibles.

Mirando una vez más la fotografía de Kulka Kokn... Fue tomada hace diez años. ¿En qué estará Kulka Kokn ahora? ¿Estará manejando un camión? ¿Haciéndose rico? ¿Será un dirigente cristiano? ¿un *raskol*? ¿Qué pasa cuando, otra vez, le quito su tocado emplumado y lo veo ahora cantando un himno o detrás de un volante o sosteniendo un rifle semiautomático...? ¿Otros futuros para las tierras altas? ¿O acaso posibilidades conectadas pero discrepantes? ¿Cómo deberíamos traducir los múltiples futuros locales en lugares como este, vinculados con la política nacional, con mercados mundiales, con historias vigentes, siempre ya fragmentadas, de género, poder local, tierra y costumbre?

En *Dilemas de la cultura*, sostuve que las metanarrativas de destrucción e invención necesitaban mantenerse en una suerte de tensión etnográfica no resuelta (Clifford, 1988:17). No complementaridad ("La mala noticia..., la buena noticia...") sino una conciencia simultánea de diferentes posibilidades. La fórmula, aunque cruda y binaria, tenía la intención de resguardar un lugar

para la incerteza histórica. No era una prescripción para los informes etnográficos específicos, que pueden enfatizar legítimamente uno u otro polo o resolución local. Era más bien el reclamo de que la tensión no desapareciera, no debiera desaparecer. Con este espíritu, me descubro deseando un *Paraíso* más ambivalente; querría que las sombras ya presentes allí se alargaran, perturbaran la historia esperanzada de una autenticidad híbrida. Que la perturbaran, no que la borrarán.

## 7

# Los museos como zonas de contacto

A comienzos de 1989, estaba sentado a una mesa en el sótano del Museo de Arte de Portland (Portland, Oregon). Allí se habían reunido unas veinte personas para analizar la colección indígena de la costa noroccidental. El grupo incluía a personal del museo, varios de ellos reconocidos antropólogos y expertos en arte de esa región, y a un grupo de ancianos tlingit, acompañados por una pareja de traductores tlingit más jóvenes. Yo estaba presente en calidad de “consultor”, como parte de una subvención que respaldaba los procedimientos.

La Colección Rasmussen del museo fue reunida en la década de 1920 en el sur de Alaska y a lo largo de la costa de Canadá. Expuesta durante largo tiempo en una forma poco atractiva, de algún modo “etnográfica”, hacía mucho que esperaba una reinstalación. El director del Instituto de Arte de Portland, Dan Monroe, que había trabajado con tribus nativas en Alaska, tomó la decisión poco común de invitar a un grupo representativo de autoridades tlingit, ancianos ilustres de importantes clanes, para que participaran en los análisis de la planificación.

En el sótano del museo fueron apareciendo los objetos de la colección, uno por uno, y se los presentó a los ancianos para que estos hicieran sus comentarios: una máscara de cuervo, un tocado con incrustaciones de oreja marina, una sonaja tallada... Lo que siguió fue una serie de actuaciones complicadas, emotivas, por momentos serias y por momentos festivas.

El personal curador esperaba, al parecer, que el análisis se

concentrara en los objetos de la colección. Yo, de todos modos, había imaginado que los ancianos harían comentarios sobre aquellos de un modo detallado, diciéndonos por ejemplo: así se utilizaba esta máscara; fue hecha por tal y cual; este es el poder que tiene en función del clan, de nuestras tradiciones, etc. Sin embargo, los ancianos, que tenían su propia agenda para la reunión, no hicieron muchos comentarios directos sobre los objetos. Se refirieron a ellos con aprecio y respeto pero resultó claro que los utilizarían sólo como *ayuda-memoria*, como excusas para narrar relatos y cantar canciones.

Se cantaron las canciones y se narraron los relatos siguiendo los claros protocolos que guían la autoridad de individuos y clanes particulares, reglas que establecen los derechos de actuación. Primero, un anciano o anciana representante de un clan presentaba sus canciones e historias; luego un anciano de otro clan le agradecía y le retribuía con sus propias canciones e historias. Todo el acontecimiento tuvo una dimensión ceremonial, pauta por una emoción intensa, silencios y risas. Los objetos de la Colección Rasmussen, motivo de la consulta, se dejaron al margen (o así me pareció). Durante largos períodos, nadie les prestó atención. Los relatos y canciones ocupaban el centro del escenario.

Amy Marvin dice que las plegarias que canta la “equilibran”, “como en un bote”, para que pueda narrar historias. Comienza de un modo vacilante, como si buscara puntos de apoyo en un paisaje familiar, lugares de “allá”... Cuenta la historia de Glacier Bay, que se refiere a una aldea cubierta de hielo: una sensación de gran pérdida. Canta una canción conmemorativa. “¿Dónde está mi tierra?” “No volveré a ver a mi aldea otra vez...” Se refiere al día anterior cuando se había sacado a la luz un tambor de orca, que el clan no sabía que había sido conservado. Un momento muy duro, dice ella. Jimmy George, un anciano de casi 90 años, ofrece contar la historia de la orca, que pertenece a su clan... una historia que alguna vez contó en el Mundo Marino de San Diego. Ella le agradece.

La recitación de Glacier Bay atañe a su hogar actual cerca de Hoonah, Alaska. Esto se hace evidente cuando Amy Marvin conecta la pérdida de las tierras tribales del relato con las políticas actuales del Servicio Forestal que reglamentan su uso.

Se muestra un tocado que representa un pulpo. Entonces ella cuenta la historia de un enorme monstruo que bloquea la bahía

entera con sus tentáculos e impide que lleguen los salmones. (Todos los relatos se narran en tlingit con traducción y explicación de los participantes más jóvenes: actuaciones complicadas, a veces interrumpidas por el diálogo.) El héroe tlingit tiene que luchar y matar al pulpo para que el salmón ingrese en la bahía, salmón que constituye el alimento principal del grupo. El héroe abre la bahía para que el grupo pueda vivir. Y hacia el final de la historia, el pulpo se ha metamorfoseado en agencias federales y estatales que en general restringen los derechos de los tlingit a pescar el salmón de acuerdo con las tradiciones.

Tal como se ejecutaron en el sótano del museo, las historias y mitos “tradicionales” sugeridos por los viejos objetos del clan terminan como historias específicas, con significados que apuntan a las luchas políticas actuales.

Uno de los tlingit más jóvenes dice: Vendrá el día en que estaremos pescando allí de nuevo. Y un hombre viejo, Austin Hammond, hablando en representación de la familia cuervo de Haines, Alaska, apoya a Amy Marvin, diciendo que él podía sentir sus emociones mientras ella hablaba. Está sollozando. La historia de Glacier Bay le recuerda, dice, a cuando él solía pescar y armar sus trampas allí. Ahora el mismo monstruo está apareciendo otra vez bajo nuestra canoa. Nos arrebatan la tierra y esa es la razón por la cual estoy contando esto. Estamos afilando nuestros cuchillos, digamos. Las palabras son así de fuertes, dice.

Ella le agradece sus palabras. Las palabras deben pescarse, dice. Luego Austin Hammond narra la historia de la manta de pulpo hecha para su padre (que no está en la colección del museo), habla de su poder. Les estamos contando a ustedes estas cosas, nos dice a los blancos allí reunidos. Esperamos que nos apoyen.

Lydia George, una concejal de la ciudad, aporta detalles sobre los actuales reclamos de tierra. Subraya que los diferentes clanes y lugares están unidos en esta lucha. Evita generalizaciones sobre los “tlingit”.

Austin Hammond cuenta una larga historia cuervo, con la manta de su padre desplegada frente a él. Entra en muchos detalles sobre diversos tipos de peces, las épocas específicas para su entrada en la bahía y en los ríos. Cuenta cómo el cuervo determinó estas cosas: todas las especies de salmón, las reglas de su comportamiento y de nuestra pesca. ¿Por qué les estoy contando esto?, pregunta. Cuatro personas de Washington, D.C. vinieron a

nuestra convención. Dijeron que nosotros estábamos acaparando todo el salmón. Yo les conté la historia de cómo el cuervo se había ocupado del salmón para todos aquí en nuestra tierra.

Se extiende una chaqueta con canutillos sobre la mesa. Austin Hammond narra un “relato de la Biblia”: un cuento del cuervo que recuerda a Jonás y la Ballena. No tenemos escritura, dice, así que la imitamos en nuestras chaquetas y mantas. Agradece a otro anciano por el permiso para contar la historia. En ella, el cuervo vuela sobre el respiradero de la ballena, coloca allí una pequeña hornalla y cocina el salmón que la ballena traga. Pero no puede salir. El cuento humorístico se vuelve trágico. Para nuestros hermanos blancos aquí, dice Hammond, nuestras plegarias son como los pedidos de auxilio del cuervo. ¿Quién abrirá la ballena, para que podamos salir? Necesitamos a todos nuestros antepasados, nos están arrebatando la tierra. Nuestros hijos... ¿quién los cuidará? Tal vez ustedes puedan ayudarnos, ayudarnos a abrir la ballena. Así es como me siento.

Con tristeza, habla sobre la soledad que experimenta en su casa del clan. Invoca a sus abuelos y antepasados y luego canta una canción compuesta por su tío, Joe Wright, entrelazando un fragmento de ella con su urgente discurso. Estamos perdiendo nuestros fundamentos, dice, por eso me aferro a esta canción.

Siguen más discursos, historias y explicaciones, respuestas formales a los conferenciantes. Después del almuerzo, el humor es más liviano: se cantan canciones de amor, condimentadas con color subido y con insinuaciones. Cualquiera puede cantar estas canciones. Un tlingit más joven explica que, en las conmemoraciones y en las fiestas, hay una parte pesada, que tiene que ver con la pérdida, los antepasados, el otorgamiento del nombre, y una parte más liviana, vinculada con el humor y las expresiones de amor de uno por el otro.

Mientras el proceso continúa durante tres días, los objetos de la Colección Rasmussen descansan en las mesas del museo o en los cajones de embalaje.

## **Reciprocidades**

La experiencia de la “consulta” enfrentó al personal del Museo de Arte de Portland con dilemas difíciles. Estaba claro que, desde el punto de vista de los ancianos, los objetos coleccionados no eran

primariamente “arte”. Todos se referían a ellos como “documentos”, “historia” y “ley”, inseparables de los mitos y relatos que expresaban lecciones morales vigentes, con una fuerza política actual. El museo estaba claramente informado de que las voces de los ancianos iban a presentarse al público cuando se exhibieran los objetos. Esta exigencia suponía un grado real de confianza, dado que muchos de los relatos y canciones eran propiedad privada. Se necesitaban permisos específicos. De hecho, se había estipulado de antemano que cualquier información revelada en la consulta sería controlada conjuntamente por el museo y los ancianos. En más de una ocasión, durante los trámites, se advirtió directamente al museo: nos estamos arriesgando a confiarles cosas importantes. Es importante que sean registradas para la posteridad. ¿Qué es lo que ustedes harán con lo que nosotros les damos? Vamos a estar atentos.<sup>1</sup>

Al personal del Museo de Portland le preocupaba sinceramente que su administración de la Colección Rasmussen incluyera comunicaciones recíprocas con las comunidades cuyo arte, cultura e historia estaban en juego. ¿Pero podrían ellos reconciliar los diferentes tipos de significados que evocaban los ancianos tlingit con aquellos impuestos en el contexto de un museo de “arte”? ¿Hasta dónde podrían sacar del centro los objetos físicos en favor de la narrativa, la historia y la política? ¿Existen estrategias que permitan exhibir una máscara simultáneamente como composición formal, un objeto con funciones tradicionales específicas en la vida tribal o del clan y como algo que evoca una historia vigente de luchas? ¿Qué significados debían enfatizarse? ¿Y cuál comunidad tendría el poder de determinar el énfasis que elegiría el museo? ¿Debía el museo buscar otros individuos con autoridad de clan vinculados con otros objetos tribales de la colección (kwagiulth, haida, tsimshian)? ¿Sería capaz de establecer relaciones de confianza con todos los grupos e individuos relevantes? ¿Hasta qué punto todo el proceso dependía de contactos personales específicos? ¿Cómo podía la relación tratar los conflictos dentro de las comunidades tribales contemporáneas? (Los ancianos tlingit que fueron a Portland no representaban a todos los clanes conectados con los objetos.) ¿Cuánta negociación y discusión es suficiente? ¿Y cuántas subvenciones podía esperar un solo museo para apoyar tales actividades? No puedo profundizar en las distintas contingencias de tipo personal, institucional y financiero que demoraron

la reinstalación de la Colección Rasmussen. Baste decir por ahora que las opciones planteadas por los ancianos siguen sin resolverse; su regalo (y su desafío), sin respuesta.<sup>2</sup>

A medida que la reunión progresaba, el sótano del Museo de Arte de Portland se convirtió en algo más que un lugar de consulta o investigación: se transformó en una *zona de contacto*. Tomo el término de Mary Louise Pratt. En su libro *Imperial Eyes: Travel and Transculturation* [Ojos imperiales: Viaje y transculturación], (6-7), define la “zona de contacto” como “el espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el cual pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto entre sí y establecen relaciones permanentes que, por lo general, incluyen condiciones de coerción, desigualdad radical y conflicto intratable”. A diferencia del término “frontera”, que está “basado en una perspectiva expansionista europea (la frontera es una frontera sólo con respecto a Europa)”, la expresión “zona de contacto”

es un intento de convocar la copresencia espacial y temporal de sujetos previamente separados por disyunturas geográficas e históricas y cuyas trayectorias se cruzan ahora. Al usar el término “contacto”, busco priorizar las dimensiones interactivas, de improvisación, de los encuentros coloniales, tan fácilmente ignoradas o suprimidas por los informes de la conquista y la dominación. Una perspectiva de “contacto” enfatiza de qué modo los sujetos están constituidos en y por sus relaciones recíprocas. (Subraya) la copresencia, la interacción, la trabazón de entendimientos y prácticas, a menudo dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas.

Cuando se ve a los museos como zonas de contacto, su estructura organizadora como *colección* se vuelve una *relación* permanente histórica, política, moral: un juego de tira y afloja, un conjunto de intercambios cargado de poder. La estructura organizadora del museo como colección funciona como la frontera de Pratt. Se suponen un centro y una periferia; el centro es un punto de recolección, la periferia un área de descubrimiento. El museo, localizado por lo general en una ciudad metropolitana, constituye el destino histórico de las producciones culturales que él, con amor y autoridad, salva, cuida e interpreta.<sup>3</sup>

Lo que era posible sentir en el sótano del Museo de Portland no podía reducirse a un proceso de información o asesoramiento en torno de cómo *coleccionar*. Y estaba ocurriendo algo que iba más

allá de la consulta. Se estaba entregando, desempeñando un mensaje dentro de una historia viva de contacto. Tal como fue evocada en el sótano del museo, la historia tlingit no iluminaba o contextualizaba primariamente los objetos de la Colección Rasmussen. Más bien, los objetos provocaban (solicitaban, otorgaban voz a) historias permanentes de lucha. Desde la posición del museo coleccionista y del curador consultor, esta era una historia desgarradora que no podía limitarse a la provisión del *contexto* de un pasado tribal para los objetos. Se le estaba pidiendo al museo un sentido de responsabilidad en su administración de los objetos del clan. (La repatriación, en ese momento, no era una decisión explícita.) Se le pedía al museo que fuera responsable de un modo que iba más allá de la mera preservación. Se lo urgía a actuar en representación de las comunidades tlingit, no simplemente a presentar la historia de los objetos tribales de un modo completo o exacto. Se reclamaba una especie de reciprocidad, pero no un toma y daca que podía llevar a un encuentro final de intenciones, a una reunión capaz de borrar las discrepancias, los desequilibrios vigentes de poder en las relaciones de contacto.

Antes de explorar esta reciprocidad desigual, es importante comprender los límites de la perspectiva de contacto que estoy desarrollando aquí. Por ejemplo, algo de lo que pasó en Portland no fue por cierto, primariamente, un trabajo en zona de contacto. Algunas de las canciones, discursos, narraciones y conversaciones fueron actuaciones entre los tlingit, no dirigidas al museo y a sus cámaras, sino trabajo interclanes, algo que era necesario hacer si es que habría de prestarse alguna atención a los objetos. (Esta dimensión no estaba nada clara para mí desde mi ubicación marginal.) Además, a pesar de que es imposible separar una historia de pérdida, desplazamiento y reconexión de los significados que tienen esas máscaras, tambores y vestiduras para los ancianos del clan, sería un error reducir los significados tradicionales de los objetos, los profundos sentimientos que aún evocan, a respuestas de “contacto”. Si una máscara recuerda a un abuelo o a una vieja historia, esto seguramente incluye sentimientos de pérdida y lucha; pero también incluye el acceso a una continuidad y a una conexión poderosas. Decir que (teniendo en cuenta una experiencia colonial destructiva) todas las memorias indígenas tienen que estar afectadas por historias de contacto no es decir que tales historias las determinen o agoten. El presente “tribal” es una

tela, algunos de cuyos hilos se extienden antes (y después) del encuentro con las sociedades blancas: un encuentro que puede parecer interminable pero es en realidad discontinuo y, en algunos aspectos, terminable.<sup>4</sup> Los viejos objetos ciertamente invocaban estas otras historias (memorias, esperanzas, tradiciones orales, vínculos con la tierra). Pero en la zona de contacto del sótano del Museo de Portland, los significados dirigidos a los interlocutores blancos eran primariamente relacionales: “Esto es lo que los objetos nos inspiran a decir en respuesta a nuestra historia compartida, los objetivos de responsabilidad y reciprocidad que abrazamos de modos diversos”.

Si bien la *reciprocidad* es un aspecto fundamental, pueblos de culturas diferentes en relaciones de poder asimétricas no la entenderán del mismo modo. La reciprocidad en los pedidos de ayuda de los tlingit no tenía por finalidad, como es el caso de las transacciones comerciales, recibir un pago completo. Más bien, el intento era desafiar y volver a elaborar una relación. Los objetos de la Colección Rasmussen, por más justa o libremente que fueran comprados y vendidos, nunca podrían ser enteramente poseídos por el museo. Ellos encarnaban un lugar de una negociación histórica, ocasiones para un contacto vigente.



En el capítulo 6, me he ocupado de otro espacio y otra práctica de museo en una perspectiva de contacto. Allí, mostré cómo el Museo de la Humanidad en Londres se hallaba inmerso en relaciones asimétricas y potencialmente complejas con grupos e individuos de la alta Nueva Guinea. El museo, aunque no necesariamente su etnógrafo/curador Michael O’Hanlon, deseaba haber cumplido con sus obligaciones frente a los wahgi, cuya cultura e historia se exhibían en sus galerías. Pero algunas miradas al lado wahgi de la transacción, o al menos a las aspiraciones de determinados individuos, sugieren un entendimiento de la relación más continuado, diferentemente politizado. La “reciprocidad”, una norma para los tratos justos, es un término de traducción, cuyos significados dependerán de situaciones específicas de contacto. Así, los distintos contextos y significados del término, las localizaciones de poder desde las cuales se lo enuncia, deben ser tenidos en

cuenta siempre. Estas diferencias de localización y significado estaban en juego en el sótano del Museo de Portland.

En las zonas de contacto, nos dice Pratt, grupos geográfica e históricamente separados establecen relaciones permanentes. Estas no son relaciones de igualdad, incluso a pesar de que se pongan en juego procesos de *mutua* explotación y apropiación.<sup>5</sup> Como hemos visto, premisas fundamentales acerca de la relación misma —nociones de intercambio, justicia, reciprocidad— pueden ser tópicos de lucha y negociación. Además, las zonas de contacto se constituyen por movimientos recíprocos de gente, no sólo de objetos, mensajes, mercancías y dinero. La alta Nueva Guinea está muy lejos de Londres; sin embargo, los wahgi que cooperaron con O'Hanlon para reunir una colección de "cultura material" con destino al Museo de la Humanidad se sintieron atraídos, con auténtico derecho, por la idea de visitar la exposición. Su expectativa era que se organizaría una visita a Londres, similar a la que años antes había realizado un grupo de sus vecinos, una troupe de danza de Mount Hagen. Ciertos wahgi, por lo menos, estaban dispuestos a "trabajar" esta zona de contacto Londres-alta Nueva Guinea para sus propios fines. O'Hanlon tuvo que explicar que el mandato que había recibido del museo no incluía fondos para viajes de los wahgi. Diferencias de poder, control y confección de presupuestos ya habían determinado quiénes serían los coleccionistas y quiénes los coleccionados.

La Universidad de Stanford también está lejos de Nueva Guinea. Recientemente, sin embargo, ha sido el enclave de una situación bastante diferente de relaciones de contacto. Aproximadamente una docena de escultores de la región del río Sepik viajaron a Palo Alto para tallar e instalar un jardín de esculturas en el campus de la universidad. El proyecto fue organizado con poco dinero por Jim Mason, un estudiante de antropología, que utilizó pequeñas subvenciones y contribuciones. Una vez en Stanford, los escultores ocuparon un rincón arbolado del campus central y se pusieron a trabajar. A lo largo del verano de 1994, transformaron troncos de árbol traídos de Nueva Guinea y piedras blandas de Nevada en figuras humanas entrelazadas con animales y diseños fantásticos. Su lugar de trabajo estaba abierto a todos los que pasaran por ahí, y en las noches de los viernes se organizaba una fiesta con parrilla, pintura de rostros, tambores y

danzas. Los artistas de Nueva Guinea enseñaron a realizar sus diseños a las personas interesadas de Palo Alto. Cada vez era mayor la cantidad de gente que aparecía cada semana para pasear, hacer arte y celebrar.

Cuando hice una visita en el otoño de 1994, los artistas ya habían regresado a su tierra y el Jardín de Esculturas de Nueva Guinea consistía en varias docenas de troncos y piedras tallados dispersos entre los árboles. Los primeros estaban asegurados por cables (alguien había robado una escultura hacía poco) y protegidos de la lluvia por sábanas de plástico transparente. La gente paseaba por allí y quitaba los plásticos que amortajaban a cocodrilos y pájaros de pico largo. Un folleto informaba a los visitantes que el proyecto todavía necesitaba recaudar 40.000 dólares para terminar de instalar las esculturas y diseñar el paisaje. Se sugerían contribuciones que iban de 10.000 dólares para pagar viajes desde Nueva Guinea, hasta 250 dólares para hehechos, 100 para un reflector o 25 para gastos de los artistas. Para la época en que escribo esto, un año después, el jardín está tomando forma. Ha habido voluntarios que fijaron los postes con cemento e instalaron las tallas de piedra. Montículos de tierra y plantas siguen los estilos paisajísticos de Nueva Guinea. Los postes más altos forman una “casa de espíritus” y otros postes de madera con pintura brillante o una elaborada talla, así como gongs ranurados están dispersos en la arboleda.

En el Jardín de Esculturas de Nueva Guinea, el proceso interactivo fue tan importante como la producción y recolección de “arte” o “cultura”. A pesar de que existe una larga tradición de llevar gente exótica a los museos, zoológicos y ferias mundiales occidentales, los escultores en Stanford no se ofrecieron como especímenes en exhibición. Se los presentó como “artistas” trabajando, no como “nativos”. La gente podía, por supuesto, considerarlos exóticos, pero esto iba contra el espíritu del proyecto que invitaba al público a participar, financiera y personalmente, en la confección del jardín. Los artistas viajeros continuaron sus propias aventuras, recogiendo prestigio, información y diversión, sin perder contacto telefónico con su tierra. Se hicieron amigos de varias comunidades en el área de Stanford. Los llevaron a Disneylandia y al Instituto Esalen, fueron agasajados por los bomberos locales y por la Iglesia de la Comunidad Africana de WO'SE en Oakland. Cientos de personas concurren a des-

pedirlos al aeropuerto. Se planificaron visitas recíprocas. Un visitante regular a la arboleda del campus: “Es como un milagro caer aquí desde el espacio exterior, en una comunidad muy de clase alta, muy de blancos excluyentes”. Un escultor: “Toda la gente que viene es buena. La gente es feliz de vernos, nos trae comida” (Koh, 1994: 2B).

Podemos postergar, por el momento, la importante cuestión de la forma en que se utilizará el jardín en última instancia, o a quién pertenecerá, y considerar cómo el proceso interactivo de su construcción abre una variedad diferente de relaciones con respecto a las normalmente practicadas en contextos de recolección y exhibición. Richard Kurin (1991) describe fenómenos similares durante dos exposiciones/actuaciones realizadas en el Mall de Washington, D.C. como parte del Festival de la India de 1985. Los acontecimientos se titularon “Aditi: Una celebración de la vida” y “¡Mela! Una feria hindú”. La primera trajo artesanos y actores rurales hindúes al Museo Nacional de Historia Natural; la segunda fue una “feria mixta que presentó rituales, artesanías, representaciones, comidas y tradiciones comerciales de una gran variedad de regiones hindúes” (319). Kurin detalla los numerosos modos en que los artesanos y los actores callejeros dieron forma y desplegaron sus escenarios de “exposición”. También explora los diferentes intereses políticos que intervinieron en el acontecimiento, para el Instituto Smithsonian, el gobierno hindú y los actores callejeros de la India. Estos últimos usaron el reconocimiento que les dio el hecho de haber viajado a Washington para mejorar su situación desvalorizada en el propio país, para inducir a los políticos a reconsiderar las duras leyes contra la mendicidad que se aplican a los artistas populares, y, en algunos casos, hasta para adquirir derechos a la tierra. El complejo informe de Kurin acerca de lo que ocurrió en el Mall sugiere un espacio utópico de interacción e improvisación actoral, determinado por una política de castas y clases en la India y por la mercantilización de las tradiciones “folk” y de la cultura en el mercado geopolítico de los “festivales” nacionales. Recientes inmigrantes hindúes a los EE.UU. que actuaron como traductores y asistieron a los actos populares terminaron identificándose con actuaciones callejeras “vulgares” que hubieran evitado en la India. Las jerarquías de clase y casta se nivelaron, al menos por un tiempo, cuando los actores fueron invitados a comer en las casas. Se estimuló el respeto por la

diversidad de las subculturas hindúes. Y el museo auspiciante se vio obligado a modificar sus modos objetivadores de exposición para ubicar a los visitantes que consideraban la ocasión como otra feria más, esta vez en el Mall de Washington, D.C. Como organizador del acontecimiento, Kurin se vio atrapado entre las exigencias del acto y las del orden institucional. Sus exhortaciones cotidianas a los hombres mono de Mela para que bajaran de los árboles, con amenazas de un posible arresto por parte de la policía del parque, “no se tomaron como advertencias oficiales ni como direcciones escénicas sino como renglones a incorporar en la rutina de representaciones, para beneficio del público” (324).<sup>6</sup>

## **Explotaciones**

Es importante mantener el conflicto entre las posibilidades de subversión y reciprocidad (o una mutua explotación relativamente benigna) y la extensa historia de las exhibiciones “exóticas” en Occidente. Esta historia ofrece un contexto de desequilibrio perdurable en cuanto al poder dentro del cual y contra el cual actúan los contactos del viaje, la exhibición y la interpretación. Continúa vigente una matriz ideológica que gobierna la forma de entender a los “primitivos” en los lugares “civilizados”. Tal como lo descubrieron Coco Fusco y Guillermo Gómez Peña, en oportunidad de ejecutar una clara sátira en la cual unos amerindios “no descubiertos” aparecían confinados en una jaula dorada, no fueron pocos los visitantes que los interpretaron al pie de la letra. Fusco (1995) percibe “otra historia” de actuación intercultural, que va desde los arawac secuestrados en Columbus y los “caníbales” de Montaigne hasta las pobladas “aldeas” y “calles” de las exhibiciones mundiales y hasta Ishi en el Museo Antropológico de la Universidad de California. La antropóloga extrapola la historia, a fin de incluir todas las representaciones más o menos forzadas de la identidad: la transformación de los “nativos” en espectáculo para las películas documentales y la reunión de “auténtico” arte (y artistas) del Tercer Mundo para exhibiciones tales como “Les Magiciens de la Terre” [Los Magos de la Tierra] en París. Un número creciente de obra escrita ha comenzado a brindar detalles de esta historia extensa y continuada de los contactos a través de las exhibiciones (Rydell, 1984; Bradford y Blume, 1992; Corbey, 1993; Fusco, 1995). Ella revela el racismo, o en el mejor de los casos la condescendencia

paternalista, de los espectáculos que ofrecían especímenes mudos, exotizados, a multitudes curiosas y excitadas. Había una degradación tanto física como moral, y no era extraño que su resultado fuese la muerte prematura de los que viajaban. Las exhibiciones constituían zonas de contacto en las cuales los gérmenes establecían sus propias conexiones.<sup>7</sup>

El énfasis totalmente correcto puesto en la coerción, la explotación y la incompreensión no agota, sin embargo, las complejidades del viaje y el encuentro.<sup>8</sup> Montaigne, por ejemplo, obtuvo algo más que un *frisson* etnocéntrico cuando vio a los tupinamba en Rouen. Hasta los encuentros etnocéntricos (todos lo son en alguna medida) pueden producir reflexiones y crítica cultural. Las reflexiones críticas y la acción de los “viajeros” exóticos resultan más difíciles de descubrir, ya que los documentos son escasos y, cuando existen, tienden a atribuir a esos viajeros una *conducta* antes que una *expresión* independiente. Dado que en general se los trataba como especímenes pasivos (o víctimas) sus puntos de vista rara vez ingresaron en el registro histórico. Sus “narraciones de cautiverio” quedan por descubrirse o reconstruirse, por inferencia, a partir de briznas históricas.<sup>9</sup> Algunos de los exhibidos en cortes europeas, museos, ferias y zoológicos fueron raptados y su viaje no tuvo nada de voluntario. En muchos casos intervino una mezcla de fuerza y elección. La gente se prestó a los proyectos de exploradores y empresarios por una serie de razones, incluyendo el miedo, la necesidad económica, la curiosidad, un deseo de aventura, una búsqueda de poder.

“Un colega mío” —escribe Raymond Corbey— “que creció en la Berlín de posguerra, me contó el asombro que siendo niño le produjo encontrar a un africano, a quien había visto sólo unas horas antes en el Panoptikum de Castan con atuendo nativo, vestido ahora con ropas europeas y fumando un cigarrillo, en un tranvía”. (Corbey, 1993: 344). El asombro, quizá mezclado con un sentimiento de traición, era una respuesta apropiada para alguien acostumbrado a un primitivismo cuidadosamente puesto en escena. Pero, ¿cuál era la actitud del africano hacia el paso entre el espectáculo racial-étnico y el tranvía corriente? ¿El africano estaba interpretando una experiencia penosa? ¿Una sátira? ¿Una fuente de orgullo? ¿Tan sólo un oficio? ¿Todo ello junto? ¿Y más? Una respuesta adecuada depende del conocimiento que se tenga acerca de las historias individuales y las relaciones de poder

específicas. En la mayoría de los casos se carece de detalles. Pero existe documentación con respecto a una experiencia reveladora en la cual la cultura nativa se convirtió en un espectáculo: una experiencia que, aun cuando dista de ser típica, puede contribuir a clarificar las relaciones sociales y las diferentes inversiones en juego.

En 1914 Edward Curtis, el elegíaco fotógrafo de los indios norteamericanos, realizó un largometraje llamado *In the Land of the Headhunters*. Curtis, que trabajó en el norte de la isla Vancouver, contrató a un gran contingente de indios kwakiutl, para actuar en un relato de la vida en la costa noroccidental anterior al contacto, con todos los elementos del caso: romance del tipo “el muchacho encuentra a la chica”, brujos malvados, máscaras, canoas de guerra y cabezas cortadas. Con ayuda de las autoridades locales —en lugar destacado George Hunt, principal ayudante de Franz Boas— se encaró con seriedad la recreación de escenarios tradicionales, artefactos, danzas y ceremonias. T. C. McLuhan, en su película *The Shadow Catcher* (1975), documenta las reminiscencias de tres ancianos que participaron en la recreación de Curtis. Estos recuerdan que fue muy divertido, que se vistieron e hicieron cosas al viejo estilo. Todos la pasaron bien. Las conversaciones de Bill Holm con otros participantes supervivientes, en ocasión de realizarse proyecciones de la película restaurada, en 1967, confirman su opinión (Holm y Quimby, 1980).

En un importante sentido, Curtis explotó a los kwakiutl, los hizo representar un estereotipo de sí mismos para el consumo blanco. El sensacional título referido a los “cazadores de cabezas” constituye un indicador de lo que Fusco considera la inevitable violencia de tales proyectos. Y uno se pregunta: si la película fue un éxito comercial, ¿qué monto del beneficio encontró su camino de vuelta a la isla Vancouver del norte? Sin embargo, en otros sentidos importantes las relaciones no suponen una explotación. Los participantes de *Headhunters* ganaron buen dinero y se divirtieron. En forma voluntaria se calzaron pelucas, afeitaron sus bigotes y soportaron el cosquilleo de los anillos de oreja marina en sus narices. Sabían que el retrato de sus tradiciones que hacía Curtis, aunque sensacional, era respetuoso. El espectáculo, después de todo, constituía en muy gran medida una parte de la cultura kwakiutl, y Curtis aprovechó una rica tradición en el arte de actuar. Además, George Hunt tuvo un papel esencial en el proceso:

interpretó tradiciones, reclutó actores y reunió vestuario y utilería. Las instantáneas de la filmación que se han conservado muestran a Curtis detrás de la cámara (con Hunt a su lado), sosteniendo un megáfono y dirigiendo la acción. (Holm y Quimby, 1980: 57-61). Según las normas locales, en el contexto del comercio y los contactos etnográficos previos, Curtis tuvo un trato honesto con las comunidades que movilizó. Su interés en una cultura “en vías de desaparición” parece haberse superpuesto productivamente con el propio interés de los nativos en un modo de vida que algunos conocían a través de sus padres y abuelos y con el cual se sentían ligados por una fuerte continuidad a lo largo de tiempos cambiantes.<sup>10</sup>

La puesta en escena de espectáculos culturales puede ser pues un proceso de complejo contacto con diferentes guiones, negociado por empresarios, intermediarios y actores. Desde luego la película de Curtis, realizada en suelo nativo con la asistencia de autoridades locales, fue muy diferente de los espectáculos y exhibiciones itinerantes, los cuales tendían a ser más dominadores y explotadores. El más famoso de todos los proveedores de estereotipos, el “Show del Oeste Salvaje de Buffalo Bill”, estuvo basado por lo general en relaciones personales respetuosas con sus participantes nativos norteamericanos. Pero las condiciones del viaje eran duras, y pocos se quedaban por más de una o dos temporadas. Algunos se incorporaban al espectáculo por el salario que ofrecía (bajo, pero en las nuevas reservas no había modo de hacer dinero); otros querían escapar a la inactividad que imponía la “pacificación”; a veces el gobierno enviaba a “alborotadores”, ofreciéndoles una alternativa para la prisión; algunos otros querían viajar y observar el mundo de los blancos (Blackstone, 1986: 85-88). Black Elk, un sioux oglala, se unió a Buffalo Bill por esta última razón, y sus recuerdos de Chicago, Nueva York, Londres y París ofrecen un valioso atisbo de la crítica cultural y de viajes desde un punto de vista nativo (Black Elk, 1979; DeMallie, 1984; véase también Standing Bear, 1928). Es de fundamental importancia reconocer que las interpretaciones culturales en esos espectáculos se basaban en un guión y que sus actores eran con frecuencia explotados. Pero también resulta importante reconocer una variedad de experiencias y no ignorar dimensiones de intermediación (e ironía) en la participación de aquellos. El problema crucial del poder aparece a menudo en formas diferentes según los

distintos niveles de interacción y no puede analizarse simplemente, separado de localizaciones geopolíticas intrínsecas. El poder y la reciprocidad se articulan entre sí en formas específicas. ¿Quién convoca con disparos? ¿Cuándo? ¿Las relaciones de poder estructurales e interpersonales se refuerzan o se complican entre sí? ¿Cómo se acomodan agendas diferentes en el mismo proyecto?

En la escena contemporánea, la representación de la cultura y la tradición —lo que Robert Cantwell (1993) llama “etnomimesis”— puede incluir el aumento de poder y la participación en una esfera pública más amplia, *tanto como* la mercantilización, en un juego de identidad cada vez más hegemónico. ¿Por qué los miembros de una tribu querrían bailar en Nueva York o en Londres? ¿Por qué venir a Stanford? ¿Por qué jugar el juego de la autorrepresentación?<sup>11</sup> Estos visitantes, sus anfitriones y empresarios no están libres de los legados coloniales de exotismo y de los procesos neocoloniales de mercantilización. Tampoco se encuentran totalmente confinados por esas estructuras represivas. Es importante reconocer esta complejidad. Pues lo que excede al aparato de coerción y estereotipo en las relaciones de contacto quizá podría ser objeto de reclamo para la práctica corriente, por parte de los movimientos orientados a expandir y democratizar aquello que puede suceder en los museos y otros ámbitos de la etnomimesis. Las posibilidades históricas de las relaciones de contacto —negativas y positivas— deben ser confrontadas.

En los casos en que la coerción no es directa, cuando los artistas, hacedores de cultura y curadores ingresan en los museos occidentales según sus propias condiciones (negociadas), los lugares de colección de arte y antropología no pueden entenderse ya primariamente en términos del descubrimiento prometeico y la selección perceptiva. Ellos se convierten en lugares de cruce explícitos e ignorados, en oportunidades para diferentes descubrimientos y selecciones. Encontramos algunos ejemplos actuales que ilustran lo dicho en *Fusion: West African Artists at the Venice Biennale* [Fusión. Artistas de África Occidental en la Bienal de Venecia], entrevistas que realizó Thomas McEvelley (1993). Tamesir Dia —un senegalés nacido en Mali, criado en la Costa de Marfil y educado en Francia— expresa una “perspectiva de contacto” africana. Después de señalar su admiración por Delacroix, Cézanne y especialmente Picasso, Dia añade:

Según mi opinión, lo que sucede en Europa y Estados Unidos me pertenece. Una vez alguien me preguntó qué pensaba de Picasso y otros pintores europeos y le dije: “En Francia tomé lo que es mío. Picasso fue y se llevó cosas de mi tierra. Yo fui a Francia y me llevé cosas que son mías”. Para mí la tradición europea era una forma de volver a entender el valor de mi propia civilización, porque después de la Primera Guerra Mundial Europa padeció una crisis de imaginación, una crisis de desarrollo en un sentido artístico, en un sentido cultural. Y miraron hacia África. También entiendo que usaron mi herencia para desarrollar la suya; entonces, ¿por qué no puedo tomar la de ellos, en todo lo que me sea técnicamente útil, para expresarme?

McEvelley responde: “Cuando dice que fue a Francia y tomó lo que le pertenece, no quiere decir que recuperó elementos de la cultura africana hurtados, sino que tomaba elementos de la cultura europea que le pertenecían, a cambio de aquellos”. Dia aclara: “No estoy limitado a la cultura africana: eso sería absurdo; sería ridículo para cualquier africano actual hablar de africanidad o negritud. Lo que uno es está en todas las cosas, está en su espíritu. Siendo africano, uno no puede vivir nunca exactamente como un europeo; por lo menos eso ocurre con la gente de mi generación”. (McEvelley, 1993: 61).

África y Europa se vieron reunidas por historias destructoras y creativas de imperio, comercio y viaje; cada una utiliza las tradiciones de la otra para rehacer las propias. Pratt (1992:6), siguiendo a Fernando Ortiz y Angel Rama, asigna a esos procesos el nombre de “transculturaciones”. Hasta hace poco, en Occidente se entendió la transculturación de manera jerárquica, en formas que legitiman un desequilibrio de poder y la pretensión, por parte de un grupo, de definir la historia y la autenticidad. Por ejemplo, se consideró que cuando los africanos utilizaban la herencia europea estaban imitando y perdían sus tradiciones en un juego de aculturación cuyo resultado era cero; los europeos que utilizaban recursos culturales africanos se consideraron en cambio creativos, progresivos y hasta modernistas. Opiniones como las de Tamessir Dia sugieren una historia más compleja de traducciones y apropiaciones.

La historia del contacto se evoca en dos títulos —“África Explora” y “Asimilación de Occidente”— pertenecientes a la exhibición y catálogo innovadores de Susan Vogel, sobre el arte africano del siglo xx (Vogel, 1991). En este ejemplo, un museo con-

temporáneo, el Centro de Arte Africano de Nueva York, colecciona una obra que, durante más de un siglo, ha estado a su vez coleccionando a Occidente a través de procesos transculturales, en un abanico que va del capricho pasajero y el consumo forzado a la sátira, la conversión sincrética y la selección crítica. El museo de Nueva York opera en circuitos de viaje y transculturación establecidos desde tiempo atrás. Por otra parte, repite, bajo formas nuevas, prácticas ya establecidas de descubrimiento, acopio y valoración del arte y la cultura: una incansable exploración y construcción curatoriales de Africa. En esta práctica lleva la obra periférica a un centro establecido, para su apreciación y consumo. Por otra parte, el Centro de Arte Africano opera, cada vez en mayor medida, con la conciencia de que Africa no es simplemente “allá” (u “otra vez de vuelta”) sino parte de una red, una serie de relevos constitutivos de una diáspora que incluye a la ciudad de Nueva York. Esta diáspora tiene rutas ramificadas bien establecidas y hunde sus raíces en la esclavitud, en la migración desde lugares caribeños, sudamericanos y norteamericanos rurales, así como en los circuitos corrientes del comercio y la inmigración desde el continente africano. En este contexto, la labor de contacto del museo adquiere dimensiones locales, regionales, hemisféricas y globales. En la reciente exhibición de altares africanos y afronorteamericanos, cuyo título fue “El Rostro de los Dioses”, el Centro tuvo que habérselas explícitamente con el desafío de exponer (en) la diáspora. Este proyecto llevó a artistas profesionales de religiones africanas a participar en el trabajo del museo, tanto en Nueva York como en los sucesivos acopios de altares y en los cambios sobre la marcha.

“Africa 95” ofrece un ejemplo más extenso del enfoque dirigido al contacto. Este conjunto extraordinario de exhibiciones de arte, ejecución de música y danzas, películas, conferencias, talleres, residencias, programas de TV y radio y espectáculos para niños, fue provocado por una exposición planificada en la Real Academia de Artes de Londres con el título “Africa: el Arte de un Continente”. El proyecto de la Real Academia, una selección “abarcadora” mayor, se concibió según un modelo clásico: un solo curador europeo reunió lo que él consideraba la obra más selecta y más representativa, al tiempo que limitó la exhibición al “arte” producido antes de 1900. Los organizadores de “Africa 95”, en realidad, convirtieron este proyecto en una visión más heterogénea y orien-

tada hacia el futuro. Sin desechar su programa histórico/estético, lo rodearon y lo desplazaron del centro. En lugar de traer arte desde Africa, “Africa 95” trajo artistas. Reconoció que los artistas africanos habían tenido un prolongado contacto con Europa y trabajaban por entonces en el continente africano y más allá de él, desplazándose dentro y fuera de “Occidente”.

La primera presentación de “Africa 95”, “Teng/Articulaciones”, correspondió a un taller artístico de Senegal. La siguió un “taller internacional de escultura” en el Parque de Esculturas de Yorkshire, donde por tres meses se reunieron artistas de una docena de países africanos con artistas procedentes de los Estados Unidos y el Reino Unido, a fin de crear obras *in situ*. Durante el otoño de 1995 se realizaron más de veinte exposiciones de arte y fotografía africanos contemporáneos, en Londres y otras ciudades británicas. Se las coordinó con coloquios y extensos programas de películas, música, danza y literatura. Hubo una política coherente en el sentido de involucrar a los africanos con el carácter de autoridades y curadores. En la Galería de Arte de Whitechapel, una contrapartida del Programa de la Real Academia recibió el título de “Siete Relatos sobre el Arte Moderno en Africa”. Cinco de los siete curadores eran artistas e historiadores de arte africanos de gran prestigio, y sus visiones personales del arte africano moderno complicaron eficazmente las presunciones de una estética continental unificada.

Clémentine Deliss, directora artística de “Africa 95”, insistió en que el proyecto no se había concebido sólo como un ámbito de exhibiciones sino también como lugar de encuentro entre los artistas, como oportunidad para desarrollar contactos permanentes (Deliss, 1995: 5). La circunstancia de que las zonas de contacto de “Africa 95” no fueron espacios políticos o económicos libres está señalada por los importantes avisos que publicaron los auspiciantes (corporaciones transnacionales y sobre todo bancos) en el folleto-programa, así como por las repetidas quejas en el sentido de que el acontecimiento se realizaba en Gran Bretaña y no en Africa (Riding, 1995). Europa gozaba todavía del poder para recolectar y exhibir a Africa, de acuerdo con sus propias condiciones y en su propio terreno. Sin embargo, para muchos artistas y músicos Europa y los Estados Unidos ya eran ámbitos de trabajo, y el suceso fue una oportunidad de expandir sus públicos y sus fuentes de inspiración.

“Africa 95”, que trabajó dentro y fuera de los museos y galerías, tuvo algo en común con el aluvión actual de festivales nacionales (Festival de la India, de Indonesia, etc.) en los cuales algunas regiones del Tercer Mundo exhiben sus artes en lugares del Primer Mundo, con el objeto de incrementar la legitimidad global y de atraer inversores. Pero hubo diferencias importantes. Aun cuando auspiciantes corporativos, el CitiBank por ejemplo, aprovecharon la exposición para pintarse a sí mismos como buenos ciudadanos “africanos” transnacionales, “Africa 95” no representó directamente a ningún interés comercial o gobierno nacional y sus diferentes presentaciones y participantes, su acento en los intercambios nacionales cruzados, no se canalizaron con facilidad. Desde luego, contribuyó a producir un “Africa” moderna, híbrida, como artículo comercializable, en los mercados internacionales de arte. Pero este producto fue, significativamente, una obra de contacto de los africanos, que podían sacar provecho de ella. “Africa 95” usó circuitos transnacionales ligados con relaciones coloniales y neocoloniales, y fue usada por ellos, habilitando espacios para contactos que exceden esas relaciones.

## Impugnaciones

La noción de zona de contacto, expresada por Pratt en los contextos de la expansión europea y la transculturación, puede ampliarse para incluir las relaciones culturales dentro del mismo estado, región o ciudad (en los centros, más que en las fronteras de naciones e imperios). Las distancias que en este caso se consideran son más sociales que geográficas. Para la mayoría de los habitantes de un barrio pobre, quizá situado a unas pocas cuadras o separado por un breve viaje en autobús con respecto a un museo de bellas artes, este bien podría estar ubicado en otro continente. Las perspectivas del contacto reconocen que las distancias y segregaciones “naturales” son productos histórico/políticos; el *apartheid* era una relación. Además, en muchas ciudades las zonas de contacto son el resultado de una clase diferente de “viaje”: la llegada de nuevas poblaciones inmigrantes. Como en los ejemplos históricos que evoca Pratt, las negociaciones de fronteras y centros se estructuran históricamente en la dominación. En la medida en que los museos entienden que interactúan con comunidades específicas a través de tales fronteras y que no se limitan simplemente

a educar o edificar a un público, comienzan a intervenir —en forma consciente y a veces autocrítica— en historias de contacto.

Hemos visto algunas de las formas en que las prácticas museológicas en cuanto a la recolección y exhibición adquieren otro aspecto, cuando se las considera en una perspectiva de contacto. Los centros se convierten en fronteras, cruzadas por los objetos y sus hacedores. Tales cruces nunca son “libres” y sin duda están bloqueados rutinariamente por los presupuestos y por el control curatorial, por las definiciones restrictivas de arte y cultura, por la hostilidad y la incomprensión de la comunidad. Los ejemplos que he elegido hasta ahora sugieren modos de negociar más democráticamente esas fronteras, elección que refleja la orientación reformista de mi análisis. Podría, sin embargo, haber comenzado no con cruces de fronteras sino con *guerras* de fronteras. Dos disputas recientes provocaron descargas eléctricas que atravesaron el mundo de los museos en Canadá y, en menor grado, en los Estados Unidos: el boicot de los *lubicon* de Lake Cree a la exhibición “El Espíritu Canta”, presentada en Calgary, y el muy publicitado conflicto con respecto a “En el Corazón de Africa”, exposición realizada en el Museo Real de Ontario, Toronto, durante 1989 y 1990. En ambos casos, las comunidades cuyas culturas estaban en juego en exposiciones importantes se movilizaron para causar serios problemas al museo.

“El Espíritu Canta: tradiciones artísticas de los primeros pueblos canadienses” fue organizada por el Museo Glenbow, en Calgary, para que coincidiera con la Olimpiada de Invierno de 1988. Reunió una gran cantidad de artefactos procedentes de colecciones canadienses y extranjeras, con la finalidad de presentar un cuadro detallado y variado de las culturas canadienses nativas en la época de los primeros contactos con los europeos. La exhibición exploró además la distintiva visión del mundo que compartían esas culturas y su resistencia frente a las influencias y la dominación del exterior (Harrison: 1988). Para muchos, incluyendo algunos grupos canadienses nativos, la exhibición fue exitosa, aunque se la criticó por su relativa falta de atención a las manifestaciones contemporáneas de sus temas rectores. Pero el contenido de “El Espíritu Canta” no fue la causa primaria que provocó un boicot ampliamente apoyado. Para dramatizar su reclamo de tierras pendiente, los *lubicon* de Lake Cree, Alberta del Norte, convocaron a un boicot contra la Olimpiada de Invierno,

escenario político sumamente visible. La acción se concentró en el Museo Glenbow en razón de que el principal auspiciante de la muestra, la Shell Oil (que proveyó 1.100.000 dólares sobre el presupuesto total para la exposición, el cual ascendía a 2.600.000 dólares), estaba realizando perforaciones en tierras que reclamaban los lubicon. En opinión de una creciente cantidad de partidarios nativos y no nativos de los lubicon, “El Espíritu Canta” mostraba una actitud hipócrita al celebrar la belleza y continuidad de culturas cuya supervivencia actual se veía amenazada por la propia corporación auspiciante de la muestra. Los partidarios de la exhibición señalaron a su vez que ningún museo, cualquiera sea su tamaño, puede sobrevivir sin patrocinadores empresarios o gubernamentales, cuyas manos nunca están perfectamente limpias. El museo se convirtió injustamente en el blanco y se vio arrastrado sin advertencia alguna a la lucha de los lubicon.

El asunto, cualesquiera fuesen las diferentes percepciones de la justicia y la explotación, planteó cuestiones de gran importancia. ¿Pueden los museos reunir muestras de artefactos indios (incluyendo préstamos de otras instituciones) sin el permiso de las comunidades tribales relevantes? ¿Qué supone el control de la “propiedad cultural”? ¿Cuál es la clase adecuada de consulta y participación en el planeamiento? (Glenbow había consultado con tribus vecinas, pero no con los lubicon, que no respondieron a la invitación hecha con una manta. El control curatorial de la muestra fue, de todos modos, completo.) ¿Toda muestra de arte, cultura e historia nativos debe prestar cierta atención a los problemas y luchas actuales? ¿Pueden los museos reivindicar alguna neutralidad política? ¿En qué medida son responsables de las actividades de sus auspiciantes públicos o privados?<sup>12</sup> En respuesta a estas preguntas, la Asociación de Museos Canadienses y la Asamblea de las Primeras Naciones comisionaron a un grupo de trabajo para actuar en los museos y primeras naciones, cuyo informe fue ampliamente aceptado y estableció pautas de colaboración entre los representantes nativos y el personal del museo (Hill y Nicks, 1994). Una colaboración seria es norma ahora en las exhibiciones canadienses sobre el arte y la cultura en las Primeras Naciones.

“En el Corazón de Africa”, realizada en el Museo Real de Ontario, fue inspirada en parte por obras críticas recientes sobre la historia de la recolección y la muestra en el museo. Se busca “estudiar el museo como un artefacto, leer las colecciones como

textos culturales y descubrir las historias de vida de los objetos... para entender algo sobre las complejidades de los encuentros en el cruce cultural” (Cannizzo, 1989:92). El enfoque de la exhibición era reflexivo, y se apoyaba mucho en la yuxtaposición y la ironía. Al lado de los artefactos africanos se presentaron, sin comentarios, declaraciones de misioneros y autoridades imperiales. La exposición no aprobaba, claramente, las imágenes y palabras a veces racistas que exhibía, ni mantenía tampoco una perspectiva crítica coherente. A menudo se dejaba que los objetos e imágenes “hablaran por sí mismos”. Pero el intento de complicar la didáctica curatorial salió mal parado. En las citas e imágenes del siglo XIX resultaban demasiado claras las perspectivas colonialistas. Las respuestas africanas siguieron siendo implícitas. La gente absorbió mensajes muy distintos de la presentación. Mientras algunos visitantes consideraron que la muestra era provocativa, aunque algo confusa en su presentación, otros se sintieron ofendidos por lo que entendieron como una falta de crítica rayana en la indiferencia. A muchos afrocanadienses (si bien no a todos) que visitaron el museo les chocaron las imágenes colonialistas glorificadas y las declaraciones condescendientes acerca de los africanos, expuestas en forma destacada y al parecer no crítica. Tampoco les sedujo un tratamiento irónico de la destrucción y la apropiación violenta de las culturas africanas. El museo y su curadora invitada, la antropóloga Jeanne Cannizzo, se habían equivocado con respecto a las concurrencias discrepantes de la exhibición.

Siguió una áspera controversia en los medios de comunicación. Hubo choques entre piqueteros apostados en el Museo Real de Ontario y la policía; todos los museos incluidos en el calendario proyectado para albergar la exhibición en su etapa itinerante cancelaron el compromiso. No es este el lugar (tampoco yo ocupé la posición adecuada) para analizar la controversia y adjudicar los extremos de desconfianza e incomprensión recíprocas que surgieron. (Véanse, entre otros, Ottenberg, 1991; Cannizzo, 1991; Hutcheon, 1994 y Mackey, 1995). “En el Corazón de África” fue denunciada como colonización racista a través de otras vías, como parte de una continuada eliminación de los logros africanos y de las experiencias afrocanadienses. Los críticos de la exhibición fueron desestimados, por considerárselos ideólogos y censores intolerantes, incapaces de captar la ironía o una versión histórica compleja. Desde entonces la controversia corrió a través de los

contextos museológicos y, tal como confiesa Enid Schildkraut en una crítica muy sentida: “Hizo que muchos de los que trabajamos en el campo de las exhibiciones etnográficas, en particular las africanas, tembláramos con una sensación de ‘allá voy, pero sólo por la gracia de Dios’. ¿Cómo pudo fracasar tanto una exhibición? ¿Cómo pudo ofender a tantas personas alineadas en diferentes bandos del espectro político?” (Schildkraut, 1991:16).

El museo se transformó en una ineludible zona de contacto (conflicto). Públicos distintos llevaron a “En el Corazón de Africa” experiencias históricas sintonizadas en formas diferentes. M. Nourbese Philip señala esto de modo tajante, cuando reprocha al museo el haber perdido, durante la controversia, la oportunidad de confrontar sus objetivos públicamente establecidos: entender “el museo como un artefacto” y las “complejidades de los encuentros en los cruces culturales”. Está claro que la exhibición no fue sensible a la participación de los afrocanadienses en la historia de los canadienses blancos y de la empresa colonial. Se entendió que su historia tenía continuidad con las estructuras racistas vigentes en la vida canadiense, oficialmente “multicultural”. No se pudo distanciar la historia africana en el tiempo y en el espacio. El museo conoció, por el camino más penoso, los riesgos (y Philip insiste: las oportunidades) de trabajar en relación con una diáspora africana dentro de una esfera pública canadiense fisurada. La exhibición fue un “texto cultural” que no era posible leer desde una localización estable. “El mismo texto tuvo por resultado lecturas contradictorias determinadas por las diferentes historias de vida y las diferentes experiencias. Una de esas lecturas vio a esos artefactos congelados en el tiempo y narrando una historia acerca de la exploración canadiense de Africa; la otra insertó activamente en el texto al lector —el lector afrocanadiense—, quien, a su vez, leyó en esos artefactos el doloroso desecho de la exploración salvaje y de la tentativa de genocidio de su propio pueblo” (Philip, 1992:105).

¿Se hubiera impedido la polarización mediante una “consulta” mayor con las “comunidades” relevantes (incluyendo a los canadienses blancos cuyas historias familiares se hallaban en tela de juicio)? ¿Hubiera prestado ayuda una narración más explícita de un “lado” africano en la historia exhibida, como sostiene Schildkraut? Por supuesto. Pero Philip opina —como lo hacen algunos profesionales en museos, quienes piensan en la estela que dejaron “El Espíritu Canta” y “En el Corazón de Africa”— que fundamen-

talmente están en juego las estructuras de poder (Ames, 1991:12-14). Mientras los museos se limiten a consultar (a menudo cuando ya se ha establecido con firmeza la visión curatorial), mientras no aporten una mayor variedad de experiencias históricas y agendas políticas al planeamiento actual de las exhibiciones y al control de las colecciones que poseen los museos, la gente cuya historia de contacto con estos se ha reducido a la exclusión y la condescendencia los considerará meramente paternalistas. Sin duda, tal vez sea utópico imaginar a los museos como espacios públicos de colaboración, control compartido, traducción compleja y desacuerdo honesto. La actual proliferación de museos puede reflejar por cierto el hecho de que esas instituciones, en tanto han evolucionado históricamente, tienden a reflejar las visiones de una comunidad unificada, antes que historias discrepantes y superpuestas. Pero las comunidades homogéneas son escasas, incluso entre las más "locales". En la práctica, diferentes grupos pueden ponerse de acuerdo en torno de un disenso o un antagonismo (como lo hicieron muchos afrocanadienses en respuesta al Museo Real de Ontario), sin dejar de mantenerse divididos en otras cuestiones. La respuesta tribal a "El Espíritu Canta" no fue uniforme. Y respecto de ciertos problemas, los canadienses negros cuyas familias han vivido en Canadá durante dos siglos pueden diferir de quienes tienen estrecha vinculación con lugares del Caribe o de los africanos llegados en tiempos recientes. En lo que hace a la cuestión general de Africa y la historia colonial, quizá comparten un ultraje común. Pero cuando se plantean los problemas prácticos de interpretación y de importancia acordada, o cuestiones de repatriación y compensación, la unanimidad puede disolverse.

¿Quién, después de todo, está mejor calificado por la "experiencia" (¿de qué clases?), por la amplitud y hondura de sus conocimientos (¿qué conocimientos?), para controlar e interpretar una colección africana? ¿Los afrocanadienses que nunca estuvieron en Africa y tal vez tienen una visión idealizada de sus culturas? ¿Los antropólogos y curadores blancos que pasaron un tiempo considerable en el continente y estudiaron su historia en profundidad, pero nunca conocieron visceralmente el racismo o la colonización? ¿Los africanos contemporáneos? (¿de qué identidad étnica, nación o región? ¿que viven en Africa? ¿en Canadá?) A veces, como es el caso de los tlingit en el Museo de Arte de Portland, la conexión entre los miembros actuales de la comunidad y los objetos antiguos

resulta muy directa. En otros casos, lo que está en cuestión es la “propiedad cultural” o una relación “histórica” más distante. Puesto que las comunidades y colecciones pocas veces están unificadas, los museos pueden verse frente a la necesidad de dirigirse a públicos muy discrepantes.

Está claro que no existe una solución fácil para esos problemas, ninguna fórmula basada en un principio inexpugnable. Ni la “experiencia” comunitaria ni la “autoridad” curatorial son dueñas de un derecho automático a la contextualización de las colecciones o a la narración de historias de contacto. La solución es, de modo inevitable, contingente y política: una cuestión de poder movlizado, de negociación, de presentación constreñida por públicos específicos. Eludir esta realidad con la resistencia a las presiones “externas” en nombre de la calidad estética o de la neutralidad científica, o con la invocación al fantasma de la “censura”, significa falta de información tanto propia como histórica. Las presiones de la comunidad siempre han sido parte de la vida pública institucional. Los museos se adaptan rutinariamente a los gustos de un público presunto; en las instituciones metropolitanas mayores se trata en gran medida de un público educado, burgués, blanco. Se respetan las sensibilidades nacionales, las proezas y el conocimiento de los grupos dominantes. Los donantes y administradores ejercen una verdadera “supervisión” (palabra más cortés que “censura”) en cuanto a la clase de exhibiciones que puede montar un museo. No es difícil imaginar cómo escasearían donaciones, subsidios y legados, si un museo mayor adoptara una postura crítica coherente con respecto al mercado del arte, o a una visión de la historia norteamericana o canadiense que ofreciera un lugar permanente y de importancia a las perspectivas de un pueblo económica, racial y colonialmente oprimido.<sup>13</sup>

A los museos no les agrada ofender a sus públicos, en especial a las fuentes de su sostén material. En épocas normales “no politizadas”, esta responsabilidad ante intereses y gustos particulares es, como de costumbre, simple negocio. Sólo cuando la perspectiva curatorial y la localización social se ven cuestionadas por un público con intereses distintos (como ocurrió por ejemplo con los debates acerca de la exposición de “Arte Hispánico”, realizada en el Museo de Bellas Artes de Houston en 1987), cuando el mensaje de una exhibición ofende a distritos electorales poderosos (la reciente opinión crítica del Instituto Smithsonian acerca

de la frontera norteamericana; la exposición Hiroshima/Enola Gay), o cuando las comunidades están públicamente divididas en lo que atañe a una propuesta (si ha de incluirse o no un mercado de esclavos en la Williamsburgo colonial), entonces se percibe el carácter político de esos temas. Pero tales debates y negociaciones son inherentes a la obra de contacto de los museos. Los curadores pasan por alto, más de lo que lo han hecho hasta ahora, la circunstancia de que los objetos e interpretaciones expuestos “pertenecen” a otros tanto como al museo.

La propiedad y el control de las colecciones nunca han sido absolutos: la rutina consiste en que los donantes individuales establezcan condiciones al entregar sus objetos. Pero en la actualidad las comunidades socialmente distantes del mundo de los museos tienen modos efectivos de condicionar la muestra e interpretación de objetos que representan a sus culturas. En Canadá y los Estados Unidos contemporáneos, al menos, existen límites abiertamente políticos con respecto a la forma en que puede exhibirse e interpretarse el arte norteamericano nativo, el latino o el afronorteamericano. Las nociones emergentes de “propiedad cultural” inciden en las presunciones abstractas sobre la propiedad libre. Desde luego, los museos mayores nunca poseyeron sus obras de arte en la misma forma en que lo hace un individuo. Sus colecciones son bienes en custodia que pertenecen a una comunidad más amplia, definida como ciudad, clase, casta o elite, nación o una proyectada comunidad global de alta cultura. Los objetos de un museo se tratan a menudo como un patrimonio, como la propiedad cultural de alguien. ¿Pero de quién? ¿Qué comunidades (definidas por clase, nacionalidad, raza, las reivindican? La investigación de Carol Duncan sobre el Louvre, institución que ha servido de modelo para los museos mayores de todo el mundo, muestra cómo su transición de palacio a museo estuvo ligada a la creación de un “público” en la Francia posrevolucionaria, al desarrollo de una comunidad nacional secular (Duncan, 1991, 1995). La homogeneidad de ese público se cuestiona actualmente en las disputas sobre el multiculturalismo y la igualdad de representación. Las fronteras atraviesan los espacios nacionales o culturales dominantes, y museos que una vez articularon el núcleo cultural o el terreno más elevado aparecen ahora como lugares de paso y de disputa.

En contrapunto con el descentramiento de las instituciones establecidas, los “museos” alternos plantean nuevas demandas al

trabajo de contacto que significa manejar e interpretar patrimonios, tradiciones culturales y relatos. Los museos tribales y los centros culturales menores coleccionan y exhiben producciones de la comunidad que a un tiempo se superponen y divergen de las prácticas en los museos más convencionales (véanse Asociación de Museos Canadienses, 1990; Karp, Kreamer y Lavine, 1992; y Capítulo 5, más arriba). Los museos comunitarios/centros culturales (la distinción puede ser borrosa o irrelevante) están centrados en forma diferente, y expresan historias parciales y contextos culturales y estéticos conjugados localmente. El hecho de que un altar o una máscara tribal pueden significar cosas muy distintas en las diferentes localizaciones torna ineludible el reconocimiento y la exposición de contextos múltiples para las obras de arte y de cultura. Algunos profesionales innovadores se han interesado desde tiempo atrás en las formas de ver los objetos con una mirada fresca, de hacerlos nuevos. Las relaciones de contacto explícitas colocan ahora este tipo de búsqueda en una coyuntura diferente, que impone nuevas colaboraciones y alianzas. Así pues, la multiplicación de contextos se refiere menos al descubrimiento y más a la negociación; es menos un asunto de curadores creativos que tienen buenas ideas, que investigan y consultan a los expertos indígenas, y más una cuestión de responder a presiones reales y a solicitudes de representación en una sociedad civil culturalmente compleja.

El trabajo de contacto en un museo llega pues más allá de la consulta y la sensibilidad, aun cuando estas sean de gran importancia. Se convierte en colaboración activa y en una autoridad compartida. Este desarrollo se delinea claramente en el excelente estudio de Fath Davis Ruffins sobre las formas de la memoria cultural, el movimiento por el museo negro y el ingreso (parcial) de profesionales afronorteamericanos en museos de los Estados Unidos históricamente blancos (1992). Desde el punto de vista de los profesionales, una cosa es visitar al informante nativo y otra muy distinta trabajar con un co-curador.<sup>14</sup> En cuestiones de arte menor o tribal, la colaboración implica procesos complejos que Charlotte Townsend-Gault ha descrito como una tarea de traducción limitada cultural y políticamente, y de negociación táctica de las fronteras (Townsend-Gault, 1995; véanse también Irving y Harper, 1988; Ames, 1991; González y Tonelli, 1992).

Una de las áreas de negociación más difíciles en materia de objetos tribales e historias coloniales se refiere a la repatriación.

En una perspectiva de contacto, el movimiento de objetos que salen de lugares tribales y van a los museos metropolitanos sería un resultado previsible de la dominación cultural. Esos movimientos no debieran confundirse con el progreso o con la preservación (una especie de inmovilidad/inmortalidad) en un “centro” cultural. En las zonas de contacto, las apropiaciones siempre son políticas e impugnables, entrecruzadas con otras apropiaciones reales o potenciales. Los museos y el mercado dirigen el viaje de los objetos de arte entre diferentes lugares. Los objetos de valor cruzan de un mundo tribal a un mundo de museos como resultado de relaciones políticas, económicas e interculturales que no tienen carácter permanente.

Por ejemplo, una tradición poderosa en cuanto a la recolección en el estilo del salvamento se ha justificado durante largo tiempo con la idea de que las producciones tribales auténticas están condenadas: su destino puede hallarse o en la destrucción o en la preservación en manos de recolectores, conservadores y científicos provistos de conocimientos adecuados. Pero ahora es más difícil considerar el destino de las colecciones como una teleología lineal de esta índole (Clifford, 1987). Al postular la desaparición de los mundos tribales, la recolección de salvamento presumió (y en cierto modo creó) la rareza del arte tribal “auténtico”. Algunas comunidades tribales desaparecieron realmente, con frecuencia en forma violenta. Otras aguantaron, contra terribles presiones. A veces esto significó camuflarse, salir del escondite cuando la situación era menos represiva. Otras cambiaron y encontraron nuevas formas de ser distintas. A la luz de estas historias diversas, la noción de que las obras artísticas indígenas *pertenecen* de algún modo a los museos mayores (científicos o de bellas artes) ya no es evidente por sí misma. Los objetos que están en los museos todavía cuentan con la posibilidad de ir a otra parte.

La repatriación de las obras tribales no es la única respuesta adecuada para las historias de contacto, pues se trata de relaciones que no siempre pueden reducirse a la opresión y apropiación coloniales. Pero es una ruta adecuada posible. Y si bien el regreso de los objetos puede ser una afortunada vuelta al hogar, no siempre resulta obvio determinar en dónde está el hogar de los objetos coleccionados. La relación puede ser complicada y ambigua.<sup>15</sup> Algunos grupos nativos, por cierto, no desean la posesión física de los objetos tradicionales; simplemente quieren una conexión y un

control permanentes. En la práctica, la noción de propiedad cultural puede significar que un museo metropolitano o estatal tenga colecciones en custodia, en nombre de comunidades específicas. Algunos museos pueden llegar a reunir un repositorio y una biblioteca pública, los cuales permiten que el arte y la cultura circulen más allá de sus muros y lleguen —con limitaciones variadas— a los museos locales o centros comunitarios e incluso se utilicen en la vida ritual corriente (Blundell y Grant, 1989). Esto es relativamente fácil de imaginar entre los museos nacionales y los tribales o étnicos. Pero, ¿puede un museo permitir que arte y artefacto entren y salgan del “mundo de museos” (una red emergente de extensión considerablemente superior a la del que por lo común se denomina “el mundo del museo”)? El movimiento de las colecciones dentro y fuera del mundo de museos es aun más difícil de aceptar por parte de los curadores y consejos de administración, dadas la economía y la misión tradicionales del museo occidental. Ese movimiento exigiría romper con fuertes tradiciones de la conservación. Por ejemplo, muchos profesionales en los museos han de haberse estremecido ante la reciente repatriación de las estatuillas zuni del dios de la guerra, las *ahauutas*, que ahora se pudren en las secretas alturas de las mesetas, completando su interrumpido viaje de vida tradicional.

Esta historia de esculturas que se pudren —una historia de destrucción para una cultura y de renovación para otra— es una historia posible del viaje de los objetos repatriados. Pero hay otras. Como hemos visto en el capítulo 5, una importante colección del potlatch, devuelta hace poco a los clanes kwagiutl de la isla de Vancouver, acabó en dos *museos* tribales. Como una de las condiciones impuestas para renunciar a los objetos, el mundo del museo con inclinación conservadora se extendió con éxito al mundo tribal. Pero al mismo tiempo el mundo tribal se apropió del museo y lo transculturó, junto con la noción misma de “colección” y las clases de significados culturales/estéticos/políticos que podía corporizar. En este nuevo contexto híbrido el museo se transforma en un centro cultural y en un ámbito de narración de relatos, de historia indígena y de política tribal vigente. Lo incluyen además los circuitos tribales del cuarto mundo, el “turismo cultural” de nativos y blancos, y el turismo comercial en los niveles regional, nacional e internacional.

Los “museos” manejan cada vez más las fronteras entre mundos, historias y cosmologías diferentes. ¿El Centro Cultural

U'mista de los kwagiutl es un museo? Sí y no. ¿La Galería de la Raza de San Francisco es un museo? Sí y no.<sup>16</sup> Las zonas de contacto —lugares de posibilidad híbrida y de negociación política, ámbitos de exclusión y disputa— poseen una claridad suficiente cuando se los considera instituciones tribales o menores; pero, ¿qué significaría (¿y por qué habría de importar?) tratar al Museo Metropolitano de Arte de Manhattan como una zona de contacto y no como un centro? ¿O al Louvre? Otorgar a los lugares marginales, “entre”, una centralidad táctica es, en última instancia, socavar la noción misma de centro. Todos los espacios de colección empiezan a parecer lugares de encuentro y pasaje. Los objetos que en la actualidad se hallan en los grandes museos, vistos de esa manera, son viajeros, “cruzadores” —algunos fuertemente diaspóricos— que mantienen vínculos poderosos (todavía muy significativos) con algún otro lugar. Por otra parte, los museos “mayores” se organizan cada vez más según los dictados del turismo, nacional e internacional. Esta nueva forma de concebir las colecciones y las muestras como procesos históricos no acabados de viajes, de cruces y nuevos cruces, altera la concepción misma de patrimonio y público. ¿Qué diferencias se presentarían si los museos mayores (regionales o nacionales) aflojaran su sentido de centralidad y se vieran como lugares específicos de tránsito, fronteras interculturales, contextos de lucha y comunicación entre comunidades discrepantes? ¿Qué significa trabajar dentro de tales embrollos, en lugar de esforzarse por trascenderlos?

Estos interrogantes evocan algunas de las exigencias conflictivas que actualmente padecen los museos en las sociedades multiculturales y multirraciales. Si piensan en su misión como tarea de contacto —descentrada y atravesada por negociaciones culturales y políticas que se hallan fuera del control ejercido por cualquier comunidad que se imagine—, los museos pueden comenzar a lidiar con las dificultades reales del diálogo, la alianza, la desigualdad y la traducción.

## **En el mundo de museos**

Mi versión de los museos como zonas de contacto es tanto descriptiva como prescriptiva. He sostenido que resulta inadecuado describir los museos como colecciones de cultura universal, repositorios de valor indiscutido, ámbitos de progreso y descu-

brimiento y acumulación de patrimonios humanos, científicos o nacionales. Una perspectiva de contacto considera todas las estrategias de recolección de cultura como respuesta a historias particulares de dominación, jerarquía, resistencia y movilización. Y nos ayuda a ver cómo los reclamos tanto de universalismo como de especificidad se relacionan con localizaciones sociales concretas. Según lo mostró Raymond Williams en *Culture and Society* [Cultura y sociedad] (1966), las formulaciones burguesas del siglo XIX relacionadas con una “cultura” superior/universal fueron respuestas al cambio industrial y a la amenaza social. A la inversa, las formulaciones “minoritarias” y “tribales” de una cultura y una historia diferenciadas responden a historias de exclusión y silenciamiento. Reclaman un lugar controlado localmente en la cultura pública más amplia, al tiempo que hablan tanto dentro de comunidades particulares como para un despliegue mayor de audiencias. Los museos/centros culturales pueden brindar ámbitos para tales formulaciones.

Mi informe está a favor de una política democrática que ponga a prueba la valoración jerárquica de los diferentes lugares de cruce. Está a favor de una descentralización y circulación de las colecciones en una esfera pública múltiple, de una expansión en cuanto a la variedad de cosas que pueden suceder en los museos y en los ambientes similares a los museos. Considera necesaria la inclusión de arte, cultura y tradiciones más diversas en instituciones amplias y establecidas, pero no como el punto de intervención primario y único. Por cierto, se pone en tela de juicio cualquier visión pluralista de inclusión plena en espacios privilegiados (tales como el Mall de Washington, D.C., un museo nacional de museos).<sup>17</sup> Una perspectiva de contacto está a favor de la especificidad local/global de las disputas y elecciones relativas a inclusión, integridad, diálogo, traducción, calidad y control. Y está a favor de una distribución de recursos (atención por parte de los medios de comunicación, subvención pública y privada) que reconozca a las diversas audiencias y multiplique las historias de encuentro centradas. Si se toma en cuenta la historia de los museos en el estado burgués euroamericano y por cierto en los contextos nacionales de todo el mundo, esta visión puede parecer utópica. Se trata de una utopía en clave menor, de una visión de emergencia desapareja y de encuentro local, antes que de una transformación global. Hace un lugar para las iniciativas fuertes, si bien precarias, que luchan contra los legados jerárquicos establecidos.

En tiempos recientes, esos legados se han visto sometidos a la búsqueda de un análisis crítico e histórico. El aumento de museos públicos en Europa y los Estados Unidos formó parte de una tentativa general de proveer y organizar la “cultura” desde arriba hacia abajo. Los museos acumularon el “capital simbólico” de las elites tradicionales y emergentes (Bourdieu, 1984). Institucionalizaron una endurecedora distinción entre las actividades “intelectuales” y “populares” (Levine, 1988). Los “públicos” a los que se dirigían y cuyos “patrimonios” coleccionaban estaban constituidos por elementos nacionalistas burgueses (Duncan, 1991). En el siglo XIX, una serie de importantes “reformas legislativas y administrativas... transformaron a los museos que, de instituciones semiprivadas muy restringidas a las clases gobernantes y profesionales, pasaron a ser organismos mayores del Estado, dedicados a la instrucción y edificación del público general” (Bennett, 1988:63). En el siglo XX los museos han sido fundamentales para la producción y consumo de “herencias” en una variedad vertiginosa de contextos locales, nacionales y transnacionales (Walsh, 1992), en elementos integrantes de las industrias turísticas que se expandían (MacCannell, 1976; Horne, 1984; Urry, 1990). El destino del museo, como institución que surgió con el estado nacional burgués y con el capitalismo industrial y comercial, está ligado a la difusión global de estos y a sus adaptaciones locales.

Neil Harris (1990) ha analizado el vínculo con la comercialización capitalista y el auge del consumo de bienes en su provocativa comparación entre los museos y las grandes tiendas en los Estados Unidos del siglo XIX y del XX. Alrededor de la década de 1940, según él, los museos habían sido ampliamente eclipsados por los emporios comerciales como ámbitos para la exposición de arte y objetos y para la edificación del gusto popular. Pero en tiempos recientes muchos museos mayores se orientaron más hacia los consumidores, lo cual produjo un cambio concomitante en su imagen.

Si el atractivo y el llamamiento al público se convierten en los objetivos del museo, ¿cuál es su diferencia real con cualquier institución comercial cuyo propósito básico es vender...? ¿El museo, un nuevo palacio de entretenimientos, se ha transformado en un nuevo mero refugio, no para los objetos y el arte, sino para tipos especiales de inmersiones en el recuerdo y para rituales de una galería en funcionamiento: un encuentro cuantificado, certificado, colectivo, que puede formar pautas

de compras, pero no mejorarlas? En cierta época, se hizo a los museos el cargo de prestar muy poca atención a los deseos y necesidades de millones de profanos. Ahora, en otra era, se los acusa de consentir todos los caprichos para deleitar, con su importancia, su presentación y su popularidad (Harris, 1990:81).

Cualquiera sea el modo como se evalúen estos cambios, y cualesquiera sean las posibilidades de defensa cultural/política que se abran ante el franco abandono de los viejos ideales de neutralidad estética y científica (95). Harris concluye que “las peripecias cambiantes del museo como influencia pública sugieren aptitudes que son importantes, crecientes y dotadas de variaciones casi infinitas” (81).<sup>18</sup>

El “museo” al que se refiere Harris es una institución occidental, en amplia medida metropolitana. Pero su visión de una máquina dinámica, orientada al consumidor y destinada a la reunión y muestra de un valor artístico, cultural y comercial tiene evidentes ramificaciones globales. La “acumulación flexible” (Harvey, 1989) de tradiciones, identidades, artes y estilos asociada con la expansión capitalista contemporánea sustenta la proliferación de museos en lo que podría calificarse con cinismo como una gran tienda global de culturas. Kevin Walsh (1992) desarrolla esta perspectiva general en una crítica mordaz de “los museos y el patrimonio en un mundo posmoderno”. Walsh amplía el punto de vista de Harvey en cuanto a una cultura capitalista globalizadora: una implacable erosión del “lugar”, de los sentimientos locales y continuados del tiempo colectivo, y su sustitución por concepciones del pasado superficiales, espectaculares y meramente nostálgicas. El patrimonio reemplaza a la historia y así contribuye a una articulación hegemónica de los intereses nacionales y de clase. Siguiendo la obra de Robert Hewison *The Heritage Industry* [La industria del patrimonio] (1987), Walsh cimienta el rápido crecimiento reciente de los museos de Gran Bretaña en un período de decadencia industrial/imperial y en la reducción de gastos thatcheriana. Considera que hegemonías neoliberales similares actúan allí donde las sociedades en proceso de cambio, comprometidas con el capitalismo en expansión, representan y consumen su pasado como patrimonio. El auge en el consumo de los pasados locales forma parte de un proceso global de “desdiferenciación” cultural.

El análisis de la comercialización “posmoderna” del patrimonio que realizan Walsh y Harvey es una versión necesaria, pero no suficiente, de las múltiples actividades que ocurren dentro y a través de los museos. Una perspectiva de contacto, como sostiene Pratt, complica los modelos difusionistas, sean estos celebratorios (el avance de la civilización y de la exploración occidentales) o críticos (la implacable extensión de los sistemas capitalistas de mercantilización). Walsh reconoce, en alguna oportunidad, que su enfoque es excesivamente simplificador y cita la advertencia de Mike Featherstone: “Hay que descartar la lógica binaria que busca comprender la cultura por la vía de términos recíprocamente excluyentes: homogeneidad/heterogeneidad, integración/desintegración, unidad/diversidad. En el mejor de los casos, estos pares conceptuales trabajan con una sola cara del complejo prisma que es la cultura” (Featherstone, 1990:2). El peso de la explicación de Walsh cae, sin embargo, sobre los primeros términos de la serie.<sup>19</sup>

Con valías políticas diferentes, los museos expresan los intereses de las naciones-estados, de las comunidades locales y tribales, del capital transnacional. Siempre que la costumbre local, la tradición, el arte (de elite o popular), la historia, la ciencia y la tecnología se coleccionan y exhiben —con fines de prestigio, movilización política, conmemoración, turismo o educación—, cabe esperar que surjan museos e instituciones similares a ellos. Los espacios de colección, recolección y muestra que indica el término “museo” son múltiples y transculturados. Historias diferentes conducen a esos espacios de contacto, diferentes compromisos con la modernidad/posmodernidad, diferentes nostalgias (Stewart, 1988; Ivy, 1995). Los “museos” tribales, por ejemplo, reflejan formas de acumulación, memoria y exhibición tanto indígenas como occidentales. Proyectan una visión de la historia como lucha, supervivencia, renovación y diferencia vigente. Barnaby y Hall (1990) brindan una visión informativa del Instituto Cultural Dene, iniciado en 1986 por los delegados de la Nación Dene que representaron a los pueblos gwich’in, slavery, dogrib, chipewyan y cree, de los Territorios del Noroeste canadiense. El instituto refleja una decisión tribal consciente de preservar y restaurar la cultura dene, como parte de un movimiento a favor de los derechos aborígenes y del control en cuanto al desarrollo de recursos. Su preocupación ha sido la historia oral, la revitalización de la lengua, la medicina tradicional, el uso de la tierra, la educación pública y

la reunión de archivos y artefactos. Se proyecta instalar un espacio de exhibición para los materiales dene. En este caso, claramente, la función del museo se integra a la tarea más vasta de un centro cultural. Es de suma importancia prestar atención a la interrelación, peso relativo e ímpetu político de esas funciones en las diferentes articulaciones institucionales del patrimonio heredado.<sup>20</sup>

Compárese la versión de Schildkraut (1996) acerca de la apertura del Museo Palacio de Asante Manyhia, en Ghana: una afirmación muy distinta de la autoridad tradicional, en este caso autoridad real. Las visiones alternadas de la tradición y la modernidad pueden expresarse en los museos hasta el punto de reflejar iniciativas locales y plasmar verdaderas alianzas y conversaciones entre miembros de la comunidad y profesionales de afuera: el ideal del “eco-museo” de Georges Henri Rivière (Rivière, 1985). Y, dentro de los contextos nacionales dominantes, es posible realizar distinciones de importancia en la producción y el consumo del “patrimonio heredado”. Como lo ha señalado Tony Bennett, la política de los curadores británicos ha sido en general conservadora (una afirmación que complica Raphael Samuel (1995). Australia, sin embargo, ofrece un contexto “oficial” diferente. Un museo como el de los Barracones de Hyde Park, en Sydney, refleja la política incluyente del “nuevo nacionalismo” de los laboristas. Al instalarse en edificios que originariamente se construyeron para alojar a los criminales transportados, el museo anunció su intención de presentar las historias australianas excluidas de las visiones más celebratorias y con mayor consenso (Bennett, 1988:80).

¿Por qué las prácticas de los museos se mostraron tan cambiantes, tan productivas, en las localizaciones? En ello intervienen varios factores entrelazados. Es fundamental la aptitud para articular identidad, poder y tradición, en tanto vincula los orígenes aristocráticos de la institución con sus difusiones modernas de índole nacionalista y “culturalista”. Los museos tienen también su eco en una amplia variedad de actividades vernáculas: recolección, exhibición y entretenimiento. La acumulación y muestra de elementos valiosos es, así podría decirse, una actividad humana muy difundida, no limitada a ninguna clase o grupo cultural. Un museo puede, dentro de límites generosos, dar cabida a diferentes sistemas de acumulación y circulación; intimidad y comunicación; valor estético, espiritual y económico. Cómo se definen su “público” o “comunidad”; a qué individuo, grupo, visión o ideología celebra;

cómo interpreta los fenómenos que presenta; cuánto tiempo se mantiene; con qué rapidez cambia: todo esto es negociable. Reunir en un lugar los tesoros y la historia de un individuo o un grupo coincide con prácticas tales como coleccionar objetos interesantes, confeccionar un album de fotografías o mantener un altar. En algunos casos los museos se sostienen con recursos relativamente reducidos: el empuje de un coleccionista entusiasta local y algunos voluntarios. Comunidades o individuos que tradicionalmente hubieran expresado su sentido de identidad y poder mediante el apoyo a un festival o la construcción de un santuario o una iglesia ahora pueden (también) mantener un museo.

Los museos adquieren sentido en un contexto global donde la identidad colectiva se ve cada vez más representada por la posesión de una cultura (un modo distintivo de vida, tradición, forma de arte o artesanía). Suponen un público externo (entendidos nacionales e internacionales, turistas, estudiosos, curadores, viajeros “sofisticados”, periodistas, etc.). Estos pueden no formar el único público (ni siquiera el primordial) de las exhibiciones culturales y funciones, pero nunca están del todo ausentes. Cuando una comunidad se exhibe por medio de colecciones y ceremonias espectaculares establece un “adentro” y un “afuera”. El mensaje de identidad se dirige en forma diferente a los miembros y a los forasteros: se invita a los primeros a compartir la riqueza simbólica y se mantiene a los segundos como observadores, o parcialmente integrados, sean ellos entendidos o turistas. Desde que surgieron como instituciones públicas en la Europa del siglo XIX, los museos han sido útiles para los sistemas de gobierno en cuanto a la reunión y valorización de un “nosotros”. Esta estructura —sea su alcance nacional, regional, étnico o tribal— colecciona, celebra, memoriza, valora y vende (directa o indirectamente) un modo de vida. En el proceso de mantener una comunidad imaginada, también confronta a “los otros” y excluye lo “no auténtico”. Esta es la sustancia de la política cultural contemporánea, creativa y virulenta, promulgada en los contextos históricos superpuestos de colonización/descolonización, formación de la nación/afirmaciones de la minoría, expansión del mercado capitalista/estrategias del consumidor.

El “mundo de museos” es diverso y dinámico. Las diferentes zonas de contacto que he rastreado participan en una comercialización posmoderna del patrimonio heredado: la exhibición de la

identidad como cultura o arte. Y no cabe duda de que el museo: estructuración de cultura (tradicción objetivada construida como valor moral/estético y como mercancía comercializable), se difunde cada vez más. Las aspiraciones de la población tanto dominante como subalterna pueden articularse por medio de esta estructura con los intereses materiales del turismo nacional y transnacional. Richard Handler (1987) ha dicho que “tener” una cultura significa ser un coleccionista, atrapado en el juego de poseer y valorar selectivamente formas de vida. ¿Pero atrapado hasta qué punto? ¿Qué *otra cosa* ocurre en las articulaciones de la cultura tribales o de otro tipo local? ¿Cómo se unifica la constelación de formaciones cultural/económicas a las que llamamos lo posmoderno...? ¿El sistema mundial...? ¿El capitalismo tardío? No clausuremos el tema demasiado pronto. Los museos, esos símbolos de elitismo y de inmovilidad formal, proliferan a un ritmo notable: desde las nuevas capitales nacionales hasta las aldeas melanesias; desde las minas de carbón abandonadas en Gran Bretaña hasta los barrios étnicos de las ciudades globales. Zonas de contacto local/globales, ámbitos de formación de identidades y transculturación, de contención y exceso: esas instituciones resumen el futuro ambiguo de la diferencia “cultural”.

## 8

# Diario de Palenque

*Pensemos en el nuevo mundo que encuentra la curruca de las magnolias, con sus tres meses de vida, luego de hallar el camino a los trópicos. Encaramado en una rama joven de conífera, este pajarillo enfrenta uno de los hábitat más complejos y distintos del mundo: la bóveda de una selva ubicada en las tierras bajas de lluvias tropicales. Para los científicos conductistas, la forma en que las aves migratorias exploran y aprenden lo que atañe a su nuevo ambiente continúa siendo un misterio fascinante.*

Russell Greenberg, *El Sur de México: Cruce de caminos para los pájaros migratorios*

7.15 A.M.: Al salir de mi hotel, tomo un autobús que se dirige a las ruinas, uniéndome a algunos otros turistas madrugadores y a gente que trabaja en el lugar. En las cuestas empinadas, a través de la niebla, se ven los maizales situados detrás de las ruinas. Los templos continúan escondidos por el denso follaje.

7.30-8.00: El estacionamiento está casi vacío. Un grupo de hombres, mujeres y niños juegan al voleibol sin red en el extremo más alejado. Detrás de ellos, por encima de algunos árboles pequeños, se ve el Templo de las Inscripciones. Mi cámara, que esta mañana dejó caer en el piso del baño, está trabada. Después de algunos vanos intentos de reparación, renuncio a ella.

Un par de tíos con sombreros de vaqueros comienzan a barrer el terreno. Anoche llovió muy fuerte, y hay muchas hojas mezcladas con la basura. Algunos indios lacandos de cabello largo (vestidos con blusones blancos sueltos y mocasines) sacan cajas de cartón, llenas de arcos y flechas, de una camioneta “combi” VW, y

las arrastran hasta su puesto de venta, cerca de la entrada. Sus niños, vestidos del mismo modo pero descalzos, toman un desayuno de bananas y tortillas en el fresco de un refugio cercano.

Ya hace calor. Las ruinas abren a las 8.00. Montones de cantos de pájaros, palmadas en la pelota de goma, conversación en voz baja, una risa ocasional. "Viajeros independientes", en su mayoría jóvenes europeos, llegan en combis VW desde la ciudad de Palenque, a ocho kilómetros de distancia. Pocos autos. El voleibol termina.

8.00-8.25: Empieza la venta de boletos. Vendedores mexicanos de artesanías y souvenirs, *ladinos* no indios, comienzan a instalarse en sus puestos a lo largo de un costado de la zona de estacionamiento. Ahora han arreglado un desvío, una transición desde este y el lugar del emplazamiento, que a través de los árboles evita los escalones de piedra. La verja se ha trasladado a unos noventa metros hacia el costado, más alejada de los vehículos. Aquí, mientras firmamos en un gran registro, los guías ofrecen sus servicios en varios idiomas: un tour completo cuesta setenta pesos (veintitrés dólares) e incluye un "paseo por la selva".

Pasando la verja: un fuerte sonido de zumbidos y cantos procedente de la ladera que da al bosque. La gente ya ha subido a la parte más alta del Templo de las Inscripciones y la torre del Palacio. Sus pequeños cuerpos, gorras y shorts de colores, se dispersan por el parque abierto.

Una instantánea: caminando de izquierda a derecha, contra la corriente de visitantes y a lo largo de la base del Templo de las Inscripciones, un hombre seguido por un niño. Ambos llevan pesadas cargas. El hombre está encorvado, tiene una banda que le cruza la frente y va derecho a la verja y al estacionamiento. Ni él ni el niño miran la pirámide gigante a su izquierda ni tampoco a los turistas, que a su vez miran a las cámaras.

Busco la sombra a mitad de camino, en los escalones que suben al Palacio. Desde aquí puedo ver un sendero que trepa a los cerros ubicados detrás del Templo de las Inscripciones. El hombre y el niño han de haber bajado por ese camino. Hace dos años hice un pequeño trecho de esa subida buscando el sentimiento de "pre-excavación": el follaje enmarañado y los intensos sonidos que han de haber saludado a los primeros exploradores como Del Río, Dupaix y Castañeda, Waldeck, Walker y Caddy, Stephens y



*Figura 8.1.* El Templo de las Inscripciones. Fotografía de James Clifford.

Catherwood. Unos pocos metros más adentro encontré la Casa del León (parcialmente despejada), con árboles que todavía están adheridos a su techo: la ruina “romántica” famosa por un dibujo que Count Waldeck realizó en 1833. Este se parecía algo a lo que realmente vio Catherwood, no a los informes “limpiados” que publicó Stephens, y nada en absoluto a los monumentos manicurados y reconstruidos del actual Parque Nacional.

A medida que seguí avanzando, el sendero parecía fundirse con las raíces y las vides enmarañadas. Me pregunté si un montón de piedras parcialmente cubiertas podrían pertenecer a alguna estructura escondida. Nada, salvo los ruidos del bosque, sombras profundas y rayos de luz. Estaba solo... con los mosquitos. Pero de golpe seis hombres pasaron corriendo; arrastraban un conjunto completo de instrumentos para una banda de mariachis. Momento surrealista, explicación común. A tres horas de subida por el sendero se encuentra una aldea chola-maya. Su ruta al pueblo nace en los árboles que están detrás del Templo de las Inscrip-

ciones, cruza su base y pasa a través de la *zona arqueológica* hasta el camino.

8.30-8.45: Llegada del primer barredor de hojas a la plaza principal. Una anciana, turista mexicana, se detiene para hablar con él. Los demás lo ignoran y dirigen sus cámaras hacia donde no está él. Hasta donde veo, el gran espacio del emplazamiento contiene, dispersos, todos los cuerpos empequeñecidos.

Con los guías que alzan sus voces, hacen su aparición los primeros grupos. Distingo guardas de pie sobre las grandes estructuras. Usan gorras azules de beisbol con el logo INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia). Camino hacia el final inferior del emplazamiento, pasando la cancha de pelota recientemente desbrozada, junto al arroyo que corre a través de la ruina, y me dirijo al campamento del INAH.

Allí también han cambiado las cosas, durante el par de años transcurridos. Lo que una vez fue un pequeño museo se ha convertido en un laboratorio de restauración. A través de una puerta oigo música grabada y veo a jóvenes con sacos blancos (en su mayoría mujeres, sólo un hombre) que se dedican a unir los pedazos de largos tubos de arcilla, moldeados en forma muy elaborada con rasgos humanos y animales. Hace poco se han encontrado más de setenta de esos cilindros, cuya función sigue siendo incierta, entre los huesos enterrados en la base del Templo del Sol.

*Campamento:* la palabra tiene su origen en una época en que era muy difícil llegar a Palenque y los arqueólogos acampaban realmente en este lugar. Ahora la instalación del INAH incluye salas de trabajo permanentes, áreas de depósito, un comedor y una cocina. Cuando las excavaciones marchan a pleno ritmo, pueden tener empleo hasta trescientas personas. Ahora están trabajando unas pocas docenas, dedicadas sobre todo a la restauración y el mantenimiento del lugar.

8.45-9.00: Varios camiones con el rótulo "INAH" transitan por un camino de tierra que atraviesa el parque. Hay un fuerte zumbido de la selva, cortado por el ruido intermitente de una máquina que trabaja entre los árboles. Me doy algunas palmadas en el cuello al llegar al límite de la zona turística, libre de mosquitos. Ahora la cinta grabada del laboratorio emite un reggae de tono bajo: "Despierta, levántate. Levántate por tus derechos..."

Hay hombres que se dirigen lentamente a trabajar en el parque. Uno de ellos lleva un machete y algún tipo de aparato electrónico; otro un martillo y, sobre sus hombros, varios largos tirantes de madera.

Más allá del laboratorio de restauración el camino desciende después de pasar un cobertizo en donde se apoyan varias carretillas. Luego vadea el arroyo en un punto que algunos guías de los tours llaman “la bañera de la reina”. Un cartel desteñado: “Prohibido bañarse en este lugar”. Del otro lado del arroyo: algunas casas ruinosas, unas pocas hamacas colgadas bajo techos de cinc, un hombre que se moja con agua de una cuba. Viviendas temporarias para algunos de los cholos locales y otros trabajadores que realizan el duro trabajo de la excavación. El campo oscuro en el bosque es lo que Erving Goffman llamó la “zona trasera” de un espacio teatral: ubicada detrás y haciendo posible el brillante espectáculo de las verdaderas ruinas.

*9.00-9.15:* Caminando hacia el claro, encontré los templos del grupo norte rodeados de un cordón de seguridad. Las excavaciones realizadas en sus bases revelaron importantes esculturas, protegidas ahora con hierro corrugado. ¿Por qué razón esos edificios parecían tan completos, hace dos años? ¿Fue culpa del pasto, que se cortó cuidadosamente hasta llegar a ellos? ¿De las permanentes placas explicativas?

Varios hombres están ahora en la parte superior; se mueven con lentitud bajo el sol ardiente, recogen piedras, lavan algo en un líquido que proviene de una gran jarra de plástico. En todo el emplazamiento los techos del siglo xvii se están tratando con métodos químicos contra las filtraciones. (Freud: la destrucción de Pompeya comenzó cuando se la desenterró.)

Los hombres hacen una pausa para huir del calor y aprovechan la sombra que les ofrece una puerta del templo. Beben a sorbos, de una bolsa para compras. A la distancia, pequeñas líneas multicolores de gente serpentean alrededor de la cima del Templo de las Inscripciones. Voces apenas perceptibles, un grito desde la cúspide...

*9.15-9.45:* Camino detrás del Palacio hacia los templos del Sol, la Cruz, la Cruz Decorada. Toda esta área, sitio de descubrimientos muy recientes (incluyendo una tumba muy importante), está cerrada para los visitantes. Todo lo que puedo ver de los

trabajos actuales es la base reconstruida del Templo del Sol. Lo que hace dos años era una pequeña construcción en un montículo cubierto de hierba es ahora la cima de una pirámide. El espacio rodeado por los tres templos parecerá distinto, sin duda, cuando se nos permita ingresar otra vez. ¿Qué ocurrirá con su liviandad y su gracia tan especiales?

Un montón enorme de escombros producidos por las excavaciones cae por la cuesta, situada encima del lugar en que me encuentro. En la parte superior hay una mujer sentada, presumiblemente para mantener a distancia a las personas no autorizadas. Un mexicano de aspecto académico, con barba y anteojos de armazón metálico, ingresa en el área cercada y trepa por el sendero.

Decepcionado, doy media vuelta, subo por los escalones recién excavados en el lado oeste del Palacio e ingreso en el famoso gran patio. La leve asimetría del pórtico es más visible ahora que este lado se ha limpiado y reconstruido. En el interior, las brillantes proporciones que concibieron los arquitectos antiguos tienen un efecto calmante.

Los sonidos se acumulan en el gran patio (ahora me alegro de no poder tomar fotografías): las voces de los guías de turismo mezcladas con los reclamos de los pájaros y el zumbido de la selva. En cierto momento oigo hablar en francés, español e inglés, desde los tres costados del patio... un poco después, en alemán. Selva de interpretaciones.

Dondequiera que mire, parecería que alguien está apuntando con una cámara. Breve alucinación: los cientos de fotografías por hora (¿por minuto?) que generan estas piedras... como bandadas de pájaros levantando vuelo y desperdigándose... ¿Adónde van?

*9.45-10.00:* Ahora hace mucho calor y decido posponer mi ascenso a la cúspide del Templo de las Inscripciones (con descenso obligatorio a la bochornosa tumba de Pacal). De regreso en el estacionamiento, veo a un hombre que junta las últimas botellas plásticas y hojas muertas de ayer, barriendo a lo largo de cinco autobuses que transportan a mexicanos. Son los únicos autobuses grandes en el estacionamiento y me llama la atención algo que sólo había observado a medias en el emplazamiento: la gran cantidad de turistas mexicanos.

¿Por qué están aquí? Yo tengo una opinión, sin duda este-

reotípica, acerca de por qué los europeos y norteamericanos visitan a Palenque. El circuito internacional está bien establecido: desde la década de 1840, cuando el *best seller* de Stephens y Catherwood puso a Palenque en el mapa de los viajes, hasta la presente generación con sus lentes *zoom*, sus mochilas, sus zapatillas deportivas y sus cristales New Age. Pero los mexicanos que ocupan esos grandes autobuses parecen distintos. Para empezar, tienen la apariencia de pertenecer a la clase trabajadora y a la pequeña burguesía. Cuando charlan tranquilos en los rincones sombreados, o cuando chillan desde la cima de los monumentos, muchos de ellos parecen disfrutar de las ruinas sin caer en la actitud reverente ante un museo que adoptan los peregrinos internacionales. De algún modo, se sienten más en su casa. La de ellos parece ser una excursión de carácter más social.

No lo sé. Los turistas (especialmente los de los grandes autobuses) son un misterio: los “otros” de todos, a los que nunca se asigna complejidad social o individual alguna. Y todavía se tiende a considerar al turismo como una actividad exclusiva del Primer Mundo. ¿Cómo figuran los mayas en la imaginación nacional mexicana? ¿Y en las escuelas mexicanas? ¿Qué valor económico se les asigna en los circuitos turísticos de segunda clase? ¿Son los constructores de Palenque iguales a los aztecas, principales “primeros mexicanos”? ¿Cómo se han utilizado los símbolos mayas para articular las identidades regionales mestizas? ¿Y cuál es el atractivo especial de Palenque, emplazamiento de ese hallazgo arqueológico mayúsculo: el descubrimiento en 1952 de la tumba oculta de Pacal, realizado por el mexicano Alberto Ruz L’Huillier?

Un guía del lugar me cuenta que cada vez que una telenovela\* presenta un personaje arqueólogo, esperan una afluencia de grupos turísticos mexicanos. Ahora acaba de terminar una titulada “Más allá de la muerte”. Puede haber algo en lo que él dice, pero sus aires de entendido despiertan mi desconfianza. Otra vez, el turista como un estúpido.

Voy al restaurante a tomar una Coca-Cola y observo la tienda de souvenirs artesanales\* instalada en el estacionamiento. Otra vez cerca de la verja. Los lacandos están vendiendo muchos arcos y flechas. Yo ya compré algunos en un viaje anterior. En algún

\* Las palabras señaladas con asterisco aparecen en español en el original. [T.]

lugar (¿en la selva? ¿en el pueblo?) hay una cantidad de gente que los está fabricando. Aparece un camión con botellas de “COYAME. Agua Mineral y Sabores”.

Había esperado que las mujeres chamula aparecieran en el estacionamiento para cuando dejé las ruinas. Son mayas de las montañas, inconfundibles por su traje:\* faldas de lana negra, blusas azules o blancas, anchos cinturones rojos. Hace dos años circulaban libremente entre los vehículos y lo más cerca posible de la ventanilla para la venta de boletos y la verja de entrada. Con sus pesadas faldas hechas para las frías montañas, los brazos y hombros cargados de mercaderías tejidas, a veces con un bebé en un rebozo,\* manejando un rebaño de niños que se ocupan de la venta, cuidándose de las autoridades, las chamulitas\* parecían ubicuas. ¿Dónde están ahora?

*10.00-11.00:* En una combi con rumbo a la ciudad, encuentro la compañía de otros varios turistas cansados, algunos campesinos\* y una madre lacanda con su niño. Unos quince minutos de viaje nos llevan a la terminal de los autobuses de primera clase, Cristóbal Colón, y de allí a la Cabeza Maya, en el límite de la ciudad. Se trata de una cabeza blanca monumental que mira al cielo: un perfil maya exagerado, labios separados con expresión de éxtasis. Necesito hacer efectivo un cheque de viajero y cambiar de hotel.

“¡RRRRradio Palenque!...” Luego algo acerca de mil vatios de potencia y la grandeza de “la cultura maya”.

Palenque es un centro regional en rápido crecimiento, con unos setenta mil habitantes. (En 1950 la población era de sólo 6.206.) Casi todos los edificios parecen haberse construido en épocas recientes. Si bien el turismo y las famosas ruinas\* tienen mucho que ver con su rápido crecimiento, Palenque es también un centro mercantil/agrícola. Cuando caminaba por la calle principal, Juárez, pasé por tiendas de regalos, negocios dedicados a cámaras fotográficas, agencias de viajes (que ofrecen excursiones a las cascadas de Agua Azul o a los remotos emplazamientos mayas de Yaxchilan y Bonampak), restaurantes, negocios de comidas, salones de vídeo, farmacias. “Sombrerería Juárez” (un pequeño local iluminado repleto de sombreros de vaqueros) y “Palenque agropecuaria” (monturas, soga plástica, estantes con productos químicos, bolsas de fertilizantes, bandejas alineadas con pollitos escurridizos).

Entre las señales multicolores y las paredes pintadas, resquebrajadas por el sol y veteadas por las lluvias torrenciales, pude vislumbrar algunas blusas de brillante color azul, y cinturones rojos. Las chamulas andan por las calles, ocupadas en vender sus cinturones tejidos, sus pulseras y sus muñecas. Estas mercancías, junto con bolsas, chales, faldas, pantalones y sandalias importados de Guatemala, se amontonan en las aceras. Unas pocas mujeres mayores se sientan a la sombra, pero los vendedores son en su mayoría mujeres jóvenes, con algunos jóvenes preadolescentes. Me entero de que están trabajando en la tierra caliente\* en turnos de dos semanas, y que provienen sobre todo de los barrios pobres situados en los alrededores de San Cristóbal de las Casas: La Hormiga, Paraíso, Nueva Palestina.

Los chamulas fueron expulsados hace poco de la zona arqueológica.\* Ya no hay vendedores ambulantes. Los únicos indios mayas que ahora trabajan en el lugar son los lacandos, que ofrecen una imagen de autenticidad (arcaica), privilegiados todavía con su puesto cercano a la verja de entrada. Al parecer gozan de alguna influencia política en alguna parte, ya que son dudosas las afirmaciones de su vinculación especial con los constructores de Palenque. Si hay mayas vivientes que puedan considerarse los “Últimos Señores de Palenque” (título de un libro reciente sobre los lacandos), ellos son probablemente los cholos locales. Su lengua, al menos, puede ligarse directamente con los glifos. Pero los cholos, distantes, todavía no han elegido ingresar de manera significativa en la economía turística, ni se los ha obligado a hacerlo. Las chamulas (los hombres no venden artesanías públicamente) forman parte ahora de la vida callejera de Palenque: alquilan franjas de las aceras en el exterior de los negocios y gozan de un aparente monopolio en su esfera. Las han expulsado de las ruinas y están enojadas, pero nada pueden hacer al respecto.

Instantánea: un niño chamulo cubierto con cinturones-souvenirs y productos tejidos juega en un videojuego de Bart Simpson.

Instantánea: dos niñas vestidas de azul mantienen una intensa conversación, una sentada en una silla diminuta inclinada hacia atrás y la otra sirviéndole de freno. Ignoran a dos niños que forcejean dentro de una caja de cartón.

Me detengo en un negocio de cámaras y compro una “Memory Maker” (de Minolta). Y en el camino a mi nuevo hotel (La Cañada: he oído decir que allí es donde paran los arqueólogos) pago a tres

vendedoras callejeras para tomarles una fotografía. El dinero viene bien, pero las niñas están nerviosas por la instantánea y quieren acabar con el asunto. Se reparten las monedas con rapidez, mirando por arriba de sus hombros. Hablamos embarazosamente por un minuto, acerca del calor y de San Cristóbal.

*11.00-1.30:* Me registro en La Cañada. Atmósfera de selva en el restaurante del hotel: molduras con los relieves de las ruinas apoyadas entre las parras. Sólo una docena de habitaciones: no se trata de uno de los nuevos hoteles para el turismo. Esto concuerda con mi imagen de “viajero independiente”. Exhausto después de mi caminata bajo el sol, enciendo el acondicionador de aire y me desplomo sobre mi cama mientras miro, sin verlo, un mapa de Palenque. Un patrón rectangular de calles.

Me recuerda a la ciudad de Nueva York, mi tierra nativa. Y mi mente vaga hacia John L. Stephens, otro neoyorquino que llegó aquí en 1840 después de bajar desde las montañas de Chiapas, como lo hice yo, por lo que él describe como el peor camino de montaña y selva que jamás había encontrado. Cuando finalmente alcanza la meta de su expedición —su “punto de navegación más alejado”, diría Conrad—Stevens encuentra gente que parece tener una relación más directa con Nueva York que con su centro administrativo, Ciudad Real (San Cristóbal). Los capitanes de barcos y los comerciantes en madera que unen Campeche con Manhattan han visitado la zona desde hace tiempo. Varios inscribieron sus nombres en las paredes de las ruinas, y uno por lo menos vive en la zona. Las mismas cosas ocurren en las ciudades perdidas y en los confines de la tierra.

Hoy vi a un niño del lugar que llevaba una camiseta: “New York I ♥ U”. (También “Chicago Bulls”, “Calendario Azteca” y “Hard Rock Café: Palenque, Chiapas”.) A Stevens le llevó cinco días descender de Ocosingo, a través de las montañas y la selva. Yo utilicé cuatro horas en una mini-camioneta. Es frecuente que a los “viajeros independientes” les guste relacionarse con John L. Stephens.

Cabeceo.

*1.30-2.00:* Por la tarde me propongo visitar el nuevo museo y centro de visitantes, situado a un kilómetro más o menos de distancia, cuando se baja desde el emplazamiento. Después de un



*Figura 8.2.* Vendedoras callejeras chamulas en Palenque. Fotografía de James Clifford.

almuerzo temprano en el restaurante del hotel, camino hasta la Cabeza Maya y tomo un viaje de vuelta a las ruinas. A pesar de que comienzan los horarios de comida\* y siesta,\* transitan muchos autobuses y combis.

Mientras pago mi pasaje de cincuenta centavos, tengo la sensación de que las ruinas son una especie de suburbio. Stephens y Catherwood tardaron medio día en ir de la ciudad al campamento, y a comienzos de la década de 1950 el caballo era todavía el único medio de transporte. Cuando Alberto Ruz ingresó en la tumba de Pacal en 1952, con lo que situó a la arqueología mexicana en el centro de la atención, el presidente de México hizo una visita y ordenó de inmediato la construcción de un camino. Mientras avanzamos con lentitud por el desnivel ubicado en la entrada a la zona,\* leo un gran letrero, fechado en 1981, que proclama oficialmente a Palenque como parque nacional y anuncia los planes para pavimentar la carretera.

Hace dos años, cuando viajé desde San Cristóbal, la gente hablaba con entusiasmo de la nueva banda de asfalto ininterrumpido que unía la carretera panamericana de las montañas con Palenque, Villahermosa y Mérida, en tierra caliente.\* “Mundo Maya”, el circuito turístico internacional que alimenta el último impulso brindado al desarrollo del lugar en Palenque, depende de la existencia de esos caminos, aptos para los automóviles alquilados y los autobuses de primera clase.

La red se está ampliando a fin de incluir un camino de frontera\* a través de la selva, el cual sigue el límite con Guatemala y conecta a Palenque con Yaxchilan, Bonampak, varias ruinas descubiertas hace poco, escenarios ecológicos para el turismo en la selva de los lacandos, y los espectaculares lagos de Montebella en el sur de Chiapas. Además del turismo, el camino proyectado tiene un obvio potencial militar y de desarrollo (tala de árboles, producción de café).

“Parque Nacional” (1981). Mientras avanzamos por el asfalto relativamente liso de la zona,\* hacia los cerros boscosos, recuerdo que 1981 fue el último año del boom del petróleo mexicano. La década siguiente trajo una crisis de endeudamiento, reducción de oportunidades, desempleo. La crisis\* fue la que obligó a la mayoría de las mujeres de Chamula a producir artesanías para el turismo, y a un número creciente de ellas a vender en las calles de San Cristóbal. Ahora se trasladan a lugares tan distantes como Palenque, Mérida, Villahermosa y Cancún, siguiendo las rutas establecidas por los hombres chamulos, quienes desde hace tiempo han suplementado una inadecuada economía de subsistencia en su tierra con el trabajo en las plantaciones de las tierras bajas, maizales, obras públicas y construcción. Después de 1982 desaparecieron los trabajos para los hombres; y de lo que quedó (el trabajo degradante en los cafetales) se hicieron cargo los guatemaltecos que escapaban de su propia crisis, tanto política como económica.

Durante la década de 1980 las mujeres y los niños chamulos se adaptaron a las calles y se las arreglaron para ganarse la vida en el turismo, uno de los pocos sectores mexicanos en expansión; un sector manejado por fuerzas y deseos muy alejados de la América latina cargada de deudas. Las alternativas fueron crueles: la migración a una ciudad hostil o a colonias distantes en la selva lacanda. Una mujer y sus hijos, si se quedaban en su hogar, tenían la posibilidad de vender leña y ganar lo suficiente para

arreglárselas. Pero el precio de mercado para una carga —que insumía de cuatro a seis horas de duro trabajo para cortar, partir y transportar— era sólo de veinte centavos de dólar.

2.00-3.00: El nuevo centro administrativo y de visitantes es lujoso. Tres bellos edificios modernos, todos con motivos estructurales que recuerdan a las pirámides: el museo del emplazamiento, un auditorio con un complejo de oficinas y laboratorio, y un restaurante/tienda de regalos.

El museo fue inaugurado oficialmente por el presidente Carlos Salinas de Gortari hace apenas tres meses. Un gran letrero en el camino reúne los logotipos de las instituciones y empresas que tuvieron intervención:

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Gobierno del Estado

INAH

FONCA: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes



*Figura 8.3.* El nuevo museo del emplazamiento. Fotografía de James Clifford.

BANCO BCH  
DOMECQ  
NESTLE  
VITRO: Envases Norteamérica  
GUTSA: Construcciones  
FEMSA- COCA COLA  
BANCOMER  
VISA

El museo rodea un jardín interior y tiene grandes ventanas vidriadas que miran hacia el exterior. Los objetos se exhiben en un estilo formal/estético moderno, individualizados con focos de luz. Despejado y espacioso, su tono interpretativo es el de una perspectiva general científica, sobria, hasta minimalista. Breves textos colocados en las paredes se refieren a la religión, la cultura, la ecología y la arquitectura, los calendarios, etc., de los antiguos mayas. Los cilindros\* de arcilla elaboradamente esculpidos, que se descubrieron hace poco en el Templo del Sol, están desparramados en todo el museo. Grandes paneles con glifos cubren varias paredes. Se ha resumido el sistema de clases de los antiguos mayas, con secciones dedicadas a los sacerdotes, artesanos, burócratas, comerciantes, trabajadores no calificados y campesinos. (No se incluye a los esclavos, aunque se menciona su posibilidad.)

Dispuse del museo casi para mí solo. Debido a que el nuevo complejo está situado a un kilómetro de camino con respecto a las ruinas, sin enlace gratuito, los cansados trepadores de pirámides suelen pasarlo por alto. He oído decir que esto cambiará en el futuro. Los planes de largo alcance exigen que el complejo del museo se convierta en entrada principal y área de estacionamiento. Una escalada a través de la selva, a pie o en coches electrificados, transportará a los visitantes, dramáticamente, del mundo moderno al antiguo. Se considera que en la actualidad el espacio mágico de las ruinas está demasiado cerca del estacionamiento, con sus autobuses, comida y comercio. Ni siquiera la nueva verja, con su desvío a través de los árboles, elimina la sensación de proximidad. A mí, como ocasional posmoderno, me agrada esta contaminación y lamento las mejoras.

La nostalgia y el viajero sofisticado: “Cuando vine aquí por primera vez (antes de la “turistización”) todo era mejor”. La nostalgia puede actuar por intervalos muy cortos. Prueba de ello

son mis sentimientos acerca de los viejos y los nuevos museos. Hace dos años, el museo\* consistía en unas pocas salas atestadas, en el rincón más lejano de las ruinas. Afuera, la única estela de Palenque estaba expuesta a la lluvia y el sol, con la puerta abierta de un baño visible justo detrás de ella. Ahora esta blanca figura, artísticamente erosionada, domina la entrada cubierta del nuevo museo y se yergue elegante contra una pared azul. El museo\* anterior disponía de poco espacio para el aislamiento estético; todo estaba abarrotado, era algo así como un revoltijo. Al acceder a esta colección, se tenía la sensación de un descubrimiento, de tropezar con un tesoro escondido. Recuerdo la fascinación que sobre mí ejercieron algunos ingeniosos e intrincados glifos en estuco, a veinte centímetros de mi sudorosa nariz.

En el nuevo espacio, que cuenta con aire acondicionado, miro desde distancias controladas por guardianes, cordones y vidrios. Suspiro por el viejo museo,\* su intimidad informal, *mi* trozo de un antiguo Palenque, lo cual no me impide admitir que, después de todo, el nuevo no es tan malo. Aquí hay muchas cosas presentadas con gran claridad y, de todos modos, ¿en dónde hubieran podido ubicar los maravillosos cilindros\* nuevos?

Un pajarito ha volado contra el vidrio y ahora yace muerto, afuera.

¿Cuál era “el momento adecuado” para estar en Palenque? El interrogante se me planteó cuando venía hacia aquí y me detuve en Toniná, una ruina maya en las tierras altas cercanas a Ocosingo. (Stephens y Catherwood estuvieron allí, pero sólo por un día, ya que estaban impacientes por llegar a Palenque.) Toniná, un gran emplazamiento, sólo ha surgido hace poco tiempo como un importante centro Clásico Tardío. Situado fuera del camino trillado, me resultó un descubrimiento.

Sentí que había llegado en el momento perfecto. La ruina, excavada en una cuarta parte, ofrecía una sensación del todo y al mismo tiempo dejaba mucho terreno para la imaginación. Sólo un conocimiento suficiente, no demasiado. Las esculturas diseminadas por el lugar, no guardadas bajo llave. Un sucio camino lleno de baches, pocos visitantes, caballos pastando en el emplazamiento. Un “viajero independiente”, contemplando el hermoso valle de Ocosingo desde el observatorio de Toninás, en la cumbre, podía juzgar con cierto aire de suficiencia a todos los *otros* turistas que pasaban de largo en su prisa por llegar a Palenque.

Pero, ¿era este en realidad el momento adecuado para visitar a Toniná? ¿Qué hay de los descubrimientos por venir? De haber llegado unos años antes, me hubiera perdido el estupendo mural de estuco que fue lo más destacado de mi visita. ¿Qué me estaba perdiendo ahora, enterrado aún bajo los románticos árboles y parras?

Comparada con Toniná —y con muchos otros emplazamientos despejados en parte y accesibles ahora para los viajeros que quieran caminar, menearse en una camioneta o tomar un pequeño avión— Palenque parece una ruina “terminada”. Todo está ordenado, limpiado, reconstruido con exactitud hasta el grado permisible. La reconstrucción practicada más allá de cierto límite impreciso puede convertir una ruina auténtica en un parque temático.

Para el viajero en busca del descubrimiento y de una experiencia de comunión, ¿la mejor oportunidad para visitar a Palenque sería el momento del Descubrimiento, cuando quiera que ocurriese? ¿El descubrimiento de quién? ¿Antes de los primeros extranjeros: Dupaix, Waldeck, Stephens y otros más? Pero al menos en los siglos XVIII y XIX, hasta que se produjo la extensa remoción supervisada por Alfred Maudslay en 1891, no hubiera habido mucho para ver. Stephens escribe que podía pasar junto a una gran pirámide sin detenerse y sin saber que allí estaba.

Tal vez, para el visitante independiente, la mejor oportunidad se habría presentado justo después de la serie de mapas y excavaciones llevadas a cabo de la década de 1920 a la de 1940, pero antes de la construcción del camino de acceso. En 1949 hubiera dispuesto de un emplazamiento “total” muy visible, con la torre del Palacio totalmente reconstruida, así como de la oportunidad de escuchar a los pájaros, contemplar las estrellas y tener una íntima comunión con las piedras, sin interrupciones. Pero entonces se habría perdido la tumba de Pacal, abierta varios años después. Y si uno hubiera venido a fines de la década de 1950, cuando el emplazamiento recibía un promedio de sólo seis o siete visitantes por día, no habría gozado aún del beneficio ofrecido por la espectacular revisión del conocimiento sobre la antigua sociedad maya, que pronto habría de surgir a raíz de los descubrimientos de glifos realizados en la década de 1970, tarea esta que se concentró en Palenque.

Cuando estuve aquí hace dos años, la entrada principal al Palacio era una sucia pendiente. Y no vi las cosas que se estaban encontrando en el Templo del Sol...

Trayectoria de una ruina: 1) descubrimiento: revelación de secretos, lectura de fragmentos; 2) excavación: análisis, mapeo, reconstrucción; 3) conversión en museo: recolección, exhibición, realización de arte/ciencia; 4) conversión en turismo: provisión de accesos, desarrollo de la “atracción”, pedagogía masiva. No se puede estar presente en todos los momentos. Los “viajeros independientes” como yo tienden a vacilar ideológicamente entre el paso 1 y el paso 3, mientras que desde el punto de vista material se ubican en el paso 4.

El deseo de estar solo en (con) la ruina. Hablo con una francesa que es guía de tours de aventura. “Palenque no está tan maravillosa como el año pasado”, dice. “Está abarrotada de turistas.” La vez anterior, su grupo fue sorprendido por la lluvia en la parte superior del Palacio. Había sido maravilloso. Nubes y bruma, todos los pájaros, nadie en las inmediaciones; “¡Il n’y avait *personne*!”

Solo con las piedras, con la naturaleza. Se necesita tanto como eso si los antiguos emplazamientos han de transmitir sabiduría y sublimidad a los individualistas románticos. “Solo” con el significado de estar con gente especial como uno. No con turistas, guardianes, trabajadores, camiones del INAH, campesinos\* que arrastran mercaderías.

Casi todas las personas que “conocen” Palenque con quienes hablé —arqueólogos, visitantes veteranos— cuentan acerca de algún momento personal de descubrimiento, el amanecer en el Templo del Sol, las estrellas vistas desde la torre del observatorio, una mañana nublada, el silencio (con los pájaros). Los brillantes libros ilustrados también suprimen a la gente.

Anotación de una cita de John L. Stevens (1969: 119), *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatán* [Episodios de un viaje a Centroamérica, Chiapas y Yucatán] (Copan, 1839).

El terreno era totalmente desconocido, no había ninguna clase de guía; todo era suelo virgen. No podíamos ver siquiera unos metros delante de nosotros, y nunca sabíamos con qué íbamos a tropezar en el momento siguiente. En una oportunidad nos detuvimos a cortar ramas y parras que ocultaban el rostro de un monumento, y luego cavamos y sacamos a la luz un fragmento, la punta esculpida de algo que sobresalía de la tierra. Me asomé con una ansiedad que no me daba respiro, mientras los indios trabajaban e iban apareciendo un ojo, una oreja, un pie o una mano; y cuando un machete resonó al chocar con la piedra cincelada aparté a los indios y vacié la tierra floja con mis manos.

3.00-4.00: Al abandonar el museo encuentro, en un pasaje de salida, fotografías sin título de mayas contemporáneos: 1) un lacando de mirada inescrutable, con un enorme cigarro casero; 2) una mujer (¿chola?) que vigila una fogata humeante; 3) un hombre con sombrero tradicional, que transporta maíz; 4) un grupo de mujeres y niños, tranquilos, algunos sonriendo a la cámara. El mensaje es incierto: ¿qué relación tienen o no tienen esas personas con los artefactos y la historia exhibidos?

Las fotografías son una suerte de puente que lleva al restaurante y a la tienda de regalos, ubicados en el edificio siguiente. Allí bebo un refresco, rodeado de las obras de artesanía de los mayas vivientes. Una gran sección de la extensa área correspondiente al restaurante abierto se ha cedido a la artesanía\* tradicional. En el ex-tremo más alejado veo a una mujer chamula con su atuendo distintivo: blusa azul brillante y falda oscura. “De modo que los han permitido entrar aquí...” Entonces tengo una reacción tardía y comprendo que se trata de un maniquí.

La exhibición del restaurante muestra vestimentas indias de las tierras altas. Hay fotografías de las tres grandes cruces/árboles de la vida situadas en las afueras de San Juan Chamula. En las paredes cuelgan sombreros ribeteados con cintas, de los zinacanta. Cerca de la mujer chamula, un hombre lacando sin ninguna característica especial. ¿Cuál es su relación con los otros hombres vestidos con la misma ropa, que venden flechas en la entrada?

Aquí estoy en otro museo: el folklore y la cultura auténtica exhibidos, estetizados y valuados, para su adquisición. Las prendas y artefactos que rodean a los maniquíes no están en venta. Pero el “efecto de museo” penetra en la tienda de regalos después de atravesar el área del restaurante, en donde se pueden encontrar objetos similares. Una placa explicativa detalla el lugar que ocupan los materiales tejidos en la vida india tradicional. Hay rótulos similares en las secciones de cestería y alfarería. Esta es una boutique en gran escala, concebida para gente que habrá de pagar con tarjetas de crédito de American Express. Cuenta con unos pocos libros, la mayoría en inglés, incluyendo una de las colecciones eruditas de textos tzotzil publicada por Robert Laughlin. Flechas, pero no camisetas.

Anotación de una cita de Maruch Komes Peres y Diane L. Rus (1991:12), *Ta Jlok'ta Chobtik Ta K'u'il* (*Récit d'une tisserande de Chamula*).



*Figura 8.4.* Exhibición de artesanías,\* área del restaurante. Fotografía de James Clifford.

Un rebozo o chal llevaría quince días de trabajo. Si uno lo quiere lindo, hay que bordarlo a mano, lo cual toma cuatro días (días enteros). Los pompones de colores, otros dos días. El tejido de cada parte de la blusa de lana que llamamos *tchilil tzotz* significa tres o cuatro días de trabajo. Este *huipil* tiene tres partes: una para cada manga y la otra para el cuerpo, de modo que terminarlo toma nueve días. Como ocurre con todas las prendas de lana, después de tejerlas hay que tratarlas para que no encojan cuando se las lava. Son dos días para cada pieza, una semana para las tres. Sólo entonces se pueden coser las mangas. Tal vez se necesite una semana para bordar el cuello. Entonces se cose el ovillo de algodón y los tres pompones en cada lado: seis días.

En la nueva y mejorada Zona Arqueológica,\* los mayas se admiten cuando significan un folklore auténtico. Los vendedores callejeros, por “tradicionales” que sean sus ropas, están fuera de lugar y en general son objeto de desprecio por parte de los *ladinos* locales. He oído decir que el comercio turístico los ha “prostituido”. Tienen pertenencia en sus aldeas. Tampoco me sorprende enterarme de que se propuso un plan para modificar el trazado del sendero selvático que desemboca en el Palacio de las Inscripciones, de modo tal que los aldeanos cholos que descienden pasarían detrás de la pirámide, fuera de la vista y fuera de la ruina misma. Hasta ahora se han planteado objeciones que bloquearon el plan. Y sería improbable que los cholos tomaran ese camino, en especial cuando se ha corrido la voz (gracias a la Nueva Epigrafía) de que “Pacal hablaba en chol”.

4.00-4.15: De regreso a la ciudad, en una combi. Pago una suma extra al conductor, para detenernos y poder tomar algunas fotografías: los maizales sobre las ruinas, la entrada al parque nacional, una estatua de “La madre maya” (con un niño, en el mismo estilo que la Cabeza).

4.15-5.30: Una pausa en la estación de autobuses Cristóbal Colón, para reservar un asiento de regreso a las tierras altas. Luego camino por el centro, mientras el cielo se oscurece preparando el aguacero vespertino de última hora. Observo a los vendedores callejeros que despliegan grandes sábanas de plástico y amontonan sus mercancías en bolsas para residuos. Sentado a salvo de la lluvia en un café escribo tarjetas postales y rechazo cinturones tejidos y pulseras.

*Más tarde, esa noche:* Mi souvenir: un bajorrelieve esculpido en piedra blanda por unos muchachos que trabajan en el “Taller de Artesanías”, a la salida del hotel. Es una copia reducida de Pacal, según el sarcófago del Templo de las Inscripciones, que lo muestra en el instante de su último aliento.

Interrogo al muchacho mayor, que tiene unos dieciséis años, acerca de su vida en Palenque, las ruinas, etc. “Para nosotros”, dice, “las ruinas no son nada del otro mundo. Las respetamos, por supuesto, pero no son nada especial. Palenque... dicen que es apasionante, pero para nosotros... Hacemos esta artesanía para ganar dinero, es todo.” Lo dice sin ninguna amargura aparente. Un hecho.

El pequeño rey se recuesta sobre glifos para la muerte y la vida, mientras desciende al averno... mirando hacia el cielo en una actitud de absoluta felicidad.

Contesto con el cliché de que nuestros hogares siempre se vuelven demasiado familiares. El viaje hace que las cosas sean nuevas. Yo no aprecio en realidad la belleza de mi hogar en California, etcétera.

La figura que tengo en la mano forma parte de una elaborada escultura que aún se mantiene en la cripta y que resulta algo difícil ver. Esta es la primera vez que he mirado de cerca al rey moribundo en éxtasis.

El muchacho no contesta. Mis palabras no parecen ser bien recibidas. La diferencia de nuestras situaciones, el privilegio que supone mi cliché, son demasiado evidentes. Yo *puedo* viajar. El no puede... al menos no para buscar novedades y placer.

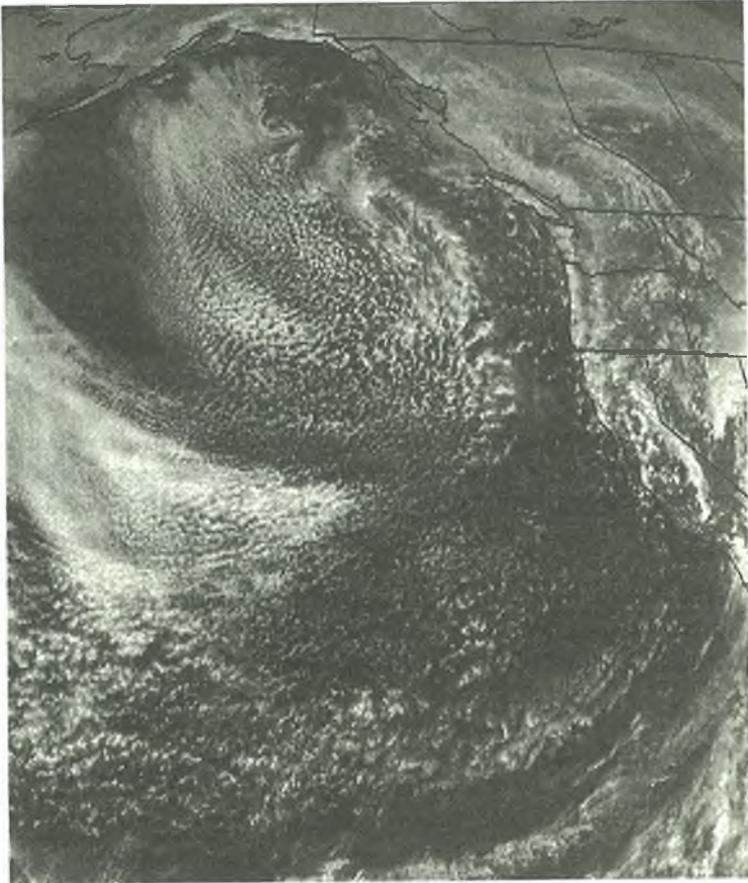
Las manos y los pies de Pacal son maravillosamente expresivos, sensuales. Siento que he encontrado algo especial.

*Nota:* Este diario, escrito sobre la base de notas tomadas en Palenque en julio de 1993, recurre a información fácilmente disponible en el emplazamiento y en obras publicadas reconocidas. En cuanto se refiere a los vendedores callejeros chamulos he confiado en Diana L. Rus, *La crisis económica y la mujer indígena. El caso de Chamula, Chiapas* (1990) y en el trabajo de elaboración de Kathleen Sullivan, sobre los vendedores ambulantes de San Cristóbal, investigación que tuvo la bondad de analizar conmigo. Mi especial agradecimiento a Moisés Morales por muchas conversaciones interesantes sobre las ruinas y su historia. Desde luego, no le cabe responsabilidad alguna por mi óptica general.

Varios meses después de la publicación inicial de estas notas, la rebelión zapatista desbarató temporariamente el viaje a las ruinas.

Todo está escrito desde la posición de un "viajero (meta)independiente" dentro del circuito turístico.

# FUTUROS



Fotografía de un satélite meteorológico. Región del Pacífico Norte.  
(Imagen cortesía de Julián Bleecker)

## 9

# Año del Carnero: Honolulu, 2 de febrero de 1991

“Lo que usted ve son los cuernos en la frente y luego la espina dorsal y luego las patas a ambos lados y la cola que sobresale por entre las patas”, dijo ella.”

El nuevo atrio del Barrio Chino. Cocinas ofrecidas: japonesa, thai, coreana, hawaiana, china, italiana, mexicana, filipina, de Singapur, Lulú Internacional, norteamericana.

La noche en las calles atestadas: humo que sale de los puestos de comida, corredores jóvenes de ambos sexos miembros de un club de artes marciales, un dragón, el conjunto de jazz de la Universidad de Hawaii, la sección panasiática de saxofones.

Las bellas capas hawaianas hechas con plumas se desgastaron en la batalla. En la vecindad, la banda de una escuela secundaria termina su recital con el tema de Looney Tunes, seguido de inmediato por “La Bandera Tachonada de Estrellas”.

El tanque es alcanzado en un desierto y despidе una columna de humo negro.

Pesadas flores alrededor de nuestros cuellos.

“Cada día, al amanecer, la luz entraba radiante en mi cabaña. El oro del rostro de Tehamana ilumina todo cuanto la rodea, y ambos vamos a refrescarnos en un arroyo cercano, con naturalidad, simplemente, como en el Paraíso.”

El Hilton Hawaiian Village (2.200 habitaciones): los futbolistas negros (fin de semana Pro-Bowl) sobresalen en los ascensores por encima de los directores blancos de museos de arte (reunión anual de la AAMD). Vestimenta informal, piel expuesta al sol, playas.

El tanque es alcanzado en un desierto, explota, quema los rostros de los soldados y despidе una columna de humo negro.

“Decir la cabra es más campechano; el carnero es más culto.”

Los futbolistas firman autógrafos. Los directores de museos debaten sobre el multiculturalismo. Mientras que en la hermosa casa del coleccionista de arte, una de las paredes está cubierta de titilantes pantallas de vídeo.

“El parte informa que una mujer soldado ha desaparecido en acción.” Mapas. “Esto no será otro Vietnam.” Habla un general (aparentemente afro-norteamericano). Ajustes en la mira del bombardero.

Un hombre (aparentemente anglo) en California: “Esta vez tenemos que ir hasta el final, hacerlo bien, deshacernos de esa gente”.

Un edificio hace implosión con un movimiento lento.

Desde el oscuro jardín del museo se dominan un millón de luces de la ciudad, como si se las viera desde un avión o desde un misil que aterrizan. El artista del espectáculo, con su traje de mariachi y su sombrero indio de guerra, dice: “Es muy extraño estar aquí, en el comienzo de la Tercera Guerra Mundial”.

“¿Carnero u oveja? ‘Eso lo adivina cualquiera’, dijo ella”.

El tanque es alcanzado en un desierto, explota, quema los rostros de los soldados, incrusta filosos trozos de metal en sus cuerpos y despidе una columna de humo negro.

Este jardín, esta ciudad: “Moctezuma recibe a Cortés”. Olor a flores y a sangre. El dragón que se contorsiona. Están cocinando carne. Los diferentes cuerpos se mezclan.

“Esto no será otro Vietnam.”

Un hawaiano juega con tres niños en la playa. Parece ser su padre. Con trajes de baño, cada uno se ve diferente, como si pertenecieran a cuadros separados. El hombre es joven y musculoso. Los cuatro construyen algo en la arena. Cuando el más pequeño empieza a llorar, el hombre lo sienta rápidamente en sus rodillas.

“Primero lo acorralaremos, luego lo mataremos.”

Y justo al pie de una blanca plataforma flotante, el acorazado Arizona guarda a 1.100 hombres ahogados.

“No se tiene confirmación de que en la incursión hayan muerto mujeres y niños.”

Los directores de los museos de arte analizan el problema de los universales estéticos. El grupo del fútbol arma su jolgorio en el bar.

Pesadas flores alrededor de nuestros cuellos.

El *China Daily*, único diario de habla inglesa publicado en Pekín, lo llama el Año de la Oveja. Pero el Instituto Chino de Estados Unidos, en Manhattan, que se proclama la institución bicultural más antigua de este país dedicada a China, resolvió, mediante una votación entre sus miembros, que este era el Año del Carnero.

Esta noche, mientras se pone en marcha el año 4688, fricciono con pomada los labios agrietados de mi hijo.

El tanque es alcanzado en un desierto, explota, quema los rostros de los soldados, incrusta filosos trozos de metal en sus cuerpos, los asfixia, prende fuego a sus uniformes y despide una columna de humo negro.

Esto no será Vietnam.  
Esto no será Estados Unidos.

¿De dónde venimos?

En un desierto,

¿Qué somos?

El tanque es alcanzado,

¿Adónde vamos?

Explota...

*Citas: New York Times*, artículos sobre el Año Chino del Carnero (u Oveja); Paul Gauguin, *Noa-Noa*; Cobertura periodística de la Guerra del Golfo; Guillermo Gómez Peña; Presidente George Bush; General Colin Powell; Gauguin: *¿D'où venons-nous? ¿Que sommes-nous? ¿Où allons-nous?* (Museo de Bellas Artes, Boston).

## 10

# Las diásporas

Este ensayo plantea un interrogante: ¿qué se halla en juego, política e intelectualmente, en las referencias contemporáneas a la diáspora? Analiza los problemas que plantea la definición de un término de viaje en condiciones globales cambiantes. ¿En qué forma los discursos de la diáspora representan experiencias de desplazamiento, de construcción de hogares alejados de la propia tierra natal? ¿Qué experiencias rechazan, reemplazan o marginan? ¿De qué modo tales discursos logran un alcance comparativo, al tiempo que se mantienen arraigados/en ruta en historias específicas y discrepantes? El ensayo explora también la ambivalencia política, la tensión utópica/distópica en las visiones de la diáspora, siempre enredadas en historias globales muy fuertes. Sostiene que las prácticas diaspóricas contemporáneas no pueden reducirse a epifenómenos de la nación/estado o del capitalismo global. Si bien están definidas y limitadas por estas estructuras, también las exceden y las critican: las viejas y las nuevas diásporas ofrecen recursos para los “poscolonialismos” emergentes. El presente ensayo centra su atención en articulaciones recientes del diasporismo, procedentes de la Gran Bretaña negra y del judaísmo antisionista: entraña la búsqueda de prácticas no excluyentes de las diferencias comunitarias, políticas y culturales.

Se imponen algunas advertencias. Este ensayo posee las fortalezas y las debilidades de un reconocimiento: se distinguen las puntas de muchos icebergs. Por otra parte, intenta trazar un mapa del terreno y define los límites de los estudios sobre la diáspora en forma polémica y a veces utópica. En ocasiones, el texto se desliza entre apelaciones a las teorías de la diáspora, discursos diaspori-

cos y experiencias históricas nítidas de la diáspora. Estos, por supuesto, no son equivalentes. Pero en la práctica no siempre ha sido posible mantenerlos claramente separados, en especial cuando uno está analizando (como aquí lo hago yo) una suerte de “teorización” que siempre se halla incrustada en mapas e historias particulares. Aun cuando este ensayo se esfuerza por lograr un alcance comparativo, conserva cierto sesgo norteamericano. A veces, por ejemplo, supone un estado pluralista basado en ideologías (y realizaciones desiguales) de asimilación. Si bien las naciones-estados deben siempre, en alguna medida, integrar la diversidad, no es necesario que lo hagan en tales términos. Palabras como “minoría”, “inmigrante” y “étnico” tendrán pues un sabor local distinto para algunos lectores. Local, pero trasladable. He comenzado a dar cuenta de la parcialidad en lo que atañe al género y de la diversidad determinada por la clase: ambas tienen cabida en mi tema. En este punto queda mucho por hacer, y lo mismo ocurre con otros dominios de la complejidad diaspórica en los que actualmente carezco de competencia y sensibilidad.

## **Siguiendo las huellas de la diáspora**

Ahora una multitud indisciplinada de términos descriptivos/interpretativos se empujan y conversan, en el esfuerzo por caracterizar las zonas de contacto de las naciones, culturas y regiones: términos tales como “frontera”, “viaje”, “criollización”, “transculturación”, “hibridez” y “diáspora” (así como también el menos rígido “diaspórico”). Importantes publicaciones nuevas, tales como *Public Culture* y *Diaspora* (o la renacida *Transition*) se dedican a la historia y a la producción actual de culturas transnacionales. Khachig Tölölian escribe, en su prefacio editorial del primer número de *Diaspora*: “Las diásporas son las comunidades ejemplares del momento transnacional”. Pero agrega que la diáspora no tendrá privilegios en la nueva publicación dedicada a los “estudios transnacionales” y que “el término que una vez describió la dispersión judía, griega y armenia comparte ahora significados con un dominio semántico mayor, que incluye palabras como inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador golondrina, comunidad en el exilio, comunidad extranjera, comunidad étnica” (Tölölian, 1991: 4-5). Este es el dominio de los significados compartidos y discrepantes, mapas e historias adyacentes, que necesi-

tamos poner en orden y especificar a medida que despejemos nuestro camino hacia una práctica comparativa de los estudios interculturales.

En la actualidad se entiende comúnmente que las viejas estrategias localizadoras —por *comunidad* con límites, por *cultura* orgánica, por *región*, por *centro y periferia*— pueden oscurecer en la misma medida en que revelan. Roger Rouse señala esto de manera contundente en su colaboración para el número inaugural de *Diaspora*. Recurre a una investigación realizada en las comunidades mexicanas de Aguililla (Michoacán) y Redwood City (California), vinculadas entre sí, y expresa lo siguiente:

Se ha vuelto inadecuado considerar la migración aguilillana como un movimiento entre comunidades distintas, entendidas como sedes de diferentes conjuntos de relaciones sociales. En la actualidad, los aguilillanos encuentran que sus parientes y amigos más importantes pueden vivir tanto a una distancia de cientos o miles de kilómetros como en su ámbito inmediato. Más aún, con frecuencia suelen mantener esas relaciones distantes en el espacio tan activa y efectivamente como mantienen los lazos que los unen a sus vecinos. En este sentido, el creciente acceso al teléfono ha tenido una significación particular, en tanto no sólo permite que la gente se mantenga en contacto periódico, sino que contribuye a la toma de decisiones y a la participación en acontecimientos familiares desde una distancia considerable (Rouse, 1991:13).

Lugares separados se convierten efectivamente en una sola comunidad “a través de la circulación continua de personas, dinero, mercancías e información” (14). “Los circuitos migrantes transnacionales”, como los llama Rouse, ejemplifican los tipos de formaciones culturales complejas que la antropología y los estudios interculturales de la actividad describen y teorizan.<sup>1</sup>

Los aguilillanos que se desplazan entre California y Michoacán no integran una diáspora; sin embargo, pueden existir dimensiones diaspóricas en sus prácticas y culturas de desplazamiento, en particular para el caso de quienes se quedan por largos períodos, o permanentemente, en Redwood City. Por sobre todo, los aguilillanos bilocales habitan una *frontera*, un emplazamiento de cruce regulado y subversivo. Rouse apela continuamente a este paradigma transnacional y le otorga una fuerza alegórica explícita cuando presenta una fotografía de la famosa boda de Guillermo

Gómez Peña y Emily Hicks, organizada por el Taller de Arte de la Frontera San Diego-Tijuana en el punto en que la frontera\* Estados Unidos-México se hunde en el Pacífico. Los teorizadores de la frontera han defendido recientemente la centralidad crítica de las historias y culturas del cruce, que antes se consideraban secundarias (Anzaldúa, 1987; Calderón y Saldívar, 1991; Flores y Yudice, 1990; Hicks, 1991; Rosaldo, 1989). Estos enfoques tienen una gran coincidencia con los paradigmas de la diáspora. Pero las fronteras se distinguen en tanto presuponen un territorio definido por una línea geopolítica: dos lados separados y vigilados arbitrariamente, pero también ligados por prácticas legales e ilegales de cruce y comunicación. Las diásporas suponen por lo general distancias mayores y una separación más parecida al exilio: un tabú constitutivo que pesa sobre el regreso, o la postergación de este para un futuro remoto. Las diásporas también conectan a comunidades múltiples de una población dispersa. Los cruces sistemáticos de la frontera pueden ser parte de esta interconexión, pero las culturas multilocales de la diáspora no se definen necesariamente por un límite geopolítico específico. Es importante aferrarse a la especificidad histórica y geográfica de ambos paradigmas, y al mismo tiempo reconocer que los dilemas concretos que denotan los términos “frontera” y “diáspora” se alimentan uno al otro. Como veremos más adelante, existe un amplio espectro de poblaciones minoritarias y migrantes que comparten formas diaspóricas de añoranza, memoria y (des)identificación. Y los pueblos dispersos, una vez separados de su tierra natal por vastos océanos y por barreras políticas, se encuentran cada vez más en relaciones de frontera con su antiguo país, gracias a un ir y venir que posibilitan las tecnologías modernas de transporte, comunicación y migración laboral. Aviones, teléfonos, cassettes con cintas grabadas, videocámaras y mercados de trabajo móviles reducen las distancias y facilitan un tráfico de doble circulación (legal e ilegal) entre los distintos lugares del mundo.

Esta superposición de las experiencias de frontera y diáspora, en la vida cotidiana de las postrimerías del siglo xx, señala la dificultad de mantener paradigmas exclusivistas en nuestros intentos de explicar las formaciones de identidad transnacionales. Cuando me refiero a la necesidad de poner en orden los paradigmas y mantener la especificidad histórica, no quiero decir que deban imponerse significaciones estrictas y exámenes de autenticidad.

(La frontera por antonomasia es la de El Paso-Juárez. ¿O es la de Tijuana-San Diego? ¿Puede desplazarse la *línea* hasta Redwood City, o hasta los barrios mexicanos-norteamericanos de Chicago?) El ensayo de William Safran incluido en el primer número de *Diáspora*, “Las diásporas en las sociedades modernas. Mitos de la tierra natal y el regreso” (1991), por momentos parece emprender tal operación. Su emprendimiento y los problemas que enfrenta pueden ayudarnos a ver qué significa identificar la variedad de fenómenos que estamos dispuestos a llamar “diaspóricos”.

Safran analiza una serie de experiencias colectivas en función de su similitud y su diferencia con respecto a un modelo de definición. Define las diásporas en la siguiente forma: “comunidades minoritarias expatriadas” 1) que se han dispersado, a partir de un “centro” original, hacia por lo menos dos lugares periféricos; 2) que conservan “una memoria, una visión o un mito acerca de su tierra de origen”; 3) que “creen que no son —y quizá no puedan serlo— plenamente aceptados por el país que los recibe”; 4) que consideran el hogar ancestral como un lugar de regreso final, para cuando llegue la hora; 5) que asumen un compromiso con el mantenimiento o restauración de esa tierra natal, y 6) cuya conciencia y solidaridad como grupo encuentran una “definición importante” en su relación continuada con la tierra natal (Safran, 1991: 83-84). Tales son, pues, los rasgos principales de la diáspora: una historia de dispersión, mitos/memorias de la tierra natal, alienación en el país que los recibe (¿mal?), deseo del regreso, apoyo sostenido a la tierra natal y una identidad colectiva definida en forma importante por esta relación.

“De acuerdo con esta definición” —escribe Safran— “podemos hablar legítimamente de las diásporas armenia, magreb, turca, palestina, cubana, griega y tal vez china, en la actualidad, y de la diáspora polaca en el pasado, si bien ninguna de ellas se ajusta plenamente al ‘tipo ideal’ de la diáspora judía” (84). Las comillas que rodean a “tipo ideal” tal vez expresen alguna vacilación, una noción del peligro que entraña elaborar (en este caso al comienzo de un importante proyecto comparativo) una definición que, en forma demasiado estrecha, identifica el fenómeno diaspórico con un grupo. Por cierto, hay amplios segmentos de la experiencia histórica judía que no responden a los últimos criterios de la prueba de Safran: un fuerte compromiso y el deseo de un regreso literal a una tierra natal bien protegida. El propio Safran señala

más adelante que la noción de “regreso” es a menudo, para los judíos, una proyección escatológica o utópica en respuesta a la *distopía* presente. Y en su definición tiene poca cabida la *ambivalencia* de principios con respecto al regreso físico y al compromiso con el país, que ha caracterizado a buena parte de la conciencia diaspórica judía, desde los tiempos bíblicos en adelante. También están excluidas las críticas judías antisionistas a las teleologías del regreso. (Estas fuertes polémicas “diasporistas” se analizarán más adelante.)

Es por cierto materia de debate determinar si las sociedades judías cosmopolitas del Mediterráneo (y del Océano Indico) de los siglos XI al XIII, el “mundo de la *geniza*” documentado por el gran historiador de las culturas transnacionales S. D. Goitein, estaban orientadas como una comunidad —o reunión de comunidades— ante todo por intermedio de lazos con una tierra natal (Goitein, 1967-1993). Este mundo social disperso se hallaba ligado a través de formas culturales, relaciones de parentesco, circuitos de negocios y trayectorias de viaje, así como también a través de la lealtad a los centros religiosos de la diáspora (en Babilonia, Palestina y Egipto). El apego a ciudades específicas (a veces vínculos sustitutos de la religión y la identidad étnica), característico del mundo medieval a que se refiere Goitein, arroja dudas acerca de cualquier definición que “centre” la diáspora judía en un solo país. Entre los judíos, después de 1492, la añoranza de la tierra natal podía apuntar a una ciudad de España tanto como a la Tierra Santa. Por cierto, como lo ha señalado Jonathan Boyarin, la experiencia judía implica a menudo “experiencias múltiples de rediasporización, que no necesariamente se *suceden* unas a otras en la memoria histórica, sino que se repiten mediante avances y retrocesos” (comunicación personal, 3 de octubre de 1993).

El Mediterráneo judío medieval, en tanto constituye una red de diásporas con un centro múltiple, puede yuxtaponerse al “Atlántico negro” moderno que describe Paul Gilroy, cuya obra se analizará más adelante. Si bien las bases económicas y políticas de ambas redes pueden diferir —la primera autosuficiente desde el punto de vista comercial, y la segunda enredada en las fuerzas coloniales/neocoloniales—, las formas culturales que sustentan y conectan a los dos “pueblos” dispersos son comparables dentro de la variedad de fenómenos diaspóricos. En el campo comparativo que prefigura Safran —de modo especial en su modelo de diáspora “centrada”,

orientada por continuas conexiones culturales con una fuente y por una teleología del “regreso”— no tienen cabida las culturas afronorteamericanas, caribeñas y británicas. Estas historias de desplazamiento entran en la categoría de cuasi-diásporas, que exhiben sólo algunos rasgos o momentos diaspóricos. De manera similar, queda fuera de la definición estricta la diáspora sudasiática, que, como ha señalado Amitav Gosh (1989), no se orienta tanto a las raíces en un lugar específico y a un deseo de regresar, como a la aptitud para recrear una cultura en diversas localizaciones.

Safran hace bien en centrar su interés en la definición de la “diáspora”. ¿Cuál es la variedad de experiencias que cubre el término? ¿Dónde comienza a perder claridad? Su enfoque comparativo es sin duda el mejor camino para especificar un complejo campo discursivo e histórico. Por otra parte, sus yuxtaposiciones son a menudo muy aclaratorias y, en la práctica, él no respeta en forma estricta la lista de control de su definición. Pero debemos actuar con cautela en cuanto a construir nuestra definición de un término como “diáspora” recurriendo a un “tipo ideal”, con la consecuencia de que se identifique a algunos grupos como más o menos diaspóricos cuando sólo poseen dos, tres o cuatro de los seis rasgos básicos. Hasta las formas “puras”, según he señalado, son ambivalentes, incluso conflictivas, en lo que se refiere a sus rasgos básicos. Por otra parte las sociedades pueden, en diferentes épocas de su historia, sufrir muchos altibajos en el proceso de la diáspora, según las posibilidades cambiantes —obstáculos, aperturas, antagonismos y conexiones— en los países que las reciben y en forma transnacional.

Debiéramos tener la aptitud de reconocer la fuerte implicación de la historia judía en el discurso de la diáspora, sin convertir a esta historia en un modelo definitivo. Las diásporas judías (al igual que la griega y la armenia) pueden considerarse puntos de partida no normativos para un discurso que viaja o se hace híbrido en nuevas condiciones globales. El discurso de la diáspora, para bien o para mal, es objeto de una amplia apropiación. Anda libre por el mundo, debido a razones que se relacionan con la descolonización, la inmigración creciente, las comunicaciones globales y el transporte: toda una variedad de fenómenos que estimulan los apegos multilocales, la residencia y el viaje dentro de las naciones y a través de ellas. Una definición más polifacética (Needham, 1975) que la de Safran podría retener sus

seis rasgos, junto con otros. Yo he insistido, por ejemplo, en que las conexiones transnacionales que vinculan a las diásporas no tienen por qué articularse primordialmente por medio de una tierra natal real o simbólica, no al menos hasta el grado que da a entender Safran. Las conexiones descentradas, laterales, pueden ser tan importantes como las que se forman en torno de una teleología de origen/regreso. Y una historia compartida y vigente de desplazamiento, sufrimiento, adaptación o resistencia puede ser tan importante como la proyección de un origen específico.

Cualquiera sea la lista válida de los rasgos diaspóricos, no puede esperarse que alguna sociedad tenga una buena calificación en todas las pruebas, a lo largo de su historia. Y el discurso de la diáspora deberá modificarse necesariamente a medida que se lo traduzca y adopte. Por ejemplo, en la actualidad se analiza explícitamente la diáspora china.<sup>2</sup> ¿De qué manera esta historia, esta articulación de viajes, hogares, memorias y conexiones transnacionales se apropiará del discurso de la diáspora y lo cambiará? Los diferentes mapas diaspóricos del desplazamiento y la conexión pueden compararse sobre la base del parecido de familia, de los elementos compartidos, sin que se asigne un carácter esencial para el discurso a ninguno de sus subconjuntos. Un campo polifacético parecería ser el más conducente para rastrear (antes que para controlar) la variedad contemporánea de las formas diaspóricas.

## **Las fronteras de la diáspora**

Un análisis diferente consistiría en especificar diacríticamente el campo discursivo. En lugar de localizar rasgos esenciales, podríamos apuntar a las fronteras de la diáspora, a aquello contra cuyo fondo se define. Y cabría preguntarnos: ¿qué articulaciones de identidad se ven reemplazadas actualmente por los reclamos de la diáspora? Es importante insistir en que el posicionamiento de relaciones que aquí se analiza no es un proceso de alteridad absoluta, sino más bien de complicada tensión. Las diásporas están atrapadas (y se definen contra ellas como fondo) por 1) las normas de las naciones-estados y 2) las demandas de los pueblos “tribales” indígenas, y en especial autóctonos.

La nación-estado como territorio y tiempo común está atrapada y, en grados diversos, subvertida por los lazos diaspóricos. Las poblaciones diaspóricas no provienen de otro lado del mismo modo

como lo hacen los “inmigrantes”. En las ideologías nacionales asimilacionistas, tales como las de los Estados Unidos, los inmigrantes pueden experimentar una pérdida y sentir nostalgia, pero sólo en camino a un nuevo hogar completo en un nuevo lugar. Tales ideologías están destinadas a integrar a los inmigrantes, no a la gente de las diásporas. Sea que la narrativa nacional se refiera a los orígenes comunes o a las poblaciones reunidas, no puede asimilar a grupos que conservan importantes lealtades y vinculaciones prácticas con una tierra natal o una comunidad dispersa ubicada en otro sitio. Los pueblos cuyo sentido de la identidad se define sobre todo por historias colectivas de desplazamiento y pérdida violenta, no se pueden “curar” mediante la fusión con una nueva comunidad nacional. Esto es especialmente cierto cuando son víctimas de un prejuicio estructural vigente. Las articulaciones positivas de la identidad diaspórica tienen alcance fuera del territorio normativo y de la temporalidad (mito/historia) de la nación-estado.<sup>3</sup>

Pero, ¿las culturas de la diáspora son antinacionalistas en forma coherente? ¿Qué ocurre con sus propias aspiraciones nacionales? La resistencia a la asimilación puede adoptar la forma del reclamo por otra nación que se ha perdido, en otro lugar del espacio y del tiempo, pero que es poderosa como formación política aquí y ahora. Existen, desde luego, nacionalismos antinacionalistas, y no deseo sugerir que las políticas culturales diaspóricas están libres de objetivos nacionalistas o de programas chauvinistas. En verdad, algunas de las manifestaciones más violentas de pureza y exclusivismo racial provienen de las poblaciones diaspóricas. Pero tales discursos son por lo general las armas de los (relativamente) débiles. Es importante distinguir entre la añoranza crítica nacionalista y las visiones nostálgicas o escatológicas, y la formación actual de naciones (con la ayuda de ejércitos, escuelas, policía y medios de comunicación). “Nación” y “nación-estado” no son idénticos.<sup>4</sup> Cierta nacionalismo prescriptivo, hoy intensamente observado frente al horror de Bosnia, no tiene por qué engeguernos en lo que atañe a las diferencias entre demandas dominantes y subalternas. Las diásporas raramente fundaron naciones-estados. Israel es el primer ejemplo. Y tales “regresos al hogar” representan, por definición, la negación de la diáspora.

En la práctica, cualesquiera sean sus ideologías sobre la pureza, las formas culturales diaspóricas nunca pueden ser exclu-

sivamente nacionalistas. Se despliegan en redes transnacionales construidas a partir de ligaduras múltiples, y codifican prácticas de acomodación y también de resistencia con los países que los reciben y sus normas. La diáspora es distinta del viaje (aun cuando actúe por medio de las prácticas de viaje), en el sentido de que no es temporaria. Entraña la radicación, el mantenimiento de comunidades, la posesión de hogares colectivos lejos de la tierra natal (y en esto difiere del exilio, con su frecuente foco individualista). El discurso de la diáspora articula, o adapta, tanto las raíces *como* las rutas para construir lo que Gilroy (1987) describe como esferas públicas alternativas, formas de conciencia y solidaridad comunitarias que mantienen identificaciones fuera del tiempo/espacio nacional, a fin de vivir adentro con una diferencia. Las culturas de la diáspora no son separatistas, aun cuando puedan tener momentos separatistas o irredentistas. La historia de las comunidades de la diáspora judía revela una acomodación selectiva a las formas políticas, culturales, comerciales y cotidianas de las sociedades “anfitrionas”. Y la cultura de la diáspora negra que se inserta actualmente en la Gran Bretaña poscolonial se preocupa por luchar a fin de alcanzar una forma de ser “británica”: modos de permanecer y ser diferentes, de ser británicos y “otra” cosa relacionada, en formas diversas, con Africa y las Américas, con historias compartidas de esclavitud, subordinación racista, supervivencia cultural, hibridación, resistencia y rebelión política. El término “diáspora” no significa sólo transnacionalidad y movimiento, sino también luchas políticas para definir lo local, como comunidad distintiva, en los contextos históricos del desplazamiento. Las estrategias simultáneas de mantenimiento de la comunidad e interacción combinan los discursos y aptitudes de las que Vijay Mishra ha llamado “diásporas del exclusivismo” y “diásporas de la frontera” (1944).

Los discursos de la diáspora incorporan cosmopolitismos específicos que se hallan en una tensión constitutiva con la nación-estado y con las ideologías asimilacionistas. También están en conflicto con las demandas indígenas, y especialmente con las autóctonas. Estas desafían la hegemonía de las naciones-estados modernas de un modo diferente. Las declaraciones tribales del *Cuarto Mundo* en cuanto a soberanía y “primera nacionalidad” no configuran historias de viaje y asentamiento, aún cuando puedan formar parte de la experiencia histórica indígena. Ellas ponen el

acento en la continuidad de habitación, el carácter aborígen y a menudo una vinculación “natural” con la tierra. Las culturas de la diáspora, constituidas por el desplazamiento, pueden resistir tales demandas a los principios políticos: este es el caso de las obras judías antisionistas o de las exhortaciones negras a “estar de pie” y “salmodiar a Babilonia”. Y pueden estructurarse en torno de una *tensión* entre el regreso y su aplazamiento: “religión de la tierra”/ “religión del libro” en la tradición judía, o estética de las “raíces” y del “corte y mezcla” en las culturas vernáculas negras.

La diáspora existe en una tensión práctica, y a veces basada en principios, con las formaciones de identidad nativistas. El ensayo de Daniel y Jonathan Boyarin que analizaré más abajo realiza una crítica diasporista de las formulaciones autóctonas (“naturales”) pero no indígenas (“históricas”). Cuando las demandas de identidad “natural” u “original” con la patria están unidas a un proyecto irredentista y al poder coactivo de un estado excluyente, los resultados pueden ser profundamente ambivalentes y violentos, como ocurrió en el estado judío de Israel. Sin duda, los reclamos de un vínculo primario con la “tierra natal” en general tienen que invalidar los derechos conflictivos y la historia de otros en esa tierra. Incluso las viejas tierras natales pocas veces han sido puras o diferenciadas. Por otra parte, ¿cuáles son los derechos históricos y/o indígenas de los *relativos* recién llegados: los hindúes de la cuarta generación en Fiji, o incluso los mexicanos del sudoeste de los Estados Unidos, establecidos allí desde el siglo xvi? ¿Cuánto tiempo lleva convertirse en “indígena”? Las líneas demasiado estrictas trazadas entre los habitantes “originales” (que a su vez y con frecuencia reemplazaron a poblaciones previas) y los inmigrantes subsiguientes corren el riesgo de caer en el ahistoricismo. Con todas estas calificaciones, sin embargo, está claro que los reclamos de legitimidad política formulados por los pueblos que han habitado un territorio desde tiempos anteriores a la historia registrada, y los que llegaron por barco o por avión, se basarán en principios muy diferentes.

Las historias diasporistas y autoctonistas, las aspiraciones de migrantes y nativos, ingresan en un antagonismo político directo; el ejemplo actual más claro lo ofrece Fiji. Pero cuando, como ocurre a menudo, ambas actúan como demandas “minoritarias” contra un estado hegemónico/asimilacionista, se puede poner sordina al antagonismo. Existen sin duda áreas significativas de super-

posición. Los problemas “tribales”, en ciertas circunstancias históricas, son diaspóricos. Por ejemplo, en la medida en que las diásporas son redes dispersas de pueblos que comparten experiencias históricas comunes de despojamiento, desplazamiento, adaptación, etc., los tipos de alianzas tradicionales que por lo común forjan los pueblos del Cuarto Mundo contienen elementos diaspóricos. Tales alianzas, unidas por reclamos similares en lo que atañe a la primacía en el país, y por historias comunes, en tanto han sido diezmados y marginados, despliegan a menudo visiones diaspóricas de regreso a un lugar original: una tierra vinculada en general con visiones de naturaleza, divinidad, madre tierra y antepasados.

Los pueblos tribales dispersos, aquellos a los que se privó de la posesión de sus tierras o que deben entregar reservas escasas para obtener trabajo, pueden reivindicar identidades “diaspóricas”. En la medida en que su noción distintiva de sí mismos se orienta hacia un hogar perdido o enajenado, definido como aborigen (y por ende “fuera” de la nación-estado que los rodea) podemos hablar de una dimensión diaspórica de la vida tribal contemporánea. Sin duda, el reconocimiento de esta dimensión ha sido importante en las disputas acerca de la pertenencia tribal. La categoría “tribu”, desarrollada en la legislación de Estados Unidos para distinguir entre los indios que viven en asentamientos permanentes y las “bandas” errantes, peligrosas, privilegia el localismo y el arraigo. Las tribus con muchos miembros que viven fuera de la tierra natal pueden encontrar dificultades para afirmar su estatus político/cultural. Tal fue el caso de los mashpee, quienes en 1978 no lograron establecer ante un tribunal su identidad “tribal” continuada (Clifford, 1988: 277-346).

Por lo tanto, cuando resulta importante afirmar la existencia de un pueblo disperso entran en escena los términos de la diáspora, como un momento o dimensión de la vida tribal.<sup>5</sup> Todas las comunidades, aun las de mayor arraigo local, mantienen circuitos de viaje estructurados, que vinculan a los miembros “en el hogar” y los de “lejos”. Estos circuitos, bajo las condiciones cambiantes de la comunicación masiva, la globalización, el poscolonialismo y el neocolonialismo, se reestructuran y reencaminan de acuerdo con la dinámica *interna y eterna*. Dentro de la gama diversa que ofrecen las formas culturales diaspóricas de la época contemporánea, los desplazamientos y las redes tribales son característi-

cos. Pues al reivindicar tanto su carácter autóctono como una mundanidad transregional específica, las nuevas formas tribales evitan la oposición entre el arraigo y el desplazamiento: oposición que se halla en la base de muchas visiones de la modernización, considerada como la inevitable destrucción de los lazos autóctonos por parte de las fuerzas globales. Los grupos tribales nunca fueron, desde luego, simplemente “locales”: siempre estuvieron arraigados y encaminados en paisajes particulares, en redes regionales e interregionales.<sup>6</sup> Lo que puede ser distintivamente *moderno*, empero, es la implacable agresión a la soberanía indígena por parte de los poderes coloniales, el capital transnacional y las naciones-estados emergentes. Si los grupos tribales sobreviven, ello ahora ocurre con frecuencia en condiciones artificialmente reducidas y desplazadas, con segmentos de sus poblaciones que viven en ciudades alejadas de la tierra, en forma temporal o hasta permanente. En tales condiciones, las viejas formas del cosmopolitismo tribal (prácticas de viaje, búsqueda de lo espiritual, comercio, exploración, guerra, migración laboral, visitas y alianza política) tienen el suplemento de formas más propiamente diaspóricas (prácticas de residencia lejos del hogar por tiempo más prolongado). El carácter más o menos permanente de esta residencia, la frecuencia de los regresos o visitas a las tierras natales y el grado de distanciamiento entre las poblaciones urbanas y campesinas varían de manera considerable. Pero la especificidad de las diásporas tribales, las *dimensiones* cada vez más fundamentales de la vida colectiva, residen en la proximidad relativa y la frecuencia de la conexión con las comunidades basadas en la tierra, que reclaman un estatus autóctono.

He utilizado el término “tribal” en forma amplia, para designar a pueblos que reivindican una soberanía natural o de “primera nación”. Ellos ocupan el extremo autóctono de un espectro de vínculos indígenas: pueblos que “pertenecen” profundamente a un lugar a fuerza de una ocupación continua por un período extenso. (Justamente, el tiempo que toma *convertirse* en indígena es siempre una cuestión política.) Las culturas tribales no son diásporas; su sentido del arraigo en la tierra es precisamente lo que han perdido los pueblos diaspóricos. Sin embargo, como hemos visto, la oposición tribal-diaspórica no es absoluta. Tal como ocurre en la otra frontera definitoria de la diáspora (con el nacionalismo hegemónico), la oposición es una zona de contraste en las relaciones,

incluyendo la similitud y la enredada diferencia. En las postrimerías del siglo xx, todas o la mayoría de las comunidades tienen dimensiones diaspóricas (momentos, tácticas, prácticas, articulaciones). Algunas son más diaspóricas que otras. He sugerido que no es posible definir nítidamente la “diáspora”, ya sea a través de los rasgos esenciales o de las oposiciones privativas. Pero sí es posible percibir una constelación adecuada de respuestas a la residencia en el desplazamiento. La difusión de esas respuestas es ineludible.

## **La actualidad de los discursos de la diáspora**

Los pueblos desplazados que sienten (mantienen, reviven, inventan) la vinculación con un hogar previo, apelan en forma creciente al lenguaje de la diáspora. Este sentido de vinculación debe ser suficientemente fuerte para resistir el borrado, a través de procesos de olvido, asimilación y distanciamiento. Muchos grupos minoritarios que no se han identificado previamente en estas formas ahora reivindican orígenes y afiliaciones diaspóricas. ¿Cuál es la vigencia, el valor y la contemporaneidad del discurso de la diáspora?

La asociación con otra nación, región, continente o fuerza mundial/histórica (tal es el caso del Islam) brinda un peso agregado a los reclamos contrarios a una hegemonía nacional opresiva. Las identificaciones diaspóricas, al igual que las afirmaciones tribales de soberanía, tienen un alcance que excede el mero estatus étnico dentro del estado liberal, amalgamado. La frase “comunidad diaspórica” entraña una noción de la diferencia más fuerte que, por ejemplo, “barrio étnico”, utilizado en el lenguaje del nacionalismo pluralista. Esta diferencia más fuerte, esta noción de constituir un “pueblo” con raíces y destinos históricos fuera del tiempo/espacio de la nación que lo acoge, no es separatista. (Los deseos separatistas son, más bien, apenas uno de sus momentos.) Cualesquiera sean sus añoranzas escatológicas, las comunidades de la diáspora “no están aquí para quedarse”. Las culturas de la diáspora se ubican así en una tensión vivida, en medio de las experiencias de separación y compromiso, de vivir aquí y recordar/desear otro lugar. Si pensamos en las poblaciones desplazadas en casi todas las grandes ciudades: el remolino urbano transnacional que recientemente analizó Ulf Hannerz (1992), resultará evidente el papel de las culturas mediadoras de este tipo.

El lenguaje diaspórico parece estar reemplazando, o al menos suplementando, el discurso de las minorías.<sup>7</sup> Las conexiones transnacionales quiebran la relación binaria entre las comunidades “minoritarias” y las sociedades “mayoritarias”: una dependencia que estructura proyectos tanto de asimilación como de resistencia. Y otorga un contenido espacial/histórico más fuerte a los conceptos mediadores más antiguos, tales como la noción de la “doble conciencia”, de W. E. B. Du Bois. Además, las diásporas no son exactamente comunidades inmigrantes. Estas últimas podrían considerarse temporarias: un sitio en donde las tres generaciones canónicas lucharon a través de una dura transición para lograr el estatus de la identidad étnica norteamericana. Pero el proceso “inmigrante” nunca funcionó muy bien para los africanos, esclavos o libres, en el Nuevo Mundo. Y las llamadas nuevas inmigraciones de pueblos de color no europeos perturban de manera similar las narrativas de asimilación lineal (véase en especial Schiller et al., 1992).<sup>8</sup> Aun cuando exista una gama de aceptación y alienación relacionada con las variaciones étnicas y de clase, las estructuras establecidas de la exclusión racial mantienen en posiciones subordinadas a las masas de esos nuevos arribos. Por otra parte, su inmigración tiene a menudo una calidad menor de todo-o-nada, teniendo en cuenta las tecnologías del transporte y las comunicaciones que facilitan las comunidades multilocales. (Sobre el papel de la televisión, véase Naficy, 1991.) A veces se dice que grandes sectores de la ciudad de Nueva York son “partes del Caribe”, y viceversa (Sutton y Chaney, 1987). Los discursos diaspóricos reflejan el sentimiento de formar parte de una red transnacional vigente, que incluye la tierra natal no como algo que simplemente se ha dejado atrás sino como un lugar de apego en una modernidad de contrapuntos.<sup>9</sup>

La conciencia de la diáspora se constituye pues en forma tanto negativa como positiva. Negativamente, por las experiencias de discriminación y exclusión. Las barreras que se oponen a las estadías temporarias racializadas se ven reforzadas a menudo por coacciones socioeconómicas; en particular —en los Estados Unidos— el desarrollo de un sector post-Fordista antisindical y defensor de los bajos salarios, que ofrece posibilidades de avance muy limitadas. Este régimen de “acumulación flexible” requiere flujos masivos de capital y mano de obra transnacionales, que dependen de las poblaciones diaspóricas y a su vez las producen. El mayor

carácter eventual del trabajo y el renacimiento de la producción a domicilio han incrementado la proporción de mujeres en la fuerza laboral; muchas de ellas son inmigrantes recientes en los centros industriales (Cohen, 1987; Harvey, 1989; Mitter, 1986; Potts, 1990; Sassen-Koob, 1982). Estos desarrollos produjeron una creciente movilidad familiar con forma de “reloj de arena”: masas de mano de obra explotada en la parte inferior y un pasaje muy estrecho que lleva a una clase media y alta relativamente próspera (Rouse, 1991: 13). Los nuevos inmigrantes colocados en esta situación, como ocurre con los aguilillanos en Redwood City, pueden establecer identidades transregionales, mantenidas a través de los circuitos de viaje y telefónicos, que no arriesgan todo apostando a un futuro cada vez más dudoso en una sola nación. Vale la pena agregar que una experiencia negativa de marginación racial y económica puede también llevar a nuevas coaliciones: piénsese en la conciencia diaspórica magreb que une a argelinos, marroquíes y tunecinos residentes en Francia, en donde una historia común de explotación colonial y neocolonial contribuye a formar nuevas solidaridades. Y el momento en la Gran Bretaña de 1970, en que el término excluyente “negro” sirvió para formar alianzas antirracistas entre los inmigrantes sudasiáticos, afrocaribeños y africanos, proporciona otro ejemplo de una estructuración negativa de las redes diaspóricas.

La conciencia de la diáspora se produce positivamente a través de la identificación con fuerzas históricas mundiales de carácter cultural/político, tales como “Africa” o “China”. El proceso puede no consistir tanto en ser africano o chino, sino en ser (de modo diferente) norteamericano o británico o de cualquier lugar en el que uno se haya establecido. También es cuestión de sentirse global. El Islam, al igual que el judaísmo en una cultura predominantemente cristiana, puede ofrecer un sentimiento de apego en otros lugares, con una visión y una temporalidad diferentes: una modernidad discrepante. Tendré otras cosas para decir más adelante acerca del diásporismo positivo, por cierto utópico, en el actual momento transnacional. Baste con manifestar que la conciencia diaspórica “hace lo mejor que puede en una mala situación. Las experiencias de pérdida, marginalidad y exilio (que la clase amortigua en forma diferenciada) se ven a menudo reforzadas por la explotación sistemática y el avance bloqueado. Este sufrimiento constitutivo coexiste con las aptitudes para la supervivencia: la

fuerza de la adaptación distintiva, el cosmopolitismo discrepante y las tenaces visiones de renovación. La conciencia de la diáspora vive la pérdida y la esperanza como una tensión definitoria.

La actualidad de los discursos de la diáspora se extiende a una amplia variedad de poblaciones y dilemas históricos. La gente atrapada en los movimientos transnacionales del capital improvisa lo que Aihwa Ong ha llamado “ciudadanía flexible”, con notables diferencias de poder y privilegio. La gama se extiende desde los ciudadanos binacionales en Aguililla/Redwood City o Haití/Brooklyn hasta el inversor chino con “base” en San Francisco, que declara: “Puedo vivir en cualquier lugar del mundo, pero tiene que estar cerca de un aeropuerto” (Ong, 1993:41). Esta bravata cosmopolita pseudo universal estira el límite del término “diáspora”. Pero en tanto el inversor, de hecho, se identifica y es identificado como “chino” y mantiene conexiones significativas con otros lugares, el término es adecuado. Dice Ong acerca de esta categoría de inmigrantes chinos: “Su subjetividad es desterritorializada de inmediato con relación a un país particular, pero sumamente localizada con relación a la familia” (Ong, 1993: 771-772). Puesto que la familia está pocas veces en un lugar, ¿dónde “viven”, exactamente?

¿Cuál es el significado político de este cruce particular de identidades nacionales, por parte de un viajero que transita los circuitos del capitalismo en la costa del Pacífico? A la luz de las sangrientas luchas nacionalistas en todo el mundo, el diasporismo transnacional puede parecer progresivo. Si se lo mira en conexión con los regímenes laborales “flexibles”, explotadores, propios de las nuevas economías de Asia y el Pacífico, su movilidad quizá provoque una respuesta menos positiva. La valencia política y crítica de las subversiones diaspóricas nunca está garantizada. Podría decirse mucho más acerca de las diferencias de clase entre las poblaciones diaspóricas. Al distinguir, por ejemplo, entre las ricas familias asiáticas dedicadas a los negocios que viven en América del Norte, y los escritores creativos, los teóricos académicos, los indigentes refugiados del mar o los khmer que huyen del genocidio, se ve con claridad que los grados de alienación diaspórica, la mezcla de coerción y libertad en las (des)identificaciones culturales y el dolor por la pérdida y el desplazamiento son sumamente relativos.

Las experiencias y los discursos de la diáspora están ligados entre sí, nunca libres de mercantilización (tampoco es la mercan-

tilización el único resultado). El diásporismo puede verse atrapado en una serie de pluralismos multiculturales, algunos de los cuales gozan de un estatus cuasi oficial. Por ejemplo, el Festival de Los Angeles de 1991, que Peter Sellars orquestó en gran escala, celebró el grumoso crisol de los Estados Unidos otorgando un alcance global a la apabullante diversidad de esa ciudad. El festival conectó los barrios thai con bailarines importados de Tailandia. Lo mismo se hizo con respecto a los isleños del Pacífico y a diversos pueblos de la costa.<sup>10</sup> Se reunieron etnias transnacionales y se las mostró en una yuxtaposición vanguardista, con el ostensible propósito de consagrar un ambiente de arte/cultura no eurocéntrico. Los Angeles, exitosa anfitriona de los Juegos Olímpicos, podía ser una verdadera “ciudad mundial”. El festival estuvo bien financiado por patrocinadores de corporaciones japonesas y norteamericanas, y en su mayor parte produjo un transnacionalismo estetizado no amenazador. Las fábricas y talleres en donde trabajan, por salarios bajísimos, muchos miembros de las poblaciones festejadas no se mostraron como ámbitos ni de “arte” ni de “cultura” en este festival de diásporas.<sup>11</sup>

Como una reacción a las tendencias académicas de Estados Unidos, Bell Hooks ha señalado que a menudo es más fácil manejar las cuestiones internacionales o poscoloniales que los antagonismos próximos al hogar, diferencias estructuradas en este caso por la raza y la clase (Hooks, 1989, 1990; véase también Spivak, 1989). Si adaptamos su inquietud a nuestro contexto, vemos que las teorías y discursos que diásporizan o internacionalizan a las “minorías” pueden desviar la atención prestada a las desigualdades, estructuradas y de larga data, con respecto a la clase y la raza. Es como si el problema fuera el multinacionalismo: cuestiones de traslado, educación y tolerancia antes que de explotación económica y racismo. Si bien es claramente necesario, el hecho de asignar un espacio *cultural* a los salvadoreños, samoanos, sikhs, haitianos o khmers no produce por sí mismo un salario digno, una vivienda decente o la atención de la salud. Por otra parte, en el nivel de la práctica social cotidiana; las diferencias culturales se basan de modo persistente en la raza, la clase y el género. Las teorías de la diáspora necesitan explicar esas estructuras concretas y atravesadas por otras líneas.

Las experiencias diaspóricas siempre incluyen diferencias de género. Pero las descripciones de las diásporas y de las culturas

diaspóricas tienden a ocultar este hecho, a hablar del viaje y el desplazamiento sin marcar esa diferencia, con lo cual la norma son las experiencias masculinas. El análisis del género en las teorías del viaje, que realizó Janet Wolff, resulta pertinente en este punto (Wolff, 1993). Cuando la experiencia diaspórica se considera en términos de desplazamiento antes que de emplazamiento, de viaje antes que de residencia y de desarticulación antes que de rearticulación, tenderán a predominar las experiencias de los hombres. Las historias específicas de la diáspora, los co-territorios, las prácticas comunitarias, las dominaciones y las relaciones de contacto podrán entonces generalizarse para ingresar en los globalismos posmodernos con diferenciación de géneros, en las nomadologías abstractas.

Si se mantiene la atención en las historias específicas de desplazamiento y residencia, se tendrá a la vista la política ambivalente de la diáspora. Las experiencias de las mujeres son particularmente reveladoras. ¿Las experiencias de la diáspora refuerzan o aflojan la subordinación determinada por el género? Por una parte, mantener conexiones con las tierras natales, con las redes de parentesco y con las tradiciones religiosas y culturales puede renovar las estructuras patriarcales. Por la otra, las interacciones de la diáspora abren nuevos roles y exigencias, nuevos espacios políticos. Por ejemplo, cada vez es mayor el número de mujeres que migran hacia el norte, desde México y desde zonas del Caribe, independiente o cuasi independientemente de los hombres. Si bien a menudo lo hacen por desesperación, bajo una fuerte compulsión económica o social, pueden encontrarse con que sus nuevos problemas, surgidos de la diáspora, llevan a relaciones renegociadas entre los géneros. Con los hombres privados de los roles y protecciones tradicionales y con las mujeres que ganan un lugar independiente, aunque a menudo sean víctimas de una explotación, pueden surgir nuevas áreas de relativa independencia. Para las mujeres, la vida en situaciones diaspóricas puede ser doblemente penosa: deben luchar con las inseguridades materiales y espirituales del exilio, con las demandas de la familia y el trabajo y con los reclamos de los viejos y nuevos patriarcados. Pero no obstante estas dificultades, quizá rechacen la opción del regreso cuando se presenta, en especial si las condiciones son dictadas por los hombres.

Al mismo tiempo, las mujeres en la diáspora siguen ligadas (y por ello dotadas de poder) a una cultura y a una tradición propias

del lugar de origen (selectivamente). Los valores fundamentales de propiedad y religión, el habla y las normas sociales y los protocolos relativos a la comida, el cuerpo y la vestimenta, se preservan y adaptan en una red de conexiones vigentes fuera del país que las recibe. Pero al igual que Maxine Hong Kingston (1976), quien rescata el mito de la mujer guerrera de todas las historias que le transimiten desde China, las mujeres que mantienen y reconectan los lazos de la diáspora lo hacen en forma crítica, como estrategias para sobrevivir en un nuevo contexto. Y como las mujeres de Barbados que describe Paule Marshall en *Brown Girl, Brownstones* [Muchacha morena, casa de piedra rojiza] (1981) —las que trabajan duro para formar un hogar en Nueva York, al tiempo que mantienen una actitud básica “distante” con relación a “el país de este hombre”— las mujeres de la diáspora están atrapadas entre patriarcados, pasados ambiguos y futuros. Conectan y desconectan, olvidan y recuerdan, en formas complejas y estratégicas.<sup>12</sup> Las experiencias vividas de las mujeres diaspóricas entrañan pues una penosa dificultad para mediar entre mundos discrepantes. La “comunidad” puede ser un ámbito tanto de apoyo como de opresión. Un par de citas de Rahila Gupta ofrecen un atisbo del dilema que enfrenta una mujer (“británica negra”) sudasiática:

Las mujeres jóvenes... comienzan a cuestionar aspectos de la cultura asiática, pero no existe una red suficientemente desarrollada que ofrezca grupos de apoyo a las mujeres negras (aun cuando se haya realizado un trabajo muy valioso en este aspecto), que les permitan actuar sin el respaldo de la comunidad y la familia. Se trata de una contradicción en la cual se ven atrapadas muchas mujeres: entre los aspectos de apoyo y de opresión que contiene la comunidad asiática... La opresión patriarcal fue una realidad en nuestras vidas antes de que viniéramos a Gran Bretaña, y el hecho de que la familia y la comunidad actuaran como ámbitos de resistencia a la opresión racista postergó y distorsionó nuestra unión como mujeres dispuestas a combatir esta opresión patriarcal (Gupta, 1988: 27, 29).

El libro del cual se han extraído estas citas, *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women* [El mapa del viaje: Escritos de mujeres negras y del Tercer Mundo] (Grewal, 1988), traza el mapa de un complejo campo en el que se superponen articulaciones y desarticulaciones en la Gran Bretaña contem-

poránea: lo que Avtar Brah llamó “un espacio diaspórico”.<sup>13</sup> La antología de Grewal presenta experiencias comunes de desplazamiento, racialización y lucha política poscoloniales, así como diferencias notables de generación, región, sexo, cultura y religión. Una posible coalición de diversas mujeres “británicas negras” y del “Tercer Mundo” exige negociaciones continuas y atención a las historias discrepantes.

¿Las afiliaciones diaspóricas inhiben o ensanchan las coaliciones? No hay una respuesta clara. Muchos caribeños de Nueva York, por ejemplo, han mantenido un sentido de conexión con sus islas natales, un marcado sentido de identidad cultural, y a veces de clase, que los diferencia de los afronorteamericanos, gente con la cual comparten condiciones materiales de subordinación racial y de clase. Los recursos escasos y los mecanismos de un sistema social jerárquico refuerzan esta respuesta. No es inevitable. Por una parte, los sentimientos de identidad diaspórica pueden alentar el antagonismo, debido a un sentido de superioridad con relación a otras poblaciones minoritarias y migrantes.<sup>14</sup> Por la otra, las historias de colonización, desplazamiento y racialización pueden formar la base de coaliciones, como ocurrió con las alianzas antithatcherianas de los británicos “negros”, que en la década de 1970 movilizaron a africanos, afrocaribeños y sudasiáticos. Pero tales alianzas se deshacen y vuelven a combinarse cuando aparecen otras lealtades diaspóricas: por ejemplo, la lealtad al Islam en la controversia que desató Salman Rushdie. No existe garantía de una solidaridad “poscolonial”. La política interdiáspora actúa usando tácticas de articulación y desarticulación colectivas. Como escribió Avtar Brah en lo que se refiere a los debates de fines de la década de 1980 (cuyo objetivo fue delimitar los términos relativos a la comunidad diaspórica en Gran Bretaña): “El uso de ‘negro’, ‘judío’ o ‘asiático’ no está determinado tanto por la naturaleza de su referente como por su función semiótica dentro de diferentes discursos. Esos significados diversos señalan estrategias y resultados políticos diferentes. Movilizan conjuntos diversos de identidades culturales y políticas y fijan límites en cuanto al lugar en que se establecen las fronteras de una ‘comunidad’ ” (Brah, 1992: 130-131).

## El Atlántico negro

Las comunidades de la diáspora, constituidas por el desplazamiento, se nutren en coyunturas históricas híbridas. Con grados variables de urgencia, negocian y resisten las realidades sociales de la pobreza, la violencia, la vigilancia, el racismo y la desigualdad política y económica. Estructuran esferas públicas sustitutivas: comunidades en donde pueden expresarse las alternativas críticas (tanto tradicionales como emergentes). La obra de Paul Gilroy traza un complejo mapa/historia de uno de los componentes principales en la Gran Bretaña diaspórica: el “Atlántico negro” de los afrocaribeños, británicos, americanos.

En *There Ain't No Black in the Union Jack* [No hay negros en la bandera del Reino Unido] (1987), Gilroy muestra cómo la cultura diaspórica de las comunidades negras residentes en Gran Bretaña desarrolla un conjunto específico de ligaduras locales y globales. En un nivel, las formas expresivas de la cultura diaspórica (la música en particular) funcionan para defender a determinados barrios contra la vigilancia y varias formas de violencia racista. En otro nivel, ofrecen una “crítica del capitalismo” más amplia y una red de conexiones transnacionales. En el estudio de Gilroy, la diáspora negra es un fenómeno atlántico, cosmopolita, que se embrolla (y los trasciende) con los antagonismos nacionales como la “política cultural de raza y nación” de la Inglaterra thatcheriana. Vuelve a inventar corrientes anteriores del panafricanismo, pero con un giro poscolonial y un sesgo británico-europeo de la década actual. St. Clair Drake estableció una distinción entre los movimientos panafricanistas “tradicionales” y los “continentales” (1982: 353-359). Los primeros se originaron en las Américas y surgieron con fuerza a fines del siglo XIX, a través de la obra de las iglesias y escuelas negras y de los movimientos políticos ligados a Marcus Garvey y W. E. B. Du Bois. Se trató de un fenómeno transatlántico. Al emerger los estados africanos en la posguerra los líderes nacionalistas formaron la vanguardia, y el centro de gravedad del panafricanismo se desplazó al África continental. Las visiones políticas aliadas de Kwame Nkrumah y George Padmore tomarían la delantera. Gilroy (que escribe en las décadas de 1980 y 1990, cuando esta visión iniciaba su retroceso) devuelve la tradición cultural “negra” a un espacio atlántico históricamente descentrado, o con centros múltiples. En el proceso

quiebra la conexión primaria de la América negra con Africa, al introducir una tercera experiencia paradigmática: las migraciones y reasentamientos de las poblaciones británicas negras en el período de la declinación colonial europea.

El nuevo y provocativo libro de Gilroy, con una brillante expresión de sus puntos de vista: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* [El Atlántico negro: modernidad y doble conciencia] (1993 a), presenta en profundidad histórica a una cultura diaspórica negra diversa, que no puede reducirse a ninguna tradición con base nacional étnica. Este mapa/narrativa coloca en primer plano a las historias de cruce, migración, exploración, interconexión y viaje (forzado y voluntario). *The Black Atlantic*, una recopilación de ensayos afines sobre la historia intelectual negra, relee a las figuras canónicas en una perspectiva transoceánica y cuestiona su inscripción en una tradición definida étnica o racialmente. Du Bois en Alemania, Frederick Douglass como calafateador de barcos y participante en una cultura política marítima, Richard Wright en París, vinculado con el movimiento anticolonial *Présence Africaine*. También ocupa un lugar destacado la formación de cultura por parte de los músicos, desde los Jubilee Singers de la Universidad Fisk en el siglo XIX hasta los ritmos contemporáneos del raggae, el hip-hop y el rap. Gilroy se preocupa por los barcos, los registros fonográficos, los sistemas de sonido y todas las tecnologías que cruzan (y traen en un nuevo cruce) formas culturales. Las culturas de la diáspora cuyo mapa traza son rigurosamente modernas, pero con una diferencia.

Gilroy rastrea los conmovedores discos de vinilo, rayados y mezclados en algún lugar. Pero enraíza la música (o la pone en ruta) en una más amplia historia transcultural y subalterna del Atlántico. Inspirado en la reciente investigación histórica de Peter Linebaugh y Marcus Rediker, quienes sacan a la luz una cultura política radical y multinacional que abarcó al Atlántico del siglo XVIII, el informe de Gilroy cuestiona los “paradigmas nacionales, nacionalísticos y étnicamente absolutistas” (Gilroy, 1992 a:193), tanto de Derecha como de Izquierda. Se opone a los discursos reaccionarios tales como los de Enoch Powell (y un creciente coro), que apelan a un espacio nacional “puro” invadido en época reciente por foráneos amenazadores y que entienden el compromiso de Gran Bretaña en la historia negra como un fenómeno de posguerra, posterior a la época del imperio británico (véase también

Shyllon, 1982). También suplementa la expresión de E. P. Thompson “la formación de la clase obrera *inglesa*” con la formación de la clase obrera *atlántica* (un grupo multirracial), y pone en entredicho las recientes polémicas provenientes del movimiento obrero inglés a favor de un “nacionalismo de izquierda”, para oponerse al thatcherismo. Al final, el Atlántico negro de Gilroy desplaza del centro a las narrativas africano-*americanas*, para introducir en el cuadro al Caribe, Gran Bretaña y Europa.

“La historia del Atlántico negro”, escribe, “...entrecruzada continuamente con el movimiento de la gente negra, no sólo como mercancía sino también dedicada a diversas luchas en pro de la emancipación, la autonomía y la ciudadanía, es un medio para reexaminar los problemas de nacionalidad, localización, identidad y memoria histórica” (Gilroy, 1992 a: 193). Gilroy saca a la luz las “contraculturas de la modernidad” y hace que los “negros” ingresen no sólo en la Union Jack sino también en los debates que provoca la tradición de la racionalidad propia del Iluminismo. Este elemento “negro” es tanto negativo (la larga historia de la esclavitud, la herencia del racismo científico, la complicidad de racionalidad y terror en las formas distintivamente modernas de la dominación) como positivo (una larga lucha por la emancipación política y social, visiones críticas de la igualdad o la diferencia que se han generado en la diáspora negra).

Si en la contrahistoria transnacional de Gilroy hay una agenda utópica, ella está contrabalanceada por la violencia antagonica, el desplazamiento y la pérdida, factores *constitutivos* de las culturas que celebra: el tráfico marítimo de esclavos, la esclavitud en las plantaciones, los viejos y nuevos sistemas racistas de dominación y las coacciones con respecto al viaje y la migración laboral. En *There Ain't No Black in the Union Jack*, el largo capítulo quinto sobre la música y la cultura expresiva (“Diáspora, utopía y crítica del capitalismo”) sigue a los cuatro capítulos (y de ellos depende para su vigencia) que establecen la fuerza discursiva y política de las estructuras racistas en la Gran Bretaña de la posguerra. En todas las culturas de la diáspora está presente alguna versión de esta tensión utópica/distópica.<sup>15</sup> Comienzan con el desarraigo y la pérdida. Están familiarizadas con el exilio, con el terror no oculto ante los “de afuera”: ante la policía, la turba de linchamiento y el pogrom. Al mismo tiempo, las culturas de la diáspora actúan para mantener a la comunidad, con la preser-

vación y la recuperación selectivas de las tradiciones, al adaptarlas y producir versiones que dan lugar a situaciones novedosas, híbridas y a menudo antagónicas.

Las experiencias de desestabilización, pérdida y terror recurrente producen temporalidades discrepantes: historias quebradas que perturban las narrativas lineales y progresivas de las naciones-estados y la modernización global. Homi Bhabha ha señalado que el tiempo homogéneo de la comunidad nacional imaginada nunca puede borrar las discontinuidades y equivocaciones que surgen de las temporalidades minoritarias y diaspóricas (1990). Apunta a los procesos antiprogresivos de repetición (memorias de esclavitud, inmigración y colonización, renovadas en los contextos actuales de vigilancia y educación normativa), de suplementaridad (la experiencia de ser “lento”, insólito o no sincronizado) y de excentricidad (una filtración del tiempo-espacio nacional que da lugar a exteriores constitutivos. “El problema de los ingleses”, escribe Rushdie en *Los versos satánicos*, “es que su historia transcurrió en el exterior, de manera que no saben qué significa”). Los “poscoloniales” diaspóricos, según la visión de Bhabha, viven y narran estas realidades históricas como modernidades discrepantes y críticas. Apela a las poblaciones “dispersas” que se reúnen en las ciudades globales, a la *diáspora* en la que surgen nuevas imaginaciones y políticas de la comunidad.<sup>16</sup>

Gilroy investiga, con carácter específico, “la temporalidad e historicidad, la memoria y la narratividad de la diáspora, principios estructuradores de las contraculturas políticas negras, que crecieron dentro de la modernidad en una relación distintiva de endeudamiento antagónico” (1993a: 266). Al oponerse tanto al progresismo lineal modernista como a las proyecciones actuales de una conexión continua con la africanidad, *The Black Atlantic* saca a la luz una “temporalidad sincopada: un ritmo diferente de vivir y ser”. Gilroy cita a Ralph Ellison: “La invisibilidad, permítaseme explicarlo, otorga un sentido del tiempo levemente distinto: uno nunca sigue del todo el compás; a veces se adelanta y a veces se atrasa. En lugar del veloz e imperceptible correr del tiempo, uno tiene conciencia de sus señales, esos puntos en los que el tiempo está en calma o desde los cuales da un brinco hacia delante. Y uno se desliza en los intervalos y mira a su alrededor” (Gilroy, 1993a: 281). Ellison (vía Gilroy) ofrece una versión negra para la práctica de Walter Benjamin, quien se refiere a la con-

tramemoria, una política de interrupción de las continuidades históricas a fin de atrapar las “mónadas” (¿las “señales” de Ellison?) o “fisuras” en las cuales el tiempo se detiene y vuelve a comenzar proféticamente (Benjamin, 1968). En el tiempo sincopado, se recobran las historias borradas, se imaginan futuros diferentes.

En la experiencia de la diáspora, la copresencia de “aquí” y “allá” se inserta en una temporalidad antiteleológica (a veces mesiánica). La historia lineal se quiebra y el presente se ve constantemente ensombrecido por un pasado que es también un futuro deseado, pero obstruido: un anhelo renovado y penoso. Para la conciencia de la diáspora del Atlántico negro, la brecha recurrente en la que el tiempo se detiene y vuelve a comenzar es el viaje marítimo de los esclavos. La esclavitud y sus consecuencias —estructuras desplazadas y repetidas de racialización y explotación— constituyen un patrón de las experiencias negras tejido inextricablemente en la tela de la modernidad hegemónica. Estas experiencias forman contrahistorias, críticas culturales fuera de tono, por cuya redención trabaja Gilroy. Los intentos afrocéntricos para recobrar una conexión directa con Africa, que a menudo sobrepasan este dilema constitutivo, son tanto escapistas como ahistóricos. El “espacio de muerte” que reabren los recuerdos de la esclavitud y las continuadas experiencias de terror racial arrojan una sombra crítica sobre todos los progresismos modernistas. Gilroy suplementa los análisis de Zygmunt Bauman (1989) y Michael Taussig (1986) sobre la complicidad de la racionalidad y el terror racial. En momentos cruciales, la elección de la muerte o el riesgo de muerte representan la única posibilidad para la gente sin futuro en un sistema opresivo. El comentario de Gilroy acerca de la lucha de Frederick Douglass con el esclavizador se ocupa de ese momento, similar al del relato de Margaret Garner, quien mató a sus hijos para salvarlos de la esclavitud, historia que vuelve a contar Toni Morrison en *Beloved* [Amada]. El sentimiento resultante de ruptura, de vivir una temporalidad radicalmente distinta, se expresa en una entrevista con Morrison citada extensamente en *The Black Atlantic*.

La vida moderna comienza con la esclavitud... Desde el punto de vista de una mujer, en cuanto a confrontar los problemas de la situación actual del mundo, las mujeres negras tuvieron que vérselas con los

problemas posmodernos ya en el siglo XIX y antes. Los negros tuvieron que abocarse a esas cosas hace muchísimo tiempo: ciertas formas de disolución, la pérdida de ciertas formas de estabilidad (y la necesidad de reconstruirlas). Ciertas formas de locura, volverse loco deliberadamente a fin de (como dice uno de los personajes del libro), “a fin de no perder la cabeza”. Estas estrategias de supervivencia formaron a la verdadera persona moderna (Gilroy, 1993a: 308).

La “persona moderna” de Morrison es el resultado de la lucha contra una “patología”. “La esclavitud partió al mundo por la mitad”, continúa diciendo. Y no sólo para los africanos: “Partió a Europa”. Convirtió a los europeos en amos de los esclavos.

Las culturas de la diáspora son producidas, en grados diversos, por regímenes de dominación política y desigualdad económica. Pero esos procesos violentos de desplazamiento no despojan a la gente de su aptitud para mantener comunidades políticas distintivas y culturas de resistencia. Es obvio que la mezcla de destrucción, adaptación, preservación y creación varía con cada caso y momento históricos. Las culturas de la diáspora, en tanto son contradiscursos de la modernidad, no pueden reivindicar una pureza opositora o primaria. Ante todo ambivalentes, tienen que vérselas con el embrollo de subversión y ley, de invención y coacción: la complicidad de la distopía y la utopía. Kobena Mercer se ocupa de este embrollo constitutivo en un penetrante ensayo: “Diaspora Culture and the Dialogic Imagination”.

No es posible librarse del hecho de que, en tanto somos gente de la diáspora, condenados a pasar de una historia a otra por la “deportación comercial” de la esclavitud (George Lamming) y su desplazamiento forzoso, nuestro carácter de negros está profundamente imbricado en los modos y códigos occidentales, a los cuales llegamos como las masas diseminadas de la dispersión migrante. Lo que está en cuestión [en una reciente película inglesa negra] no es la expresión de algún origen perdido o alguna esencia incontaminada en el lenguaje filmico negro, sino la adopción de una “voz crítica”, que promueve la conciencia de la colisión de culturas e historias constitutivas de nuestras condiciones mismas de existencia (Mercer, 1988:56).

Hay importantes diferencias entre las concepciones de Mercer y de Gilroy con respecto a la diáspora. La versión de Mercer es rigurosamente antiesencialista; la considera un ámbito de despla-

zamientos y rearticulaciones de identidad múltiples, sin privilegiar la raza, la tradición cultural, la clase, el género o la sexualidad. La conciencia de la diáspora es por entero un producto de culturas e historias en colisión y diálogo. Según Mercer, la genealogía que traza Gilroy para la “negritud” británica sigue privilegiando un origen “africano” y formas “vernáculos”, a pesar de su acento en la ruptura y la hibridez históricas y de su ataque a los afrocentrismos románticos (Mercer, 1990).<sup>17</sup> Para Gilroy, Mercer representa un “pluralismo prematuro”, una evasión posmoderna de la necesidad de acordar especificidad y complejidad históricas al término “negro”, visto como formaciones raciales ligadas, contrahistorias y culturas de resistencia (Gilroy, 1993a: 32, 100).

No quiero simplificar en exceso ninguna de las posiciones de un diálogo importante, evolutivo, que probablemente sea el síntoma de un momento en la política cultural y carezca de resolución final. En este contexto quizá valga la pena señalar que, como el significante “diaspórico” denota un dilema de localizaciones múltiples, se desliza con facilidad en los discursos teóricos inspirados en el posestructuralismo y en las nociones del sujeto que ocupa posiciones múltiples. Por cierto, muchos de esos discursos los produjeron teóricos cuyas historias, en diversa medida, son diaspóricas. La propuesta que he seguido (en conjunto con Gilroy) insiste en encaminar los discursos de la diáspora en mapas/historias específicas. Los sujetos diaspóricos constituyen versiones diferenciadas de la experiencia moderna, transnacional e intercultural. La diáspora, historizada de este modo, no puede convertirse en un tropo maestro o “figura” para identidades modernas, complejas o posicionales, cruzadas y desplazadas según la raza, el sexo, el género, la clase y la cultura.

El mapa/historia específico de Gilroy está sin duda abierto a la enmienda y a la crítica: por desviar a la “Gran Bretaña negra” en la dirección de un mundo atlántico con los afrocaribeños en su centro; por concentrarse en las prácticas de viaje y producción cultural que, con excepciones importantes, no han estado abiertas a las mujeres, y por no otorgar suficiente atención a las sexualidades que marcan un corte transversal en la constitución de la conciencia diaspórica. Por otra parte, su intervención diaspórica en la historia negra refleja un dilema específico, lo que él ha llamado “las peculiaridades de los ingleses negros” (Gilroy, 1993b: 49-62). *The Black Atlantic* descentra, hasta cierto punto, una

historia afro-americana, que a veces es normativa. Hasta cierto punto. Las experiencias específicas de la esclavitud en las plantaciones, la emancipación, la movilidad sur-norte, la urbanización y las relaciones de raza/étnicas tienen una definición regional, y por cierto “nacional”, que no puede subsumirse en un mapa/historia atlanticista de cruzamientos. Si bien las raíces y rutas de las culturas afro-americanas pasan con claridad a través del Caribe, han sido configuradas históricamente en patrones diferenciados de lucha y señales de autenticidad. No son transnacionales o diaspóricas en la misma forma o en igual medida. Surgen importantes cuestiones comparativas en torno de las historias diferentes de viaje y residencia, especificadas por región (por ejemplo, el “Sur” como un foco de añoranza diaspórica), por historia (neo)colonial, por entretrejo nacional, por clase y por género. También es importante especificar que la Sudamérica negra y las culturas híbridas hispano-negras del Caribe y América latina no están incluidas, por el momento, en la proyección de Gilroy. El escribe desde una localización noratlántica/europea.<sup>18</sup>

Gilroy es cada vez más explícito acerca de las limitaciones de su emprendimiento “estrictamente provisorio” (1993 a:xi) y lo presenta como una lectura del diasporismo “masculino” y como un primer paso abierto a la corrección y la elaboración. No hay razón alguna para que el privilegio otorgado al Atlántico negro, con el objeto de escribir una contrahistoria dotada de cierta profundidad, deba silenciar necesariamente a otras perspectivas diaspóricas. Con respecto a la Gran Bretaña contemporánea, es dable imaginar historias intersectadas basadas, por ejemplo, en los efectos del Imperio británico en Sudasia, o en las contribuciones de las culturas islámicas a la formación y crítica de la modernidad. La obra de Gilroy define tácticamente un mapa/historia en formas que pueden considerarse sobre todo “anti-antiesencialistas”: la doble negativa irreductible a positiva. Si la diáspora ha de ser un tema acerca del cual se puede escribir una historia —y tal es el objetivo políticamente deliberado de Gilroy—, tiene que ser algo más que el nombre para designar un ámbito de múltiples desplazamientos y reconstituciones de identidad. Al igual que la “Inglaterra negra”, el Atlántico negro es una formación social producida históricamente. Denota una genealogía que no se basa en ninguna conexión directa con África ni en un llamamiento fundacional al parentesco o la identidad racial.

En el clima teórico actual de antiesencialismo prescriptivo, los discursos de la diáspora como el de Gilroy se niegan a abandonar un “lo mismo que cambia”, algo interminablemente hibridizado y en proceso, pero persistente: memorias y prácticas de identidad colectiva mantenidas durante lapsos prolongados. Gilroy intenta concebir la continuidad de un “pueblo” sin recurrir a la tierra, la raza o el parentesco como “bases” primarias de la continuidad.<sup>19</sup> ¿Cuál es, pues, el objeto persistente de su historia? ¿Cómo circunscribir este “lo mismo que cambia”? El Atlántico negro como una contrahistoria de la modernidad se define decisivamente por la herida aún abierta de la esclavitud y la subordinación racial. Gilroy también recurre a una “tradicción” de supervivencia e invención culturales. Pero antes de que pueda invocar el término del que tanto se abusa: “tradicción” —terreno para mil esencialismos— tiene que redefinirlo, “abrirlo con un tirón”...

[La tradición] puede verse como un proceso antes que como un fin, y aquí no se la utiliza ni para identificar un pasado perdido ni para designar una cultura de compensación que restablecería el acceso a él. Aquí, además, no actúa en oposición a la modernidad ni debiera evocar imágenes saludables y bucólicas de Africa, que puedan ser contrastadas con la fuerza corrosiva y afásica de la historia posesclavista de las Américas y del Caribe extenso. La tradición puede convertirse ahora en una forma de conceptualizar las *frágiles relaciones comunicativas a través del tiempo y el espacio* que constituyen la base *no de las identidades de la diáspora sino de sus identificaciones*. Así reformulada, [la tradición] no apunta al contenido común de las culturas diaspóricas sino a cualidades evasivas que hacen posibles *las conversaciones entre sí* de las diásporas intercultural y transnacional (Gilroy, 1993a:276; las bastardillas son mías).

Identificaciones y no identidades, actos de relación antes que formas predeterminadas: esta *tradicción* es una red de historias parcialmente conectadas, un tiempo/espacio de cruces desplazado y reinventado en forma persistente.<sup>20</sup>

## Las conexiones judías

Gilroy rechaza a “Africa” como fuente privilegiada (una especie de Tierra Santa) al tiempo que retiene su cambiante contribución a una contracultura de la modernidad. Su historia de la

diversidad y la conversación del Atlántico negro hace eco al lenguaje del diasporismo judío contemporáneo: visiones antisionistas extraídas de las experiencias históricas tanto ashkenazi como sefardíes. Según veremos, las críticas que estas formulan a las teleologías del regreso a una nación judía literal en Palestina tienen su paralelo en el rechazo de Gilroy a las proyecciones diaspóricas centradas en Africa. Aquí es notable la mezcla vigente de las visiones correspondientes a las diásporas negra y judía, cuyos orígenes están a menudo en la imaginería bíblica, como también son notables las raíces compartidas del panafricanismo y el sionismo en las ideologías nacionalistas europeas del siglo XIX: la influencia de Heinrich von Treitschke en Du Bois, o el interés de Edward Wilmot Blyden en Herder, Mazzini y Hertzl. Tampoco debemos olvidar una historia común de victimización a manos de los racismos/antisemitismos, historia que tiende a perderse en los actuales antagonismos negro-judío. (Para una rectificación, véase Philip, 1993 y West, 1993.) Gilroy confronta esas conexiones en el último capítulo de *The Black Atlantic*. Aquí me limito a sugerir una homología entre aspectos definitorios de ambas diásporas. Un análisis a fondo de las diferencias, tensiones y atracciones de las tradiciones excede a mi competencia en este momento.

Cuando se la entiende como una práctica de residencia (en forma diferente), como una negativa ambivalente o un aplazamiento indefinido del regreso y como un transnacionalismo positivo, la diáspora encuentra validación en las experiencias históricas tanto de los africanos como de los judíos desplazados. Al analizar la constitución de un campo comparativo que realiza Safran, me preocupé por determinar hasta qué punto la diáspora, definida como dispersión, presupone un centro. Si este centro se asocia con un territorio “nacional” real —antes que con una “tradicción” reinventada, un “libro”, una escatología transportable—, puede desvalorizar lo que designé como ejes laterales de la diáspora. Estas redes descentradas, parcialmente superpuestas, de comunicación, viaje, comercio y parentesco conectan las diversas comunidades de un “pueblo” transnacional. El centramiento de las diásporas alrededor de un eje de origen y retorno invalida las interacciones locales específicas (identificaciones y rupturas, tanto constructivas como defensivas) necesarias para el mantenimiento de las formas sociales diaspóricas. La paradoja que da fuerza a la diáspora es que residir *aquí* supone solidaridad y

conexión *allá*. Pero *allá* no es necesariamente un solo lugar o una nación exclusivista. ¿Cómo se recuerda y rearticula la conexión (en otra parte) que establece una diferencia (aquí)? Daniel y Jonathan Boyarin, en un ensayo convincentemente expuesto: “Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity”, defienden una concepción interactiva de la genealogía —el parentesco no reducible a la “raza” en sus definiciones modernas— como matriz de las poblaciones judías dispersas (1993). Los autores ofrecen polémicas sostenidas contra dos alternativas poderosas para el diasporismo: el humanismo universalista paulino (todos somos uno en el cuerpo espiritual de Cristo) y el nacionalismo autóctono (todos somos uno en el lugar que, desde el principio, sólo nos pertenece a nosotros). El primero llega al amor por la humanidad al precio de una inclusión/conversión imperialista. El segundo logra un sentido de arraigo a expensas de excluir a otros con viejas y nuevas demandas en el territorio. La ideología de la diáspora, para los Boyarin, entraña una renuncia por principio tanto al universalismo como a la soberanía: un abrazo de las artes del exilio y la coexistencia, y aptitudes para mantener la diferenciación como pueblo en relaciones de conversación cotidiana con otros.

Las condiciones permanentes de relativa falta de poder, y de estatus minoritario, justifican las tácticas de supervivencia etnocéntricas y las vuelven relativamente inofensivas: por ejemplo, la imposición de marcas distintivas en el cuerpo (en especial la vestimenta, los peinados, la circuncisión) o la restricción de la caridad y la autoayuda de la comunidad a “nuestro pueblo”. En condiciones de exilio histórico permanente —o lo que es igual, en un exilio que *sólo* puede terminar con el Mesías— el etnocentrismo es apenas una táctica, nunca un fin absoluto en sí mismo. Las ideologías diasporistas rabínicas, desarrolladas durante veinte siglos de dispersión e inspiradas en las tradiciones bíblicas que critican a la monarquía davídica y a todos los reclamos de autenticidad en la “tierra”, continúan en efecto la tendencia “nómada” del primer judaísmo. Para los Boyarin, esta es la línea dominante de la experiencia histórica judía. Y afirman de modo inequívoco que la solución sionista al “problema” de la diáspora, vista sólo en forma negativa como *galut* (exilio), es “la subversión de la cultura judía y no su culminación... ya que captura al judaísmo en un estado” (Boyarin y Boyarin, 1993: 722, 724). Inspirándose en la erudición de W. D. Davies (1992) y otros, insisten en la ambivalencia de la

tradición judía, desde la época bíblica hasta el presente, en cuanto a los reclamos a favor de una base territorial de identidad. El “regreso”, definido como la posesión exclusiva de la “tierra”, no es el auténtico desenlace de la historia judía. Jonathan Boyarin escribe, oponiéndose al absolutismo nacional/étnico del sionismo contemporáneo: “nosotros los judíos debíamos reconocer la fuerza que proviene de una diversidad de disposiciones y concentraciones tanto entre judíos como con nuestros diversos otros. Debíamos reconocer que la copresencia de esos otros no es una amenaza, sino más bien la condición de nuestras vidas” (1992: 129).

La versión de la diáspora que exponen los Boyarin aspira a ser tanto un modelo *de* (experiencia judía histórica) como un modelo *para* (las identidades híbridas contemporáneas). Este objetivo es evidente en el pasaje que sigue:

La identidad cultural diaspórica nos enseña que las culturas no se preservan cuando se las protege de la “mezcla”, sino que probablemente sólo pueden continuar existiendo como producto de esa mezcla. Las culturas, al igual que las identidades, se rehacen en forma continua. Si bien esto es cierto para todas las culturas, la cultura judía diaspórica lo pone al descubierto en razón de la imposibilidad de una asociación natural entre este pueblo y una tierra particular: por ende, la imposibilidad de considerar a la cultura judía como un fenómeno rodeado de límites, encerrado en sí mismo. La fuerza crítica de esta disociación entre la gente, la lengua, la cultura y la tierra ha representado una enorme amenaza para los nativismos e integristas culturales, amenaza que constituye una de las fuentes del antisemitismo y quizá una de las razones por las cuales Europa ha sido presa de este mal en medida mucho mayor que el Medio Oriente. En otras palabras, la identidad diaspórica es una identidad desagregada. La condición de judío desbarata las categorías mismas de la identidad, porque no es nacional, ni genealógica, ni religiosa, sino todo ello en una recíproca tensión dialéctica. Cuando los árabes liberales y algunos judíos proclaman que los judíos del Medio Oriente son judíos árabes, coincidimos y pensamos que la ideología sionista obstruye algo muy significativo cuando busca oscurecer este punto. La producción de una ideología fundada en una esencia cultural judía pura que ha sido degradada por la diáspora no parece correcta, ni histórica ni éticamente. La identidad “diasporizada”, es decir desagregada, permite que el sabio Rabbi Sa’adya, a principios de la Edad Media, sea un árabe egipcio que resulta ser judío y también un judío que resulta ser un árabe egipcio. Ambas proposiciones contradictorias deben reunirse (Boyarin y Boyarin, 1993: 721).

El pasaje expresa una visión dotada de mucha fuerza y movimiento, en especial para un mundo dividido por oposiciones absolutas de árabes y judíos. No necesita restar demasiado mérito a su fuerza para preguntar si la identidad desagregada de Rabbi Sa'adya hubiera estado restringida, o encaminada en otra forma, en el caso de haber sido mujer. ¿Cómo “mezclaban” las culturas las mujeres? ¿Y cómo transmitieron “genealógicamente” las señales y mensajes de la tradición? ¿Cómo incorporaron las mujeres el judaísmo diaspórico y en qué forma el judaísmo marcó, dotó de fuerza o constriñó sus cuerpos?

Los Boyarin, por lo menos en este ensayo, guardan silencio con respecto a tales interrogantes. Se refieren brevemente a las cuestiones feministas en las oraciones que siguen de inmediato al pasaje arriba citado.

De modo similar, proponemos que es posible y positiva una identidad diaspORIZADA según los géneros. Ser mujer es de algún modo ser especial, y hay aspectos de la vida y la práctica que insisten en esa especialidad y la celebran. Pero no se trata simplemente de fijar o congelar toda práctica y desempeño de la identidad genérica dentro de un conjunto de parámetros. Los seres humanos están divididos en hombres y mujeres para ciertos fines, pero eso no dice toda la historia de su identidad corporal. En lugar del dualismo de cuerpos distintos según su sexo y de almas universales —el dualismo que ofrece la tradición occidental— podemos hablar de cuerpos parcialmente judíos o parcialmente griegos, cuerpos que a veces se diferencian según el género y a veces no. Esta idea corresponde a lo que llamamos identidad diaspORIZADA (Boyarin y Boyarin, 1993: 721).

Aquí se utilizan implícitamente argumentos que provienen del feminismo antiesencialista, y la figura de la “mujer” se une a la del judío para invocar un modelo de la identidad como racimo/ tensión de posiciones ocupadas.<sup>21</sup> ¿Tendría igual sentido decir que un cuerpo a veces es negro y otras no, a veces lesbiano y otras no, a veces pobre... etcétera? Sí y no. Pues nos acercamos a un nivel de generalidad en el cual se borran las especificidades y tensiones de los determinantes diaspóricos, raciales, de clase, sexo y género. Además, en esta afirmación de un dilema común vislumbramos las posibilidades hegemónicas del discurso diaspórico. Una serie de especificaciones históricas se deslizan en la ubicación de una identidad genérica “diasporizada”. “Los seres humanos están

divididos en hombres y mujeres para ciertos fines.” ¿Los fines de quién? ¿Cuáles son las estructuras divisorias desiguales? ¿En qué forma aparecen esos “propósitos” funcionales desde los diferentes costados de la línea divisoria de género? Ya he expuesto que es importante resistir la tendencia de las identidades diaspóricas a caer en una equivalencia con las identidades en general: desagregadas, posicionales, representadas. Los discursos contemporáneos de la diáspora, en tanto provienen necesariamente del feminismo antifundacional, de la crítica poscolonial y de diversos posmodernismos, conservan una conexión con cuerpos específicos, con experiencias históricas de desplazamiento que deben mantenerse en una tensión comparativa y en una posibilidad parcial de traslado.

Me he concentrado en un ejemplo de equivalencia diaspórica apresurada, en el ensayo de los Boyarin, a fin de identificar un riesgo persistente de las comparaciones “teóricas”, riesgo que acecha a mi propio proyecto. Los Boyarin mantienen por sobre todo la especificidad de su punto de compromiso, su “cosmopolitismo discrepante” (véase el cap. 1, más arriba). Como judíos ashkenazi observantes, propugnan una tradición desde el interior. Pero su teoría y su práctica descartan este “interior” como localización última y aun principal. Quizá, tal como lo reconocen, al alegorizar el diasporismo corren el riesgo de convertir otra vez a la experiencia judía en modelo normativo. Sin embargo, en el pasaje que acabamos de citar la diáspora se describe en términos de una visión casi poscolonial de la hibridez. ¿A quién pertenece, con exactitud, la experiencia que se teoriza? ¿En diálogo con quién? Está claro que los Boyarin han leído (y reaccionado ante ellos) a los autores de las minorías y del Tercer Mundo. Y Paul Gilroy es un lector muy riguroso de Walter Benjamin. Además, los teóricos de la diáspora asiático-americana leen los estudios culturales de los británicos negros. Las diásporas, y los teóricos de la diáspora, cruzan sus caminos en un espacio móvil de traducciones, no de equivalencias.

En realidad, los Boyarin no dicen mucho acerca de los mecanismos específicos de la “genealogía” (o “generación”, como también la llaman). Su principal esfuerzo está dedicado a la limpieza crítica del terreno, a fin de dar lugar a las transmisiones multifacéticas y no reductibles de las señales y mensajes que transmite la condición de pueblo. En contraste con la espiritualidad paulina, insisten en los cuerpos carnales, socialmente diferenciados. Los

cuerpos tienen género masculino, lo cual significa que no están marcados por el género, al menos en este ensayo.<sup>22</sup> (*Carnal Israel* [1993b] de Daniel Boyarin, así como su obra sobre San Pablo [1993a], se ocupan en forma central de los problemas feministas.) Los Boyarin explican de manera convincente que no es necesario reducir a una matriz “racial” de identidad las múltiples transmisiones sociales de la genealogía. Pero al utilizar los términos de “generación” y “linaje” corren el riesgo de otorgar carta de ciudadanía a un sistema de parentesco androcéntrico. Como en la historia de Gilroy, que se inclina por las prácticas diaspóricas de los hombres, queda un espacio considerable para la especificación de experiencias diaspóricas con diferenciación de géneros.<sup>23</sup>

## **Pasados y futuros diaspóricos**

Los Boyarin fundamentan su defensa de la diáspora en dos mil años de ideología rabínica, así como en experiencias históricas concretas de la comunidad dispersa. Escriben: “Proponemos la Diáspora como un modelo teórico e histórico para reemplazar la autodeterminación nacional. Desde luego, esta sería una Diáspora idealizada que se generaliza a partir de aquellas situaciones de la historia judía en las que los judíos estuvieron relativamente libres de persecuciones, pero mantuvieron una fuerte identidad: situaciones, además, en las cuales la creatividad prometeica judía no constituía la antítesis de una actividad cultural general, sino que actuaba con esta en forma sinérgica” (Boyarin y Boyarin, 1993: 711). La vida judía en la España musulmana anterior a las expulsiones —un florecimiento rico, multirreligioso y multicultural— es uno de los momentos históricos que esta visión redime. “La misma figura (un Nagid, un Ibn Gabirol o un Maimónides) puede ser a un tiempo el vehículo para la preservación de tradiciones y para la mezcla de culturas” (721). Aquí penetramos en el “mundo de la geniza” integral de S. D. Goitein, el Mediterráneo de los siglos XI al XIII (y más tarde aún), en el cual judíos, musulmanes y cristianos vivían, comerciaban, se hacían préstamos y conversaban, en el proceso de mantener a distintas comunidades.<sup>24</sup>

No existen períodos inocentes de la historia, y el mundo de la geniza tuvo su cuota de intolerancia. Sin necesidad de reducir esos siglos a un multiculturalismo romantizado, es dable reconocer una extraordinaria red cosmopolita. Como lo han demostrado Goitein

y sus seguidores, las líneas de identidad se trazaron en forma diferente, a menudo de modo menos absoluto que en la era moderna. Durante largos periodos y en muchos lugares, coexistió gente de distintas religiones, razas, culturas y lenguas. La diferencia se articuló por medio de la conexión, no de la separación. En su libro *After Jews and Arabs* [Tras judíos y árabes], inspirado generosamente en las investigaciones y la visión de Goitein, Ammiel Alcalay describe un mundo del Levante caracterizado por la mezcla cultural, la relativa libertad para viajar, la ausencia de guetos y el multilingüismo: la antítesis de las actuales separaciones nacionales, raciales y religiosas. El estudio de Alcalay, una obra arrolladora de contrahistoria y crítica cultural, comienza por asignar espacio a las historias de las mujeres, especificadas por clase, en su mundo de culturas cosmopolitas intersectadas. Para esto se basa en la conciencia que tuvo Goitein del “abismo entre la subcultura local y popular de las mujeres y la cultura hebrea mundial, basada en la lectura y propia de los hombres” (citado en Alcalay, 1993: 138). Este “abismo” no debe interpretarse en el sentido de que los hombres eran cosmopolitas y las mujeres no: las mujeres de posición acomodada, al menos, viajaban (a veces solas), tenían participación en los negocios, disponían de propiedades, cruzaban fronteras culturales, pero todo ello en formas particulares que los estudios de la diáspora judía apenas han comenzado a reconocer y detallar.

La exposición de Alcalay otorga un carácter concreto “regional” a una historia que, en la versión de los Boyarin, no está conectada con un mapa/historia específico. La “historia judía” es, desde luego, diversa y discutida. En el actual estado de Israel, la división que existe entre las poblaciones ashkenazi y sefardí/mizrahi refleja experiencias distintas de la diáspora. Según se reivindica en el libro de Alcalay, la rama sefardí ofrece una contrahistoria específica de la coexistencia y las incursiones árabes/judías. Las historias sefardíes/mizrahi también pueden generar críticas “diasporistas” por parte de los exiliados árabe/judíos dentro de la “tierra natal” israelí (Lavie, 1992; Shohat, 1988, 1989). Las raíces regionales sefardí/mizrahi y las alianzas emergentes con los movimientos “tercermundistas” o “árabes” pueden articular redes, que descentran tanto la figura diasporista del “judío errante” como la enorme importancia del Holocausto en su carácter de momento definitorio en la “historia judía” moderna. En

Israel, una minoría de judíos europeos asumió un papel dirigente en la definición de un estado judío exclusivista, basado en subordinaciones religiosas, étnicas, lingüísticas y raciales. Las contra-historias sefardí-mizrahi cuestionan esta autodefinición hegemónica del estado. Sin embargo, por importantes que puedan ser estas luchas, no debieran hacerse super-generalizaciones a partir de las oposiciones jerárquicas actuales en Israel. Tanto las tradiciones ashkenazi como las sefardíes son complejas y contienen corrientes nacionalistas y antinacionalistas. La historia ashkenazi anterior al Holocausto puede brindar importantes recursos para un antisionismo *diasporista*. (Por cierto, la reciente firma de un frágil acuerdo de paz entre Israel y la Organización por la Liberación Palestina hace que esta visión, estos recursos históricos, parezcan menos anacrónicos. Si finalmente surge un arreglo político viable para compartir el territorio de Palestina, judíos y árabes necesitarán recobrar las aptitudes diasporistas a fin de mantener la diferencia en el contacto y la adaptación.)

La investigación histórica de Max Weinreich ha mostrado que el mantenimiento del judaísmo ashkenazi (*yidishkeyt*) no fue primariamente el resultado de una separación forzada, o voluntaria, en distintos barrios o guetos. Este “mito del gueto”, relativamente reciente, sustenta un absolutismo étnico (como podría decir Gilroy) que niega los procesos interactivos y adaptativos de la identidad judía histórica.

La realidad ashkenazi ha de buscarse entre los dos polos de absoluta identidad con y de absoluta lejanía de las comunidades coterritoriales no judías. Para condensarlo en una fórmula: la meta de los judíos no era aislarse de los cristianos, sino constituir una isla frente al cristianismo. Aun cuando debe suponerse que a través de los tiempos muchos judíos abandonaron el rebaño, la comunidad como un todo logró sobrevivir y desarrollarse. Por otra parte, los estrechos y continuados lazos entre los judíos y sus vecinos, que sólo fueron dañados por un tiempo, durante los actuales estallidos de persecuciones, se manifestaron en costumbres y creencias populares, en leyendas y canciones, en la producción literaria, etc. Las pautas culturales prevalecientes entre los judíos ashkenazi deben clasificarse como judías, pero muchísimas de ellas son específicamente ashkenazi. Son formaciones a mitad de camino, como las que se encuentran siempre que las culturas tropiezan con fronteras, en zonas limítrofes o en territorios con poblaciones mezcladas (Weinreich, 1967: 2204).

Para Weinreich el ejemplar principal de la cultura de frontera ashkenazi es el Yiddish, la “lengua de fusión” de la cual él es un historiador eminente. También pone un gran énfasis en el proceso con final abierto de la interpretación talmúdica por cuyo intermedio las leyes (*dinim*) y las costumbres (*minhogim*) son continuamente adaptadas y clarificadas de nuevo a la luz de la Torah (que, según reza el dicho Yiddish, “contiene todo”). En este caso la lealtad definitoria se dirige a un texto abierto, a una serie de normas, no a una “tierra natal”, ni siquiera a una “antigua” tradición. He tomado citas de un ensayo breve de 1967, en el cual Weinreich caracteriza la historia diaspórica ashkenazi sin mención alguna de retorno, Tierra Santa o Israel. La distinción entre judío y no judío es decisiva, pero tiene carácter de proceso y no es esencialista: “Resulta que la existencia misma de una división es mucho más importante que la ubicación real de la línea divisoria... Muy a menudo, según parece, la distancia entre las pautas judías y las no judías no la crea una diferencia en los ingredientes propiamente dichos, sino la forma en que se interpretan como elementos del sistema dado” (Weinreich, 1967:2205). La diferencia, para Weinreich, es un proceso de renegociación continua en nuevas circunstancias de coexistencia peligrosa y creativa.<sup>25</sup>

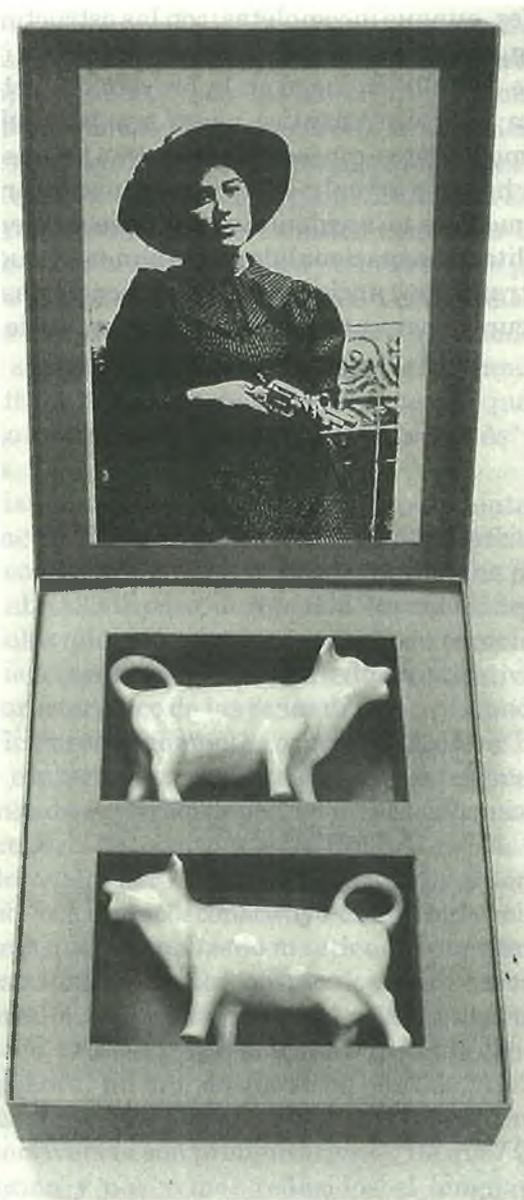
¿Qué es lo que está en juego cuando se reivindican esas diferentes visiones diasporistas (ashkenazi y sefardí), más allá de su evidente contribución a una crítica del sionismo y otros nacionalismos exclusivistas? Mi propia ruta tardía al mundo de la geniza y a la compañía de los admiradores de Goitein propone una respuesta: un notable trabajo híbrido de etnografía/historia/viaje, *In an Antique Land* [En una antigua tierra], de Amitav Ghosh (1992). Ghosh, un novelista y antropólogo hindú, escribe sobre su trabajo de campo en el Delta del Nilo, y en el proceso saca a la luz una historia profunda de conexiones transnacionales entre el Mediterráneo, Medio Oriente y Sudaasia: una historia en la cual injerta su propio viaje de fines del siglo xx desde un lugar del Tercer Mundo a otro. En el disperso archivo geniza de El Cairo rastrea la casi olvidada historia de un viajero hindú a Aden: el esclavo y agente de negocios de un comerciante judío que reside en Mangalore. (La historia de este archivo es en sí misma una absorbente trama secundaria.) La búsqueda de su precursor del siglo xii abre una ventana al Océano Índico medieval, un mundo de extraordinarios viajes, comercio y coexistencia entre árabes, judíos y su-

dasiáticos. A semejanza de la importante perspectiva general de Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony* [Antes de la hegemonía europea] (1989) y de las anteriores visiones históricomundiales de Marshall Hodgson (1993), la exposición de Ghosh nos ayuda a recordar/imaginar “sistemas mundiales”, económicos y culturales que precedieron el surgimiento de una Europa expansionista. En el siglo xx tardío es difícil componer descripciones concretas de redes transregionales no producidas por y/o que se resistan a la hegemonía de la sociedad tecno-industrial de Occidente. Estas historias de cosmopolitismos alternados y de redes diaspóricas son rescatables (en un sentido benjaminiano) como visiones políticas cruciales: mundos “después” de judíos y árabes; “después” de Occidente y “los demás”, y “después” de nativos e inmigrantes.

Tales visiones y contrahistorias pueden sustentar estrategias de “globalización desde abajo”, no totalizadora. La frase, que forma una pareja con la “globalización desde arriba”, es propuesta por Brecher et al. (1993) para designar a los movimientos sociales transregionales que resisten tanto como usan tecnologías y comunicaciones hegemónicas. Este enredo constitutivo es, como he sostenido, característico de las redes diaspóricas modernas. Enredo no significa necesariamente cooperación. Recordar historias más antiguas de contactos cosmopolitas discrepantes puede fortalecer nuevas formas de ser “tradicional” en una escala más que local. La reciente recuperación, por parte de Epeli Hau’ofa, de una larga historia de los viajes por el Pacífico para la proyección de un nuevo regionalismo “oceaniano”, constituye un ejemplo relevante.

Las obras que he analizado mantienen una clara conciencia, a veces apabullante, de los obstáculos para tales futuros: la constante presión del capital nacional y de las hegemonías nacionales. Con todo, también expresan una obstinada esperanza. No se limitan a lamentar un mundo que se ha perdido. Antes bien, como ocurre en general en los discursos de la diáspora, tanto la pérdida como la supervivencia son prefigurativas. ¿De qué? Carecemos de una descripción y nos vemos reducidos al lenguaje provisorio, meramente reactivo, de los “post”. El término “poscolonial” (al igual que el “posnacional” de Arjun Appadurai) sólo tiene sentido en un contexto emergente o utópico.<sup>26</sup> No hay culturas o lugares poscoloniales: sólo momentos, tácticas, discursos. “Post-” está siempre matizado por “neo-”. Sin embargo, “poscolonial” describe

rupturas reales, aunque incompletas, con las estructuras pasadas de dominación, ámbitos de disputa actual y de futuros imaginados. Tal vez lo que se halla en juego en la proyección histórica de un mundo geniza o de un Atlántico negro sea la “prehistoria del poscolonialismo”. Vistos con esta perspectiva, el discurso de la diáspora y su historia actualmente en suspenso estarían a punto de recuperar modelos no occidentales, o no sólo occidentales, de la vida cosmopolita, transnacionalidades no alineadas luchando dentro y en contra de las naciones-estados, tecnologías globales y mercados: recursos para una coexistencia cargada de tensiones.



VAQUERA/Kou'gurl

Caja de cartón hecha de medida (13.2" × 10" × 2.6"), etiquetada, fotocopia de una fotografía de la bandolera Jennie Metcalf; dos cremeras de porcelana en forma de vacas.

Ordenada 1992

# 11

## Inmigrante

“El objetivo de toda la vida es la muerte”, *Sigmund Freud*

Camino desde Hampstead Station por una calle residencial de gente adinerada. Estamos en abril, y los jardines empiezan a florecer en serio. Los jardines ingleses: apretados en cajones, en la parte trasera de las casas alquiladas al Concejo, en bandas a lo largo de los rieles del ferrocarril. Recuerdo haber leído algo acerca de soldados británicos que cavaban parcelas en los arrasados campos de batalla del Somme, del Marne. Soñando despierto por aceras tranquilas, mientras rozo arbustos florecidos, casi paso de largo una de las casas más bellas, en cuyo frente se ve un pequeño letrero. El Museo Freud: 20 Marsfield Gardens, Londres NW3.

Un afiche: fotografía del siglo XIX, de una mujer con vestido victoriano y sombrero de ala ancha. Mira fríamente a la cámara, mientras sostiene con los dedos una pistola de seis tiros. “Susan Hiller en el Museo Freud.”

La casa —museo y santuario— ofrece un ambiente acogedor. Se conserva el estudio de Freud, lleno de sus imágenes y objetos favoritos; el escritorio está medio cubierto de estatuillas provenientes de Egipto, Grecia, Roma, Asia. Allí se encuentra el famoso diván del psicoanálisis.

La colección de antigüedades que poseía Freud viajó con él a Londres cuando escapó de los nazis en 1938. En el Nº 20 de Marsfield Gardens, como enfermo terminal, habría de pasar el

último año de su vida, mientras finalizaba *Moisés y la religión Monoteísta*. Se recluyó en esta casa: algo así como un recipiente, un cajón, una barca de los muertos que transporta un cuerpo junto con sus cosas amadas.

## Fuentes

“El término ‘origen’ no significa el proceso por el cual lo existente llegó a ser, sino más bien lo que surge del proceso de ser y desaparecer. El origen es un remolino en la corriente del ser.”

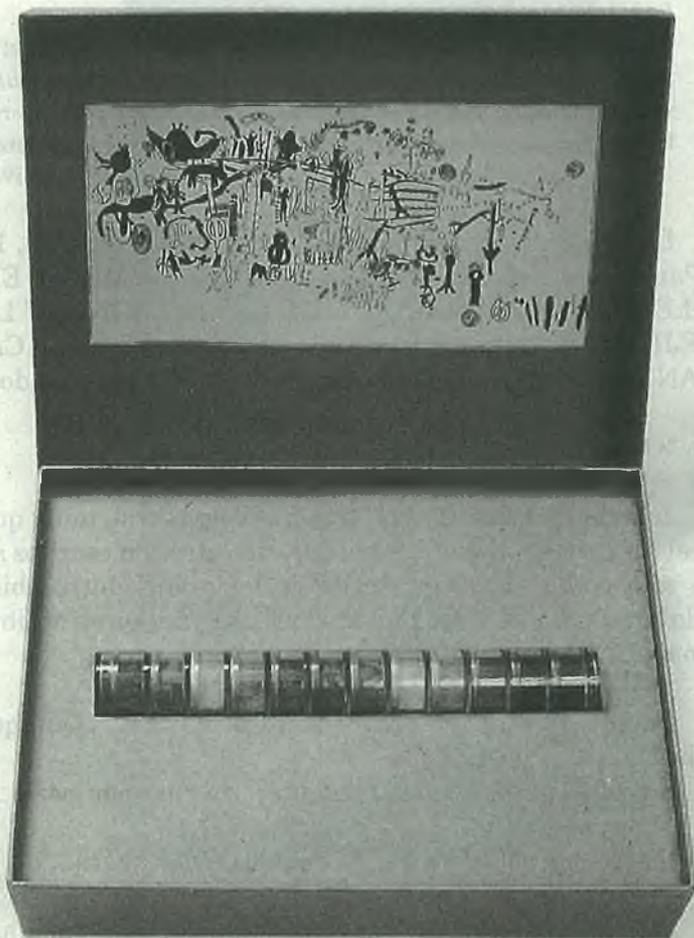
Walter Benjamin

Susan Hiller trae al Museo Freud veintidós cajas de cartón. Abiertas, forman una serie de pequeñas colecciones, exhibidas en una vitrina que se ubica en un lado de una habitación del primer piso. Son un comentario de la arqueología de Freud, y una adaptación de sus temas: memoria y olvido, antigüedad, enfermedad, comedia, cura, masculino, femenino, primitivo, civilización, luz, oscuridad, historias griega y judía, progresos, repetición... El mundo de Freud. El de ella.

“Esta soy yo, luciendo un lindo vestido...”

Cajas de recolección arqueológica: sus tapas abiertas apoyadas, con imágenes y escritos en el interior. Las partes de abajo contienen objetos, colocados a menudo en compartimientos ahuecados. Cada conjunto se ha rotulado con una tarjeta impresa en estilo de museo, que registra el tamaño exacto, el origen, una descripción y la fecha del procedimiento: reunida 1992, ordenada 1992, seleccionada 1993, editada 1994... inspeccionada, localizada, recopilada, ensamblada, clasificada, encuadernada.

Una de las cajas, “*NAMA-MA/Madre*”, alberga una reproducción de pinturas aborígenes provenientes de la cueva Uluru (Ayers Rock, Australia), junto con doce estuches transparentes para cosméticos. Cada uno de estos contiene tierra de un color levemente distinto. Las “tierras nativas” se utilizan para pintar rocas y (como lo sugieren los estuches de cosmética) rostros. Las tierras indican un proceso vigente: señalización del origen, la naturaleza, los cuerpos, el parentesco... “Arcaico” y “moderno”, contemporáneo.



*NAMA-MA / Madre*

Caja de cartón hecha a medida (10" × 13.25" × 2.5"), etiquetada;  
fotocopia de un diagrama que muestra pinturas de la cueva de Uluru.  
Muestras de tierras nativas reunidas en Papunya, dentro de estuches  
para cosméticos.

Interviene curadora 1991

## Laboratorios móviles de sueños

### *PANACEA/Cura*

Caja de cartón hecha a medida (13.25"×10"×2.5"), etiquetada; fotocopia de un aviso de periódico; libro titulado *The Life of Joanna Southcott* (La vida de Joanna Southcott), anotado y ampliado por la artista con fotografía, flor y recorte de diario; tapa añadida por la artista.

Archivada 1991

Dentro de la tapa: un aviso (*London Evening News*, 1977) de la Panacea Society, proclamando que "EL CRIMEN Y EL BANDOLERISMO, LA AFLICCION DE LAS NACIONES Y LA PERPLEJIDAD continuarán hasta que los obispos abran LA CAJA DE JOANNA SOUTHCOTT que contiene los escritos sellados".

"Otro verano, cerca de Viena..."

Joanna Southcott, la profetisa del siglo XVIII, tenía que dar a luz al Mesías. En lugar de ello, dejó un cofre con escritos sellados que sólo podía abrir un sínodo de los veinticuatro obispos de Inglaterra y Gales. (¿Qué anotaciones se añadieron al libro exhibido aquí?)

Fuente de renacimiento y transformación. "¿Qué quiere la mujer?"

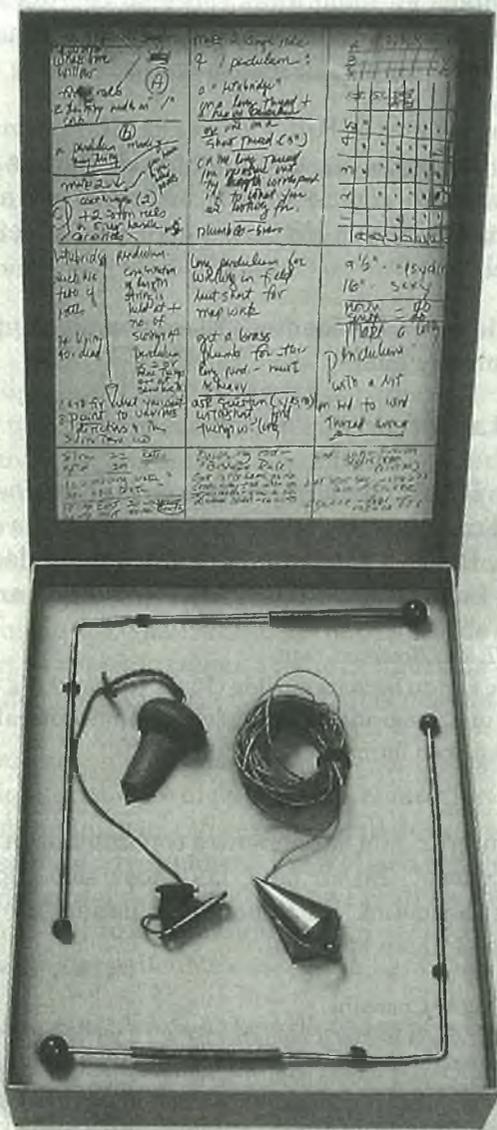
Su cofre, libro, palabra: cerrados. Su curación para...

"Estas son sólo fotografías de la sala de espera..."

"*VIRGULA DIVINA/Brujería del agua.*" Las varillas de zahorí, cordón y péndulos de la artista. En la tapa, sus notas acerca de los métodos geománticos para buscar agua.

En otras cajas, encuentro los ríos griegos Leteo, Mnemosine y Aqueronte: frascos con tapón de corcho, que llevan etiquetas anticuadas. "*INICIACION/Comienzo.*" Fuentes. ¿Cómo sabemos que hay agua debajo? ¿En dónde tenemos que excavar?

La habitación de Freud: estatuillas semejantes a estalagmitas sobre todas las mesas. Egipto, Grecia, Roma, Asiria, Asia... (y



*VIRGULA DIVINA / Brujería del agua*

Caja de cartón hecha a medida (13.2" x 10" x 2.5"), etiquetada; fotocopia de las notas de la artista sobre los métodos geománticos para buscar agua; varillas de zahori hechas a mano por la artista; dos péndulos, uno confeccionado a mano.

Exhibida 1992

apenas visibles en fotografías sobre su escritorio de Viena, dos tazas kiddush, una de ellas grabada con las Tablas de la Ley). Una barca funeraria egipcia descansa en un estante.

Las colecciones de Hiller: trozos de alfarería nativa norteamericana (en bolsas de plástico), puntas de flechas amontonadas y glifos mayas (en copias xerox); un atado de armas africanas (confeccionadas para turistas); tierra de los seis territorios de Irlanda del Norte.

¿Dónde están las fuentes? El excava algo enterrado durante mucho tiempo, y ella...

## La habitación

Susan Hiller, nacida y educada en los Estados Unidos, realiza trabajos de campo referentes a la arqueología y la etnología mayas en México, Belice y Guatemala. A fines de la década de 1960 se traslada a Londres para seguir una carrera de arte.

### *VAQUERA / Kou'gurl*

Caja de cartón hecha a medida (13.25" × 10" × 2.5"), etiquetada; fotocopia de una fotografía de la bandolera Jennie Metcalf; dos cremeras de porcelana con forma de vacas.

Ordenada 1992

Al inmigrar, ella se encuentra con una nueva afrenta para las mujeres: "vacas". En su país, las vacas sólo significaban leche, jarras, domesticidad. En Londres, la bandolera norteamericana acuna su pistola/su cremera.

### *KOMODIA / Comedia*

Caja de cartón hecha a medida (10" × 13.25" × 2.5"), etiquetada; fotocopia de una ilustración victoriana con un poema; juguete inglés moderno; dos visores de diapositivas, cada uno con una transparencia que reproduce una linterna mágica.

Organizada 1932

En la tapa: una imagen victoriana de Punch y Judy. Impreso debajo: "Fíjate: empezó una pelea. Mira cómo empuñan sus palos... El cruel Punch mata a Judy... Qué malo..." En la base ha colocado títeres modernos: Judy sin palo.

“No creo que pudiera ser un buen tema para una biografía; ¡no hay bastante ‘acción’! Podría decir todo cuanto hay para decir en una frase: ¡pasó toda su vida dedicada a los niños!”

Anna Freud

La habitación conserva sus lugares de trabajo: un escritorio claro y un gran telar. Cuadernos de notas, lana y tijeras, diván psicoanalítico. A lo largo de una pared, objetos de interés reunidos en una serie de vitrinas: libros, fotografías, un prendedor...

El folleto del museo: “Anna Freud: su vida y obra”.

“En 1923 Sigmund Freud comenzó a padecer cáncer y dependió cada vez más de la atención y la enfermería de Anna. Más tarde, cuando tuvo que seguir un tratamiento en Berlín, ella lo acompañó. Su enfermedad fue también la razón por la que se formó un “Comité Secreto” destinado a proteger al psicoanálisis de los ataques que se le hacían. Anna era uno de sus miembros y recibió, como los demás, un anillo que significaba una prueba de confianza. Después de la muerte de su padre transformaría uno de sus anillos en un prendedor. El grabado romano tiene la figura de Júpiter en su trono, coronado por la Victoria y con la presencia de Minerva”.

Desde la ventana en el primer piso echo un vistazo al jardín, bañado de sol. No está abierto al público. En el interior: luz tenue, pisos alfombrados, escaleras... Voces en el hall de abajo, donde en forma sucesiva se pasan tres vídeos: Eli Wallach (un documental basado en fotografías del departamento de Freud en Viena, Berggasse 19); Sigmund Freud (definiendo sus logros en la BBC); Anna Freud (que comenta las películas caseras de la familia).

El comedor: “... muebles de campo pintados procedentes de la casita de campo que tenían Anna Freud y Dorothy Burlingham en Hochrotherd, Austria. También hay un cuadro-souvenir de la región alpina en la que Freud pasaba por lo general sus vacaciones, paseando por la campiña que amaba”.

“Más tarde Anna diría de esta época: ‘De regreso en Viena estábamos todos tan excitados, llenos de energía: era como si fuera a explorarse todo un nuevo continente, y nosotros fuésemos los exploradores’”.

*Euch / Oración*

Caja de cartón hecha a medida (10" × 13.25" × 2.5"), etiquetada; mapa fotocopiado; teselas y placa de mármol moderna hallada en el ingreso al Averno, cerca de Vatia.

Presentada 1991

## **El cine hogareño**

Su voz desde la habitación siguiente.

Delante de cortinas transparentes, una pantalla de vídeo, imágenes que se mueven. El jardín velado. "Esta es Paula, nuestra ama de llaves, todavía con nosotros..."

Las visitas dominicales de Freud a su madre: "Como ven, ella tenía un hermoso cabello blanco..." Martha Freud y su hermana, Minna Bernays. Sigmund Freud y su "muy querido" perro chow-chow, "Jofi..."

"A mi padre no le gustaba que lo fotografiaran, y generalmente se movía."

Toma natural en un jardín, hablando alegremente de arqueología con un amigo de Roma. "Otro verano, cerca de Viena." Visitantes que ofrecen regalos (Freud cumple cincuenta años). "Ahora verán..."

Su hermana, que murió en un campo de concentración (tiene la mano apoyada en la rodilla de él).

*ADHS / Hades*

Caja de cartón hecha a medida (13.25" × 10" × 2.5"), etiquetada; fotocopia de una fotografía tomada cerca del Necromanteion de Efira, antiguo oráculo de los muertos y santuario de Perséfone y Hades; agua recogida del río Aqueronte, en un frasco de laboratorio, sellado y etiquetado.

Inspeccionada 1993

Una filmadora se pasea por jardines llenos de sombras danzantes. Fotogramas: "Mi padre cuando era niño... Mi abuela cuando joven... Mi padre y mi madre, otra vez, en una de las casas de veraneo que alquilaban..."



La princesa Marie Bonaparte, que realizó la mayor parte de estas películas, sentada en la sala de espera de Freud.

Berggasse 19. Esvásticas. Multitudes de Viena. “Ese es algún desconocido...”

Camino a Londres; su padre, enfermo, envuelto en mantas. En la terraza de la casa de Marie Bonaparte, en París. Encuentro del nuevo chow-chow de Freud, “Lün”, con el de la princesa, “Tatoun”. Colas rizadas que se agitan... Su rostro entumecido.

Londres: “Jumbo”, el pequeño pequinés. “Esperábamos que mi padre lo aceptara como un reemplazante temporario”. (Habla como si se refiriera a un niño...) Pero él es leal a Lün, que está en cuarentena. Se alcanza a ver a Ernest Jones.

“(Simchas)/Alegría”. Microscopio y transparencias para linterna mágica halladas en el Museo Freud: moscardones, dientes de león, picos de pájaros, la familia real, la familia suiza Robinson, héroes (guardacostas), Blanca Nieves y los Siete Enanos, el Ratón Mickey en Africa...

20, Marsfield Gardens: más visitantes, “el último cumpleaños”... Abrigado, afuera, en una especie de diván. La gente se acerca, él saluda con la cabeza...

El parpadeo.

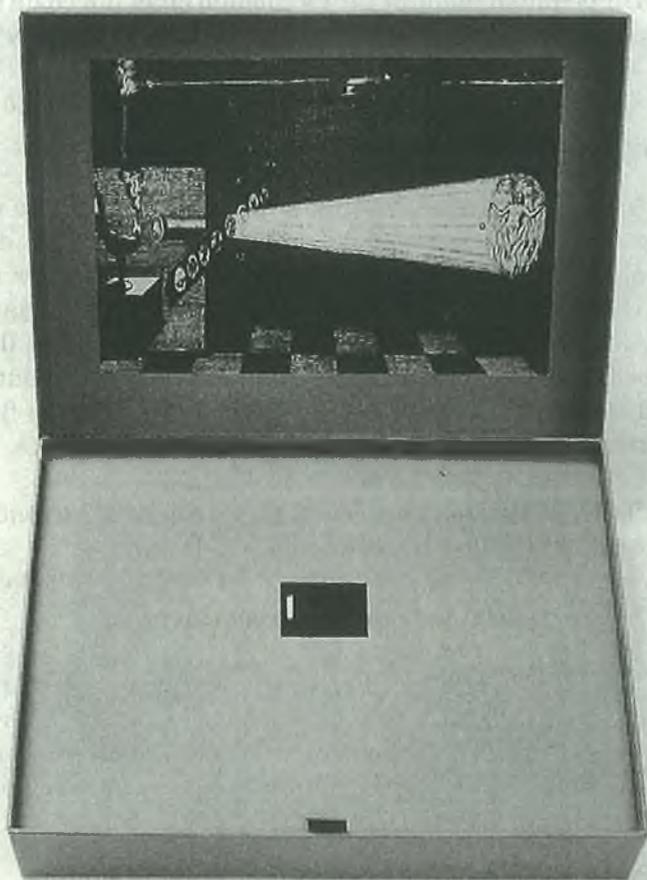
Las mujeres de 20, Marsfield Gardens: Martha Freud, Minna Bernays, Anna Freud, Paula Fichtl y Dorothy Burlingham (la “compañera norteamericana” de Anna).

*HEIMLICH/Hogareño*

Caja de cartón hecha a medida (13.25” × 10” × 2.5”), etiquetada; fotocopia del ángel de la muerte bretón; disco de 45-rpm de Johnny Ray, que canta “Look Homeward Angel”.

Referencia 1994

*Freude*. Animado, está de pie en el jardín para recibir a una delegación de la Royal Society, y escribe su nombre en un gran libro. Feliz (dice ella) de ver su firma cerca de la de Charles Darwin.



*SESION / Seminario*

Caja de cartón hecha a medida (10" × 13.25" × 2.5"), etiquetada; fotocopia de un grabado de Athanasius Kircher, *Ars Magna Lucis et Umbrae*, 1671; monitor de televisión en miniatura (tipo l.c.d.) que muestra un programa de la artista titulado *Bright Shadow*.

Editada 1994

## El cruce

Un pequeño monitor de TV alojado en el hueco de una de las cajas transmite un programa titulado “Bright Shadow”.

*Lúcido*: Freud rechazó la morfina, hasta que pidió una dosis letal.

“... todo decayó rápidamente. Un síntoma penoso era el olor desagradable que despedía la herida, de modo que cuando llevaron a su chow-chow favorita para que lo visitara, la perra retrocedió hasta un rincón lejano de la habitación: una experiencia desgarradora que reveló al enfermo el extremo a que había llegado. Se estaba debilitando mucho y pasaba su tiempo en la ventana de su estudio, desde la cual podía contemplar sus amadas flores en el jardín”.

“Lúcido” [Latín *lucidus*, ligero, claro]... En astronomía, visible a simple vista: se dice de una estrella.

“...Era como si todo un nuevo continente...”

“*LA PESTE/Plaga*”. Fotografía (en un espejo retrovisor. Se alcanza a ver a la artista y un *memento mori* de la Gran Plaga: calaveras de piedra en un cementerio de Londres. Dentro de la tapa: un planisferio, mapas, datos sobre la situación global actual de la pandemia HIV/SIDA.

Fronteras que se desmoronan.

## Paseo

“*PLIGHT/Plite*”. Una pintura moderna con arena. El Teepee: “... hecho con arenas reunidas en los desiertos y montañas del sudoeste de Estados Unidos. Esta pintura es durable y se le puede quitar el polvo con un trapo suave”.

“Plight” v.t. trenzar, tejer (Obs.) “Una prenda *tejida* de diversos colores” – Milton.



MOROR/ Amargo

Caja de cartón hecha a medida (10" × 13.25" × 2.5"), etiquetada;  
ilustración fotocopiada de un libro; dos libros modificados por la  
artista: *Essai d'Ethnographie Traditionnelle des Mellahs...*, Elie Malka  
(Marruecos, s.f.) y *Juifs et Arabes*, Salomon D. Gottein (Paris, 1957)  
Etiquetada 1993

“La piel es transparente y permite que la luz del sol brille a través de ella, dando así luz y calor interiores.”

A través de sus párpados apretados, un jardín brillante...

“Vago por las calles del mapa...”

Desde Old Street Station tomo City Road hacia el cementerio de Bunhill Fields. Cruzando la calle se encuentra la Capilla y la Casa (museo) Wesley. En el cementerio, concentración del Londres antiguo, encuentro las tumbas de William y Catherine Blake, Bunyan, Defoe. Hay otras dignas de mención: cruzados antiesclavistas, autores de himnos, un inventor de seguros. Algunas de las lápidas fueron transportadas aquí y reinstaladas.

Aguas arremolinadas del Mnemosine y el Leteo.

Punto siguiente: el moderno páramo de la Barbacana, en donde “Defoe” y “Shakespeare” son torres de muchos pisos que dominan los senderos peatonales. Unas flechas señalan al Museo de Londres, ubicado en el costado más lejano del vasto complejo. En mi camino sólo me cruzo con media docena de personas, incluyendo una mujer mayor que se aferra a un andador con ruedas, y avanza lentamente con la cabeza baja.

La parra errante...

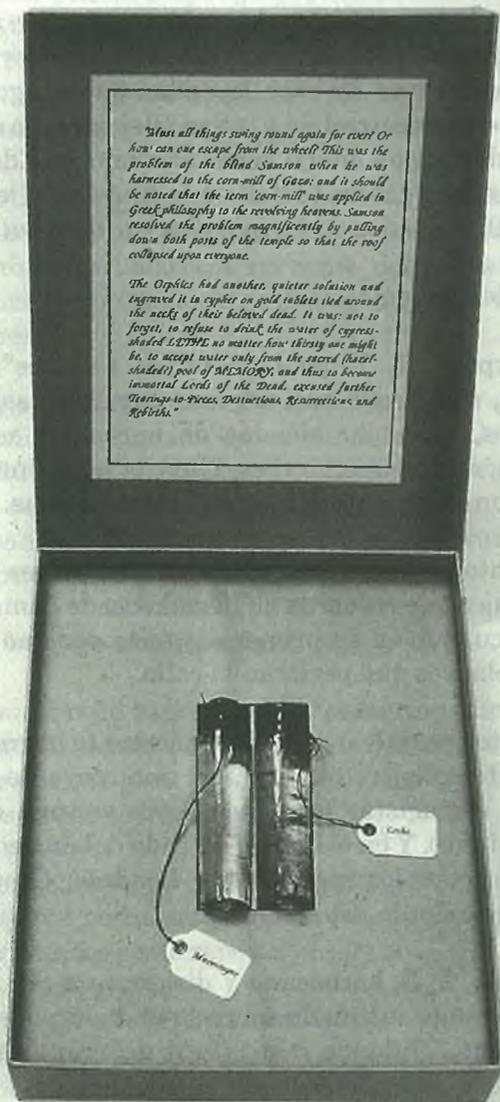
“Blake se fue de Poland Street en 1790, poco después de que muriera su madre... [El] y Catherine se mudaron al N<sup>o</sup> 13 de Hercules Building, Lambeth, en la orilla sud del Támesis”.

*CHAMIN-HA' / Casa de los cuchillos*

Caja de cartón hecha a medida (10" × 13.25" × 2.5"), etiquetada; fotocopia de glifos del calendario maya, números y nombres de los días; cuchillos de obsidiana.

Coleccionada 1992

“Gilchrist describe la casa como una construcción humilde, de un solo piso, pero Frederick Tatham, un amigo de Blake en años posteriores, la recuerda como ‘una casa bonita y limpia, de ocho o



### *EAUX-DE-VIE / Licores*

Caja de cartón hecha a medida (13.2" × 10" × 2.5"), etiquetada; fotocopia de un texto de Robert Graves; agua recogida del Leteo y el Mnemosine, en frascos antiguos con corcho, sellados y etiquetados. Anotada 1993

diez habitaciones', una típica casa londinense con terraza, del siglo XVIII, con la habitual banda de jardín en la parte trasera. En este jardín creció una 'parra errante', sin podar, que formó la pérgola en la cual (según una de esas leyendas que ninguna desmentida oficial puede destruir) el Sr. y la Sra. Blake fueron en cierta ocasión sorprendidos por un amigo, con el atuendo del Edén y el agregado único de sendos cascos (detalle que proviene d el pintor George Richmond), ocupados en leer en alta voz el *Paraíso perdido*.

### Residencia/viaje...

La exposición "El poblamiento de Londres": una ciudad de forasteros, que desde sus orígenes romanos, sajones, vikingos, normandos, pasa por oleadas de europeos, asiáticos, judíos, hugonotes, irlandeses, árabes, chipriotas, latinoamericanos... y termina con el reciente influjo de las ex colonias.

Levanto un teléfono en el Museo de Londres y escucho la voz de una mujer que recuerda su llegada desde Jamaica en 1955: su asombro, cuando en su primer día mira por una ventana y ve a hombres blancos que perforan la calle.

Tarjetas postales: un marino mercante negro del siglo XVIII y un cantante callejero que lleva la miniatura de un barco en su sombrero; sufragistas formando piquetes (una de ellas es una princesa hindú). Y en el hall de entrada del museo una exposición itinerante sobre los sefardíes de Londres: Grecia, Marruecos, España, Irak, India, Guatemala.

Al salir de la barbacana y dirigirme a San Pablo, paso de nuevo a la mujer inclinada sobre su andador. No levanta los ojos del pavimento. *¿Adónde, a qué lugar del mundo se dirige?*

## La colección

Anna Freud viajó con frecuencia a los Estados Unidos.

Susan Hiller va y viene de Irlanda, Grecia, Australia y las Américas nativas... Colecciona cosas sin valor aparente. Arte para turistas, trozos de alfarería, juguetes, libros olvidados, piedras,

suciedad, agua. En Delfos recoge agua de la Fuente Castellana, en Irlanda llena su frasco con la del Pozo de Santa Brígida; vuelve de Australia con “tierras nativas”.

Dónde (en el mundo) están sus fuentes.

“*MOROR/Amargo*”. “Familia israelita”. Hay una inscripción árabe. Una vieja fotografía muestra a judíos árabes en una pose serena: dos hombres barbados con turbante, dos niños recatados, una mujer impassible que lleva un chal drapado y un vestido con abundantes flores.

En otra caja... Patriotas blancos arrojan piedras a judíos oscuros: ilustración fotocopiada de un panfleto de 1927, “La Minoría judía en Rumania”..., “muestra de la limpieza étnica”.

Líneas de sangre y la “Nueva Europa”. Un hombre moribundo envuelto en mantas. Canal Inglés.

“Si Moisés hubiera sido egipcio...”

Desde Viena, Freud viajó como un peregrino, dice ella... en especial a Roma, en donde descubrió significados “interiores” e imágenes arqueológicas para la psique. Ella dice que sus propios viajes también son peregrinajes.

El peregrinaje: una actividad abierta desde hace mucho tiempo a las mujeres, cercana al turismo (sus *souvenirs* lo recuerdan); el descubrimiento como repetición.

“...mi padre y mi madre, otra vez...”

Freud coleccionaba el mundo, sus orígenes y su historia. Sobre su escritorio, una querida estatuilla del antiguo Egipto... “Todo está descontextualizado”, dice ella, “y colocado en la situación de pertenecer a un europeo de una determinada generación. Por supuesto, me doy cuenta de que hasta mi colección podría llegar a la postre a tener ese aspecto.”

“...un remolino en la corriente del ser”.

Ella reúne *souvenirs*, pedazos y secretos, y los lleva a la casa de él, entre sus cosas. Sus maletas abiertas.

Anna Freud viajó con frecuencia a los Estados Unidos.

## Mundos

Al salir de Marsfield Gardens N° 20, la luz de la tarde recorta nuevas hojas en los jardines ingleses.

Europa parece alejada de California, en donde vivo en una bahía que mira hacia el oeste, hacia el Oriente.

En cajas de memoria y olvido, nuestras pertenencias.

Como crecí en Nueva York, Londres era mi fuente. Pero ahora...

Limahuli Gardens: plantas nativas en la isla de Kaua'i.  
Una casa, árboles, una primavera en el sur de Francia.  
El canto enervante de las noches egipcias.

Y las palmeras, las araucarias. Valle de Hienghène, Nueva Caledonia.

Le digo a mi guía melanesio que, en mi opinión, las viviendas parecen extrañamente vacías... mientras que el habitat se ve tan concurrido, tan bien cuidado. Se detiene por un momento. "Mais, c'est ça la maison."

Un amplio movimiento del brazo reúne árboles, río, brisa, piedras, montañas –los muertos.

## Fuentes

Cajas: Susan Hiller, instalación en el Museo Freud, 1994. Fotografías cortesía de Book Works. De Susan Hiller, *After the Freud Museum* (Londres, Bookworks, 1995).

Sigmund Freud, citado en Norman O. Bown, *Apocalipsis y/o Metamorfosis*, p. 182 [de la edición en inglés].



*HEIMLICH / hogareño*

Caja de cartón hecha a medida (13.2" × 10" × 2.5"), etiquetada;  
fotocopia del ángel bretón de la muerte; disco de 45-rpm de Johnny  
Ray, que canta *Look Homeward Angel*.

Referencia 1994

Walter Benjamin, *The Origin of German Classic Drama*, 45.

Anna Freud, citado en Robert Coles, *Anna Freud. The Dream of Psychoanalysis*, 3.

De "Anna Freud: Her Life and Work" y "Freud Museum". Folletos de orientación, Museo Freud, Londres.

Anna Freud: comentarios en vídeo acerca de las películas familiares, en el Museo Freud.

William Blake, "Londres", de *Songs of Experience*.

Kathleen Raine, *William Blake*, 63.

Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, vol. 3, 245 [de la edición en inglés].

Susan Hiller, *Thinking about Art: Conversations with Susan Hiller*, comp. Barbara Einzig.

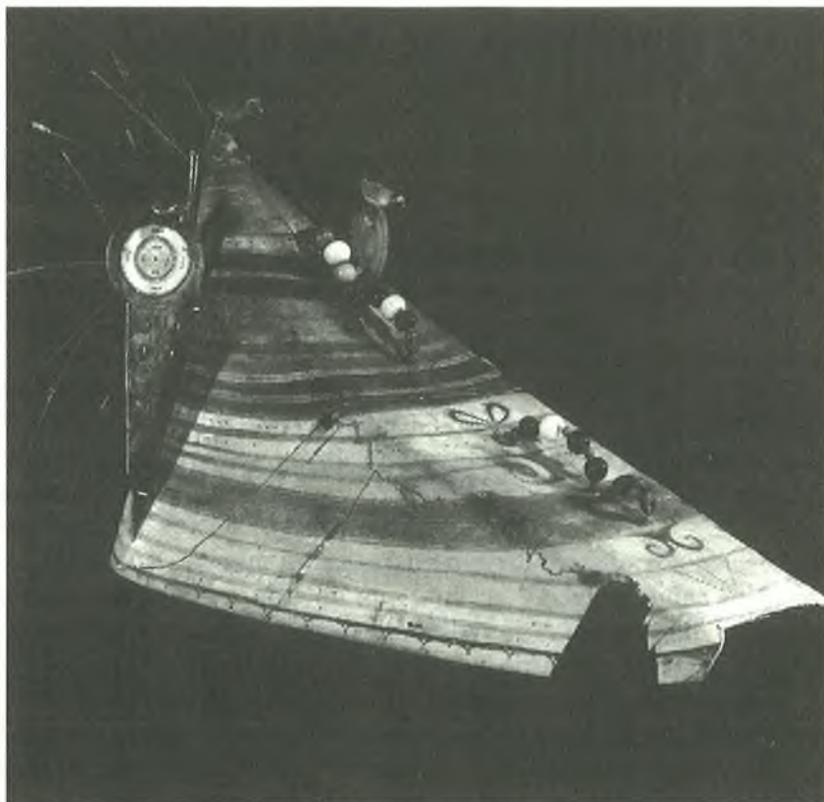
Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 17 [de la edición en inglés].

Jean-Marie Tjibaou, Valle de Hienghène, Nueva Caledonia.

Todas las demás citas se han tomado de las cajas de Susan Hiller en el Museo Freud.

Tarjetas postales: Barca funeraria egipcia perteneciente a la colección de Freud; escritorio de su estudio en el Museo Freud. Reproducido con permiso.

Agradezco a Judith Aissen y Ty Miller por su ayuda en este experimento.



Sombrero de un cazador marino aleuta, Unalaska. Donado en 1829 por el capitán William Osgood al Museo Peabody, Salem, Massachusetts.

Este sombrero, confeccionado en madera alabeada con barbas de morsa, está pintado en rojo, verde, amarillo, negro y azul turquesa. Lo adornan pájaros de marfil, abalorios para trueque y orejas (u ojos) de metal grabado e incrustado. La forma del sombrero sugiere que puede haber sido empleado como una máscara, identificando a su usuario con las aves marinas predatorias, así como con ciclos cosmológicos (Black, 1991). (Cortesía del Museo Peabody Essex. Salem, Mass. Fotografía de Mark Sexton).

## 12

# Meditación en Fort Ross

### El huerto de frutales

El huerto de frutales está situado en la ladera de una colina que mira hacia el oeste. Más abajo se extiende el fuerte. Y más allá, con su balanceo centelleante, el gran océano.

Las pinturas y bocetos del asentamiento ruso, realizados antes de 1850, captan esta perspectiva. Quizá los artistas se sentaban en algún lugar debajo del huerto; quizá trabajaban bajo uno de esos grandes perales descuidados. Pero los árboles, por entonces recién plantados, no han de haberles ofrecido mucha sombra. Tal vez los artistas comían peras.

Sus ilustraciones muestran un recinto tapiado, con blocaos en dos esquinas y la capilla en una tercera. Varios grandes edificios de madera con techos rojizos en declive se desparraman cerca de las tapias. En el exterior del fuerte, se observan racimos de edificaciones más pequeñas, campos vallados y un molino de viento. Las estructuras se extienden a lo largo de un acantilado, debajo del cual un sendero desciende hasta una caleta y una pequeña playa.

En 1995, vistas desde el viejo huerto, las principales estructuras del fuerte no parecen muy diferentes. Han sido cuidadosamente reconstruidas. Las casas de los alrededores desaparecieron, y algunos grandes árboles nuevos —eucaliptus y cipreses— se adueñaron del terreno. Detrás de los árboles puede verse un estacionamiento. Un camino pavimentado —la Ruta 1 de California— describe una curva enfrente.

Un folleto me informa que el huerto de frutales se inició en 1814, con duraznos traídos desde Perú en la goleta *Chirikov*. En los

años subsiguientes, más duraznos, y también vides, llegaron en el *Kutuzov* desde Perú y desde la misión española de Carmel, situada a 270 kilómetros hacia el sur. El rastro de los olivos también conduce a la misión. Durante las tres décadas siguientes del asentamiento ruso en la Alta California, arribaron más semillas y esquejes: peras, manzanas, ciruelas, cerezas amargas perennes e higos. Su procedencia no está del todo clara, pero existían sin duda diversas rutas: desde Europa y Rusia, por barcos que rodeaban el Cabo de Hornos y seguían hasta Alaska y de allí a la colonia Ross; subiendo por la costa, desde Chile, Perú y la California española, o bien desde el este de los Estados Unidos por barco y luego por tierra, utilizando el ferrocarril.

Hacia 1842, cuando la Russian-American Company abandonó su avanzada en Ross, el huerto tenía dos km<sup>2</sup> de extensión; lo cuidaban trabajadores indios locales y estaba en parte rodeado de una cerca de madera de unos 2,50 m. Todavía puede distinguirse el emplazamiento de una casa, probablemente una *dacha* del último comandante del fuerte, Alexander Rotchev. A lo largo de mediados y fin del siglo XIX el huerto fue mantenido y ampliado por hacendados alemanes y anglo-californianos que compraron Fort Ross, primero a los rusos y después a los mexicanos, quienes consideraban a la costa sonoma al norte de San Francisco como parte de sus dominios. En 1906 la propiedad pasó al estado de California. Y en ese mismo año el emplazamiento, ubicado directamente sobre la falla de San Andrés, se vio seriamente dañado por el gran terremoto. La tierra resbaladiza arrancó de cuajo o enterró a muchos árboles. Luego las cosas cayeron en el abandono y sólo a fines de la década de 1970 se inició un proyecto de preservación, sostenido en gran medida por voluntarios locales.

En la actualidad, se corta el césped del “huerto ruso” y se ha colocado una alambrada electrificada para detener a los ciervos. Algunos de los viejos manzanos y perales están rodeados de retoños hechos con esquejes. Siete postes numerados remiten al visitante a las descripciones ofrecidas en el folleto, que puede obtenerse en el Centro para Visitantes del Parque Histórico Estatal de Fort Ross. El huerto no parece recibir muchas visitas (es necesario pagar por el uso de una cerradura de combinación), y la sensación general es la de una descuidada calma.

Ha habido algunos debates, y sin duda expresiones de deseos, acerca de cuáles de los árboles que aquí crecen (si alguno queda)

fueron plantados realmente por los rusos. Algunos responden a la expectativa. Hay varios perales de más de 10 m de altura que, según dice el folleto, “posiblemente” se plantaron antes de 1841. Un grupo de grandes árboles de cerezas amargas, preservado de la podredumbre merced a su madera dura, se vinculan con los rusos por la anécdota de que sus frutos se utilizaban para sazonar el vodka consumido en el fuerte. Los viejos olivos se remontan “probablemente” a los franciscanos de Carmel. Todos los manzanos tienen un origen posterior, aun cuando es posible que estén conectados con los primeros arribos de semillas o esquejes. Un *gravenstein* aislado, el único que sobrevivió al terremoto de 1906, se retuerce cerca del vallado.

Los árboles añosos no están podados: algunos se hallan rodeados de malezas y han crecido en exceso, adornados con un leve musgo. Uno de los perales produce todavía un pequeño fruto redondo de textura arenosa. Los altos perales y cerezos están plantados en grupos, tal como lo describen los informes rusos. Hendiduras en la tierra, una laguna combada y un abrevadero en la larga falla registran el efecto producido por el deslizamiento de la Placa del Pacífico por debajo de la Norteamericana. En el terraplén del abrevadero un viejo peral —más horizontal que vertical— ha sobrevivido milagrosamente a 1906. En los extremos de sus ramas desnudas pueden verse unas pocas hojas oscuras y un par de frutos —lunas menguantes— contra el cielo.

Pruebo una manzana verde y marrón que ha caído de un “árbol retoño”. Su piel áspera está cubierta de macas y tiene un buen sabor agridulce. El gusto me recuerda al de las manzanas que comía sentado en una rama de un viejo huerto en Vermont, cuando de niño pasaba allí las vacaciones de verano. ¿Esos manzanos llegaron a través del continente o, rodeando el Cabo de Hornos, desde los estados del Este: migrantes, como yo, a esta costa? ¿Y qué sabor habrán tenido esas manzanas para los viajeros rusos, yanquis, aleutas, alaskas nativos o hawaianos que desembarcaron en Fort Ross luego de pasar meses en el mar? ¿Un sabor a patria, hogar, infancia? ¿Un sabor extraño? ¿Les agradó la fruta foránea a los indios californianos que trabajaban aquí?

Un océano vacío. En las viejas pinturas de Fort Ross un barco quiebra la línea del horizonte. Con las velas desplegadas, parece mantenerse inmóvil en el agua, demasiado grande para ser del todo real. Siempre deseado. Llegando siempre.

## Historia

Estoy buscando la historia de Fort Ross. Quiero entender mi ubicación entre los demás, en el tiempo y en el espacio. ¿Dónde estuvimos y hacia dónde vamos? Pero en lugar de una dirección clara o un proceso, encuentro temporalidades superpuestas, todas históricas en formas diferentes. Para el extenso ritmo de la falla de San Andrés, que inició su movimiento hace 50 millones de años, no existe mucha diferencia entre 1906 y 1996. El tiempo geológico tiene una escala inhumana; sin embargo, sus efectos en la vida humana han sido directos y catastróficos. Las temporalidades cíclicas del clima: niebla, agua, viento, erosión. Al mirar la costa desde el viejo huerto ruso en el otoño de 1995, observo el polvo que levantan los camiones con palas mecánicas de CALTRANS, en su interminable lucha para evitar que la Ruta 1 caiga en el mar. Las plantas mantienen sus propios tiempos: diferente duración de la vida, diferentes formas de propagación y viaje. Las semillas y esporas se movilizan con la ayuda de los animales e incluso de la gente: cabellos, tractos digestivos, manos, prendas de vestir, trenes, barcos, aviones. Los gérmenes y los virus poseen sus historias, mortíferas cuando entran en contacto poblaciones muy separadas. Las historias de los animales están ligadas a las de los humanos: de manera muy notoria, en esta costa, las vidas de las ballenas grises y las nutrias de mar, especies ambas cazadas hasta llegar casi a la extinción, pero ahora de regreso. Por último, la combinación de los tiempos humanos que por lo común llamamos historia: el largo alcance de las tradiciones indígenas y las historias populares; los altibajos de las tribus y naciones, de los imperios; las luchas y las artimañas de la conquista, la adaptación, la supervivencia; los movimientos de nativos, exploradores e inmigrantes, con sus relaciones distintivas en cuanto a la tierra, el lugar y la memoria; los ritmos cambiantes de los mercados, las mercancías, las comunicaciones, el capital, organizando y desorganizando todo.

En Fort Ross esperó vislumbrar mi propia historia, relacionada con los movimientos de los otros, en una zona regional de contacto. Llamémosla por conveniencia (aun cuando en forma demasiado simple) el Pacífico del Norte. Quiero plantear en forma personal algunas preguntas muy amplias, y en última instancia carentes de respuesta. Para pensar en términos históricos, necesi-

to tener una conciencia global tanto como una situación local. Pues las fuerzas —económicas, políticas, ambientales— que nos reunieron aquí a todos sólo se materializan como realidad histórica a través de proyectos e historias locales particulares. Estos no son uniformes ni tienen una determinación final. La realidad histórica (lo que ocurre en un tiempo no repetitivo) es un conjunto cambiante de determinaciones, no un proceso acumulativo o una teleología. Esto es, al menos, lo que supongo y espero. Fort Ross es un lugar adecuado para comenzar de nuevo la historia. Las historias del siglo XIX que atañen al fuerte (ubicado en la costa del Pacífico, mi hogar desde hace dieciocho años), vistas desde un incierto *fin de siècle*, pueden brindar la suficiente “profundidad” para ayudar a vislumbrar un futuro, algunos posibles futuros.

“¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿Adónde vamos?” Gauguin inscribió estos interrogantes en su tela de mayor tamaño, pintada en un lugar real del Pacífico surgido de su imaginación. Se trata de las preguntas que en forma interminable planteamos a la historia. Con una incertidumbre crítica y cada vez mayor. ¿Quién hace las preguntas? Yo, mis padres, mis abuelos, no vinimos a esta costa desde China, Japón, las Filipinas, México, Guatemala, Camboya, Vietnam... No recordamos un tiempo, en la costa, antes de que llegaran los forasteros.

Mientras uno está en el fuerte ruso reconstruido resulta curioso reconocer que, cuando sus constructores fijaban la mirada en el horizonte del Pacífico, veían hacia atrás, no hacia fuera. Es decir, curioso para quien está condicionado en el sentido de pensar que la dirección del desarrollo histórico en el “Nuevo Mundo” fue de este a oeste. El espacio nacional de los Estados Unidos se concibió siempre como una expansión hacia el oeste y (de manera menos canónica) hacia el sur. Esta topografía soñada, con su mirada hacia el oeste, tuvo su origen a lo largo de los bordes asiáticos y africanos de Europa, durante siglos de contactos violentos y creativos. El sueño —productivo, expansivo, violento— alcanzó un destino: el Pacífico. Aquí culminó el “Oeste”. Más allá del océano final se extiende el Este.

En Fort Ross, hasta la historia “occidental” llega desde la dirección equivocada. Y viene contaminada, como una extensión del gran encuentro asiático de Rusia: la frontera siberiana. En realidad, pocos de los que construyeron la América rusa fueron europeos, en un sentido estricto. La mayoría de los pioneros de Fort

Ross eran, después de todo, siberianos (mezcla de ruso, criollo y nativo), aleutas y alaskas. Resulta extraño encontrarse en la costa de California e imaginarse en la extensión más lejana de un imperio que se expande hacia el este con su centro en San Petersburgo. Y desorienta comprender que la causa del arribo de tanta gente distinta a esta costa aislada, en 1830, fue una red comercial centrada en los artículos suntuarios chinos. La China Trade, alimentada por el amor anglonorteamericano a las especias, la porcelana y en especial el té, transformó a buena parte del Pacífico. La búsqueda de mercancías para vender en Cantón desencadenó carreras destructivas en procura de madera de sándalo, pepinos de mar y, en Alaska y California, pieles de nutrias marinas. Fort Ross es parte tanto de la historia asiática como de la occidental.

Es parte también de la historia hemisférica. La presencia de Rusia en América del Norte aceleró la colonización española (y la mexicana, después de 1821) de la Alta California. Las relaciones de Fort Ross con los centros religiosos y militares de Carmel, San Francisco, San Rafael y Sonoma fueron a un tiempo tensas y cooperativas. Aquí una frontera que se movía de oeste a este encontró a otra que lo hacía de sur a norte. Además, los vínculos con Sudamérica eran palpables, por vía de las rutas marítimas del Pacífico. El auténtico norteamericano George Washington Call, cuyo rancho ocupó el fuerte en las postrimerías del siglo XIX, llegó a la costa sonoma desde Valparaíso con Mercedes, su esposa chilena.

En la actualidad esas implicaciones hemisféricas adquieren un sentido renovado. Prefiguran algo... A medida que la California contemporánea se ve colmada de inmigrantes, del Pacífico y de Asia, muchos de ellos ligados a través del océano con diásporas familiares y financieras, y a medida que la frontera sur del Estado se vuelve cada vez más porosa, la mezcla de fuerzas y pueblos en la costa sonoma de 1830 parece menos distante. El hecho de Fort Ross ayuda a desalojar una historia "norteamericana" dominante, dejando lugar para otras historias, otros descubrimientos y orígenes, para unos Estados Unidos con raíces y rutas en el Pacífico asiático, en las Américas; y comienzo a sentir la presencia vigente de las historias nativas, historias situadas en formas diferentes y que vinculan a otros orígenes y futuros: historias que narran las experiencias vividas por quienes, con emociones muy distintas de la alegría, vieron aparecer velas en un horizonte vacío.

## La América rusa

La América rusa fue una extensión de Siberia. Los famosos cazacos *promyshlenniki*, cazadores y hombres de la frontera que actuaban por cuenta propia y que en sesenta años irrumpieron y atravesaron los Montes Urales, llegando en su carrera hasta el Mar Oriental de Okhotsk, no vacilaron al encontrarse frente a un océano.\* Su conquista de Siberia fue producto de lo que los rusos llamaban “oro blando”: las pieles del castor, el zorro plateado y en especial la marta cibelina, que provocaron una gran elevación de precios en Europa y China. Los cazadores seguían avanzando cuando en un lugar se había logrado (cosa que insumía mucho tiempo) el exterminio de los animales con pelaje. Cuando cesaba la tierra, continuaban por otros medios. Había rumores acerca de buenos lugares más allá del agua. Las expediciones que realizó Vitus Bering en 1728 y 1741 alcanzaron a ver Alaska y llegaron a las Islas Aleutianas. Los sobrevivientes de su infortunado segundo viaje regresaron a la península de Kamchatka, luego de un invierno de naufragio, con muy poco más que su vida (Bering perdió la suya). Pero reunieron 900 pieles de nutria de mar, por las cuales obtuvieron la asombrosa suma de 90.000 rublos en el mercado chino. Cuando la tripulación de Bering informó que las costas aleutianas abundaban en nutrias, se inició la carrera. En un período de veinticinco años los *promyshlenniki*, con embarcaciones rudimentarias, habían seguido la cadena de las Aleutianas hasta llegar a la península de Alaska y a la isla Kodiak, a una distancia de 5.000 kilómetros desde Okhtosk. Hacia 1799 la Russian American Company, un organismo privado cuasi gubernamental, había obtenido del zar el monopolio para cazar pieles en América del Norte. Bajo el enérgico liderazgo de Alexander Baranov, trasladó su cuartel general desde Kodiak hacia el este, para llegar a Sitka (Nuevo Arcángel). Fort Ross, alejado hacia el sur en una costa templada que Sir Francis Drake había llamado New Albion, habría de ser la avanzada más lejana de la compañía.

La América rusa era una colonia costera-extractiva, no un asentamiento de población. En la época de su culminación sólo

\* Las fuentes principales para los hechos e interpretaciones de esta “meditación” se citan al final del capítulo. Las referencias de citas directas aparecen en el texto.

vivían allí algunos cientos de rusos étnicos. Los empleados indígenas y criollos realizaban el trabajo principal de la caza y la exploración. Los *promyshlenniki* habían establecido la rutina de los casamientos mixtos, o al menos la cohabitación, con los pueblos indígenas de Siberia, y los rusos de toda clase continuaron esa práctica en América del Norte. Se desarrolló así una gran población criolla, que ocupó lugares intermedios en una jerarquía racial graduada, no polarizada. Estos empleados de raza mixta trabajaban con conscriptos indígenas, bajo la dirección de una pequeña minoría de dirigentes y expertos, que eran rusos étnicos.

La colonia dependía en enorme medida del trabajo nativo organizado en grandes partidas de caza. Parte del trabajo exigía aptitudes muy especiales. Las focas podían matarse a garrotazos mientras se reproducían por miles en las islas Pribilof; los castores podían cazarse con trampas, de manera muy similar a la empleada en Siberia; pero las nutrias de mar, que constituían el eje de la operación norteamericana, eran otro asunto. Aquellas, movedizas habitantes de las traicioneras aguas de la costa, por lo general se arponeaban desde los botes en movimiento. Sólo los aleutas y los koniag de la isla Kodiak (los rusos les daban a todos el nombre de "aleutas") sabían hacer bien este trabajo. Los aleutas en particular, entrenados desde su infancia para cazar en el agua, embarcados en *baidarkas* (kayaks) soberbiamente diseñadas, eran virtuosos en la cacería de nutrias.

Los rusos que trabajaban por su cuenta y que se abrían camino a lo largo de las Aleutianas no tardaron en explotar a los cazadores nativos. Ello se cumplió según la combinación de incentivos y amenazas familiar en los primeros tiempos coloniales: el comercio productor de beneficios mutuos alternando con el terror manifiesto. Algunos exploradores fueron justos en sus tratos, y algunos se quedaron y se casaron con mujeres del lugar. Otros fueron brutales. Organizaban partidas de trabajo y enviaban a los conscriptos a lugares remotos de la costa, a veces por extensos períodos. Los hombres aleutas eran engatusados u obligados a integrar esas expediciones, a menudo después de haber tomado a sus familias como rehenes. Al organizarse el sistema extractivo, los invasores convirtieron al trabajo en un tributo exigido. El pago solía ser mínimo y a veces adoptaba la forma de mercancías producidas por las mujeres aleutas y koniag, obligadas también ellas a trabajar en los asentamientos rusos. La perturbación de las

pautas de subsistencia de la isla fue muy seria y a veces devastadora. Una ola de epidemias, llevadas por los invasores, diezmo a las poblaciones aleuta y alaska costeras y continuó sus devastaciones hasta bien entrado el siglo XIX.

Hacia principios de la década de 1760 los aleutas, por lo general pacíficos, ya estaban hartos. Varios grupos del este llevaron a cabo un bien preparado ataque contra cinco barcos rusos; destruyeron cuatro y mataron a la mayor parte de sus tripulaciones. La respuesta fue ejemplar: se arrasaron montones de aldeas en Unalaska y las islas vecinas, y sus habitantes sufrieron torturas y muerte. La resistencia concertada terminó. Luego siguieron procesos de asimilación, forzada y voluntaria: los jefes locales, apoyados por los rusos, controlaban el suministro regular de las partidas de caza; algunos isleños fueron llevados a Siberia: allí se los educó y convirtió y regresaron para servir como traductores y líderes locales. Con la ayuda de popes liberales como Ioann Veniaminov (importante etnógrafo-historiador temprano y también reformador colonial), hacia fines del siglo XVIII casi todos los aleutas eran nominalmente ortodoxos rusos (una fe a la que imprimieron un sello indígena). Si bien la conversión al cristianismo no fue impuesta, como ocurrió a menudo en la América hispana, ella ocurrió contra un telón de fondo de poder superior y terror esporádico. Esto vale también con respecto a los regímenes de trabajo algo más liberales instituidos a fines del siglo por la Russian American Company. San Petersburgo exhortaba regularmente a los pioneros a tener un buen trato para con los nativos norteamericanos, pero el efecto de tales exhortaciones era limitado. Las realidades de la colonia distante, con poca dotación de gente y con la necesidad de cazar en regiones cada vez más alejadas, la hacían depender por entero de la mano de obra indígena. Los gastos del reabastecimiento eran elevados y los márgenes de beneficio muy estrechos.

La búsqueda de nuevos terrenos de caza continuó hacia el sur, a lo largo de la costa norteamericana, a veces con la ayuda de los buques mercantes de Nueva Inglaterra, a los que Baranov proveía de grupos de aleutas y koniag con sus kayaks. Los tinglit hostiles impedían el trabajo en las ensenadas e islas al sur de Stika. En estos lugares tuvieron mejor desempeño los comerciantes ingleses y yanquis, quienes pagaban precios más altos y comerciaban según las condiciones que establecían los nativos. Pero siguiendo hacia el

sur de California había menos resistencia, y las nutrias todavía abundaban. Los aleutas embarcados en las naves yanquis trabajaron durante todo el trayecto hasta el Mar de Cortés, en la Baja California. Los primeros rusos con sus equipos de cazadores llegaron a Bodega Bay, al norte de San Francisco, en 1809. Luego, en 1812, la Compañía (preocupada por la oposición española) trasladó su base, remontando la costa, hasta un lugar más defendible que habría de convertirse en Fort Ross (“Ross”, abreviatura de *Rossia*; de allí “Fort Russia”). A partir de esta base los koniag y los aleutas rondaron por las aguas costeras hasta llegar a Monterrey. Con sus livianas *baidarkas* a cuestas cruzaron la península Marin para cazar furtivamente en la gran bahía, custodiada con poca eficacia por un pequeño presidio ubicado en San Francisco.

El fuerte se concibió como un asentamiento permanente. Si bien la razón primaria de su existencia fue la nutria de mar, y en menor grado las focas de pelaje, la provisión de “oro blando” no perduraría. Los españoles bloquearon una mayor expansión hacia el sur de la costa. A principios de la década de 1820, la función secundaria de la avanzada: la producción agrícola para el sustento de la colonia de Alaska, se iba convirtiendo en su principal razón de ser. Y con el giro hacia una agricultura en gran escala los rusos necesitaron una más amplia mano de obra local. Como habían llevado sus propios equipos de cazadores, al principio no dependieron de los pomo y los miwok de la costa. En realidad las relaciones eran puramente amistosas, aunque no desprovistas de tensión y miedo recíprocos. Iván Kuskov, el primer administrador del fuerte, eligió un lugar ocupado desde tiempo atrás por un asentamiento pomo: Métini (Mad-Zhi-Ni). Negoció un tratado formal con los jefes locales del grupo, que más tarde habría de llamarse Kashaya Pomo; el tratado establecía el permiso de este para que se utilizara la tierra. Este reconocimiento formal de los derechos indígenas ha de haber tenido que ver tanto con el logro de un derecho “legal” a la ocupación (contra los reclamos previos por parte de los españoles), como con el respeto por la propiedad nativa norteamericana. Sea como fuere, los kashaya tuvieron poca oportunidad de elegir, frente a los invasores armados con rifles y cañones. Si bien peleaban esporádicamente entre ellos y con sus vecinos —incursiones y matanzas vengativas— los kashaya no formaban un grupo guerrero.

Según la tradición oral los barcos de vela rusos produjeron en un primer momento la impresión de ser espíritus gigantes de pájaros; pero los kashaya entendieron mejor cuando las extrañas naves aladas anclaron en la caleta de Métini y comenzaron a descargar cañones, mercancías y flotas de kayaks. Quizá por referencia a la aparición y desaparición de barcos en el horizonte, los kashaya llamaron a los recién llegados (tanto europeos como alaskas) “la gente submarina”. Entraron en relaciones de comercio y cohabitación con los recién llegados y mantuvieron el asentamiento indígena en Métini, cerca del fuerte, durante treinta años de ocupación rusa. Los kashaya, un pequeño grupo como que probablemente contaba con menos de mil integrantes, se desplazaban entre las aldeas costeras de verano y los asentamientos de invierno tierra adentro, sobre los empinados arrecifes. Existía mucho ir y venir a lo largo de los cincuenta kilómetros de su territorio costero, limitado por Central Pomo en el norte, en el río Gualaba, y por Coast Miwok en el sur, un poco más allá de la desembocadura del río Ruso. Cerca del fuerte ruso vivía una cantidad significativa de indios californianos. Al comienzo, la protección rusa, las mercancías comerciales y la cohabitación con alaskas y criollos mantuvieron a los kashaya en el fuerte: en su mayoría se trataba de mujeres y sus proles. Más tarde, la agricultura extensa y la de subsistencia requirieron una gran fuerza de trabajo, especialmente en las épocas de cosecha. Cuando se vieron sin mano de obra suficiente, los rusos recurrieron a la fuerza: arrasaban aldeas kashaya más distantes, hacían redadas de grupos de trabajo a punta de pistola y tomaban rehenes para asegurar la disciplina.

Pero no era este su método preferido ni podían, en la práctica, encerrar en el fuerte a grandes cantidades de personas mediante simple coerción, como lo hacían los españoles y mexicanos en su misión y en el sistema colonial de haciendas. En general, los indios que trabajaban en Fort Ross lo hacían bajo un sistema más flexible de coacciones y recompensas. Entre los colonizadores, los rusos de California estaban lejos de ser los peores. Mientras pudieran lograrse los objetivos económicos de la colonia, dejaban en paz a la cultura nativa. La suya no fue una misión civilizadora o proselitista. Se estimularon los matrimonios mixtos y el crecimiento de las poblaciones criollas. Los kashaya, enterados con rapidez de las duras perspectivas que ofrecía la presencia de los blancos al norte

de la bahía de San Francisco, reconocieron la relativa ventaja de una alianza con los rusos. Existía una comunicación significativa entre los grupos indios de la región. Los pomo estaban divididos en siete grupos con lenguas ininteligibles entre sí, pero el multilingüismo era corriente y los kashaya tenían (y tienen todavía) fuertes lazos comerciales y de parentesco con la costa miwok. Los miwok conocían de primera mano el sistema colonial español (y más tarde el mexicano). Muchos de sus hombres se habían visto sometidos al trabajo forzado y algunas de sus mujeres habían sido violadas. Los habitantes de las aldeas nativas eran trasladados a las misiones, en las cuales se les imponía la lengua y la religión españolas. Aun cuando se los tratara con bondad, siempre existían presiones para que renunciaran a las costumbres indias. Las noticias de esas duras realidades, así como las relacionadas con la superioridad de la fuerza militar de los invasores y con las enfermedades mortales, se difundieron con rapidez. Los indios californianos tenían buenas razones para temer la llegada de los blancos.

En los censos de Fort Ross figura un número significativo de mujeres miwok. Muchas habían escapado hacia el norte para reunirse con sus aliados, los “pomo de Fort Ross”, en busca de protección ante los invasores españoles. Sus relatos han de haber sido espeluznantes. Los rusos ofrecían al menos una zona relativamente segura, una barrera contra la colonización pobladora más destructiva de los españoles y mexicanos. Sin duda, una de las cosas que impresionaron a los kashaya en Fort Ross, si los relatos que reunió el lingüista Robert Oswalt en la década de 1950 constituyen una indicación, fue la buena voluntad de los rusos para disciplinar a los “hombres submarinos” (probablemente criollos o alaskas) que maltrataban a las mujeres kashaya. En Métini, el que trabajaba y seguía ciertas reglas podía vivir como un indio, con comida suficiente y un grado real de protección en un mundo recientemente oscurecido por la incertidumbre y el terror. Otros indios, que vivían en lugares cercanos o que atravesaban el complejo de Fort Ross, tenían sin duda una mezcla distinta de motivos. La gente submarina contaba con mercancías para comerciar. En el sentido cultural, formaban un conjunto muy mezclado. Se podía tratar con ellos.

Fort Ross era un racimo de asentamientos, con una vasta mayoría de gente que vivía fuera de los muros. Adentro: el

gobernador, su familia y un puñado de otros rusos privilegiados habitaban en una media docena de grandes casas que también contenían provisiones, mercancías, pieles, armas y pólvora. Había talleres, oficinas, cocinas, una esclusa. En una esquina del recinto se encontraba una capilla ortodoxa rusa. Afuera, justo arriba de la caleta, una aldea koniag ofrecía refugio a los cazadores de mamíferos marinos, que en la década de 1820 formaban la mitad de la población. Los asentamientos indios se hallaban dispersos tierra adentro; y varios obreros y artesanos criollos y rusos-siberianos de clase baja vivían en otro grupo de casas rodeadas de establos, un molino harinero de viento, talleres y otros edificios anexos. En las proximidades de la caleta se hallaban un astillero y una forja, junto con un edificio esencial, sobre todo para los marineros y los cazadores que salían al océano: el baño de vapor.

¿Quiénes vivían, exactamente, en Fort Ross? Un censo que realizó en 1820 el primer gobernador, Iván Kuskov, brinda una instantánea confiable. De 260 habitantes, el 14, 6% eran rusos; el 6, 5% criollos; el 51, 2% esquimales (126 koniag, 7 chugach) y el 21, 5% indios californianos. Además de esos grupos principales, el censo registra 3 aleutas, 5 yakuts siberianos, 4 “sandwichianos” (hawaianos), 2 tlingit, 1 indio tanaina y 1 no identificado. Las proporciones variaron con el correr de los años, y hubo muchas idas y venidas. Los diarios de viaje de Kirill Khlebnikov fechados en 1822 se refieren a muchos *promyshlenniki* (rusos de clase baja) que desertaron al sur de San Francisco en busca de los españoles. Algunos, bajo coacción, regresaron más tarde. Y hubo gente de paso, depositada por los diversos barcos que hacían escala en Fort Ross o en Bodega Bay. El 29 de mayo de 1822 “un negro y un irlandés” desembarcaron del *Lady Blackwood*, un barco de la British East India Company que venía de Calcuta. El “negro” demostró ser un buen carpintero y agricultor, habilidades que en el fuerte se necesitaban con desesperación. Antes de seguir viaje, se ocupó de la reparación de implementos agrícolas y construyó dos artefactos para trillar grano.

El 84% de los indios contados eran mujeres. (Más tarde, al aumentar la escala de la agricultura, habrían de residir más hombres en el fuerte, al menos por temporadas.) De las 48 mujeres contadas en 1920, 26 provenían de “las proximidades de Ross” (kashaya), 21 habían venido del sur (miwok de Bodega Bay, pomo y miwok de la zona del río Ruso); 1 era de Punta Arena, en el norte.

La mayoría de las indias vivían con koniag y chugach; unas pocas lo hacían con rusos y criollos. Algunos hombres rusos y criollos cohabitaban con mujeres criollas, koniag o aleutas, de las cuales se contaron 47. En 1920, casi todos los hombres indios que vivían en Fort Ross eran “convictos” que cumplían condenas por actos tales como atacar a los koniag que cazaban en sus aguas costeras o matar caballos rusos. Había pues un aspecto punitivo en la coexistencia pacífica de la colonia con las tribus costeras.

Se trataba de una notable mezcla social gobernada por jerarquías étnicas y raciales complejas y entrecruzadas. Los rusos ocupaban la cima, seguidos en orden decreciente por los criollos ruso-siberianos, los criollos ruso-alaskas, los diversos alaskas (incluyendo a los aleutas), los criollos alaska-californianos y, en la base, los nativos californianos. Esta era, por lo menos, la jerarquía vista desde arriba. La forma en que se negociaban las afiliaciones a través de los diversos niveles no es clara y ha de haber existido una variedad de alianzas. El número mayor de “casamientos” o cohabitaciones se daba entre los koniag y los californianos. ¿Qué clase de intercambios ocurrían en esas relaciones? El trabajo arqueológico actual fuera de los muros del fuerte va ofreciendo algunas pistas. Los “préstamos lingüísticos” rusos en el habla contemporánea kashaya, algunos con rasgos detectables de la pronunciación koniag, constituyen recordatorios tentadores de una historia heteroglota. Las alianzas, en su mayoría, eran temporarias. Cuando los alaska partían en expediciones prolongadas de caza, sus parejas podían ir a una casa de la aldea para esperar el regreso. Las relaciones con la familia alejada de Métini eran permanentes. Cuando los rusos dejaron la Alta California en 1842, seis mujeres kashaya acompañaron a sus parejas hasta Sitka. En los relatos rusos su partida es voluntaria; en la tradición kashaya es forzada.

En la década de 1820 un dena'ina (tanaina) atabasca llamado Qadanalchen trabajó por una temporada en Fort Ross. Cuando regresó a Cook Inlet, Alaska, lo rebautizaron como Nikolai Kalifornsky y fundó una aldea cerca de su hogar, la que por muchos años llevó su nombre: “De California”. En marzo de 1979 su tataranieta Peter Kalifornsky visitó el Parque Histórico de Fort Ross y pasó la noche en calidad de huésped ilustre de los kashaya como en su reserva de Stewarts Point. Es probable que haya cantado una canción para sus anfitriones, una canción de añoran-

za, compuesta por su antepasado durante el tiempo que pasó en Fort Ross. Qadanalchen la cantaba mientras frotaba las plantas de sus pies con excrementos que había llevado en una pequeña bolsa desde su aldea nativa (Kalifornsky, 1991:253).

Ki q'u ke sha nuntalghatl'.

Quint' a hk'u, qildu ki.

Shesh t'qelani.

Shi k'u ki.

Otra negra noche ha caído sobre mí.

Quizá nunca podamos regresar al hogar.

Pero haz todo lo que puedas en la vida.

Eso es lo que yo hago.

## Historias

Disponemos de un acceso desigual a las experiencias de quienes vivieron en la zona de contacto Fort Ross/Métini. Abundan los registros de los rusos y otros visitantes europeos. Estos, junto con los documentos de la Compañía, posibilitaron la historia que acabo de esbozar. Los visitantes se refieren a la hospitalidad en el aislado recinto y proporcionan detalles más o menos confiables acerca de los indios californianos y de la flora y la fauna locales. Tales relatos representan sobre todo puntos de vista desde una base dentro del recinto o a bordo de un barco. Pero la mayor parte de la vida en el fuerte se desarrollaba afuera y alrededor del recinto cercado. Aquí las huellas —textuales, arqueológicas y orales— de las diferentes historias están más dispersas. Las experiencias de los viajeros visitantes koniag, chugash, aleuta y atabasca son las más oscuras. Los observadores rusos, quizá demasiado familiarizados con las poblaciones de Alaska, registran poco de su vida social en el fuerte.

Las tradiciones orales kashaya contienen relatos de primera mano acerca de la experiencia en Ross, historias que reflejan las perspectivas y las sensibilidades críticas indias. Algunas de ellas están registradas en los *Kashaya Texts* [Textos Kashaya] (1964), transcritos en kashaya y traducidos al inglés por el lingüista Robert Oswalt. Dos ancianos, Herman James y Essie Parrish, proveyeron la mayoría de los mitos, relatos de acontecimientos poco comunes o sobrenaturales e historias populares, suplementa-

dos con canciones, recetas, profecías y conversaciones. Oswalt reunió los textos en 1958, como documentos de una lengua en extinción y fuentes para folkloristas e historiadores. En la actualidad están disponibles para los kashaya y otros como bases para la tradición local, como fuentes de una “literatura” kashaya emergente y como representaciones autoetnográficas para una audiencia mayor: productos de una relación particular de contacto con los antropólogos y lingüistas blancos.

Oswalt agrupa en una sección titulada “Folk Histories” los relatos que se adaptan a las ontologías históricas occidentales: acontecimientos en un tiempo no recurrente, sin intervenciones sobrenaturales. (Según él, los kashaya no distinguen esos relatos de los cuentos agrupados bajo la denominación de lo “sobrenatural”, una categoría que incluye acontecimientos poco comunes que no son mitos.) En principio, y a veces en la práctica, las historias populares pueden asociarse con las cronologías occidentales. Glenn Farris (1989a) ha sostenido que esas historias orales no deben considerarse inferiores a los registros escritos. Y demuestra su aserto al comparar los relatos de un acontecimiento producidos por Herman James y Essie Parrish, con fuentes de archivo, sobre el mismo hecho. En 1833 una gran expedición de tramperos organizada por la Hudson Bay Company pasó por Fort Ross-Métini en su ruta hacia el norte de la costa. El efecto resultó espectacular: 163 hombres, mujeres y niños, con 450 caballos y mulas, aparecieron en la cima de una colina, con el sol naciente detrás, y desfilaron por delante de la aldea kashaya en una caravana aparentemente interminable. “Seguían y seguían...” Los relatos de Parrish y James registran el asombro, el miedo, la curiosidad; e incluyen muchos detalles del habla, vestimenta y conducta de los forasteros, así como las observaciones de un kashaya que estaba pescando en las cercanías, el cual fue capturado y pasó un día con la caravana. Herman James registra asimismo que “la gente submarina también tuvo miedo y les ofreció comida, aunque no la habían pedido” (Oswalt, 1964: 253). Este recuerdo se refiere presumiblemente a los alaskas o los criollos del fuerte, ya que los rusos conocían la expedición de Hudson Bay y, a regañadientes, le habían otorgado permiso para pasar. Farris concluye: “El hecho de que ‘la gente submarina’ reaccionara en forma similar [a los kashaya] indica en qué medida el populacho de Fort Ross estaba

privado de consejo por parte de la minúscula minoría gobernante, formada por rusos europeos blancos". (Farris, 1989a: 479).

Las historias orales kashaya ofrecen informes del acontecimiento más concretos y detallados que los contenidos en los diarios de los jefes de la expedición, quienes poco tuvieron para decir acerca del asentamiento de Fort Ross. Los textos kashaya son pues "buena historia"; proporcionan información sobre los hechos y permiten vislumbrar las reacciones indias ante los acontecimientos del primer contacto. "Las historias folklóricas" se definen en forma convencional como narraciones cuya "realidad" histórica puede verificarse y fecharse con referencia a fuentes independientes, por lo general informes escritos. El relato de Essie Parrish acerca del primer avistamiento de un buque ruso, considerado a la distancia como una persona-gran pájaro, se refiere sin duda a un hecho histórico "real". Y las descripciones de Herman James acerca de cómo cultivaban y molían el grano los rusos son muy particulares. Reflejan el deseo de observar de cerca los nuevos procesos y de aprender, en este caso aprender a comer harina. Pero lo nuevo no cancelaría lo viejo, ni debía hacerlo. Herman James termina así: "Más tarde, cuando [los rusos] habían vivido allí un tiempo, [los indios] también comieron harina. Y también, a su propia manera, comieron pinole" (Oswalt, 1964: 269). El aprendizaje era recíproco. Una historia acerca de dos "jóvenes submarinos" que se congelaron en la lluvia hasta morir termina con los kashaya que enseñan a los recién llegados a proteger sus cuerpos de la humedad costera.

Los cuentos, si bien registran hechos históricos, también tienen un propósito didáctico. Las historias acerca de las duras palizas propinadas por los rusos a los hombres que maltrataban a sus esposas expresan una clara advertencia, como ocurre con un informe acerca de los años siguientes a la partida de los rusos, una historia que Oswalt titula "A Lynching" ["Un linchamiento"]. Dos jóvenes indios matan a un blanco. Cada uno de ellos, en la creencia de que el otro ha sido capturado, se entrega a los blancos y es colgado en forma sumaria. La historia termina con las amenazas de venganza que los indios lanzan frente a los colonizadores, cada vez más numerosos. (En este caso "hombres blancos" se refiere a los pobladores que llegaron después de establecida la colonia de Ross; los rusos, criollos y alaska nativos siempre reciben el nombre de "gente submarina"). En estos cuentos con moraleja, la "justicia"

colonial se muestra espectacular y aterradora. La nueva regla del juego, para los indios: no seas violento y, en especial, no lastimes a los blancos.

Uno de los textos más intrigantes de Oswalt en la sección “historia popular”, mientras ofrece un relato de sucesos ahora un tanto vagos, brinda una impresión acertada con respecto a la forma en que los kashaya juzgaban la actuación rusa. El editor tituló a esta narración: “Hunting Sea Otter and Farming”. La citaré completa y exploraré algunas de sus implicaciones como historia kashaya. Como la mayoría de los informes que se refieren directamente a Fort Ross, proviene de Lukaria, abuela materna de Herman James.

Lukaria vivió casi toda su existencia en la vecindad de Métini y tenía alrededor de ocho años cuando allí se fundó Fort Ross. Pasó por la ocupación rusa, la subsiguiente ubicación de los pobladores norteamericanos en la tierra y la consiguiente extinción de buena parte del antiguo modo de vida indio. Herman James fue criado sobre todo por Lukaria y aprendió directamente de ella los mitos, los cuentos de lo sobrenatural y la historia popular. Ya era un hombre de veinte años cuando ella murió en 1908. Gracias a esta afortunada circunstancia de una íntima superposición de dos largas vidas estamos en condiciones de transcribir, sólo de segunda mano, relatos de experiencias personales con tantos como 150 años de antigüedad (Oswalt, 1964: 9).

Si bien la historia que aquí vuelve a contarse tiene la clara intención de representar un punto de vista moral, general, no se aparta nunca de la experiencia personal. Como Herman James insiste al término de cada nueva reexposición, estas historias son verídicas porque a él se las contó su abuela, que tenía un conocimiento de primera mano.

La mayoría de los cuentos de James reflejan una perspectiva femenina. (Esto es válido para casi todos los materiales de los *Kashaya Texts*.) Una de las historias se centra en la defensa de sus hijos por parte de una madre, contra unos merodeadores blancos. Y los relatos sobre el castigo que se aplicaba en el lugar a los golpeadores de sus esposas se centran en las mujeres fuertes: una de ellas protesta por el trato que recibe con un suicidio teatral; otra se niega a regresar junto a su abusivo marido, a pesar de que este se ha reformado públicamente. Los cuentos rechazan en forma significativa los “finales felices” a través de la redención masculina.

na. En el relato “Sea Otter Hunting and Farming”, citado más abajo, se percibe una sensibilidad moral que quizá tenga un aspecto originado en el género, al tiempo que la historia también refleja un juicio kashaya general con respecto a las actividades de la “gente submarina”. Algunas partes de la exposición reflejan las observaciones directas de Lukaria en Métini; otras deben de provenir de las conversaciones entre los kashaya y los cazadores alaskas en el fuerte.

“La caza de la nutria de mar y la agricultura”  
(Narrado por Herman James, septiembre de 1958.)

1. *Voy a contar lo que hizo la gente submarina. Cuando llegaron la primera vez, vivieron en Métini. Vivieron allí mucho tiempo.*

2. *Después de un tiempo, resultó que habían salido a navegar y encontraron una tierra al norte. Después de navegar un poco, llegaron durante la que nosotros llamamos la época en que salen las hojas [primavera temprana]; la tierra ya empezaba a calentarse. Cuando habían viajado por seis meses, navegaron hacia el sur desde allí. Como navegaban siguiendo la costa, llevaban mucho atraso. Han de haber encontrado lo que nosotros llamamos nutrias; la piel de nutria es valiosa; venden una piel por mucho dinero. Cuando estuvieron de vuelta, contaron eso —a su propia gente, la gente submarina—; los indios no sabían nada de eso todavía.*

3. *Después de un tiempo, llenaron un barco un poco más grande con todas las cosas: comida, armas de fuego, municiones. Cuando tuvieron todo listo, salieron al mar en la época del pinole [verano]. Navegaron por un tiempo, tal vez hacía un mes que estaban navegando hacia ese lugar. En esa época los barcos se movían sólo a vela. No había motores en esa época que funcionaran para impulsar a los barcos.*

4. *Entonces navegaron hacia ese lugar. Esa tierra en el norte era un lugar frío. Los indios la llamaban País del Hielo [Alaska]. Después de quedarse por un tiempo, navegaron hacia el sur. Transportaban hacia el sur muchas pieles-muchas pieles de nutria. Dicen que pasaron seis meses antes de que aparecieran.*

5. *De vez en cuando se quedaban sin comida; pasaron tiempos difíciles. Eso les ocurrió muchas veces, pero no escucharon [no sacaron provecho de sus errores]. Se hicieron a la vela por largos*

períodos y vendieron esas pieles. Llenaban los barcos y los enviaban a algún otro lugar. Cuando vendían [las pieles] ganaban mucho dinero. No hacían otras cosas. Sólo hacían ese trabajo. Siguieron recolectando en el norte.

6. Una vez, varios jóvenes salieron a navegar en dos barcos. Otros más ya habían salido antes. Uno [de los dos barcos] salió después de ellos. Este no encontró a los otros, pero el segundo navegó hacia el norte, al País del Hielo. Actualmente se ha convertido en un gran pueblo [Sitka]. Pero en esa época era una región salvaje; no había nadie allí: sólo una cantidad de animales salvajes.

7. El otro estuvo ausente por largo tiempo; ocurrió que se habían perdido; habían navegado un poco fuera de curso. Se prepararon para buscarlo e inesperadamente encontró su ruta en algún lugar. [El barco perdido] ahora acompañaba a los otros; cuando se hicieron a la vela, ellos los siguieron. Desembarcaron aquí. Se estaban muriendo de hambre, porque se habían quedado sin comida. Durante un tiempo, tal vez durante una semana, habían pasado hambre. Algunos estaban muy débiles; sólo unos pocos de los más fuertes podían caminar.

8. Cuando las dos [tripulaciones] desembarcaron allí, descansaron, se hicieron un poco más fuertes y entonces salieron a cazar. Encontraron un montón [de nutrias de mar]; se dice que mataron unas cuantas en un día, alrededor de veinte o treinta. Algunos de los hombres las desollaron, las secaron, las pusieron en sacos y las cargaron en los botes. Eran muchas, aproximadamente doscientas o trescientas pieles, cuando regresaron. Eso es lo que hicieron.

9. Hicieron eso durante mucho tiempo. Con ese dinero vivían allí, la gente submarina. No cultivaban nada; ni siquiera criaban ganado. Sólo hacían una cosa. Con eso hacían dinero para alimentos que comer y vestimenta para usar y comida para alimentar a sus mujeres y niños. Hicieron eso durante mucho tiempo.

10. Después de un tiempo ocurrió que no pudieron navegar allí, a causa del hielo. Dicen que en ese país el hielo era como casas flotantes, hacía tanto frío. Eran como montañas que salían del mar. De vez en cuando, si un barco recibía un topetazo, se deshacía en pedazos. Cuando eso ocurría, la gente se ahogaba y se helaba hasta los huesos por el frío. Una vez que a un barco debe de haberle ocurrido eso, la gente submarina —tal vez eran veinte en la embarcación—, todos se ahogaron. Nunca los encontraron, nunca se volvió a oír nada de ellos; nunca más iban a regresar.

11. *Siguieron sin escuchar y siguieron navegando para juntar y matar a las muchas [nutrias], y después de cargar las embarcaciones con ellas, pusieron la vela hacia su hogar, que era Métini. Una vez, después de un tiempo, como dije antes, la ruta que estaban acostumbrados a recorrer se encontraba cerrada por el hielo que se erguía como montañas. Estaba bloqueada en el lugar al cual iban por lo general, que realmente había empezado a ponerse frío. Ocurrió que no podían volver; no había forma de seguir navegando. Cuando eso ocurrió dijeron: “Regresemos, es demasiado difícil abrirnos camino” y después de dar media vuelta iniciaron el regreso. Cuando navegaban por su camino, ellos también se quedaron sin comida; la comida escaseó. Hambrientos, continuaron la navegación.*

12. *Cuando no aparecieron desde allá, la otra gente submarina de Métini salió a buscarlos; ya sabían lo que les había pasado, cuando no aparecieron durante tanto tiempo. Entonces empezaron a navegar. Encontraron [el barco perdido] cuando estaba en mitad del camino de regreso. Algunos de los hombres ya estaban muertos —por el hambre— y sólo los pocos más fuertes manejaban el barco. El que había salido de Métini llevaba cantidad de comida, porque habían sabido que los otros estarían muriendo de hambre. Les dieron mucha comida. Después de un tiempo los otros [los que fueron al rescate] se hicieron cargo del manejo del barco, dejándolos descansar y vivir en la embarcación mientras los alimentaban. Se hicieron más fuertes. Navegaron. Volvieron sin nada. Habían tomado el camino de vuelta sin pieles de nutria. Ni siquiera una cazaron.*

13. *Dicen que fue en el último viaje que les pasó eso. “Vayámonos. No podemos volver más allí”, le dijeron al comandante. Al principio el comandante no estuvo de acuerdo. “Es cierto”, dijeron. “Esa gente enferma está enferma de inanición”, dijo uno [capitán de la expedición]. Mientras hablaban, anunció que él no iba a zarpar más. El comandante entonces dijo: “Encontraremos algo [para hacer]”.*

14. *Entonces vendieron las pieles y sacaron mucho dinero por ellas. Con eso compraron lo que podían cultivar para comer [semillas], porque nunca más podían navegar hacia el norte. Con eso compraron trigo para plantar donde los campos se extienden en Métini. Cubrieron toda la tierra, ahora esa era su ocupación. Al hacer cultivos aprendieron cómo cultivar los alimentos, todas las*

*cosas que comían. Vivieron allí por mucho tiempo. Ese fue el único modo de que prosperaran.*

*15. Otros no hacían ese trabajo que ellos habían descubierto: el de las valiosas pieles de nutria. Cuando vendieron esas, en todas partes prepararon ropa: hicieron abrigos costosos. Los pobres, sin embargo, no podían costearlas; eran tan caras entonces. Pero ellos hacían sus propios abrigos, todo para sus mujeres y para los niños. Los cosían para usarlos en invierno. Eso es lo que dicen que hicieron, sabiendo que nunca más podrían tenerlos, nunca más podrían encontrar pieles de nutria.*

*16. Esto, también, es cierto; esto, también, mi abuela lo vio y lo contó. Ella recordaba bien todo lo que hicieron. Entonces me lo contó. Yo lo recordé por mucho tiempo. Fue hace sesenta y cinco años que mi abuela me lo contó, todavía lo recuerdo. Y lo he contado con verdad. Ella también decía que era verdad acerca de cómo desembarcaron la primera vez y ganaron dinero para alimentos que comer, e hicieron esas cosas. Esto es todo (Oswalt, 1964: 261-265).*

El relato de Lukaria, vuelto a contar por Herman James, describe varias peligrosas expediciones de caza y rescates. También explica la economía básica del comercio de las nutrias de mar y la transición que se produjo en Fort Ross desde la dependencia exclusiva con respecto a la caza comercial hasta la producción agrícola. En esos aspectos es fiel al “hecho” histórico.

Pero existen dimensiones adicionales en las que este relato histórico es auténtico. Su narración de los hechos es fiel a una manera kashaya de considerar a la gente submarina en Métini: no, significativamente, en “Fort Ross”, un nombre que no aparece. El antiguo asentamiento kashaya se convirtió en la base doméstica de la gente submarina. Sus incursiones al norte de Alaska comienzan y terminan en Métini. ¿Cómo hemos de entender este recentramiento histórico? La cuarta oración del relato dice que la gente submarina “habían salido a navegar y encontraron una tierra al norte”. Robert Oswalt provee una clarificadora nota al pie de página: “Herman James tenía la impresión de que la gente submarina llegó primero a Fort Ross y luego descubrió Alaska a partir de allí, y no según la secuencia inversa, que es la verdadera”. Aquí el relato diverge de los “hechos”. Pero la nota al pie de página plantea nuevos interrogantes.

Herman James volvía a narrar escrupulosamente lo que había oído de labios de su abuela. Cualesquiera hayan sido los

cambios que se produjeron en el proceso de la transmisión y recolección oral, es improbable que se haya agregado el centro de la narración en Métini. En este punto, Herman James volvía ciertamente a narrar la historia tal como había llegado a él. Por lo tanto, si Oswalt le hubiese preguntado si creía cierto que la gente submarina llegó primero a Métini y luego zarpó hacia Alaska, y si James le hubiera contestado que sí, ¿qué significaría esto? ¿Significaría que era cierto en el relato o cierto con independencia del relato? Y si Oswalt le hubiese preguntado a James si sabía que los rusos y los alaska habían llegado a Métini después de Alaska y la respuesta hubiera sido que no, ¿la conclusión sería que la historia transmitida por Lukaria no era auténtica en este importante punto? Cuando volvió a hacer el relato, ¿estaba James preocupado ante todo por ser fiel a ese relato o a una realidad histórica independiente a la cual se refería el relato? Si se trata de la primera alternativa, en esta ocasión, ¿ello excluye el reconocimiento de la segunda en otro momento, en un contexto de relaciones distintas?

Cualquiera haya sido la creencia de Herman James acerca de los hechos históricos independientes con respecto al descubrimiento, la verdad de su relato no puede separarse de *una manera de narrar, y juzgar, la historia*. Esta verdad depende de una localización específica en Métini, importante centro kashaya y lugar en el que Lukaria pasó la mayor parte de su vida. Al principio los kashaya han de haber considerado misterioso que la gente submarina pudiera alimentarse y vestirse sin producir lo indispensable para la vida. ¿Cómo podían vivir, cuando lo único que hacían era buscar pieles de nutria marina? No había ningún elemento —ni tierra, ni plantas, ni animales— del cual extrajeran su sustento. Pronto, empero, se hizo claro el funcionamiento de un mercado distante, y el relato lo explica. Además, los contactos más sustanciales entre los kashaya y los recién llegados se establecieron con los alaska nativos. ¿De dónde venían? ¿Qué hacían en sus viajes de cacería? ¿Por qué viajaban tan lejos? Lukaria transmite relatos que seguramente las mujeres kashaya oían a sus compañeros domésticos. Por cierto, los relatos se refieren probablemente a experiencias reales, pero dado el conocimiento imperfecto de la lengua de unos y otros, y la falta de los detalles que emanan de los testimonios oculares, aquellos tienen un carácter impreciso, algo parecido a un sueño.

El País del Hielo, con su frío intenso, sus peligrosas montañas flotantes y su amenaza constante de inanición, no tiene nada de atractivo. ¿Por qué alguien iría allí? Los relatos adoptan una imprecisa opinión acerca de la única razón concebible: cazar nutrias para venderlas con un gran beneficio. Los cazadores, llevados por este objetivo, siempre terminan muertos de hambre o perdidos en el mar. “No escucharon [no sacaron provecho de sus errores]”, dice en forma reiterada el narrador, utilizando frases comunes en la enseñanza de los niños. El relato aprueba con claridad el hecho de que a la postre la gente submarina abandonó la caza de nutrias a favor de la agricultura, dejó de vender pieles para abrigos que los pobres no pueden permitirse y se dedicó a confeccionar sus propios abrigos. Se otorga al autoabastecimiento un valor mayor que a la dependencia de un mercado lejano. El comercio con las nutrias de mar, peligroso como el hielo movedizo del norte, acarrea el hambre cuando las cosas van mal. Un cuento con moraleja. No te apartes de la producción de tus propios alimentos y vestidos. No te dejes seducir por el señuelo del mercado.

¿Una crítica al capitalismo mercantil? ¿O una simple advertencia de que es preciso quedarse en casa, permanecer en contacto con la tierra, evitar las montañas flotantes? En este tema existe el riesgo de la sobreinterpretación. Pero es difícil no ver la relación entre este relato kashaya y las luchas actuales por *quedarse*, activamente, por resistirse a la absorción en un mundo móvil, un mundo de bienes abstractos y valores de intercambio. ¿Hasta qué punto esta narración sigue interpretando una historia de contacto, a la luz de las historias kashaya del siglo xx, que se refieren al separatismo y al compromiso cauteloso con la sociedad blanca? Herman James, mormón converso cuando recitó la historia a Oswald, vivió la mayor parte de su vida bajo la influencia de la religión “Bole Maru Dreaming”, un movimiento de renovación religiosa. Sus profetas kashaya más poderosos, Annie Jarvis y Essie Parrish, han promovido los valores tradicionales y los vínculos locales. Antes de la Segunda Guerra Mundial, Jarvis resistió activamente las propuestas federales de reubicar a los kashaya en tierras más accesibles para el empleo. ¿Qué podrían significar en esos momentos —cuando muchos kashaya dejaban la tierra para trabajar en otra parte— los temas recurrentes de “La caza de la nutria de mar y la agricultura” (los temas del rescate, la alimentación y el regreso al “hogar” en Métini)?

En la narración, la permanencia activa significaba impedir que “Métini” (un centro kashaya) se convirtiera en “Fort Ross” (avanzada de un imperio extranjero). En esta historia la extensión de la costa sonoma constituye una tierra natal, un lugar de retorno, antes que un lugar de frontera descubierto. El centramiento de la historia de contacto en Métini no es tanto un error histórico como una estrategia narrativa, con consecuencias morales y políticas. Oswalt (1956: 11) señala que los narradores kashaya siempre ubican el escenario de sus cuentos en un territorio conocido. Un lugar tan vago como Alaska (ni qué hablar de Rusia) sólo podía ubicarse en forma concreta por su relación con un centro narrativo como Métini. Además, esta nueva posición de la historia fáctica del descubrimiento tenía el efecto agregado de establecer un centro moral para la narración, al fundamentar su crítica, de manera literal, en el comercio de la nutria de mar.

Las historias narrativas organizan los hechos en series significativas. Se las entiende en “mundos” espacio-temporales que sitúan la autenticidad de la narración, su realidad concreta para comunidades específicas. ¿Qué formas diferentes de “historia” se yuxtaponen en Fort Ross/Métini? Aquí se evocan sucesos irrepetibles en un tiempo lineal, vueltos a narrar desde distintas perspectivas. ¿Es posible extraer los “hechos” de los diferentes registros, desplazarlos y compararlos? Sí, pero sólo en tanto se los conozca con respecto a un lugar específico en el tiempo y al costo de desalojar el *contenido* histórico de la *forma* que adoptan las diferentes narrativas (los mapas/historias con centros distintos que ellas presuponen). Los “hechos” nos llegan cifrados en experiencias y conexiones concretas. ¿Podemos aceptar la realidad histórica de complejas relaciones de contacto, en las cuales los sucesos son interpretados por sujetos en posiciones diferentes, en formas superpuestas, pero no idénticas? ¿Es posible que la realidad histórica no sea algo independiente de esas perspectivas centradas en forma distinta, no su suma total, y no el resultado de un tamizado crítico de los diferentes puntos de vista, por parte de expertos independientes, “al terminar el día”? ¿Podemos concebir la realidad histórica como una superposición de narraciones contextuales cuyos significados últimos quedan abiertos, en tanto las relaciones de contacto que las produjeron son discrepantes y no terminadas?

La reubicación de la historia de contacto en Métini que realiza Lukaria adquiere una significación nueva en los contextos actua-

les del resurgimiento nativo. El reciente aniversario de la llegada de Colón al “Nuevo Mundo” provocó un coro de objeciones, por parte de los pueblos indígenas, a la idea misma de “descubrimiento”. Pues esta noción, repetida en forma no crítica durante siglos, convirtió a Europa en el centro exclusivo del dinamismo y la conciencia históricos. Las visiones históricas con profundas raíces en América resultaron inconcebibles, y se las reconoció (si algún reconocimiento hubo) sólo como leyendas o mitos. Todo esto ha cambiado. Las narraciones indígenas del contacto recentran las historias familiares de descubrimiento, conflicto, aculturación y resistencia. La línea entre mito e historia ya no puede trazarse siguiendo una frontera entre las epistemologías occidental y no occidental. Y en el despertar de un número creciente de polémicas acerca de la situación cultural y política de las narrativas históricas, resulta cada vez más arduo sostener una conciencia histórica capaz de clasificar y reconciliar experiencias divergentes. Marx invirtió el realismo histórico sintético de Hegel, pero no lo descentró. Este sería el proyecto filosófico de Nietzsche y la tarea práctica, aún inconclusa, de la descolonización.

## **Mercancías**

Me paseo por el fuerte reconstruido y me detengo en salas llenas de productos comerciales: platos y teteras de porcelana, fardos de té, trampas para animales, rollos de sogas. Sobre un escritorio: plumas y tinta, libros de contabilidad... En otra sala observo cráneos de animales, insectos, ejemplares de plantas y cuadernos de notas de un naturalista. En el piso de abajo gran cantidad de mosquetes, chifles y barriles de pólvora. Los edificios se han reconstruido de acuerdo con los planos originales, utilizando madera de secoya y, en lo posible, técnicas rusas. (También son visibles los techos modernos, el vidrio y los extinguidores de incendios.) Recuerdo haber leído en alguna parte que los carpinteros constructores de Fort Ross usaron carpintería marítima, y me encuentro pensando en el fuerte como si fuera una especie de barco encallado y reconstruido.

La única casa que todavía incorporó materiales rusos fue construida por el último gobernador del fuerte, Alexander Rotchev, para su esposa (una princesa) y su familia. Según un visitante francés, contenía una “biblioteca selecta, un piano y una partitura

de Mozart”. Ahora la casa está vacía, salvo por algunos paneles interpretativos. Del otro lado de la puerta encuentro a una guía y algunos visitantes, sentados a la sombra de un manzano. Ella está resumiendo detalles históricos. Me acerco con pies de plomo, deseoso de oír lo que está diciendo, pero celoso de mi soñada independencia, reacio a convertirme en un turista más. Cuando la guía hace circular algunos objetos, me uno al grupo para verlos más de cerca.

Nos turnamos para sostener un cuadrado negro chato, que tiene el espesor de un libro mediano y lleva un estampado en relieve con escritos y dibujos chinos. La guía nos informa que se trata de té comprimido en la forma en que cruzaba el Pacífico, rodeando el Cabo de Hornos, para dirigirse a Nueva Inglaterra y a Europa. Olemos el cuadrado seco para ver si podemos encontrar algún leve aroma de té, o hasta de la sangre de buey con la cual se lo mezclaba para el viaje.

Entonces llega a mis manos lo que había deseado tocar: la piel de una nutria de mar. La guía hace circular un cuero de nutria de California y otro de Alaska, ambos espesos y suaves; el segundo, nos dice, era el preferido de los consumidores del siglo XIX, por su lustre especialmente oscuro y por su grosor. La piel de la nutria de mar tiene más pelos por centímetro cuadrado que el pelaje de cualquier otro animal. Los comerciantes chinos de Cantón pagaban cien dólares por cada piel arponeada en la costa americana. ¡Cien dólares, en 1820, era la ganancia que obtenía un granjero de Pennsylvania en un año de trabajo! Registro estos hechos mientras el “oro blando” se escurre entre mis dedos... Y mientras nuestra guía se apresura a agregar: “Estas nutrias murieron por causas naturales”.

Se me hace difícil aceptar el hecho de que pieles como esta hayan podido provocar todo el emprendimiento: la remota empresa de la América rusa, con su violento trastorno de las sociedades Aleut y Koniag; la expansión crucial (junto con la caza de ballenas) de las economías mercantes de Nueva Inglaterra; el establecimiento del Pacífico Norte como zona de competencia imperial, con el consiguiente adelanto de la colonización española de la Alta California. La Russian American Company no hubiera intentado nunca su costosa operación de Alaska sin la tan provechosa nutria de mar. Y para el comercio temprano entre Nueva Inglaterra y China, esos animales, que se compraban barato en la costa nortea-

americana y se vendían caro en Cantón, significaban un vínculo fundamental. ¿Qué otra cosa podían ofrecer América del Norte o Rusia al mercado suntuario chino? ¿Qué otro producto de intercambio podía llenar barcos con té, especias y porcelana y generar los beneficios necesarios para mantener una navegación riesgosa, en mares cuyos mapas estaban mal trazados? El desafío del comercio chino consistía en descubrir cosas para vender en Cantón. Hacia fines del siglo XIX la madera de sándalo y el pepino de mar de Hawaii y el Pacífico Sur llenaron los requisitos. Durante los años de Fort Ross, el comercio de pieles que había nutrido la expansión imperial rusa ya estaba declinando.

Un siglo y medio más tarde, en la orilla del Pacífico, una piel de nutria marina me recuerda la abrumadora influencia de la demanda china a favor de mercancías exóticas: su poderío en los siglos XVIII y XIX, y de nuevo en la actualidad. Muchas cosas han cambiado, y Asia se siente otra vez cercana. Ahora los japoneses compran materias primas a lo largo de la costa sonoma. Las exportaciones chinas perturban la balanza comercial de los Estados Unidos. La piel de nutria yace sin fuerzas en mi mano. ¿Cómo la sentían los aristócratas manchúes en 1800? ¿Cómo pudo esta cosa equivaler a un año de trabajo en la tierra? ¿A qué equivale ahora? ¿Cómo pudieron estos restos de animales muertos crear tal riqueza, llevando a la gente a realizar hazañas peligrosas, a la muerte y a la conquista?

Marx describió a las mercancías como “una cosa misteriosa, simplemente porque en ellas el carácter social del trabajo que realizan los hombres se les presenta como un carácter objetivo estampado en el producto de ese trabajo, ya que la relación de los productores con la suma total de su propio trabajo les es presentada como una relación social, que no existe entre ellos sino entre los productos de su trabajo” (Marx, 1961:72). Si se las considera mercancías, las pieles de nutria de mar y los fardos de té existen como relaciones de equivalencia independientes del trabajo realizado por los cazadores aleutas o los culís chinos. Las pieles son valiosas porque se las puede intercambiar en Cantón. Vale la pena producir té en grandes cantidades porque los extranjeros pagarán por él con raros artículos de lujo. El valor de intercambio, como lo reconoció Marx, determina la producción. Un aleuta podía cazar nutrias de mar por sus pieles o su carne (también por diversión y desafío), pero no lo hubiera hecho en grandes equipos, lejos de su

hogar, de no haber existido la compulsión material del mercado y la disciplina de trabajo que este exigía. El valor de los productos de este trabajo, desproporcionado con respecto a cualquier salario recibido o al riesgo y el trastorno social que imponía, seguirá siendo un misterio. La piel de la nutria de mar, como mercancía, adoptaba una existencia ajena, independiente, una relación abstracta entre las cosas negociadas en Cantón o en la ciudad comercial mongólica de Kiakhta. Escuchamos esta abstracción, esta distancia, cuando Lukaria (por intermedio de Herman James) dice: “Se hicieron a la vela por largos períodos y vendieron esas pieles. Llenaban los barcos y las enviaban a algún otro lugar”.

Recordando a Marx, mientras acaricio la suntuosa piel de nutria muerta, pienso en las actividades humanas —la habilidad de los hombres para la caza, la de las mujeres para la curtiembre— que, alrededor de 1800, transformaron a animales vivientes en pieles, contadas, empaquetadas y con un precio. Esas actividades “productivas” tuvieron como resultado el virtual exterminio de la nutria de mar. Y en la actualidad, mientras los mercados capitalistas se expanden, casi sin oposición, por todo el planeta, y mientras la brecha entre pobres y ricos crece con ritmo acelerado, me aferro a la necesidad que reconocía Marx de algún gravamen ético o político para esas ecuaciones globales, con sus consecuencias locales transformadoras. La cuestión es urgente, en una época de neoliberalismo galopante.

El maíz, por ejemplo. Bajo el Acuerdo Norteamericano de Libre Comercio, los granjeros campesinos que cultivan maíz en Chiapas, México, deben competir con los negociantes agrícolas en gran escala de Kansas, E.U.A. La economía campesina del maíz, con todo su rico simbolismo y su larga tradición, está so-metida a un mercado internacional que tiene el poder de arrasarla, rápida y violentamente. Y el café. En el este de Chiapas, donde los campesinos descalzos y los indios mayas cavaron arduamente sus plantaciones en el exterior de la selva lacanda, una caída de los precios globales del café y un retiro “liberal” del apoyo por parte del gobierno significaron la ruina. No es sorprendente que la rebelión zapatista tuviera su centro en Chiapas y que su estallido coincidiera con la implementación del Acuerdo de Libre Comercio.

En 1995 sostengo un cuero de nutria marina y pienso en el poder que esta tenía en 1830. Esta piel, en Cantón, equivalía a un

año de trabajo agrícola... La ecuación no cierra. Y no lo hará, del mismo modo como una bolsa de maíz en Chiapas no podría equivaler, de algún modo, a una bolsa igual en Kansas. El maíz desmalezado a mano en abruptas laderas no puede equivaler a algo despachado por elevadores de granos gigantes.

Lucho por que las mercancías sigan siendo misteriosas, por captar la absoluta incongruencia y la violencia de sus equivalencias fantásticas. Este misterio no es algo que pueda reducirse, como lo deseaba Marx, a una verdadera medida de equivalencia en el trabajo social. (¡Qué mundo de circunstancias diferentes se esconde en la palabra “social”!) Pero el misterio radica, más bien, en la apertura de las mercancías a diversas apropiaciones, en su aptitud para ser hechas y rehechas históricamente. ¿Qué es el maíz para un indio maya? ¿Un aparato de fax para el Subcomandante Marcos? ¿Qué es una piel de nutria de mar para un ecoturista? ¿Un equipo de VCR o una pintura acrílica en manos de artistas aborígenes australianos? ¿Una botella de rum en el altar de una Santería? ¿Un registro de Bob Marley en Hawaii? ¿Una camiseta de Rambo en el Líbano? ¿Un paquete de cigarrillos y una lata de cerveza dejados en el Monumento a los Caídos en la Guerra de Vietnam? ¿Un automóvil utilizado por los indios californianos al regresar a su reserva para un festival?

## Animales

El naturalista alemán Georg Wilhelm Stellar proporcionó las primeras descripciones científicas detalladas acerca de las nutrias de mar norteamericanas. En 1741-1742 Stellar acompañó a Vitus Bering a bordo del *St. Peter*, en su desastroso viaje final. Stellar, náufrago durante un invierno en la costa de Kamchatka, tuvo amplia oportunidad de observar a los curiosos animales. Las nutrias constituyeron el principal alimento de los sobrevivientes durante seis meses, y se mataban centenares de ellas por sus pieles (con la esperanza de obtener beneficios en el caso de un regreso a salvo) y para que sirvieran como apuestas en los interminables juegos de cartas que ocuparon a los marineros durante todo el invierno. Stellar desaprobaba este exceso.

[La nutria de mar] es un animal bello y agradable, así como divertido y cómico en cuanto a sus hábitos. Al mismo tiempo es muy zalamero y

cariñoso. Cuando se las ve correr, el lustre de su pelo es superior al del más negro terciopelo. Se tienden juntas como familias: el macho está con su hembra, las crías a medio crecer llamadas *koshloki* y las recién nacidas. El macho acaricia a su hembra con toques ligeros, para lo cual utiliza las patas delanteras como un perro, y yace sobre ella; pero a menudo, en broma, esta lo aparta. Ni siquiera la más amorosa de las madres humanas entabla la misma clase de juegos con sus hijos y quieren a sus crías en forma tal que se exponen al obvio peligro de la muerte.

En el informe de Stellar, como en muchas otras descripciones conservacionistas de la nutria marina, abunda el antropomorfismo.

Están en el mar erguidas como humanos y brincan con las olas; se tapan los ojos con las manos y lo miran a uno como si el sol las molestara. Se acuestan sobre la espalda y se rascan la nariz con la mano. Arrojan al agua a sus crías y vuelven a atraparlas. Cuando una nutria de mar se ve atacada y no puede encontrar ningún escape, resopla y bufa como un gato enfurecido. Cuando recibe un golpe, se dispone a morir en esta forma: se recuesta sobre un costado, estira sus patas hacia atrás y cubre sus ojos con las manos; y cuando muere yace como una persona muerta, pues cruza sus manos sobre el pecho (Stellar, 1988: 147-148).

Desde los tiempos de Stellar, este animal tan humano, siempre juguetón y triste, tuvo el privilegio de figurar en el panteón ecológico de los que corren peligro de extinguirse. Su destrucción en las postrimerías del siglo XVIII y los comienzos del XIX fue rápida y despiadada. Para la época en que Nicolai Resanov, el visionario arquitecto de la América rusa que visitó Fort Ross en 1806, comenzó a hablar de la conservación de los mamíferos marinos, el daño ya estaba hecho.

En la actualidad, las ballenas grises, también cazadas hasta el límite del exterminio, pasan frente a Fort Ross en sus migraciones entre la Baja California y el Océano Artico; barcos cargados de turistas siguen su estela. Las nutrias de mar, con su reducida población estrechamente monitoreada, vuelven a divisarse en las aguas cercanas a Carmel o representan papeles estelares en el Acuario de Monterrey Bay. Estas criaturas, que pasaron de la mercantilización mortal a una benigna, han sobrevivido al menos a la historia tecnocapitalista que azotó a fines del siglo XVIII. La

matanza y la maquinaria de procesamiento, tan eficaces en los barcos balleneros del siglo XIX, las implacables *baidarkas* con sus arpones organizados y veloces, han desaparecido; las reemplazó una zona de seguridad de amor humano, una burbuja de compasión en la cual vivir.

En los años que transcurrieron alrededor de 1800, las pilas de cueros y los barriles de aceite de ballena se vieron valorizados por un capitalismo mercantil en expansión. La “vida” de las nutrias, focas y ballenas fue un obstáculo natural que debía superarse, algo procesado y descartado en el curso de la producción. En estos días esta “vida” es mercantilizada. Se la representa en camisetas, en animales de peluche y se la consume en las tiendas de regalos, en el Acuario de Monterrey Bay y en el embarcadero para turistas de Santa Cruz: allí donde una vez cazaron las *baidarkas*. Las nutrias y ballenas en peligro son, una vez más, actores históricos que, en cierto modo, limitan lo que se permite hacer en el ambiente costero. Ballenas y nutrias versus plataformas petroleras costa afuera. Aquí está en juego algún poder.

¿“Actores” históricos? Esto, seguramente, es ir demasiado lejos. Pues lo que he dicho sólo sugiere que las ballenas y nutrias se han transformado en una nueva clase de materia prima para la apropiación y la mercantilización humanas. Sólo entorpecen el desarrollo en la medida en que la cultura y la política ambientalistas las movilizan como símbolos poderosos. La intervención, por cierto, es puramente humana. Con todo, si algo enseña el ambientalismo es que “nosotros”, los humanos, no somos los únicos actores en el curso irreversible del planeta, y cuestiona una visión del mundo que mantiene a la “historia” localizada de manera exclusiva en la acción humana y en la conciencia. Si se dejan de lado la protección de las especies y el etnocentrismo que supone esa visión del mundo (las historias *kashaya* pueden incluir animales como agentes conscientes), los historicismos centrados en lo humano parecen cada vez más fechados: herencias de las nociones del siglo XIX acerca del progreso y el desarrollo, que no pueden sostenerse. La incertidumbre sobre la índole de la intervención y la conciencia históricas es reciente.

Mi ansiedad por plantear una cuestión absurda quizá sea un síntoma de esa incertidumbre. ¿Qué les parecería a las nutrias de mar la historia de los cambios en el ambiente (incluyendo su propia extinción cercana), la mercantilización y el consumo desde 1700?

¿Qué verían en esta historia? ¿La llegada de un nuevo depredador? ¿Un holocausto? ¿La supresión del depredador? ¿La supervivencia? ¿Podemos imaginar una conciencia histórica no humana? El antropomorfismo de tal pregunta hace que, por comparación, las proyecciones de Stellar parezcan insulsas. ¿Por qué este deseo de encontrar algo similar a la conciencia y la acción históricas en los no humanos?

¿Qué temporalidades definen la conciencia de las nutrias de mar? ¿Días y noches? ¿Mareas? ¿Estaciones y corrientes? ¿Los ciclos vitales de las algas y otros alimentos? ¿La reproducción? ¿El nacimiento y la muerte? ¿Quizás hasta las generaciones: el sentido de vivir a través de su prole? Ninguna de estas temporalidades, ni las sensaciones, acciones y aptitudes relacionadas con ellas, encajan en la variedad de traducciones de la “historia” en sus sentidos humanos. Más aún, la vida de las nutrias marinas de California en 1995 es muy distinta de la que llevaban en 1800. Su número es drásticamente menor; su ambiente tiene mayor polución, la flora y la fauna que las rodean han cambiado. ¿Podrían las nutrias tener la sensación de que el ambiente en el cual viven ahora no es el mismo desde el cual evolucionaron? Los cambios fueron abruptos, la destrucción casi total. Y doscientos años es muy poco en el tiempo de la evolución. ¿Podría la discrepancia entre las temporalidades evolucionaria e histórica quedar registrada en algún lugar de la experiencia de la nutria marina? ¿La sensación de estar en un mundo que apenas actúa? En este sentido, ¿una conciencia del cambio “histórico”? ¿La percepción de una ruptura es una especie de escueto mínimo en cuanto a la conciencia histórica, un antes y un después que quiebran el flujo del tiempo cíclico, repetible? ¿Podría la conciencia histórica definirse en forma mínima como el reconocimiento de una secuencia lineal de calidad distinta a la de otras secuencias: por ejemplo, transiciones entre el otoño y el invierno o entre generaciones?

¿Por qué caer en tales especulaciones? Tal vez para vislumbrar, desde un lugar traducido de diferencia animal, las aguas envolventes en las que yo mismo nado, el ambiente en el cual se desarrolla mi “vida”, un hábitat llamado historia. Ambos, con nuestras conciencias distintas, nos vemos afectados por sus cambios, coacciones, posibilidades. Y tenemos, tal vez, un futuro juntos: compartir una naturaleza que los humanos arruinan, transforman y en buena medida preservan. La vida de las nutrias

de mar, que una vez destruyó la ambición, la empresa y la codicia humanas, se ve ahora defendida por la visión humana ambiental. Esta visión, emergente y combativa, está compuesta por el interés científico, el romanticismo y la culpa, y también por un sentido positivo de que términos como “historia” y “naturaleza” no son opuestos que se definen uno al otro, sino más bien términos ligados en un proceso transformador global, proceso cuyo punto final, y aun su dirección, escapan a un conocimiento cierto. Se trata de algo que no puede captar una sola “conciencia”.

Quizás esto explique la torpeza de mis preguntas sobre la “conciencia histórica” de las nutrias. Pues cuando, en las postrimerías del siglo xx, luchamos para articular una imaginación histórica que ya no concibe a los humanos como los sujetos del destino semejantes a dioses, ¿acaso no estamos todavía embrollados en una ideología del siglo xix, según la cual alcanzar una conciencia más plena, más completa, es la meta progresiva de estar-en-la-historia? ¿Pero es la conciencia, un proceso que presupone un sujeto central, individual, la cristalización última de la vida-en-la-historia? La “conciencia histórica” puede ser sólo una forma de imaginación histórica, una forma que alcanzó una especie de apogeo, con Hegel, en un contexto de la creencia del siglo xix relativa al ser consciente, “occidental”. Una Razón. Y aunque el alcance global de esta forma de conciencia histórica ha sido dominante, y aunque ahora define la “realidad” para mucha gente en los contextos del siglo xx, ya no se adecua a las experiencias heterogéneas de ambiente, continuidad y cambio que claman por su reconocimiento como apropiadamente “históricas”, como caminos diferentes hacia y más allá de la modernidad. Tal vez esta escisión de la “conciencia histórica” me permita plantear interrogantes acerca de las temporalidades no humanas que se intersecan pero no son reductibles a la historia humana. Un ejercicio de traducción imposible, ya que el código con el cual comparo esas experiencias está basado precisamente en su exclusión. Este es mi dilema dentro de una ontología histórica: un sentido específico de lo real que se hace visible en los crispados límites de un Occidente triunfador.

Estoy en Fort Ross recordando la falla de San Andrés: su temporalidad oscura, devastadora, y el breve lapso de la intervención y gestión humanas. ¿Por qué deseo, todavía, llamar “historia” a todo el proceso incontrolable? ¿Qué sentido tiene hablar de

historia natural, de la historia del planeta, de la historia del universo? Como si las fechas y el tiempo lineal pudieran consolidar todas las temporalidades, alineándolas con la acción humana. Con todo, creo necesitar significados históricos, del mismo modo que una nutria necesita una selva de algas. Un lugar para vivir.

## Imperios

El Capitán Cook tropezó con las islas Sandwich (Hawaii) y se instaló en Nootka Sound (Isla de Vancouver) durante la primavera de 1778. Las relaciones con los indios fueron amistosas y se realizó un intercambio de metales y pieles de nutrias marinas. Luego exploró el Mar de Bering, refutó las teorías sobre el Pasaje del Noroeste, estableció el mapa de varias islas y costas y regresó para pasar el invierno en Hawaii. Después de que los conflictos con los hawaianos terminaran en la muerte de Cook, sus barcos se dirigieron a Kamchatka y de allí a su país. En Macao, las pocas pieles adquiridas de manera informal en Nootka se vendieron por 2.000 libras. Ante estas noticias y la disponibilidad de las islas Sandwich como base y lugar de estadía, el Pacífico Norte se abarrotó de comerciantes y balleneros ingleses y yanquis, convirtiéndose en la sede de una intensa competencia imperial. La llegada de los barcos ingleses y norteamericanos quebrantó los monopolios español y ruso. Entre 1810 y 1850, la distribución del poder desde Hawaii a Alaska y la Baja California quedó establecida, en su mayor parte, según la forma actual.

No mucho después de que los rusos llegaran a la Alta California, el Tratado Transcontinental de 1819 fijó en 42° hacia el norte (la actual frontera entre Oregon y California) el alcance de las aspiraciones españolas. Los Territorios de Oregon, que en el norte llegaban hasta Sitka, fueron reclamados por los norteamericanos, los ingleses y (esporádicamente) los rusos. La Alta California, aunque era formalmente española (y pronto mexicana), se hallaba de hecho bajo un control imperial poco efectivo. El imperio español, sobreextendido y distraído por las guerras europeas, no podía proporcionar colonos en gran cantidad. Sus líneas terrestres de suministros eran inciertas, y su presencia marítima a lo largo de la costa prácticamente nula. Después de la Revolución Mexicana de 1821, los californianos, cuyos dirigentes eran curas, realistas y rancheros independientes, quedaron aun más desconectados del

centro y expulsaron a los gobernantes mexicanos que no eran de su agrado. Comerciabán con los barcos yanquis y británicos y con los rusos en Fort Ross (mientras insistían formalmente en la partida de los intrusos). De los Estados Unidos había llegado un puñado de pobladores, incluyendo al suizo-norteamericano Johann August Sutter, cuyo fuerte en Sacramento se convirtió en un punto de bienvenida para los que llegaban por tierra. El descubrimiento de oro que realizó Sutter en 1849 habría de transformar la población y la economía de la Alta California. La California mexicana fue invadida rápidamente, y el resto, como suele decirse, es historia.

Historia: lo que sucedió, lo que debía ocurrir. En retrospectiva. ¿Podemos imaginar a Los Angeles como parte de México? ¿O quizás a California, Nueva México y Arizona como un país independiente de habla hispánica? Todavía produce una sacudida dar con un mapa de 1845. La frontera comienza en Nueva Orleans, se tuerce hacia el norte y el oeste hasta que alcanza el paralelo 42 en la que ahora es Montana y luego corre en línea recta hasta el Pacífico. La vasta región situada al sur de esta línea tiene el rótulo de "México". No se trata de uno de esos viejos mapas que suelen encontrarse divertidos porque contienen distorsiones topográficas y espacios en blanco. El mapa, que cuenta apenas con 150 años, muestra una América del Norte totalmente reconocible, en la cual los Estados Unidos ofrecen una forma muy extraña. No se ve allí el recorte familiar de los Estados Unidos continentales: una forma que todos los días veíamos en la pared del aula, de mar a mar brillante, con su borde inferior que sigue naturalmente al Río Grande.

¿Las cosas podrían haber ocurrido de manera diferente? ¿Si Japón no se hubiese cerrado al comercio durante siglos y hubiera ayudado a resolver los problemas de reabastecimiento de la América rusa? ¿Si los zares hubiesen tenido un interés activo en su frontera oriental? Ferdinand von Wrangell, gobernador de la América rusa, sostenía en la década de 1830 que Fort Ross debía expandirse hasta el valle del río Sacramento, territorio que ningún imperio controlaba aún. ¿Y qué si el zar no hubiera rechazado el precio del acuerdo mexicano: el reconocimiento de su revolución? Indicios de cómo se habrían dado las cosas.

¿O qué habría pasado si el Canadá británico hubiese obtenido el control sobre la totalidad del Territorio de Oregon? ¿Qué si la elección de 1844 en los Estados Unidos hubiese tenido otro resultado, poniendo un freno a la política expansionista? ¿Y qué si Santa

Ana hubiese sido un táctico mejor en Texas o, con la ayuda británica, hubiese persuadido a los texanos para que se mantuvieran independientes? Y si esto hubiese disminuido la fuerza del movimiento favorable a la anexión de la Alta California, ¿habría existido un Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848?

Indicios. Con una visión retrospectiva, todo es demasiado claro. México y Rusia tenían un tamaño excesivo. Inglaterra podía controlar las costas y el comercio, pero no llenar un territorio con colonos. Los Estados Unidos, con su expansión demográfica y económica, tenían que prevalecer. ¿Pero si la Guerra Civil hubiese tomado un giro diferente...? Jugar contra la historia siempre es una proposición perdedora. La baraja está arreglada.

Con todo, la tarea contrahistórica de ahondar en el pasado en busca de futuros alternativos no se relaciona con proclamar lo que pudiera haber sido distinto (o hubiera debido serlo). Es un proceso de pensar históricamente en el presente, quebrando el hechizo de la inevitabilidad. Vuelvo otra vez al mapa de los Estados Unidos y a las décadas cruciales anteriores a 1850, cuando se lo trazó. ¿La “naturalidad” de la frontera Estados Unidos-México, en el Río Grande, no parece ridiculizada por la ostensible arbitrariedad del límite Estados Unidos-Canadá? En la escuela, yo me preguntaba cómo esta línea podía ser tan recta. ¿Por qué precisamente ese paralelo? ¿Quién lo eligió? Hombres de Estado individuales, en un momento contingente, que reflejaba un equilibrio del poder. Podía habérsela corrido con facilidad un poquito hacia el norte. O hacia el sur.

¿La forma de Canadá es permanente? En 1995, Quebec no se perdió por un margen mínimo, provocando una crisis constitucional y con la posibilidad de separarse de la unión. Se han devuelto grandes áreas del Artico al control inuit. Por otra parte, los vínculos económicos y culturales entre Canadá y Estados Unidos son profundos. La frontera, en muchos niveles, no existe. En otros, se la defiende con vehemencia. Sin duda, casi en todos los lugares adonde se mire, las naciones e imperios parecen al mismo tiempo poderosos y frágiles, unidos y desunidos, separados y permeables. Equilibrios complejos de poder e interés los sostienen y los socavan.

Gran Bretaña gobernó alguna vez los mares, ahora Estados Unidos gobierna las ondas del aire. ¿Pero hasta qué punto? ¿Por cuánto tiempo? El Imperio Británico, que en los mapas de mi aula

trazaba grandes franjas rojas a través de Africa, decayó en menos de medio siglo. Reducido ahora a unas pocas islas pequeñas, el Reino Unido incluye poblaciones que rechazan la hegemonía nacional, cultural y racial “inglesa”. Los caribeños, africanos, sudasiáticos, los movimientos nacionalistas en Irlanda, Escocia y Gales perturban la paz inglesa. Las afiliaciones europeas convierten al canal “inglés” en una frontera muy permeable.

La Unión Soviética, que en muchas formas fue una continuación del Imperio Ruso, se desorganiza. Siglos de expansión a través de un vasto continente aparecen de pronto menos inevitables, menos llevados por una necesidad histórica. Este hecho geopolítico, que coloreó los mapas de mi aula con un rojo diferente, se escinde en distintos hechos e historias regionales reflejados en la reaparición de nombres tales como Azerbaiyán, Georgia, Uzbekistán, Kazajstan. El carácter repentino de la crisis imperial soviética es espeluznante: sin ofrecer siquiera una “decadencia” de cincuenta años y sin ninguna semejanza con la lenta erosión de los imperios romano o español.

Fort Ross. Inversores de Japón y Hong Kong están comprando la costa occidental de los Estados Unidos, que hasta no hace mucho tiempo constituía el límite oriental de Rusia. ¿El imperio americano de los Estados Unidos está en decadencia? ¿O quizás en un proceso de metamorfosis? No es muy claro. Todavía no estamos en condiciones de reconocer esas ondulantes contradicciones como el comienzo de un fin que alguna “historia” pudiera juzgar definitivo. En la actualidad los cambios se parecen más a realineamientos, a recentramientos. El “capitalismo transnacional” es el heredero de la dinámica imperial euroamericana; la “norteamericanización” representa una taquigrafía corriente para designar la difusión, por todo el globo, de los sistemas tecno-capitalistas, de mercado y de medios de información. Y, en forma simultánea, la California anglo se ve desplazada por el Pacífico y por Latinoamérica. Las personas, el capital, las mercancías, llevadas por fuerzas político-económicas globales, no se detienen en las fronteras nacionales. ¿Podrán poner freno a la oleada los movimientos a favor de “Sólo Inglés”, las restricciones de la inmigración, los ataques terroristas xenófobos y las iniciativas que propugnan el regreso a las fuentes? ¿Puede repararse una máquina de asimilación/exclusión “norteamericana” herrumbrada?

Sería irónico que los Estados Unidos se transformaran por la

acción de una mera cantidad de gente. Pues en las décadas cruciales de 1840-1860, cuando se produjo la anexión de Texas, California y Oregon, cuando tomó forma el mapa nacional, quienes ocuparon las tierras reivindicadas por México e Inglaterra fueron meras cantidades de inmigrantes sin control; ellos crearon sobre la marcha hechos que a la postre habrían de ratificar las batallas y los tratados. Ahora se crean nuevos hechos en las ciudades transnacionales y en los enclaves de inmigrantes de toda la nación. El territorio y la historia homogéneos (“¡Oeste a la vista!”) de los Estados Unidos se ven complicados y desafiados por poblaciones procedentes del Sur latino, de Asia y del Pacífico. Los nuevos inmigrantes están marcados racialmente en una forma que no conocieron las generaciones europeas previas, o que conocieron sólo de manera temporaria. Para ellos, como para los esclavos que llegaron de Africa, el crisol (blanqueador) actúa en forma despareja o no actúa en absoluto. Las experiencias normativas de asimilación de inmigrantes se ven interrumpidas por relaciones derivadas del cruce de fronteras, por lazos diaspóricos “en otro lugar”.

Las mercancías y los mercados liberan fuerzas que derriban fronteras y desestabilizan imperios; también consolidan políticas dominantes. Debido a que la globalización económica actúa tanto a favor como en contra de los lazos nacionales, es prematuro proclamar o el final o la consolidación de las naciones-estados. Y aunque los centros del poder capitalista aún se encuentran, en gran medida, en el “Oeste” europeo o norteamericano, la situación está cambiando. El poder económico asiático es una realidad ineludible, sea que esté centrado en Japón, en Corea, en Indonesia o —tal vez con mayor poderío— en la China diaspórica y peninsular. ¿Podemos decir todavía que la economía global, por ser capitalista, es intrínsecamente “occidental”? Como lo entendió Marx, el capitalismo es revolucionario, destructivo y productivo. Y al extenderse no introduce un orden sociocultural unificado, “burgués” u “occidental”. Ha demostrado ser flexible y capaz de actuar tanto a través de las diferencias regionales como en su contra, de adaptarse parcialmente a las culturas locales y a los regímenes políticos, de injertar sus símbolos y prácticas en cualquier forma no occidental que transculture su lógica. Realiza transacciones con las monarquías, las dictaduras, las burocracias oligárquicas y las democracias; con los neoconfucianos, los hindúes, los ortodoxos, los judíos y una variedad de sociedades islámicas.

Fort Ross, 1830/1995: Decae el progreso del “Oeste” como teleología, como final o como filo cortante de la Historia. ¿Por qué esas fechas, por qué este lugar? En su “Theses on the Philosophy of History”, Walter Benjamin vio la necesidad de quebrar la esclavitud de la inevitabilidad historicista, “tal como realmente era”. La realidad histórica fue siempre la historia de los vencedores. Un materialista, decía, rechaza la historia universal y trabaja para “arremeter contra” los tiempos pasados, “cargado con el tiempo del ahora... fuera del continuo histórico”. En una emergencia presente, los elementos olvidados o condenados del pasado destellan en la conciencia, proyectando futuros diferentes y discontinuos. El historiador materialista trabaja para detener el tiempo, para interrumpir el flujo de pensamientos, “en una configuración preñada de tensiones... una mónada” (Benjamin, 1969: 262-263).

Fort Ross, 1812-1841, es mi mónada. Me sirve para desarticular a California, ya que la presenta como históricamente constituida tanto desde Asia como desde Europa; así se la puede reubicar en las fronteras cambiantes de las Américas, conectada con el Pacífico de las islas, con las encrucijadas de Alaska/Siberia. Y abre un espacio alternativo de contactos entre blancos e indios: relaciones desiguales, a menudo violentas, pero no basadas en las severas alternativas del exterminio o la asimilación. Ofrece además recursos para pensar históricamente en la emergencia actual: pasados y futuros ligados, dispares.

## **Murallas**

La Gran Muralla China fue muchas murallas: fortificaciones de frontera construidas, convertidas en ruinas, edificadas de nuevo por diferentes dinastías a lo largo de aproximadamente dos mil años. A veces “China” se definió, en oposición al norte, por la construcción de murallas; en otros momentos, por el comercio y la diplomacia. La muralla iba y venía. Es probable que su última versión —la más espectacular— construida por los Ming en los siglos XVI y XVII, haya sido financiada en gran medida por la plata peruana. Una quinta parte del producto de las minas del Nuevo Mundo se embarcaba en galeones hasta Manila, lugar en el que los mercaderes chinos comerciaban con artículos suntuarios. Las fronteras se cierran y se abren, en forma selectiva. La Gran

Muralla es un monumento al fracaso: la ineptitud de los Ming para manejar relaciones en una zona fronteriza cambiante. Una muralla de más de tres mil kilómetros no logró protegerlos; los manchúes invadieron.



Amitav Ghosh, en su novela *The Shadow Lines* [Las líneas de sombra], se refiere a una familia hindú cuyos miembros cruzan y vuelven a cruzar dos fronteras geopolíticas. Una de ellas une y divide a Calcuta y Londres; la otra, a Calcuta y Dhaka. Hacia el final del libro, la anciana abuela del narrador se dispone a realizar una visita de regreso a la ciudad que había dejado años antes, cuando la India se dividió: Dhaka, Paquistán oriental (ahora Bangladesh). Un breve vuelo desde Calcuta. La anciana pregunta si, desde el avión, podrá ver la frontera. Su hijo le informa que no se verá como en un mapa, con colores diferentes a cada lado de una línea oscura. “Pero seguramente”, insiste la anciana, “hay algo: tal vez trincheras, o soldados, o armas con las que se apuntan unos a otros, o quizá franjas áridas de tierra. ¿Acaso no la llaman tierra de nadie?” Su hijo ríe. “No, no podrás ver nada, salvo nubes, y tal vez, si tienes suerte, algunos campos verdes.” Ella sigue perpleja. “Pero si no hay trincheras o alguna otra cosa, ¿cómo puede saber la gente? Quiero decir, ¿en dónde está la diferencia? Y si no hay diferencia, los dos lados serán lo mismo; será exactamente como era antes, cuando tomábamos un tren en Dhaka y estábamos en Calcuta al día siguiente, sin que nadie nos cerrara el paso. ¿Entonces de qué sirvió todo: la división y las matanzas y todas las cosas, si no hay algo en el medio?” (Ghosh, 1989: 148).



Gloria Anzaldúa escribe desde un lugar en donde la frontera de 3.200 kilómetros que separa a los Estados Unidos y México se encuentra con el Pacífico. Al comienzo de *Borderlands / La Frontera* pasa a pie por una brecha en la alambrada, palpando con sus dedos el alambre “herrumbrado por 139 años / del aliento salado del mar”. Unos chicos mexicanos cruzan persiguiendo una pelota de fútbol. Su límite subversivo se nutre de la vida cotidiana a lo largo de la frontera:\* multilingüismo, intercambio de códigos,

migración de acá para allá, una peculiar habilidad o facultad,\* la ruptura de estructuras binarias... Pero entonces la frontera se reduce a una línea estrecha, una herida: "Este es mi hogar/este delgado borde de alambre de púas". (Anzaldúa, 1987: 3).



"En Berlín predominan los vientos del oeste. Por consiguiente, un viajero que llega en avión dispone de mucho tiempo para observar la ciudad desde lo alto. A fin de aterrizar contra el viento, un avión debe cruzar la ciudad y el muro que la divide en tres tiempos: el avión, que primero se dirige al este, ingresa en el espacio aéreo de Berlín occidental, se ladea a la izquierda en un amplio arco que cruza la parte oriental de la ciudad y luego, regresando del este, toma el muro una tercera vez al aproximarse a la pista de aterrizaje de Tegel. La ciudad, vista desde el aire, parece perfectamente homogénea. Nada sugiere al extranjero que se está acercando a una región en la que chocan dos continentes políticos" (Schneider, 1983: 3). Peter Schneider, que escribe a principios de la década de 1980, habla de cruces ocasionales, "por diversión", para ver una película y volver: muchos cruces subversivos, pero también muros interiorizados, los más difíciles de saltar. Hoy el muro de Berlín está reducido a escombros: arrasado, entre otras cosas, por la televisión, que nunca aceptó la división.



Dentro del recinto de Fort Ross, cañones, pólvora, suministros y mercancías, residencias para los pocos rusos relativamente refinados. Afuera, un racimo de aldeas, jerarquías, relaciones sociales. Adentro, un lugar de refugio y pureza; afuera, contactos, contaminaciones. Hacia 1833 había en la colonia más de sesenta niños de raza mixta. Fuera del muro, una "aldea rusa" estaba compuesta por casas de estilo europeo, jardines y huertos. Albergaba a rusos étnicos de clase baja, siberianos étnicos y criollos. En un acantilado sobre la caleta, frente al mar, se construyó un vecindario alaska, en estilo koniag. Las casas de tablones al estilo ruso se mezclaban con varias casas de tierra semi subterráneas, o *barabaras*. Las casas ubicadas sobre la caleta estaban habitadas por hombres solteros, por parejas alaska nativas, por un gran

número de hombres alaska unidos a mujeres como o miwok locales, y por parientes de esas mujeres, más o menos de paso. Una tercera “aldea”, en realidad varios caseríos esparcidos en las colinas ubicadas detrás del fuerte, estaba habitada por pomos y miwoks de la costa. Métini. Los relatos de la época describen casas de secoya con forma cónica, y la investigación arqueológica ha identificado por lo menos un gran círculo mellado con restos de un poste central: probablemente alguna clase de estructura ceremonial.

Resulta enigmático especular acerca de la mezcla cotidiana en las comunidades ubicadas fuera de los muros de Fort Ross. Los relatos contemporáneos, la excavación arqueológica y la historia oral kashaya ofrecen muchas pistas. El papel de las mujeres como y miwok como mediadoras y agentes en el cruce cultural es particularmente significativo. Ellas formaron la mayor parte de la población californiana nativa “permanente” en el fuerte, complementada por hombres que, cada vez en mayor cantidad, se reclutaban (o se los forzaba) para ocuparse de las tareas agrícolas estacionales. Las mujeres vivían con sus compañeros alaska, observando nuevas costumbres, intercambiando narraciones y habilidades, teniendo hijos, preparando comidas no familiares (por ejemplo, carne de león marino, un alimento básico en el fuerte) a la manera kashaya/miwok, haciendo conocer a los cazadores de mamíferos marinos la carne de venado y la pasta de bellota. Al mismo tiempo mantenían conexiones regulares con sus familias en el interior y a lo largo de la costa.

¿Por qué iban al fuerte tantas mujeres? Las razones han de haber sido complejas. ¿Coerción? Probablemente, pero siempre resultaba posible la huida a las aldeas kashaya remotas, en las altas cumbres del interior. ¿Protección frente a los abusos españoles y mexicanos? Sin duda, en el caso de las refugiadas miwok. Y las kashaya, si bien no se hallaban sometidas a la presión directa de los padres y rancheros, comprendían sin duda que los rusos estaban en condiciones de ofrecer una barrera útil. Quizá las mujeres vivían en el fuerte para mantener relaciones con la gente submarina, para observarlos, entenderlos y controlarlos. Quizás estaban allí porque, para los ojos de los kashaya, Fort Ross seguía siendo Métini: su lugar. Los testimonios arqueológicos con respecto a las aldeas nativas en el fuerte confirman un patrón de larga data en lo que se refiere a la historia kashaya de contactos: un

compromiso selectivo y cauteloso. Parece haber existido poca acumulación de mercancías occidentales.

La colonización rusa estimuló durante mucho tiempo los casamientos mixtos con los pueblos nativos: su política cultural era la de vivir y dejar vivir. A diferencia del Imperio Español, el régimen de Fort Ross encaró pocas colonizaciones y conversiones religiosas forzadas, y su prioridad fue el comercio extractivo y la agricultura, antes que la expropiación masiva de tierras, la cual habría de llegar con la colonización yanqui posterior. En los comienzos del siglo XIX los kashaya pudieron mantener sus formas de vida tradicionales a lo largo de la costa y en las cumbres de los altos arrecifes de tierra firme. Métini, al lado de Fort Ross, era un eslabón en una cadena kashaya viviente formada por asentamientos y relaciones de parentesco, un ámbito de cruces múltiples, nunca una frontera o bastión cerrado. A pesar de las malas condiciones de trabajo y de las redadas a veces brutales que se realizaban para obtener mano de obra indígena en épocas de cosecha, las idas y venidas de los kashaya en los alrededores del recinto reflejaban la intermediación indígena y nunca fueron controladas en forma estricta.

Contactos. A principios del siglo XIX, una ola de epidemias arrasó al país kashaya. En 1823, en Fort Ross sucumbieron a causa del sarampión veintinueve criollos y alaska nativos, así como un número no registrado de indios. Una segunda ola de sarampión irrumpió en 1833. Entre 1836 y 1839, epidemias de viruela, tos convulsa, sarampión y varicela recorrieron la América rusa desde las Aleutianas hasta California. Aquí, como en otras partes, la agresión epidémica que a menudo precedía al establecimiento de fuertes, misiones y presidios, fue devastadora. Las comunidades indias se tambalearon bajo golpes sucesivos, se reagruparon, aguantaron. La supervivencia física y cultural significó hacer lo que se podía en las malas situaciones. Si los kashaya, en contraste con los miwok y otros californianos nativos, fueron capaces de mantener su lengua y muchos elementos de la cultura tradicional hasta entrada la década de 1950, ello se debió en parte a la protección ofrecida durante décadas cruciales por los rusos y su relativo *laissez-faire*. El paternalismo intervencionista y los regímenes esclavizadores de españoles y mexicanos fueron rechazados; las formas de vida tradicionales se adaptaron a la nueva situación de contacto. Y no debe subestimarse la importancia de

haber presenciado la partida de la “gente submarina” en 1841. Aun cuando aparecieron los nuevos “hombres blancos”, se renovó la posibilidad, la esperanza, de un tiempo *posterior* a la invasión.

Fort Ross/Métini: un ir y venir de imperios; muros construidos, destruidos, reconstruidos. Cuando a fines del siglo XIX llegaron a California los movimientos indios de renovación religiosa vinculados con la Danza del Espíritu, se apoderaron del país kashaya. En el siglo XX, la religión “Bole Maru Dreaming” ha sido fuertemente tradicionalista y localista, en particular bajo el liderazgo carismático de Annie Jarvis y Essie Parrish. La reserva kashaya, situada en la cumbre de un arrecife, tierra adentro desde Stewart’s Point, no fue abandonada en la década de 1930, a pesar de los ofrecimientos gubernamentales de un reasentamiento en una zona más práctica del valle del río Ruso. La Segunda Guerra Mundial, con sus oportunidades de empleo y otros trastornos, vació en buena medida la reserva. Cuando la gente volvió en 1945 su actitud fue menos insular. El proselitismo de los mormones dividió pronto a la comunidad. Al morir Essie Parrish en 1979, los kashaya perdieron a un poderoso líder espiritual, que aún no ha sido reemplazado.

En 1996 son menos de cien los kashaya que viven en la reserva. Abundan los signos de pobreza: casas hechas con retazos, automóviles en desuso entre los cuales crece el pasto, tablas que atraviesan los surcos. Algunos ancianos mantienen vivas las antiguas tradiciones, transmitiendo los relatos. Los miembros de la tribu que trabajan en Santa Rosa o en el Área de la Bahía regresan para las reuniones estacionales. Algunos ya no concurren. La casa ceremonial Bole Maru está cerrada con llave, en espera de un nuevo soñador.

Subiendo el camino y rodeado de una laguna con forma de foso, Odiyan, un nuevo gran centro de estudios budistas tibetanos, exhibe su templo de doscientos cincuenta metros de altura, con su reluciente cúpula de cobre. Odiyan, construido por exiliados y miembros del creciente movimiento budista norteamericano, es una réplica de Samye, el primer monasterio budista del Tíbet.

## **Pasados**

Los kashaya están presentes en la Asociación Interpretativa de Fort Ross (FRIA), que apoya las actividades interpretativas y de

investigación en el parque histórico del estado. Violet Chappelle, hija de Essie Parrish, trabaja en la Junta de Directores. Durante mi visita al fuerte, en diciembre de 1995, me afilié a la Asociación, y en su boletín encontré declaraciones formuladas por nuevos candidatos a integrar la Junta. He seleccionado algunos:

*John Allen* (instructor de historia asiática y americana en un *college* comunitario): “Mi interés en la historia es muy amplio: la historia y la cultura bizantinas y rusas, la expansión siberiana y el desarrollo de los países pertenecientes a la costa del Pacífico. Como nativo de Alaska y residente de larga data en mi estado adoptivo de California, tengo también un especial interés en la participación rusa en América del Norte”.

*Ludmilla Ershow* (profesora de ruso en el Estado de San Francisco): “Acompaño a mis alumnos en viajes a San Petersburgo, y mis amigos y parientes me mantienen en contacto con rusos, quienes están muy entusiasmados con Fort Ross y la América rusa. Mi principal interés en Fort Ross se centra en el período ruso. Mi participación en la Junta llevaría a trabajar en la FRIA a mis contactos en la comunidad rusa local y familiaría mi acceso a los círculos académicos y culturales de Rusia”.

*Otis Parrish* (ex relojero y consejero en el Consorcio de las Naciones Indias Unidas, de Oakland. Actualmente realiza tareas de posgrado en antropología, en Berkeley): “Soy miembro de la comunidad kashaya de indios pomo, cuyo territorio aborigen abarcaba las tierras del Parque Estatal de Fort Ross. Soy un narrador de relatos kashaya tradicionales. Mi interés de toda la vida ha sido la educación y el uso de la educación para lograr una visión más clara de los modos de vida de mi pueblo kashaya. Mi interés abarca el tiempo desde el futuro al presente y lo histórico y muy especialmente la prehistoria del pueblo kashaya. Para que pueda entender mejor el futuro, debo tener una mejor comprensión de la gente que estuvo en contacto con los kashaya durante sus períodos históricos... Creo que la parte kashaya del plan del parque podría desarrollarse más, ampliando así también otros componentes”.

*John Sperry* (ingeniero, profesor de física y matemática en el *College* de Sierra): “En Fort Ross intervine en los trabajos de restauración de la Casa Call: cimientos, techo y recolección de fondos. Ahora proyecto dedicarme a la construcción de una baidarka y a la búsqueda de asistencia financiera para el proyecto. Las

baidarkas, botes de nueve metros hechos con pieles, eran importantes embarcaciones de carga en el fuerte. Eran de diseño aleuta”.

*Doni Tunheim* (consultante de colores en arquitectura): “Como cofundador y codirector de la coalición adobe, trabajé durante diez años con todos los niveles en los gobiernos locales y estatales, cuando exitosamente promovimos, obtuvimos fondos y supervisamos la restauración de la Misión de Santa Cruz en el Parque Histórico del Estado... Como codirector del Primer Tour Anual Hogar Dulce Hogar, a beneficio del Rancho Call, disfruto mi participación en la comunidad”.

*Jerry Wheeler*: “Soy un antiguo residente del área de Fort Ross y participé en los últimos dos años en el Día de la Historia Viviente, representando al herrero. Sé que mis talentos y habilidades enriquecerían los programas del fuerte”.

El parque estatal de Fort Ross representa tres historias importantes —de los rusos, de los californianos nativos y de los rancheros de California—, historias que se entrecruzan en formas parciales. Por otra parte, cada sector es complejo en sí mismo. La historia ruso-norteamericana incluye a siberianos, aleutas y en especial koniag, junto con los rusos étnicos y los criollos. Los kashaya pomo, con algunos miwok de la costa, componen el grupo californiano nativo. La historia temprana de California durante el período de los ranchos (1842-1906, en el fuerte) incluye a anglos y otros pioneros europeos, junto con vaqueros mexicanos, leñadores, granjeros e individuos carismáticos como la chilena Mercedes Call, esposa del rancharo. Al principio, se supuso que el fuerte reconstruido y el parque histórico constituían ante todo una historia rusa; y esta primacía sigue dominando la presentación en el enclave y en el centro de visitantes. En años recientes, sin embargo, la política interpretativa oficial del parque ha adoptado un enfoque basado en “un flujo de historia”. Según este punto de vista, la significación del enclave incluye el ambiente natural y la historia kashaya anterior al contacto, así como el período ruso y el del rancho. Las diferentes visiones se conectan en un flujo histórico único.

Esta política resuelve desde el punto de vista formal una cuestión que a menudo acucia a los museos y enclaves históricos (o “de patrimonio heredado”). ¿La historia de quién, la herencia de quién? En efecto, la idea del “flujo de la historia” brinda una respuesta. La historia de todos: cada uno encuentra su propio

lugar en una secuencia superpuesta. Pero aquella no resuelve los problemas pragmáticos y a menudo políticos del énfasis relativo. Después de que los rusos lo abandonaran, el fuerte se convirtió en un rancho y luego en un aserradero; contenía un salón de baile, establos, un elaborado equipo para cargar la madera en los barcos. La empalizada, la capilla y las viviendas rusas reconstruidas borran en buena medida este momento del flujo. El período del Rancho está condensado en la bella y antigua Casa del Rancho Call, no lejos de la empalizada. En este aspecto, existen proyectos de restauración muy avanzados, que incluyen planes para el jardín de Mercedes Call, desde el cual se dominaba el Pacífico. El asentamiento kashaya en Métini, las aldeas koniag y rusas, quedan librados a la imaginación. El personal del fuerte querría representarlos en forma más concreta. Pero, con un presupuesto reducido como el que se asigna a los parques del Estado, es muy difícil hallar fondos para mantener lo que ya existe. En la actualidad, un muro del recinto se ha derrumbado y su reconstrucción se ve postergada por una disminución de fondos.

Una guía me dice que la idea del flujo de la historia es buena, pero que la gente no la capta. Preguntan, por ejemplo, qué hacían los rusos en la casa del rancho. Buscan, dice, una experiencia esencial, un momento central. Se ha dicho que la historia es sólo un arreglo para tener la seguridad de que todo no ocurra de golpe. La cronología, el “flujo” ordenado de la historia, ha de estar entre sus recursos menos intuitivos.

La investigación arqueológica ha reconstruido desde hace un tiempo la vida que transcurría fuera de los muros del fuerte ruso. La mezcla interétnica de la comunidad está documentada por las excavaciones realizadas en el viejo cementerio ruso, dirigidas por Lynne Goldstein, y por el trabajo en marcha en la aldea koniag y los asentamientos kashaya, organizado por Kent Lightfoot. El proyecto del cementerio y de la aldea koniag requirieron la consulta y el permiso de las organizaciones nativas de Kodiak Island. El trabajo de Métini, en sus primeras etapas, sólo puede proseguirse con el apoyo kashaya activo. Si esto ocurre, y cuando se disponga de un conocimiento detallado, ¿cómo estarán representados públicamente los aspectos nativos de la zona de contacto de Ross? ¿Quién controlará la historia que ha de narrarse?

Los signos interpretativos actuales en el fuerte describen buenas relaciones interétnicas, una familia feliz. Las relaciones

ruso-alaskas se consideran voluntarias y justas. Las placas destacan que los rusos, a diferencia de otros colonizadores, pagaban, alimentaban y vestían a sus trabajadores nativos. No hay registro de un reclutamiento forzado o de la toma de rehenes. Los informes sobre las relaciones con los indios locales en el fuerte ponen el acento en los matrimonios mixtos, pero no mencionan las epidemias. Los nativos actuales de Kodiak Island, y muchos como y miwok, adoptan un punto de vista menos caritativo con respecto a los rusos y su legado histórico. El personal del parque concuerda en que las placas interpretativas en el fuerte y las muestras introductorias en la entrada para visitantes están, para decirlo con bondad, pasadas de moda. ¿Cuándo se dispondrá de recursos para reemplazarlas, quién escribirá las nuevas narrativas? ¿Y cómo se equilibrarán los distintos grupos históricos? ¿Será posible celebrar la historia del rancho de California sin describir la expulsión forzada de Métini que sufrieron los kashaya, no mucho después de que se fueran los rusos? ¿Aparecerán junto al jardín de Mercedes Call las historias de linchamientos, los relatos de acoso y protección de las mujeres nativas por parte de los rancharos?

Y si se describen las aldeas kashaya que rodeaban el fuerte, ¿cómo se reconciliará cualquier diferencia entre la historia oral y la arqueología científica? Si se reconstruyera un asentamiento, ¿qué momento histórico se elegiría? ¿Debe recaer dentro del período ruso? Tales preguntas se plantean a partir de importantes elementos en juego para la comunidad, así como de problemas con respecto a la verdad histórica relativa. Por ejemplo, ¿qué se hará con las grandes mellas redondas, que pueden ser estructuras ceremoniales? ¿Cómo se relacionarán esas estructuras con las casas de danzas circulares, semisubterráneas, que se hicieron prominentes durante los movimientos de renovación religiosa de fines del siglo XIX y que, según muchos estudiosos, fueron renuevos de la Danza del Espíritu? La memoria indígena contradice esta historia y otorga a esas casas de danzas un origen local más antiguo. ¿Cómo se resolverá la diferencia? ¿El fechado científico del sitio y sus contenidos clausurará el tema, como problema práctico y sin duda político?

Si las excavaciones en el fuerte se completan e interpretan, o si se reconstruye una parte de Métini, la historia que allí se narre será una historia kashaya. La política actual de excavación e interpretación públicas así lo exige. ¿Pero por qué los kashaya, que

no hablan necesariamente con una sola voz, querrían contar su historia a los extraños, en esta arena? Y si lo hacen, ¿cómo será su historia? No lo sé. Esto habrá de ser negociado entre diferentes autoridades tribales, estudiosos (nativos y no nativos), fuentes financieras y personal del parque. Pero parece evidente que los kashaya tendrán y deben tener un papel determinante. Y su historia presentará sin duda a Métini como algo mucho mayor que un agregado del fuerte ruso. La historia actual de la vida india en este lugar vuelve a la tierra primordial, a los animales y plantas, a las actividades del coyote o de otros actores míticos y ancestrales. Es muy anterior y ha durado más allá de las décadas rusas. Así pues, la historia kashaya no complementa ni se inserta en las historias rusa y euroamericana tanto como las atraviesa y se cruza con ellas. En el espacio público del Parque Histórico de Fort Ross, ¿es necesario que esta narrativa sea reconciliada con las historias de la América rusa o de los ranchos de California? ¿El propósito primario de esa adición sería presentar una tajada “completa” de la realidad histórica, aunque más no fuera durante los comienzos y mediados del siglo XIX? No lo creo. Su propósito principal, y su logro, sería el de abrir un espacio para el relato de una historia kashaya, una historia centrada en forma diferente, inspirada en tradiciones históricas y arqueológicas superpuestas, pero no limitada por estas. Ello presupone la actividad de los kashaya como algo más que simples consultantes o consejeros en el proceso de narración y reconstrucción. Algo más que una articulación del “patrimonio heredado”, esta re-membranza pública de Métini sería una labor histórica realizada por una comunidad que se reconoce entre otras y que articula un pasado tribal convertido en futuro. La tarea primera del proyecto sería narrar la historia “a nuestro modo”.

En el exterior del centro para visitantes, colgada bajo el cartel de madera que reza “Fort Ross”, hay una placa más pequeña: “May-Tee-Nee”. Al mirarla, me pregunto cómo puede hacerse presente la historia kashaya en una forma que no parezca meramente agregada, suplementaria de la historia de la América rusa. Los planes actuales para la adición de “senderos de cultura” alrededor del fuerte no reconstruirían en realidad partes de aldeas koniag o kashaya, sino que las evocarían por medio de muestras de las excavaciones arqueológicas, protegidas y bajo vidrio. Tal enfoque, si bien comenzaría a informar acerca de las complejas vidas

en el exterior de los muros, conservaría para el imponente fuerte reconstruido, y para la historia rusa que él encarna, la condición de pieza central del parque. Otras historias seguirán siendo secundarias (la época de los rancheros localizada en la Casa Call) o literalmente fragmentarias (los asentamientos kashaya/miwok y alaska). Tal vez esto es inevitable. Pero tal vez una Métini reconstruida podría combinarse con otras estrategias destinadas a compensar el “monumentalismo” ruso. Estas podrían reforzarse con una exhibición revisada en el centro para visitantes, la que ayudaría a la gente a visualizar (¿y oír?) las vidas complejamente enraizadas y entrecruzadas en el exterior de los muros.

Como sea que desde el punto de vista material se representen las historias de Fort Ross/Métini, debe continuar el difícil diálogo de los tres grupos. Un “equilibrio” adecuado de mensajes y sensibilidades reflejará siempre relaciones políticas con final abierto en una historia vigente de contacto. No puede —no debe— ser posible un acuerdo final. La historia de la América rusa, narrada desde las perspectivas alaska y koniag, quizá parezca funesta, como invasión y plaga, con los rusos descritos como explotadores. ¿Es parcial este punto de vista? ¿Cómo reaccionan las comunidades rusas interesadas ante una afirmación tan negativa? ¿Cómo responden los californianos nativos a la aventura de los primeros ranchos de California, una historia que incluye su expulsión de las tierras ancestrales? Y, en el marco de los días de la Historia Viviente, que con vestimenta de época se celebran todos los veranos en el fuerte, ¿hay lugar para una persona que muere de sarampión? ¿Podrá equilibrarse alguna vez la representación de la herencia —inclusiva y provista de consenso—, cuando el flujo de la historia es en realidad una superposición de historias diferentes, conflictivas y vigentes, historias de continuo reinterpretadas?

## **Futuros**

Para contar una historia, se empieza con un lugar y un lapso de tiempo, comienzos que nunca se dan simplemente. Las historias de Fort Ross realzan pasados específicos, que prefiguran ciertas posibilidades. Los años de la Alta California rusa, 1812-1841, ocupan el centro del escenario. Este momento histórico coloca en un primer plano a una zona del Pacífico Norte dedicada al comercio y la exploración; ella vincula a California, Moscú,

Nueva Inglaterra, China, América Latina, Hawaii, Londres. Fueron años de contacto colonial devastador para las poblaciones indígenas de América del Norte, tiempos de rivalidades entre las potencias imperiales, en cuyo transcurso los Estados Unidos lograron la dominación continental. Pero en este pasado relativamente cercano también vislumbramos a otras Américas en las cuales los resultados que ahora se dan por sentados parecen menos seguros. Las relaciones de contacto, las fronteras y las potencias se alinean en forma distinta antes de los acontecimientos “definitivos” de mediados del siglo, tales como la Fiebre del Oro en California o el Tratado de Guadalupe Hidalgo.

En 1830 los “Estados Unidos de Norteamérica” eran todavía el más débil de los tres competidores por la costa sonoma. Fort Ross constituía la avanzada más oriental de un vasto imperio ruso. Hoy día, hasta el alcance continental de Rusia está en duda. ¿Los Estados Unidos de Norteamérica estarán todavía unidos dentro de cien años? ¿Se seguirá pensando que California pertenece aún a un imperio con raíces en Europa? A principios del siglo XIX China representaba una poderosa fuerza económica para la transformación de esta costa. ¿Y en el futuro? En el año 2100, el Pacífico Norte tendrá con seguridad un aspecto distinto como ámbito de imperio, comercio, viaje y residencia de pueblos. ¿La costa “occidental” será de nuevo la frontera “oriental”?

Cuando el siglo XX llega a su término, fuerzas al parecer incontenibles conectan y diferencian a los pueblos del mundo: el capitalismo global, el nacionalismo, las comunicaciones modernas. La historia reciente de esas fuerzas en la expansión y el dominio estructural de la sociedad industrial euroamericana es bastante clara. La que resulta menos clara es la dependencia primordial de las fuerzas globalizadoras con respecto a las instituciones culturales occidentales. La cultura capitalista, flexible y localmente adaptable, no es algo aislado. El nacionalismo, que a menudo resulta ser una fuerza desestabilizadora, puede insertarse en situaciones contradictorias, como dominación y como resistencia a la dominación. Las avanzadas tecnologías de comunicaciones son utilizadas por los fundamentalismos religiosos occidentales y no occidentales, por los movimientos a favor de la justicia social y de los derechos tribales, por Coca Cola, Toyota y el CitiBank. Pero al reconocer el enorme poder del capitalismo, del nacionalismo y de la tecnología de comunicaciones, no hay ninguna

necesidad de convertirlos en todopoderosos. Por tratarse de procesos ligados históricamente, actúan juntos y se empujan unos contra otros; se hacen y deshacen en contextos locales. Los desniveles, la contradicción, la inestabilidad y la invención son inseparables de los recientes desarrollos globales que algunos llaman “nuevo orden mundial” y otros un “imperio del caos” (Amin, 1994).

Noticias imprevistas me proporcionan algo parecido a la esperanza: por ejemplo, la información sobre las visitas del Papa a Nueva Guinea y Africa. Los fieles católicos, con el pecho desnudo y sus insignias tradicionales, ejecutan danzas tribales para dar la bienvenida al hombre blanco vestido. ¿Qué cambios históricos llevaron a Juan Pablo II, entre toda la gente, a predicar el valor de la cultura indígena? ¿Hacia dónde, separadas y juntas, nos llevan esas fuerzas? ¿Qué conclusiones hemos de extraer del hecho de que la ortodoxia rusa se haya convertido en una marca de identidad *nativa* entre los aleutas, los koniags y los esquimales yup'ik? ¿Qué se perdió? ¿Qué sobrevivió? ¿Qué se está reinventando en el ordenado desorden de las “culturas” contemporáneas?

Algo parecido a la esperanza... No una profecía o una visión revolucionaria. Un reconocimiento, tal vez, de la contingencia, de las utopías menores. ¿Pero no significa ser ciego, y hasta perverso, hablar de esperanza frente a tantos hechos devastadores: la implacable degradación ambiental, el neocolonialismo, el exceso de población; una brecha creciente, en todas partes, entre los privilegiados y los desesperados? La cuestión es ineludible, apabullante. Con todo, el pesimismo no conduce a ninguna parte, y con frecuencia cae en el cinismo, en una predecible falta de flexibilidad. Esta tentación es más que familiar en estos tiempos. Tiene que ser posible rechazar tanto el pesimismo como sus opuestos: las visiones celebratorias y paliativas del progreso a través del desarrollo, la tecno-ciencia, la internet, el consenso liberal y el “fin de la historia”. ¿Podemos sostener un sentido más complejo e inestable de coerción y posibilidad, perspectivas sombrías y esperanzadas? Gramsci designó un problema, no una solución, con su fórmula “Pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”. Pero, ¿por qué la esperanza siempre está del lado de la “voluntad” no intelectual?

En Fort Ross, algo parecido a la esperanza... El Pacífico Norte es un espacio geopolítico cuya transformación por el capital y el imperio tiene menos de dos siglos de antigüedad. Cuando se

contempla el “período ruso del área”, ¿es posible sentir, por un instante crucial, que nada ha sido definitivo? ¿Que los procesos históricos desencadenados entonces —el poder de los mercados sobre vastos espacios, la creación y la desaparición de fronteras políticas, el diezmado y los movimientos de los pueblos— están incompletos? La “Costa Occidental”, los “Estados Unidos de Norteamérica”... Tales cosas no existían aquí hace un siglo y medio. ¿Estarán aquí dentro de un siglo?

Si se lo saca del continuo de una Historia Norteamericana triunfal (o trágica), el momento de “Fort Ross” ofrece briznas de contingencia histórica. En sus historias entrelazadas vislumbro el auge y la decadencia de imperios, la superficialidad histórica de la hegemonía americana de los Estados Unidos, la perseverancia y renovación de los pueblos nativos, las relaciones inconclusas entre el norte y el sur del continente, la influencia asiática actual en la historia del Pacífico Norte. Como vivo y pienso dentro de una historia occidental triunfante, me dejan helado declaraciones como la siguiente, que pertenece a Barbara Shangin, una anciana alutiq (koniag) descendiente de los cazadores de nutrias marinas en Fort Ross:

Nuestro pueblo lo hizo a través de montones de tormentas y desastres, durante miles de años. Todos los problemas porque los rusos son como un largo período de mal tiempo. Como todas las cosas, esta tormenta desaparecerá algún día (Pullar y Knecht, 1995: 15).

Una visión diferente. ¿Traduce algo? ¿Qué inspiración pueden proporcionarme las palabras de Barbara Shangin? ¿Pueden tomarse con seriedad —aquí, en la California “posmoderna”—, prescindiendo de romanticismos? La historia se piensa desde diferentes lugares dentro de una dinámica global inconclusa. ¿Qué lugar ocupamos en este proceso? ¿Es demasiado tarde para reconocer “nuestros” diversos caminos hacia y a través de la modernidad? ¿O demasiado temprano?

La historia de Fort Ross me lleva hacia el norte: Alaska, el Estrecho de Bering, las Islas Aleutianas, lugares en que confluyen América del Norte y Asia. Cuando era un escolar me fascinaban, me inquietaban los mapas que se detenían precisamente allí: una línea de pequeños puntos donde en alguna forma terminaba el oeste, que volvía a empezar como este en el lado opuesto del mundo. En las Aleutianas, “este” y “oeste” dejaban de tener sentido.

Otra línea de puntos en el norte me fascinaba y me aterrizzaba. (Quizá era esta la línea que primero quise cruzar, borrar, en Fort Ross.) Se estiraba a través de Alaska hacia el norte del Círculo Artico: la línea DEW, Distant Early Warning (Primera advertencia a distancia): los puntos eran avanzadas provistas de radar, de las cuales se suponía que nos concederían unos pocos minutos extra antes del Fin. En mi escuela salíamos de la clase para sentarnos en escaleras metálicas, con las cabezas entre las rodillas. El edificio de departamentos de mi familia, en la ciudad de Nueva York, estaba marcado con una placa de la defensa civil, amarilla y negra, que anunciaba un refugio en algún lugar del sótano. (Nunca pude hallar nada, salvo algunos barriles marcados “Agua”.) Nosotros formábamos vagas imágenes de misiles rusos cruzando el Estrecho de Bering y el Océano Artico. Entonces se oirían sirenas, quizás algún estruendo. El Este convirtiéndose en Oeste.

Crecí con el miedo cotidiano de esta implosión y la posibilidad real de que yo y todos los que conocía pudiéramos no sobrevivir. El miedo, un hecho de la vida durante más de tres décadas, se ha ido. Yo, mi familia y mis amigos viviremos probablemente en el próximo siglo, un tiempo con sus propios peligros, conocidos y desconocidos, pero al menos sin la amenaza del exterminio próximo. De repente, el milenio se siente como un comienzo.

En medio del Estrecho de Bering se extienden dos pequeñas islas, a la vista una de la otra: Gran Diomedede y Pequeña Diomedede. Durante muchos siglos, esquimales de habla yup'ik y más tarde de habla inupiaq habitaron las dos islas, en estrecho y continuo contacto unos con otros y con las poblaciones esquimales de las penínsulas Seward y Chukchi, de Alaska y Rusia. La punteada línea de la Convención US-Rusia, que en el mapa corre recta, pasa entre las dos Diomedede. Hacia el sur, en el Mar de Bering, la isla St. Lawrence fue desde mucho tiempo atrás el hogar de los esquimales yup'ik, que comparten una lengua casi idéntica con los esquimales de la costa asiática, separados por unas veinticuatro horas de remo. Durante siglos existieron lazos estrechos, tanto antes como después de 1867, cuando la isla St. Lawrence, que cultural y geográficamente constituye una extensión de Asia, fue incluida en la compra de Alaska y se convirtió en parte de los Estados Unidos.

La política de la Guerra Fría transformó a la antigua zona fronteriza en una frontera sellada. En 1948 las autoridades so-

viéticas evacuaron a los residentes de la Gran Diomedede y los llevaron al continente: ello ocurrió con los que no se habían trasladado ya a la Pequeña Diomedede. Diez años más tarde, las poblaciones esquimales de las comunidades costeras ubicadas a lo largo del Estrecho de Bering y frente a la isla St. Lawrence fueron trasladadas al interior, quedando fuera del alcance de cualquier visita con sus parientes de Alaska. Durante cuarenta años la frontera estuvo efectivamente cerrada, excepto algunos cruces secretos, parte de ellos organizados posiblemente por los servicios de inteligencia. Pero cuando comenzó a derretirse el hielo político a fines de la década de 1980, creció la presión a favor de la apertura de la “encrucijada” beringia (así se la llamaba). En 1987 una norteamericana, Lynne Coxe, obtuvo permiso para nadar desde la Pequeña a la Gran Diomedede. Algunos diomedenses concurren en un bote y renovaron la vinculación con los yup'ik naukanski, quienes habían viajado desde la costa soviética para encontrarse con ellos.

En los tres años siguientes, políticos, periodistas, nativos y hombres de negocios entrecruzaron la zona. Se restableció el viaje gratuito de VISA para esquimales. Hacia 1991, más de diez mil personas por año viajaban entre Anchorage y diversas localidades soviéticas en vuelos regulares de Aeroflot y Alaska Airlines. Ciudades hermanas intercambiaron delegaciones. Los grupos esquimales renovaron sus relaciones anteriores y los aleutas de las islas Commander organizaron movimientos para establecer contactos con sus parientes norteamericanos. Los cruceros de turismo habían terminado. En julio de 1991 algunos chukchi y esquimales de Siberia visitaron la Pequeña Diomedede por primera vez en cuatro décadas, otra vez cruzando mares peligrosos en botes abiertos.

### Fuentes

Este ensayo se basa en conversaciones con personas informadas acerca de Fort Ross y su historia. Lyn Kalani, Dan Murley y Bill Walton, integrantes del personal del Parque Histórico, fueron generosos con su tiempo y su consejo. Los arqueólogos Lynne Goldstein, Kent Lightfoot y Glenn Farris me proporcionaron pistas y corrigieron errores. Robert Oswalt respondió cuidadosamente a mis preguntas sobre los textos kashaya publicados en su colección. Otis Parrish analizó conmigo su visión de la cosmología e historia kashaya en relación con la arqueología en el fuerte, y Greg Sarris proporcionó estimulantes perspectivas acerca de las historias kashaya y miwok. La

Biblioteca de Fort Ross me fue particularmente útil. Dan Murley tuvo la generosidad de permitirme el acceso a sus conferencias inéditas sobre los cazadores alaska de mamíferos y sobre las relaciones interétnicas en el exterior del recinto.

*El huerto de frutales.* Las pinturas de Fort Ross a las que hago referencia son de V. Ushanoff (siguiendo un esbozo de Bernard Duhaut-Cilly), 1828, y de I. Voznesensky, 1841. Sobre la historia del huerto: Stainbrook (1979) y colección de planos, fotografías y objetos de interés, en la Biblioteca de Fort Ross.

*Historia.* Said (1978) proporciona una genealogía del “Oeste” sostenida contra el “Este”. Sobre la “historia norteamericana” vista desde Asia y el Pacífico, aprendí con el trabajo de Glen Mimura en curso de realización. Con respecto al cambio de escritura de “América” como las “Américas”, véase, entre otros, Saldívar (1991). Para una visión compleja de la historia del Pacífico Norte, me basé en McDougall (1993).

*La América rusa.* Para la historia de contacto de la América rusa, confíe en obras clásicas de Chevigny (1951, 1965) y Tikmenev (1978), suplementadas por Gibson (1976, 1988); Black (1977); Starr (1987); Fitzhugh y Crowell (1988); Fitzhugh y Chaussonnet (1994); Oswalt (1988); Farris (1989 b); Istomin (1993); Kari (1983), y una selección de relatos contemporáneos: por ejemplo, Khlebnikov (1990); Alekseev (1987) y Farris (1988).

*Historias.* Además de Oswalt (1964) y Farris (1989), he utilizado el enfoque dialógico de Sarris para los textos nativos californianos (Sarris, 1993). La noción de espacialización previa a la narración de historias deriva de Leenhardt (1947) y del concepto de Bajtín sobre el “cronotopo” (Bajtín, 1937). Sobre la etnografía pomo y la religión “Bole Maru Dreaming”, consulté a Dubois (1939); Kennedy (1955); McLendon y Oswalt (1978), y Sarris (1993, 1994).

*Mercancías.* Para un sentido complejo de los sistemas de mercancías local/globales, he recibido la influencia de la obra de Daniel Miller (1987, 1994, 1995); también Taussig (1980, 1987); Sahlins (1988) y Thomas (1991).

*Animales.* Sobre la diversidad y estructura de la conciencia histórica véase, entre muchas obras recientes, Rosaldo (1980) y White (1987). Mi enfoque general de la naturaleza en la historia refleja el de Cronin (1995). Sobre la historia como un fenómeno “europeo”, articulado en forma global pero posiblemente desplazado o “provincializado”, véase Chakrabarty (1992). Los párrafos finales de esta sección deben mucho a los comentarios de Chris Healy.

*Imperios.* McDougall (1993); Sahlins (1988), Benjamin (1968). Mi enfoque general de los procesos globalizadores refleja el de Stuart Hall (1991); también Abu-Lughod (1991) y Hannerz (1991). Para una revista de los desarrollos recientes en antropología, véase Kearney (1995). Para un brillante análisis del “geo-cuerpo” de la nación moderna, que recuerda mis comentarios sobre la imagen cartográfica de los Estados Unidos, véase Winichakul (1994).

*Murallas.* Schneider (1983); Anzaldúa (1987). Sobre la Gran Muralla, véase Waldron (1990). Sobre las fronteras y zonas fronterizas, la literatura es ahora muy amplia. Para una revista del trabajo reciente centrado en la frontera US-México, véase Alvarez (1995). Para una arqueología reciente sobre los muros de Fort Ross, me he basado especialmente en Lightfoot, Wake y Schiff (1981); también en Martínez (1995).

*Pasados.* Sobre las realizaciones de la FRIA, he seleccionado boletines recientes y analizado proyectos con el personal del fuerte. Los esbozos del enfoque referido al “flujo de la historia”, así como los planes iniciales para los “senderos de cultura” y la restauración de la Casa Call, están disponibles en la Biblioteca de Fort Ross. Mi análisis de los posibles proyectos kashaya en el fuerte se debe a Otis Parrish. Véase el capítulo 7 para más fuentes sobre los dilemas y oportunidades en los museos y ámbitos de patrimonio heredado, vistos como “zonas de contacto”.

*Futuros.* Sobre la política de Gramsci adaptada a las circunstancias presentes, he aprendido de Stuart Hall (1985, 1988). Richard Gordon (1994) brinda una visión de la economía del mundo capitalista compuesta de procesos contradictorios, incluyendo sitios dispares de innovación y movilización regional. Jonathan Friedman (1994) explora en forma muy sugestiva un “sistema mundial” paradójico que no fomenta la hegemonía sino más bien un desorden sistemático productor de culturas e identidades. Samir Amin (1994) considera que la regulación global capitalista es incapaz, a la larga, de controlar las revueltas y los desórdenes nacionalistas. Para las des- y rearticulaciones diaspóricas de la cultura y la nación, véase el capítulo 10; también Gupta (1992) sobre la inestabilidad de las identidades nacionales y transnacionales. Sobre la ortodoxia rusa como una religión “nativa”, véase Black (1977) y Fienup-Riordan (1990). Al hablar de “algo parecido a la esperanza”, con frecuencia me descubro luchando con las convincentes visiones *noir* de Mike Davis y Talal Asad. Sobre las historias de partición y cruce en Beringia, me baso especialmente en Krauss (1994); también en Fitzhugh y Crowell (1988) y Chaussonnet (1995).

# Notas

## 1. Culturas viajeras

1. La frase “práctica espacial” proviene de Michel de Certeau (1984). Mi énfasis preponderante, aquí y en el análisis más extenso del trabajo de campo que realizo en el capítulo 3, oscurecerá en cierta medida el hecho de que se trata siempre de localizaciones *espacio-temporales*. Utilizando palabras de Adrienne Rich (1986): “Un lugar en el mapa es también un lugar en la historia”. Las dimensiones temporales que se omiten en este trabajo han sido ampliamente exploradas en Fabian (1983); véase también Clifford (1986).

2. Acerca de una visión de las lonas de la carpa como un umbral en ciertas prácticas de escritura, véase Clifford (1990:67).

3. Las poblaciones relevantes no siempre aparecen aglomeradas en aldeas estables. Véase Clifford (1988: 230-233) con respecto a las dificultades que tuvo Margaret Mead para “localizar” a los arapesh de las montañas en la alta Nueva Guinea.

4. Desde luego, los trabajadores del campo también se van. Su partida es un momento crucial, que articula “lugares separados” de investigación empírica y elaboración teórica, notas en el campo y escritura; véase Clifford (1990: 63-66). Es clásico que los etnógrafos otorguen cierta preeminencia a las llegadas, y poca a las partidas. Pero al considerar el trabajo de campo como una forma de viaje, como una práctica espacial de localización múltiple, se introduce en la escena el final (y los cabos sueltos) de la “residencia”.

5. Homi Bhabha (1990) nos ha recordado las temporalidades e historias discrepantes que privan de sentido a una cultura o nación con una lengua/tiempo homogénea. Nos hace falta una genealogía crítica de la conexión entre los conceptos holísticos de cultura, lengua y nación. Véase Wolf (1982:387), y Handler (1987), para algunas tendencias que involucran a la antropología.

6. Para testimonios arqueológicos en apoyo de esta conclusión, véase Rouse (1986).

7. No puedo dejar de mencionar, a este respecto, lo que quizá constituya

un signo de los tiempos interpretativos cambiantes. “Antiguas tribus que no desaparecieron. Simplemente, se trasladaron” proclama el encabezamiento de un artículo reciente (Barringer, 1990). Arqueólogos del sudoeste de los Estados Unidos creen haber resuelto un misterio de larga data. ¿Qué ocurrió con los anasazi? Habitantes de los acantilados, constructores de asentamientos permanentes y de redes de caminos admirables, “desaparecieron”, simplemente, cuando en determinados momentos (1150 d.C. en Chaco Canyon o 1300 d.C. en Mesa Verde) abandonaron sus emplazamientos. Teniendo en cuenta fuertes presunciones evolucionistas acerca del desarrollo de la agricultura y las ciudades, el fin de esos y otros asentamientos desarrollados sólo podía interpretarse como un término, una “desaparición” o “muerte” cultural. Por lo tanto, no era posible establecer una conexión continuada entre los anasazi (una especie de nombre comodín, en realidad de origen navajo, que significa “los antiguos”) y las culturas contemporáneas con profundas raíces en la región: hopi, zuni, acoma. Pero según el nuevo enfoque interpretativo, los *residentes* de los acantilados son también *viajeros* de los acantilados. Los “testimonios acumulados” sugieren ahora que los anasazi se desplazaron por la región, construyendo y abandonando asentamientos de variada complejidad, hasta que los pobladores europeos comenzaron a invadirlos y contenerlos en forma drástica. Sus nombres recientes son hopi, zuni, acoma. Ninguna ausencia o muerte misteriosa separa a los antiguos desaparecidos de las poblaciones actuales: se trata sólo de una compleja historia de residencia y viaje. Si bien no soy un experto, por supuesto, no puedo dejar de preguntarme si la nueva conclusión se explica en forma adecuada por lo que las autoridades llaman una “acumulación de nuevos testimonios”. En la actualidad las presunciones acerca de la continuidad espacial y la localización cultural son cuestionadas en una gran variedad de terrenos. Los desarrollos globales que se reflejan en el presente capítulo se relacionan sin duda con este cambio general de perspectiva.

8. Agradezco a Christina Turner por su muy útil comentario. Esta es su esencia, al menos como yo lo entendí.

9. El papel bastante limitado que ha desempeñado hasta ahora la antropología/etnografía académica en los estudios culturales (particularmente en Gran Bretaña) es un tema que merece un análisis propio. Sería necesario explorar las historias disciplinarias e imperiales específicas. Tengo la impresión de que las posibilidades actuales de interacción son mayores en las Américas, aunque la disciplina de los estudios culturales todavía se considera una amenaza en muchos departamentos de antropología, y un sesgo (¿indestructible?) de colonialismo convierte a la antropología en intocable, en algunos círculos progresistas y del “Tercer Mundo”.

10. Es poco común la experiencia de Alice Fletcher, enviada en 1889 como agente especial del gobierno para supervisar y asignar las tierras a los indios nez percé. Fletcher era jefe de su expedición, con un verdadero poder sobre los blancos y los indios. La considerable autoridad personal de que gozaba era evidente en su apodo: “Reina Victoria”. Para una descripción generosa y lúcidamente irónica de las mujeres que en la frontera cumplían a

su modo un “trabajo de hombres”, véanse las cartas de la compañera de Fletcher, E. Jane Gay (1981).

11. Lisa Bloom (1993) ha escrito con perspicacia sobre Peary, Henson, los esquimales y los varios esfuerzos de la *National Geographic* para volver a relatar una historia de descubrimiento profundamente discutida.

12. Agradezco a Paul Gilroy por haber dirigido mi atención hacia la obra de Rediker y Linebaugh (por ejemplo, 1990), en el curso de varias estimulantes conversaciones que mantuvimos en trenes periféricos. Para un análisis de *The Black Atlantic*, véase el capítulo 10.

13. Véase el reciente experimento en etnografía escrito por Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* (analizado en el capítulo 3). También el estudio bifocal de Grasmuck y Pessar (1991).

### 3. Prácticas espaciales

1. Para el surgimiento de esta norma del trabajo de campo y su “magia”, véase la versión clásica en Stocking (1992, cap. 1). Mi presente análisis se limita en gran medida a las tendencias euroamericanas. Me uno a Gupta y Ferguson (1997) al admitir mi “ignorancia consentida” (Spivak, 1988; John, 1989) con respecto a muchos contextos y prácticas antropológicas no occidentales. Y aun dentro del “centro” disciplinario discutido pero poderoso, mi análisis está dirigido ante todo a América del Norte y, en cierta medida, a Inglaterra. Si las cuestiones planteadas se extienden más allá de estos contextos, lo hacen con reservas que aún no estoy en condiciones de analizar en forma sistemática.

2. Renato Rosaldo, comentario en la conferencia “Anthropology and ‘the Field’” (La antropología y el campo), Universidad de Stanford, 18 de abril de 1994. El contexto fue una comparación de la etnografía realizada por antropólogos posexóticos y especialistas en estudios culturales. ¿Qué es lo que, a falta de una residencia extensa, garantiza la “profundidad” interactiva?

3. George Marcus (1995:100), en su reciente informe sobre el surgimiento de una “etnografía multilocal”, confronta esta cuestión y sostiene que tales etnógrafos son “inevitablemente el producto de bases de conocimiento con intensidades y cualidades variables”. Agrega: “La apreciación de los antropólogos con respecto a la dificultad de realizar una etnografía intensiva en cualquier sitio y la satisfacción derivada de ese trabajo en el pasado, cuando había sido bien hecho, es quizá lo que los hará vacilar si el etnógrafo se vuelve móvil y aun proclama que ha realizado un buen trabajo de campo”. Por sobre todo, el importante intento que realiza Marcus para comprender un fenómeno emergente excede la cuestión del *trabajo de campo*. Simplemente llama *etnografía* a todas las nuevas prácticas móviles: una orientación manifiestamente interdisciplinaria, aun cuando retenga ciertos rasgos antropológicos reconocibles (perspectivas cercanas, traducciones transculturales, aprendizaje de la lengua, atención a las prácticas cotidianas, etcétera).

4. Los criterios con relación al trabajo de campo adecuado han tendido

a imponerse a través de un consenso tácito, antes que de reglas explícitas. Una cultura profesional reconoce la “buena” etnografía y los buenos etnógrafos en formas que un extraño puede considerar oscuras y hasta arbitrarias. No me interesa, sin embargo, distinguir la investigación de diferente calidad o mostrar cómo funcionan profesionalmente las distinciones específicas. Esto exigiría una historia y sociología de la disciplina para cuya provisión no estoy calificado.

5. Resulta difícil de concebir una oferta única que intentara integrar el trabajo actual en la antropología física y la arqueología. La mayoría de los departamentos apoyan caminos diferentes, con esperanzas —más o menos serias— de una fertilización recíproca.

6. Se trata de una tensa frontera que, al menos en Estados Unidos, es un sitio de guerras por el territorio. En el lado antropológico, ha habido un descontento recurrente con respecto al mal uso del concepto de cultura y a la etnografía superficial. Además, algunos antropólogos combativos han caído en la tentación de desechar los estudios culturales por considerarlos sólo como más “posmodernismo” a la moda. Este reflejo es visible actualmente en las reacciones negativas a las nuevas políticas editoriales de Barbara y Dennis Tedlock en la revista emblemática de la disciplina: *American Anthropologist*. En la reunión anual de la Asociación Antropológica Norteamericana se presentó (y fue derrotada) una moción para censurar el “giro posmoderno” de la revista. Dale Eickelman (citado por la *Chronicle of Higher Education*, expresa un sentido más ambivalente de la tensa frontera, en tanto considera que un reciente “artículo, con profusión de fotografías, sobre la comercialización del kitsch religioso en El Cairo es algo radicalmente nuevo para la revista, un trabajo que ‘recaptura una parte del territorio del cual se apropiaron los estudios culturales’” (Zalewski, 1995: 16). Handler (1993) brinda una acertada visión de la frontera de los estudios culturales, desde el lado antropológico.

7. Cabe pensar en la Escuela de Chicago. En tiempos más recientes, la obra de Becker (vb. 1986), Van Maanen (1988), Burawoy y otros (1991) y Wellman (1995) se refiere explícitamente a los debates antropológicos acerca de la autoridad etnográfica. La antropología se ha distinguido de la sociología, hasta tiempos relativamente recientes, por un *objeto* de investigación (lo primitivo, lo tribal, lo rural, lo subalterno, en especial no occidental y premoderno). Michèle Duchet (1984) ha rastreado la emergencia de un objeto especial de la antropología hasta la antropología-sociología del siglo XVIII, que dividía al globo según una serie de dicotomías familiares: con/sin historia, arcaico/moderno, alfabeto/analfabeto, distante/cercano. En la actualidad, cada oposición se ha vuelto empíricamente borrosa, políticamente cuestionada y teóricamente desconstruida.

8. Mis presentes comentarios se basan en conversaciones con Susan Harding. Por cierto, su práctica de investigación híbrida fue mi punto de partida para reconsiderar el “campo” en antropología. Las publicaciones de su obra en preparación incluyen Harding (1987, 1990, 1993).

9. Mi extinto colega David Schneider nunca se cansaba de recordarme que el trabajo de campo no constituía el *sine qua non* de la antropología. Su

posición general, una crítica de mi obra entre otras, aparece en *Schneider on Schneider* (1995, esp. cap. 10), un libro de entrevistas mordaces, divertidas y desafortunadas. Schneider sostiene que los antropólogos famosos se distinguen por las ideas y por las innovaciones teóricas antes que por un buen trabajo de campo. La etnografía, en su opinión, es un proceso de generación de hechos confiables que tienden a confirmar ideas preconcebidas o son irrelevantes para las conclusiones finales del trabajo. El trabajo de campo constituye la coartada empírica para un positivismo cuestionable. Rechaza los reclamos en el sentido de que la investigación de campo entraña una forma de aprendizaje interactivo distintiva o particularmente valiosa. Pero, sometido a la presión de Richard Handler, su interlocutor, Schneider se aparta de sus puntos más extremos. Por ejemplo, acepta que la buena etnografía y la buena teoría no son estrictamente separables para forjar reputaciones, y reconoce que los antropólogos (erróneamente) ponen un énfasis especial y definitorio en el trabajo de campo. También concede que el trabajo en el campo puede producir nuevas ideas y cuestionar presuposiciones. No hace comentarios, sin embargo, acerca de cómo la etnografía aprobada funciona en formas normativas dentro de la disciplina. Las estructuras de Schneider, con su vehemencia característica, son un correctivo para el enfoque de este capítulo. Y su posición final parece ser que si bien el trabajo de campo constituye sin duda una marca distintiva de la antropología sociocultural, no se lo debe fetichizar. Estoy de acuerdo. No estoy de acuerdo en que la antropología es (o debiera ser) el “estudio de la cultura”. Este es, también, un problemático salvavidas disciplinario. Echo de menos las leales provocaciones de David y, por cierto, no pretendo tener la última palabra en esta discusión.

10. Malinowski (1961: 11). *History of Ethnological Theory* (1937) comienza con una distinción nítida entre la etnografía antropológica y el viaje exotizante, “literario”. Para una crítica de este cambio discursivo, véase Pratt (1986).

11. Los suplementos “El viajero sofisticado”, que publican ensayos sobre viajes producidos por escritores bien conocidos, son —junto con la sección semanal de viajes que sale los domingos— fuentes fundamentales de ingresos por avisos. Una introducción de los editores del *Times*, A. M. Rosenthal y Arthur Gelb, a la primera de una serie de antologías basadas en los suplementos, reivindica una equivalencia entre el periodismo sensible y la escritura literaria de viajes (Rosenthal y Gelb, 1984).

12. Muchas “buenas” librerías consagran ahora la distinción turista/viajero al mantener secciones *separadas* y bien surtidas, para las guías y los libros de viajes.

13. Van Maanen (1988) ofrece un equilibrado informe sobre los nuevos enfoques de la escritura etnográfica y sus consecuencias para el trabajo de campo (antropológico y sociológico). El título de su libro, *Tales of the Field* [Relatos del campo], es un índice de mi presente tema: viajeros, no científicos, relatan cuentos.

14. Marcus (1995: 105-110) reemplaza la imagen de la residencia etnográfica con la del “seguimiento”. La etnografía multilocal cubre una

amplia extensión, y ello por rutas que a menudo no pueden ser prefiguradas.

15. La literatura es ahora muy extensa. Golde (1986); Moore (1988); Bell, Caplan y Karim (1993), y Behar y Gordon (1995) señalan la variedad actual de las agendas feministas.

16. La olvidada obra de Ruth Landes constituye una excepción. El informe iluminador de Sally Cole (1995), que llegó demasiado tarde para integrarlo en este ensayo, confirma, según creo, mi enfoque general. Landes brindó una sostenida atención a la “raza” y se resistió a que fuera subsumida bajo la “cultura”. Otorgó preeminencia a las cuestiones de corporización y sexualidad en un trabajo de campo que se presentaba en términos relacionales, personales. Quebró el tabú disciplinario sobre las relaciones sexuales en el campo. Su obra sobre el *candomblé* en Bahía, *The City of Women* [La ciudad de las mujeres] (1947), fue rechazada, según Cole, por guardianes poderosos que la consideraron un “documental de viaje” (teñido también por la asociación con los desvalorizados géneros del periodismo y el folklore). La obra de otra víctima de la profesionalización, Zora Neale Hurston, se vio marginalizada en forma similar, ya que se la consideró demasiado subjetiva, literaria o folklórica. La acogida de Hurston fue exacerbada (y lo es todavía) por nociones esencialistas de identidad racial que la interpretaron en forma negativa como a una etnógrafa nativa limitada, y en forma positiva como un conducto para la autenticidad cultural negra. Tales acogidas, académica y no académica, omiten los diferentes mundos y afiliaciones de raza, género y clase que sorteó su trabajo realizado en el Sur rural, durante el Renacimiento de Harlem, y en la Universidad de Columbia. La literatura y los debates sobre Hurston son ahora bastante extensos. Hernández (1995) ofrece un análisis valioso.

17. Boon (1977) representa una exploración histórica clarividente. Los antropólogos están comenzando a escribir tímidamente acerca/dentro de esta frontera (Crick, 1985; Boon, 1992; Dubois, 1995).

18. Sobre los viajes orientalistas sexualizados de Flaubert, véase Behdad (1994). También podría mencionarse a Bali como un lugar para el turismo sexual gay antes de 1940.

19. Quizás una de las consecuencias de este tabú del sexo físico ha sido la restricción del análisis de lo “erótico” en el trabajo de campo. Newton (1993) proporciona un antídoto.

20. He estado utilizando el término “habitus” en el sentido social-científico, generalmente reconocido, que familiarizó Bourdieu (1977). Esta noción considera que lo social se inscribe en el cuerpo: un repertorio de prácticas antes que de reglas, una disposición para intervenir en el juego social. Hace que las concepciones de la estructura social y cultural tengan un carácter mayor de procesos: corporizadas y practicadas. A diferencia de su uso por parte de Defert, presupone las nociones modernas de sociedad y cultura. El antiguo sentido de “habitus” considera la subjetividad como una cuestión de gestos, apariencias, disposiciones físicas y vestimenta concretos y significativos, sin referencia a aquellas estructuras determinantes, que se hicieron hegemónicas sólo a fines del siglo XIX.

21. El caso de Isabel Eberhardt se complica por la coincidencia de género y cruce vestimentario cultural. Véase el agudo análisis en Behdad (1994).

22. Kirin Narayan, en su cuidadosa etnografía reflexiva, *Storytellers, Saints, and Scoundrels* (1989) [Narradores, santos y bribones], proporciona una fotografía de ella en el campo. El foco de su investigación fue el departamento de Swamiji, un narrador gurú de la India occidental, y la fotografía muestra a varias mujeres sentadas en el suelo. Ninguna de ellas es Narayan, aunque si hubiese estado entre aquellas, con su sari y sus rasgos “hindúes” no habría sido fácil distinguirla de las otras mujeres sudasiáticas. La leyenda reza: “Escuchando con atención desde el lado del cuarto destinado a las mujeres. El bolso y el estuche de la cámara indican mi presencia”. Los accesorios de su profesión ocupan el discreto lugar de la etnógrafa. Por cierto, a lo largo del libro, el grabador de Narayan es un tópico explícito de análisis para Swamiji y sus seguidores.

23. Las apariencias “externas” son poderosas. Dorrine Kondo (1986:74), en su importante exploración de los procesos de disolución y reconstitución del yo en los encuentros del trabajo de campo, comienza su informe con una inquietante mirada a su propia imagen, reflejada en la vidriera de un carnicero de Tokio, cuando hace las compras para su “familia” japonesa. Por un instante no se la puede distinguir en todos los detalles —vestimenta, cuerpo, gestos— de una típica ama de casa joven, “una mujer que camina con una inclinación característicamente japonesa en las rodillas y en el deslizamiento de los pies. De pronto apreté con fuerza la manija del carrito, para estabilizarme, mientras me envolvía un mareo... El miedo de que quizá nunca podría salir de este mundo en el que estaba inmersa se instaló en mi mente y se negó con obstinación a abandonarme, hasta que resolví mudarme a una nueva vivienda, distanciarme de mi hogar japonés y de mi existencia japonesa”. En los cruces de fronteras del trabajo de campo se moviliza una “experiencia” holística, con su riesgo. Kondo sostiene que esta experiencia corporizada debe convertirse en una representación etnográfica explícita.

24. Acerca de la relación no idéntica e imbricada entre las localizaciones indígenas, diaspóricas y poscoloniales, véase el capítulo 10.

25. Desde luego, me refiero a las pautas y presiones normativas. En realidad, se ha hecho mucho trabajo de campo fuera de la “aldea” (metonímica) o del “emplazamiento del campo”. Esto se permite en la antropología, mientras el trabajo se considere periférico con respecto a un sitio central de encuentro intensivo. En otras tradiciones del trabajo de campo —por ejemplo, las de obtención y transcripción en lingüística— los hoteles y hasta las universidades pueden ser sitios primarios del “campo”. Tales prácticas han sido desaconsejadas activamente en la antropología.

26. Así, muchos antropólogos fueron heridos —y hasta desconcertados— por ataques como el de Deloria en *Custer Died for Your Sins* (1969) (*Custer murió por tus pecados*). El visitante predatorio que describió, apenas mejor que un turista, parecía una caricatura. Los antropólogos fueron “localizados” con hostilidad, sacudidos bruscamente para quitarles el carácter de una persona autoconfirmatoria.

27. Agradezco a Teresia Teaiwa. En cuanto a su propia y muy compleja localización “nativa”, véase Joanne Marie Barker y Teaiwa (1994).

28. Lo sostengo aun frente al comentario de mi colega Chris Connery sobre Paul Theroux: “¡El viaje limita!”.

## 5. Cuatro museos de la costa noroccidental

1. El nombre *kwakiutl*, familiar en la literatura antropológica, se disputa en la actualidad como un vago comodín “tribal”. El término *kwagiulth* (o *kwagu'l*), más preciso desde el punto de vista fonético, denota debidamente sólo una de las muchas comunidades aldeanas entre los pueblos llamados anteriormente kwakiutl del sur, en la isla Vancouver del norte y en los cercanos islotes y ensenadas del territorio. Hace poco, la Sociedad Cultural U'mista de Alert Bay propuso el nombre *kwakwaka'wakw* (“Los que hablan kwak'wala”) para el grupo más amplio. El uso actual es fluido. Cuando utilizo *kwagiulth*, me refiero libremente a los pueblos nativos de las regiones de Cape Mudge, Alert Bay y Fort Rupert. En toda la isla Vancouver están ocurriendo cambios y especificaciones de nombres: los *hesquiaht*, que se mencionan varias veces en este ensayo, constituyen un grupo en una “tribu” que una vez se llamó nootka, luego westcoast y ahora nuu-cha-nulth.

2. Dos libros recientes narran aspectos de esta historia en el contexto del resurgimiento actual: la etnografía histórica de Dara Culhane Speck basada en Alert Bay, *An Error in Judgment: The Politics of Medical Care in an Indian/White Community* [Un error de juicio: la política de la atención médica en una comunidad de indios y blancos] (1987), una notable obra de análisis comprometido; y Celia Haig-Brown, *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School* (1988) [Resistencia y renovación: sobreviviendo a la Escuela India Residencial].

3. Para un signo de los tiempos, véase *Muse* (la revista de la Asociación de Museos Canadienses) 6, nº 3 (otoño de 1988), entrega titulada “Los museos y las Primeras Naciones”. El boicot de los lubicon-cree a “El Espíritu Canta: Tradiciones Artísticas de los Primeros Pueblos del Canadá”, una exhibición que se realizó en el Museo Glenbow, en Calgary, provocó reacciones en todo el mundo canadiense de museos. Para un informe sobre la situación en Vancouver, véase Kimmelman (1989).

4. Para un análisis de este complejo “mundo de museos”, véase el capítulo 7.

5. Si bien en alguna oportunidad he hecho hincapié en el enredo opo- sicional de los museos tribales, no pretendo que su *esencia* se base en la oposición. Además, he evitado en buena medida designarlos como instituciones minoritarias, aunque compartan características con otros centros culturales de base local o étnica. El estatus tribal se ve fortificado por una reivindicación aborígen en el sentido de que “fuimos los primeros en estar aquí”, antes de que existiera cualquier nación multicultural, “mosaico” o “crisol” para impugnarlos o enriquecerlos. Si bien las instituciones tribales vivientes deben funcionar dentro (y contra) órdenes nacionales dominantes,

también se nutren en fuentes autónomas de tradición, poder e identidad. La oposición *mayoridad/tribal* que organiza algunas de mis comparaciones no puede reducirse a *mayoridad/minoridad*. (Agradezco particularmente a Nancy Marie Mitchell, quien, con varios otros, me urgió a clarificar estas cuestiones.)

6. Un ejemplo que sirve de contraste es la Sala Margaret Mead de los Pueblos del Pacífico, en el Museo Norteamericano de Historia Natural, Nueva York. Véase Clifford (1988) para una crítica. Sobre la exhibición del cambio cultural en los museos, véase el capítulo 6.

7. El enfoque relacional no llegó tan lejos como en una instalación llamada “En la puerta occidental”, que se expuso en 1991 en el Museo y Centro Científico de Rochester (Nueva York). En este caso el principio orientador fue el de hacer hincapié en el intercambio cultural entre Séneca y la sociedad europea desde el contacto hasta el presente. En cada punto se exhibieron historias tanto blancas como norteamericanas nativas. Agradezco a Margaret Blackman por una presentación de diapositivas sobre la exhibición.

8. Véase, por ejemplo, Doreen Jensen y Polly Sargent, *Robes of Power: Totem Poles on Cloth* [Las vestiduras del poder: postes totémicos tejidos] (1986), que abarca mitología, historia escrita y oral, diseño y producción actual. El catálogo está compuesto en gran medida por declaraciones de los tejedores de mantas y refleja en su ordenamiento la secuencia de un potlatch.

9. Michael Ames, director del Museo de Antropología de la UCB, ha articulado directamente la posición evolutiva de la institución, a veces difícil y contradictoria. Ha ejercido una presión coherente, dentro del establecimiento del museo canadiense, a favor de una respuesta mayor a los intereses de los nativos norteamericanos, y ha tratado de crear compromisos entre el papel tradicional de los museos mayores y la creciente politización de sus actividades. Véase Ames (1986) y (1987). Ames ha defendido también la autonomía curatorial de los museos frente a la fuerte presión política intervencionista, como ocurrió en la controversia acerca de la exposición “El Espíritu Canta”. Véase su intervención en *Muse* 6, nº 3 (1988). Una museología cooperativa supone algún control curatorial realmente compartido, que exceda las simples consultas (véase el capítulo 7). Un buen ejemplo es el que ofrece la gran exhibición sobre el potlatch, “El festín de los jefes”, organizada por Aldona Jonaitis para el Museo Norteamericano de Historia Natural en 1991 y en la cual Gloria Cranmer Webster actuó como curadora de la sección moderna.

10. La apreciación (apropiación) occidental de los objetos tribales como “obra de arte” data sobre todo del primitivismo modernista de Picasso y su generación. Véase Rubin (1984). Por controvertida que haya sido esta apreciación, la institución del “arte” tribal es en la actualidad una fuente importante de poder nativo (y de ingresos).

11. Acerca del *arte* como recurso de traducción, que al mismo tiempo comunica y esconde significados, véase Clifford (1989).

12. Sobre el potlatch de Cranmer, véase Daisy (My-yah-nelth) Sewid Smith, *Prosecution or Persecution* [Proceso o persecución] (1979), y Douglas Cole, *Captured Heritage* [El patrimonio conquistado] (1985).

13. *Potlatch... A Strict Law Bids Us Dance y Box of Treasures* pueden solicitarse al Centro Cultural U'mista, Box 253, Alert Bay, BC, VON IAO, Canadá.

14. Según el relato hecho a Ruth Kirk; véase Kirk (1986:15). Para un informe sobre encuentros similares con viejas fotografías —específicamente para la forma en que las colecciones de investigación del Museo Hearst en la Universidad de California (Berkeley) se convirtieron en historia familiar para los indios como californianos— véase Margolin (1989).

15. El museo ya ha colaborado con los musqueam para exponer sus tejidos (recientemente revividos). Véase Johnson y Bernick, *Hands of Our Ancestors* [Las manos de nuestros antepasados] (1986).

16. Sobre la “escenografía de museo” véase Baxandall (1991). El vídeo del Centro Cultural U'mista para el regreso de las colecciones del potlatch (sólo a Alert Bay) se ha titulado *Box of Treasures* [Caja de tesoros], utilizando el comentario de un anciano acerca del museo. Las categorías “tesoro” y “obra de arte” se superponen pero no coinciden. “La caja para almacenar la tradición” es el título que dio Ira Jacknis a su tesis de doctorado, subtitulada “Los museos, la antropología y el arte kwakiutl, 1881-1981”. Jacknis escribe en su resumen: “La ‘caja para almacenar la tradición’ es un adecuado y resonante idioma kwakiutl para designar un museo. Las cajas fueron un elemento central para el énfasis de la Costa Noroccidental en la clasificación y acumulación de riqueza y se las consideró (concretamente) como receptáculos para los objetos heredados y (metafóricamente) para la transmisión de los privilegios ancestrales. El idioma de las cajas se utilizó en la oratoria potlatch para acentuar la preservación de las costumbres. Boas empleó la frase cuando, con George Hunt, trató de explicar su trabajo a los kwakiutl, y también la han utilizado los kwakiutl contemporáneos para referirse a su centro cultural nativo” (1988: 3). La importante tesis de Jacknis penetra en la profundidad histórica con respecto a muchas de las cuestiones tratadas en este ensayo.

17. Véase el importante estudio de Bill Holm: *Smoky-top: The Art and Times of Willie Seaweed* [El arte y la época de Willie Seaweed] (1983).

18. Aparte de esta, las únicas máquinas de coser que vi<sup>1</sup> expuestas se encontraban en la instalación del Museo Real de Columbia Británica: allí, en una vitrina, se exhibían dos modelos antiguos, como ilustración de las variedades de riqueza típicamente distribuidas en los potlatch: máscaras, sonajas, cobres, vajilla, cafeteras, mantas, etcétera. Las máquinas de coser tienen referencias distintas en la historia cultural trazada en Victoria y en la genealogía política y familiar narrada en Alert Bay.

19. Para una sensible presentación del Museo Tribal Hoopa (California) y un argumento persuasivo en favor de las diferencias profundas como de las posibilidades de cooperación entre los museos tribales y los mayores (universitarios), véase Davis (1989).

20. Para un relato acerca de cómo los ancianos nativos (tlingit) transformaron los objetos de la costa noroeste ubicados en el ámbito de un museo occidental, convirtiéndolos en fuertes narraciones y actuaciones míticas,

históricas y políticas, véase Clifford (1989), y el capítulo 7, más adelante. Las actuaciones de los ancianos como consultores para un proyecto de reinstalación llevaron a cuestionar profundamente la clasificación de las máscaras, sonajas, tambores, etc. tradicionales como “objetos” (arte o artefacto).

21. Por ejemplo, ayudó a identificar y encargar arte contemporáneo para la exposición y el catálogo pioneros producidos por el Museo Real de Columbia Británica (Macnair, Hoover y Neary, 1984).

22. *Boletín Informativo del Centro Cultural U'mista*, Alert Bay, abril de 1987.

23. Véase también Assu e Inglis (1989: 104-109), para otro informe que refleja el papel de Cape Mudge en el proceso de repatriación. El punto de vista de Alert Bay contraataca diciendo que, desde el comienzo del movimiento de repatriación, muchos con pretensiones legítimas sobre las insignias habían querido que el museo se instalara en Alert Bay. Además, los propietarios de las insignias devueltas no eran, en su mayoría, miembros de tribus pertenecientes al área de Cape Mudge. La mayoría de los habitantes del área que tenían reclamos válidos con respecto a partes de la colección del potlatch, tales como el Jefe James Sewid (originario de Village Island y pariente de Emma Cranmer), habían migrado a la isla Vancouver central, desde la región de Alert Bay, sólo en décadas recientes. La disputa acerca de la localización del museo se vio complicada por contrarreclamos acerca de la propiedad, sesenta años de matrimonios mixtos y la migración hacia nuevos centros de poder tribal y económico.

24. Susan Reid ha escrito, acerca de la algo legendaria tendencia kwagiulth hacia la diversidad y la discusión: “La antropología considera todavía que la sociedad tradicional está basada en el consentimiento común. El concepto durkheimiano de la sociedad mecánica, en la que todo y todos trabajan juntos para preservar el statu quo, sigue vigente. Sería más genuino decir de la sociedad kwakiutl que ella se basaba en el disenso común. Cada miembro era cuidadosamente entrenado para estar en condiciones de decidir por sí mismo. Era entrenado para ‘mirar a través’ de las estructuras simbólicas que había aceptado en la infancia, hasta llegar a su significado. Al ver que no estaban dadas, sino que eran obra del hombre, aprendía a utilizarlas creativamente y así se convertía, en su momento, en un hacedor para otros”. (Reid. 1981: 250). Agradezco a Dara Culhane Speck por haberme señalado la cita.

## 6. El Paraíso

1. O’Hanlon (1993:80). Todas las subsiguientes referencias de páginas a este catálogo están incluidas en el texto. Quisiera agradecer a Michael O’Hanlon por analizar conmigo la exhibición, por proporcionarme generosamente documentación y por efectuar importantes correcciones a mi versión. Desde luego, él no comparte todas mis interpretaciones.

2. Mientras escribo este párrafo, vacila mi confianza en la posibilidad de

predecir todo acerca de las respuestas reales a la exposición. Pienso en una persona que conozco, bien educada y amante de los museos, que bien podría llegar a la conclusión de que los wahgi estaban realmente en decadencia, y que consideraría las vinchas hechas con envoltorios de goma de mascar, la cruz en la casa *bolyim* y los escudos con etiquetas de cerveza como signos de una nueva barbarie compuesta por lo peor de varios mundos. Puedo también imaginar un rápido comentario sobre la exposición: “¡Oh, esos montañeses salvajes y locos!”. Una imaginaria híbrida extravagante puede provocar reacciones muy contradictorias.

3. La literatura crítica e histórica sobre los museos y la recolección creció con rapidez en la década pasada. O’Hanlon cita, dándole carácter representativo, algo de mi propia obra (lo que aumentará más adelante) y dos importantes colecciones: Karp y Lavine (1991); y Karp, Lavine y Kraemer (1992). Quisiera agregar a esta bibliografía varios experimentos riesgosos realizados por una precursora en el trabajo museológico reflexivo, Susan Vogel, en el Centro de Arte Africano de Nueva York (1987a, 1987b, 1988).

4. “O wad some Pow’r the giftie gie us; ¡Vernos a nosotros como los otros nos ven!”, con palabras de Robert Burns. ¡Por cierto, un don digno de un dios!

5. Comunicación personal de Michael O’Hanlon, 27 de mayo de 1994. Para una fotografía de las “piedras tabú” en el campo de recolección, véase O’Hanlon (1993, 61).

6. Véase, entre otros, Jonaitis (1991: 23, 37), en cuanto al interés y la participación de los nativos norteamericanos en una exposición de sus tradiciones realizada por un gran museo metropolitano distante. Estas cuestiones se desarrollan en el capítulo 7.

7. Michael O’Hanlon, comunicación personal, 27 de mayo de 1994.

8. Para una descripción de las relaciones sociales en las montañas, que muestra las dos ideologías en una tensión ambigua, véase la película *Joe Leahy’s Neighbors* (1988), dirigida y producida por Robin Anderson y Bob Connolly.

9. Michael O’Hanlon, comunicación personal, 27 de mayo de 1994.

10. El proceso, desde luego, no está limitado al arte y la estética. Todas las prácticas de comprensión en el cruce cultural pueden verse a la misma luz históricamente contingente. En etnografía, por ejemplo, se empieza necesariamente por establecer dominios de equivalencia: “tópicos” comparativos tales como religión, parentesco, género, modernización, modo de producción, etc. Estos ciñen la comprensión comparativa, hasta que las críticas tanto internas como externas a sus regímenes discursivos/institucionales ponen de manifiesto su parcialidad y reductivismo. Una historia de la comprensión etnográfica —una historia no progresiva y no rechazante— sería una historia de traducciones serias, fracasadas.

11. Esta es una crítica cada vez más común a las proyecciones “poscoloniales”; véase, por ejemplo, Shohat (1992), así como el capítulo 10, nota 25, más abajo. Sangari (1987) fue el llamado de mi despertador en este aspecto.

## 7. Los museos como zonas de contacto

1. Tedlock (1983: 292) escribe acerca del relato dialógico de los zuni: “El problema del mitógrafo [en este caso, el curador consultante] no consiste sólo en presentar e interpretar los mitos zuni como si estos fuesen objetos de un lugar y un tiempo distantes y el mitógrafo fuera una especie de conducto estrecho, con una sola dirección, sino como acontecimientos que ocurren entre contemporáneos a lo largo de una frontera que posee una larga historia de cruces” (las bastardillas son mías). Greg Sarris (1993: 39) al relacionar la afirmación de Tedlock con los textos orales de los indios californianos, acentúa que la presencia del interlocutor posiciona a los relatos de historias, de modo tal que estas se interpretan en un contexto relacional específico.

2. Para otro encuentro de ancianos nativos, objetos tradicionales y curadores en un espacio destinado a depósito de un museo, véase Jonaitis (1991: 66-69).

3. En otro lugar, siguiendo a Bajtín, he dado a esta estructura de tiempo espacializado el nombre de “cronotopo” (Clifford, 1988: 236): una estructura que ahora es cada vez más cuestionada por las prácticas de arte “periféricas”. Nelly Richard (1993, 1994), en penetrantes análisis de la obra del artista chileno Eugenio Dittborn, explora las diferentes distancias y tránsitos que negocian las obras de arte en sus caminos hacia los centros de exhibición y a través de ellos: rutas que a un tiempo registran y desestabilizan las relaciones geopolíticas de centro/periferia. Dittborn marca las trayectorias de sus obras remitiéndolas por correo, en sobres, a museos distantes: los pliegues y las pruebas de pasajes anteriores se integran a las obras, que de ese modo pasan claramente *a través* de los espacios de los museos (Dittborn, 1993). Véase también Charlotte Townsend Gault (1995: 92), para un análisis de las formas en que la primera exhibición de artistas nativos en la Galería Nacional de Canadá marcó una distancia crítica con respecto al museo y la nación en el momento mismo de incluírseles.

4. El objetivo de los movimientos contemporáneos a favor de la “soberanía” es afirmar la necesidad de esta terminación, en áreas estratégicas tales como la propiedad de la tierra y el control del patrimonio heredado. La completa independencia económica y cultural no es una opción realista; lo que se busca, sin embargo, es una base fuerte desde la cual sea posible ejercer algún control real sobre la interacción actual.

5. Fred Meyers (1994), al escribir acerca de los aborígenes australianos en la escena artística de Nueva York, sostiene que en los espectáculos vinculados con las exhibiciones en los museos —espectáculos en cuya interacción los participantes tienen distintos intereses— se crea una nueva “intercultura”.

6. En una vena similar, Richard Bauman y Patricia Sawin (1991: 312) critican cierta tendencia a considerar que los participantes en los festivales tradicionales son objetos en exhibición. Los autores los describen “como actuantes, reflexivos, adaptados y críticos, que tienen oficio en las represen-

taciones de las cuales forman parte, trabajan para entender lo que deben y pueden hacer dentro de un festival tradicional, negocian su camino a través de las estructuras del poder y la autoridad y ofrecen una resistencia firme (aunque en general de buen talante) cuando consideran que otros vulneran su propio sentido de identidad y autoestima”.

7. Bruce Mannheim (1995), en una compleja meditación sobre Fusco y Gómez-Peña, nos recuerda la realidad material del secuestro y el trabajo forzado que subyace en una respuesta de larga data: los relatos indígenas acerca de los europeos como profanadores de tumbas en América latina (y Africa).

8. Por cierto, el análisis de la hegemonía occidental en la exhibición de lo “exótico” puede volverse totalizador, pasando por alto importantes diferencias. El valioso análisis de Raymond Corbey corre este riesgo cuando sostiene una fuerte similitud entre las exhibiciones coloniales y la exhibición “Te Maori” de 1984, realizada en Nueva York, en la cual hubo maoríes presentes (Corbey, 1993: 359). El recibimiento a los visitantes del museo por parte de maoríes que cantaban y rezaban en él puede, en algunos casos (aunque no en todos, por cierto), guardar continuidad con la tradición más antigua. Pero lo que los maoríes ponían en juego en el espectáculo, así como la compleja política tribal/estatal/ museológica que rodeó la exhibición, reflejan rupturas importantes con el pasado. Coco Fusco corre igual riesgo cuando traslada perfectamente el caso de Ishi en el Museo Antropológico a “otro ejemplo menos conocido”: los mexicanos a quienes los secesionistas anglo-texanos tomaron prisioneros, expusieron en jaulas en las plazas públicas y abandonaron para que murieran de hambre (Fusco, 1995: 41).

9. Pauline Turner-Strong (1992) coloca en un notable primer plano esas narrativas faltantes. Si bien plantea cuestiones cruciales, sus testimonios de las experiencias indias en Europa son inevitablemente fragmentarios. Su uso de la tradición oral, en particular la leyenda wampanoag del intruso europeo que se presenta como pájaro caníbal, es seductor e importante. En cuanto a los “viajeros” más recientes, se dispone de mejor documentación, si bien la información sobre sus complejos puntos de vista sigue siendo esquemática. Corbey (1993: 348-352) acentúa la importancia de ocuparse de la experiencia indígena en las “vitrinas etnográficas” europeas, pero se limita a una serie de preguntas. El relato del sioux Black Elk sobre su viaje a Europa con el Show del Oeste Salvaje de Buffalo Bill constituye una excepción (Black Elk, 1979); véase también el diario de un inuit en Alemania (Taylor, 1981). El relato de Bradford y Blume (1992) acerca de Ota Benga, un pigmeo que fue exhibido en la Feria Mundial de San Luis, contiene exposiciones muy interesantes, aunque algo especulativas, sobre las impresiones de los pigmeos con respecto a la hospitalidad violada y el uso que hacen de la parodia y el humor para dar vuelta la tortilla contra sus públicos.

10. Véase el capítulo 5 para el uso que hacen los actuales kwakiutl (kwagiulth) de las imágenes romantizadas de Curtis, recicladas como retratos de familia.

11. Terence Turner (1991) ofrece un agudo análisis de la autorrepre-

sentación cultural para forasteros por parte de un pueblo tribal (los kayapo), en el contexto de la movilización y la defensa político-étnicas.

12. He adaptado estas cuestiones de la exposición que realiza Michael Ames sobre la disputa (Ames, 1991:9). En su análisis de “El Espíritu Canta” y “En el Corazón de Africa” se ocupa de la injusticia que entrañan las protestas contra las exhibiciones, y su potencial “efecto de enfriamiento” sobre la independencia curatorial y la libertad de expresión. Aunque su análisis focalizado de las dos protestas constituye una defensa de los intereses curatoriales, las lecciones que extrae de los debates y los ejemplos que ofrece de las prácticas museológicas emergentes parecen promover una renegociación del control curatorial y el de la comunidad: un cambio general hacia un poder y una planificación compartidos, y una concepción más amplia de los diversos conocimientos representados en los museos (13-14). La ambivalencia de Ames refleja el delgado límite que transitan en la actualidad los profesionales reformistas de los museos, en un período de recursos disminuidos y de crecientes presiones políticas que provienen de direcciones contradictorias.

13. Me refiero, desde luego, a algo más importante que agregar una galería o auspiciar un espectáculo visitante, incluso una instalación de Hans Haacke o una intervención de Fred Wilson.

14. La diferencia es objeto de una sensible evocación por parte de Aldona Jonaitis, quien trabajó con Gloria Cranmer Webster, directora del Centro Cultural U'mista, y otros ancianos kwakiutl, en “Festines de los Jefes: el Perdurable Potlatch Kwakiutl” en el Museo Norteamericano de Historia Natural (Jonaitis, 1991: 66-69).

15. En un gran número de museos e instituciones gubernamentales se están realizando intensas discusiones sobre la repatriación. Para percibir los problemas, véase las posiciones diferentes del Museo Nacional de los Indios Norteamericanos (1991) y Sturtevant (1991); también Blundell y Grant (1989).

16. Quizá —como lo sugieren John Urry (1990: 134) y Chris Healy (1994:35)— la variedad de proyectos que ahora cubre el término “museo” es demasiado amplia para ser coherente. Su traducción en una variedad tan grande de contextos puede haber desdibujado su significado hasta hacerlo irreconocible. Creo, sin embargo, que todavía podemos hablar de “un mundo de museos” (no un “mundo del museo” global) unido por semejanzas superpuestas, si no por una identidad de estructura o función.

17. Los grupos previamente excluidos pueden, por supuesto, convertir su inclusión en el Mall en un objetivo político. Pero esta sería una estrategia ligada a otras, descentralizada o centrada de otro modo, no inscrita en el espacio imaginado de la nación-estado inclusiva. A este respecto será importante seguir el modo como el nuevo Museo de los Indios Norteamericanos, situado en Washington, D.C. y en Nueva York, colabora con una serie de instituciones tribales. La visión general que aquí organizo hace eco al “multiculturalismo policéntrico” de Shohat y Stam, que ellos distinguen con claridad del pluralismo liberal (1994: 46-49).

18. Los actuales competidores comerciales y alter egos de los museos son

los parques temáticos y los centros comerciales. Algunos grandes museos urbanos, en un esfuerzo por proporcionar lugares de encuentro seguros y entretenimientos edificantes para la clase media, han instalado sus propias tiendas, cafés en gran escala y restaurantes. Al reducirse las bases financieras gubernamentales y locales, muchos grandes museos se están volviendo más corporativos y definidos por el consumidor, con una trayectoria similar a la de las universidades. Véase Readings (1995) para un agudo análisis de las tendencias institucionales de la actualidad.

19. Los “debates sobre el patrimonio heredado” en Gran Bretaña continúan vigentes. La brillante obra de Patrick Wright: *On Living in an Old Country* [Sobre la vida en un antiguo país] (1985) fue seguida rápidamente por la de Robert Hewison: *The Heritage Industry* [La industria del patrimonio] (1987) y por muchas otras críticas a un pasado nacional romantizado, compuesto por casas de campo señoriales, paisajes pintorescos, artesanos calificados y trabajadores diligentes. Raphael Samuel (1994) lanzó recientemente un contraataque que reclama una historia más extensa y más democrática para los proyectos conservacionistas y acusa de esnobismo a los críticos. No ha pasado inadvertida su propia nostalgia populista de izquierda. Hasta ahora el debate se ha centrado intensamente en Gran Bretaña. Walsh —aun cuando generaliza en exceso el contexto thatcheriano— tiene el mérito de considerar el mercado del patrimonio heredado como un fenómeno global. Me resultan sorprendentes, con todo, las múltiples inversiones en el “patrimonio heredado” que se articulan en diversas situaciones local/globales. Siguiendo el espíritu de la obra de Featherstone, tenemos que reconocer que el debate mismo acerca del patrimonio es un elemento de la cultura global y no debiera resolverse con demasiada firmeza en un “bando” u otro.

20. Una institución nativa relativamente moderna destinada a la exhibición de “cultura” y que debe ser tratada con atención pareja a las funciones, contextos y audiencias discrepantes, es el “pow-wow”. Los pow-wows, inspirados en la danza y las formas sociales tradicionales, y ligados a los movimientos pan-indios del siglo xx en los Estados Unidos y Canadá, son oportunidades para la inventiva y gozan de popularidad tanto entre los turistas como entre los nativos, a menudo por razones diferentes. Blundell (1989) ofrece una compleja versión de este tema. Véanse también mis reflexiones sobre el Centro Cultural Onga, alta Nueva Guinea, en el capítulo 6.

## 10. Las diásporas

1. Grasmuck y Pessar (1991) analizan en profundidad un circuito comparable, al unir la República Dominicana y Nueva York. Véase también Brown (1991); Fischer y Abedi (1990), y Marcus y Fischer (1986: 94), para textos etnográficos multilocales.

2. Por ejemplo, véase Pan (1990); también Chow (1992); Ong (1993), y Li (1993).

3. La distinción entre experiencias inmigrantes y diaspóricas, que en

este párrafo se destaca para mayor claridad en las definiciones, no debe exagerarse. Se trata de momentos diaspóricos en historias asimilacionistas clásicas, tempranos y tardíos, en tanto los nuevos arribos mantienen y las generaciones posteriores recobran, los vínculos con una tierra natal. Las poblaciones diaspóricas “pierden” regularmente miembros en la cultura dominante.

4. Sobre el antisionismo judío véase, por ejemplo, la obra del “nacionalista de la diáspora” Simon Dubnow (1931, 1958), cuya visión secular del “autonomismo” proyectó una identidad “nacional” cultural/histórica/espiritual que excede a la territorial/política. En una vena no ortodoxa, Jonathan y Daniel Boyarin sostienen que una escatología rigurosa del “retorno” al término del tiempo histórico puede producir una crítica radical de la literalidad sionista (1993).

5. En *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People* [Los abenaki occidentales de Vermont, 1600-1800: Guerra, migración y supervivencia de un pueblo indio], el historiador Colin Galloway (1990) sostiene que la supervivencia de los abenaki como pueblo se cumplió a través de la “diáspora”. El grupo familiar móvil, no la aldea establecida, era la unidad básica de la vida grupal. Como respuesta a la conquista, muchos grupos abenaki se trasladaron a Canadá y a sitios de todo el noroeste de los Estados Unidos, mientras que algunos aguantaron en Vermont. Al desaparecer tantas aldeas, los forasteros *creyeron* que el grupo había sido fatalmente diezmado. Según la perspectiva de Galloway, las comunidades diaspóricas como la de Mashpee —en donde se reunieron los miembros desplazados de varias comunidades de Cape Cod— parecen menos atípicas.

6. El reciente interés en la figura incongruente del *nativo viajero* complica e historiza, aunque no la elimina, la tensión entre las pretensiones tribales y diaspóricas de legitimidad. Aquí me inspiro en la aguda obra de Teresia Teaiwa, quien evoca una larga historia de viajes del isleño del Pacífico (vinculados con las prácticas contemporáneas). Esta movilidad puede rastrearse a lo largo de antiguas rutas comerciales, tales como el “circuito kula que ligaba la península oriental del territorio de Nueva Guinea con las islas Trobriand y el archipiélago de las Luisiadas; los épicos viajes entre Hawaii, Tahiti y Actearca/Nueva Zelanda; la migración e intercambio consistentes dentro del triángulo Fiji-Tonga-Samoa, y el intercambio de conocimiento sobre la navegación entre los isleños de las Carolinas y las Marianas. Estos, desde luego, son sólo unos pocos de los circuitos dentro de los cuales los isleños del Pacífico representaban/interpretaban sus identidades tanto dinámicas como específicas: modos de entender la diferencia a través de la conexión” (Teaiwa, 1993:12).

7. En los medios académicos de Estados Unidos, el discurso de la “minoría” se ha teorizado como una resistencia práctica (Jan Mohamed y Lloyd, 1990). Con frecuencia se lo institucionaliza en programas definidos por la etnicidad/raza. El transnacionalismo diaspórico complica y a veces amenaza esta estructura, en particular cuando las “minorías” se han definido a sí

mismas en formas étnicamente absolutistas, o nacionalistas. En Gran Bretaña, el conflicto entre la minoría y las articulaciones diaspóricas de la identidad ocurre en un contexto diferente: el “discurso de la minoría” ha sido en gran medida un discurso oficial.

8. La distinción entre inmigrantes viejos y nuevos, europeos y no europeos, si bien es crítica, no debe exagerarse. Los inmigrantes de Irlanda y de Europa central, del sur y oriental, han sido racializados, y el antisemitismo se mantiene como una fuerza a menudo latente y a veces explícita. Pero hablando en términos generales, los inmigrantes europeos han llegado, con el tiempo, a participar como “blancos” étnicos en los Estados Unidos multiculturales. No puede decirse lo mismo, en general, de las poblaciones de color, si bien la región de origen, el tono de la piel, la cultura y la clase pueden atenuar la exclusión racista.

9. Edward Said ha utilizado el término “contrapunto” para caracterizar uno de los aspectos positivos en las condiciones del exilio. “Considerar ‘el mundo entero como una tierra extranjera’ posibilita una originalidad en la visión. La mayoría de la gente es consciente sobre todo de una cultura, un ambiente, un hogar; los exiliados son conscientes de por lo menos dos, y esta pluralidad de visión da lugar a una conciencia de dimensiones simultáneas, una conciencia que —para utilizar una expresión de la música— es contrapuntística... Para un exiliado, los hábitos de vida, expresión o actividad en el nuevo ambiente ocurren inevitablemente en un contraste con el recuerdo de esas cosas en otro ambiente. De este modo, tanto el nuevo ambiente como el anterior son vívidos, reales, y se dan juntos en un contrapunto”. (1984:171-172; véase también 1990:48-50). Estas reflexiones sobre el exilio pueden aplicarse a las experiencias de la diáspora, pero con la diferencia de que el acento más individualista y existencial del primero se ve atemperado en la segunda por redes comunitarias, por prácticas colectivas de residencia desplazada.

10. En una crítica histórica de gran alcance sobre el discurso de la costa del Pacífico y las ideologías liberales/neoliberales acerca del “libre comercio”, Christopher Connery (1994) identifica el peligro de imaginar sitios contrahegemónicos de cruce/cosmopolitismo “dentro de la categoría conceptual del Océano, dado que es el mito-elemento favorito del Capital”. Reclama una historización cuidadosa de los discursos oceánicos, preocupación que se aplica a la proyección de Gilroy con respecto a un Atlántico negro, analizada antes.

11. Para diversas exposiciones y críticas del Festival de Los Angeles, véase Centro Getty (1991), en particular los comentarios de Lisa Lowe sobre los efectos despolitizadores del pluralismo/multiculturalismo moderno.

12. Los hombres, sin duda, también seleccionan y realizan estrategias, dentro de sus propias limitaciones y privilegios. La diferencia entre los problemas de la diáspora según los géneros tiene carácter crítico para una perspectiva comparativa emergente. El estudio realizado por Ganguly en 1992, sobre los recuerdos de hombres y mujeres de la diáspora sudasiática en los Estados Unidos, es ejemplar. Bottomley (1992) brinda un excelente

tratamiento de la articulación de género y clase, en un estudio de la migración griega como proceso cultural.

13. Brah (1993), Mohanty (1987), Hall (1988b, 1990), Mercer (1988, 1990) y Radakrishnan (1991), entre otros, analizan este espacio diaspórico de determinaciones entrecruzadas.

14. Sobre las tensiones entre las poblaciones caribeñas y afronorteamericanas en Nueva York, véase Foner (1987). El análisis que realiza Vélez (1994) de un cuento de la escritora puertorriqueña Ana Lydia Vega, "Encanaranublado" (Vega 1987) evoca con mucha agudeza las diferencias nacionales/culturales/raciales/lingüísticas que separan a los inmigrantes caribeños, así como su agrupamiento común por el orden racial de los Estados Unidos. Queda por dilucidar si este último reposicionamiento conducirá a nuevas alianzas o conflictos en la economía diásporica de lucha y escasez.

15. Aquí podría desarrollarse un paralelo con las culturas de la frontera, poniendo el acento en la violencia constitutiva y repetida de la línea arbitraria, la frontera vigilada, y los cruces desesperados/utópicos consiguientes. Esta ambivalencia recuerda a Néstor García Canclini cuando se refiere a las conflictivas imágenes simultáneas de las culturas que intervienen en la "frontera" transnacional: el "aeropuerto" y la "feria americana": una institucional y disciplinaria, la otra popular e improvisada (1992). La imagen de la "feria americana" surge de la descripción de las culturas de frontera que realiza Renato Rosaldo en *Culture and Truth* [Cultura y verdad] (1989:44).

16. En su análisis Bhabha tiende a igualar lo "diaspórico" y lo "poscolonial". Esto plantea una interesante cuestión que no puedo desarrollar plenamente aquí. ¿Hasta qué punto las teorizaciones de la poscolonialidad constituyen proyecciones de diásporas específicas? Ella Shohat (1992) vincula articulaciones de hibridez en nombre de una condición poscolonial, con los intelectuales diaspóricos del Tercer Mundo que escriben principalmente en centros del Primer Mundo, y Arif Dirlik (1994) los relaciona, en una versión funcionalista, con las necesidades del capitalismo transnacional. Desde luego, los teóricos sudasiáticos tienen gran prominencia, sobre todo en Gran Bretaña y América del Norte. No se habla mucho de la poscolonialidad en otras partes, por ejemplo en América latina y en Africa, en donde las historias de des-, anti- y neocolonialismo tienen significativas diferencias. Si la teoría poscolonial se historiza en relación con las diásporas sudasiáticas, podría ser útil distinguir dos tipos, siguiendo a Vijay Mishra (1983, 1994): la primera diáspora, a fines del siglo XIX, involucró al movimiento de trabajadores temporarios hacia lugares como Trinidad, Guyana, Surinam, Fiji, Mauricio, Sudáfrica y Malasia; la segunda consistió en las migraciones "libres" de posguerra, hacia Gran Bretaña, Estados Unidos, Australia y Canadá. El escritor representativo de la primera sería V. S. Naipul; el de la segunda, momento de las visiones "poscoloniales", Salman Rushdie. La obra en curso de Mishra contribuirá a desarrollar en detalle esta historización. Es obvio que la sustancia de la teorización poscolonial no es enteramente reductible a las historias de determinados intelectuales sudasiáticos. El concepto clave de

hibridez, por ejemplo, rima con las teorizaciones latinoamericanas del *mestizaje*, o con la *créolité* caribeña. No se trata de conceptos idénticos, y ellos emergen de situaciones históricas distintas; pero se superponen y juntos denotan un dominio de complejas formaciones culturales que son producidas por las dicotomías y jerarquías coloniales y las subvierten parcialmente.

17. *The Black Atlantic* previene, en forma más explícita, los problemas que Mercer halla en el concepto de “modernismo populista” de Gilroy, con su implícita prueba de autenticidad basada en la cultura y en la clase. La contratradición crítica de la modernidad que contiene el libro une las formas vernaculares y “populares” y las discusiones culturales “elevadas” (explícitas e implícitas) con la filosofía del Iluminismo.

18. *The Black Atlantic* constituye en forma significativa una intervención en la tradición de la historia intelectual y cultural afro-americana. Esta tradición, canónicamente, ha tenido el significado de afro-norteamericana, incluyendo las áreas del Caribe conectadas directamente con los Estados Unidos de habla inglesa. Las nuevas lecturas latino/chicanas de las Américas como complejas zonas de frontera cuestionan demasiado las narrativas de la diáspora lineal. Véase, por ejemplo, la lectura que realiza José David Saldívar con respecto a Ntozake Shange en términos de realismo mágico y mestizaje\* (1991: 87-104).

19. Véase Clifford (1988: 277-346, “Identidad en Mashpee”) para una tentativa similar de describir una cultura/identidad interactiva como algo que se da en forma persistente, pero no continua. Las diferencias con respecto a la tierra, la tradición oral, el viaje, la racialización y la identidad son notables, por supuesto. Pero la aproximación general a pueblos que se las han arreglado para prevalecer a través de historias determinadas en exceso por relaciones de poder culturales, políticas y económicas, es comparable. Véase Gilroy (1991, 1992 b) para la noción de “lo mismo que cambia” (derivada de Leroi Jones/Amiri Baraka). Creo que la frase no hace entera justicia a las tensiones y discontinuidades violentas que constituyen la “tradición” cuyas trazas rastrea. Sus formulaciones más recientes luchan contra el grano de diversos organicismos, al tiempo que sostienen una continuidad *histórica* complejamente híbrida. Gilroy (1992 b) se preocupa explícitamente por no privilegiar los llamados al parentesco o la “familia”. Stefan Helmreich (1993) sostiene lo contrario, pero no discute *The Black Atlantic* o una amplia variedad de la obra reciente de Gilroy. La sugestiva lectura etimológica de Helmreich con respecto al sesgo hacia las genealogías masculinas que entraña el concepto/metáfora de “diáspora” es más adecuada para esas visiones de la diáspora fuertemente lineales, genealógicas, que cuestiona Gilroy. A pesar de su énfasis general pero no exclusivo en los hombres, la obra de Gilroy no está cerrada en forma inherente a las experiencias femeninas o a las complejas intersecciones de género, raza, clase y sexualidad. La etimología no es un destino. Estoy totalmente de acuerdo con el proyecto de Helmreich en cuanto a “buscar nuevos significados para el término *diáspora*”(Helmreich, 1993:248).

20. La formulación de Gilroy sobre la diversidad interconectada de las

experiencias “negras” históricas no es reductible a la imagen de un árbol —raíz, tallo y ramas— propuesta por St.Clair Drake (1982: 397). Esta diferencia distingue a su diáspora de las formas “tradicionales” o “continentales” que menciona Drake.

21. Véase Daniel Boyarin (1993a) para una exposición histórica de la construcción discursiva simétrica de la “mujer” y el “judío” en el universalismo cristiano paulino.

22. Su reciente análisis de la circuncisión marca explícitamente como masculinos su tema y su perspectiva (Boyarin y Boyarin, 1995).

23. Otra área de especificación que aún no estoy preparado para discutir: las sexualidades diaspóricas y/o los discursos de la diáspora sexualizados. Hay lugar para desarrollar tales análisis en la idea de Brah sobre el “espacio diaspórico”. Y la obra de Mercer indica el camino, junto con las producciones de la Sankofa Film Collective. Al comentar un borrador de este ensayo, Kathleen Biddick me recordó la *Passion of Remembrance* [Pasión del recuerdo] de Sankofa “y el extraño lugar al que vuelve la película, con las voces y cuerpos del hombre y la mujer allí fracturados en formas interesantes” (comunicación personal, 1993). Las historias diaspóricas pueden no ser condiciones necesarias para realizar visiones dramáticas de género, sexualidad, raza y etnicidad, pero sus espacios liminales, encuentros desplazados y afiliaciones tácticas proveen ámbitos adecuados para tales visiones. En esta vena, sería interesante historizar la compleja articulación de raza, género y sexualidad que realiza Audre Lorde en *Zami: A New Spelling of My Name* (1982), otorgando atención a los barrios de la ciudad de Nueva York como espacios diaspóricos.

24. La *geniza*, en este contexto, se refiere al “depósito” de la sinagoga de Fustat (El Cairo antigua), en el cual, desde el siglo x al xix, sobrevivió un rico archivo de documentos de índole comercial, personal y religiosa. Estos documentos constituyen la base para la extraordinaria visión de Goitein con respecto a la vida judía transregional, interactiva, en la Edad Media (véanse Goitein, 1967-1993, vol. 1; también Ghosh, 1992 y Cohen, 1994).

25. En muchos lugares, Weinreich anticipa las actuales perspectivas de contacto en las zonas de frontera coloniales y neocoloniales, los procesos de “transculturación” y la formación de la identidad interactiva. Compárese, en particular, la definición que hace Pratt de la “zona de contacto”, también derivada del “contacto” etnolingüístico o de las lenguas de “fusión” (1992). Véase también Dubnow (1931) para una visión ashkenazi, fundada históricamente, del judaísmo interactivo que presupone la permanencia de la diáspora.

26. En los años más recientes los términos “poscolonial” y “poscolonialidad” —términos que a menudo confunden los enfoques teóricos y los momentos históricos— han sido objeto de críticas sintomáticas, inquisitivas y a menudo escépticas. Véanse especialmente During (1987), Appiah (1991), Shohat (1992), Chow (1992), Frankenberg y Mani (1993), Miyoshi (1993), Dirlik (1994), y muchos de los trabajos publicados en *Social Text*, 31-32 (1992). Aquí no puedo ocuparme de las muchas cuestiones no resueltas que plantean esas discusiones, excepto para decir que me resulta convincente la insistencia

de Frankenberg y Mani en cuanto a una comprensión rigurosamente coyuntural para las distintas formas de ser “poscolonial” (1993). Cualquiera sea el destino de este término, los sitios de complejo enredo e intervención históricos que designa provisionalmente no deben reducirse a epifenómenos de la fragmentación posmoderna, la transnacionalidad neocolonial o el capitalismo global. Sobre la conexión de la poscolonialidad con las teorías recientes de la diáspora, véase Frankenberg y Mani (1993: 302). También son relevantes para nuestros propósitos actuales las tres posibles temporalidades que Chow conecta con el prefijo *post-*, y en particular la tercera: 1) “haber pasado por”; 2) “después”; 3) “una noción del tiempo que no es lineal sino constante, marcada por acontecimientos que quizá no están técnicamente terminados pero que sólo pueden entenderse plenamente considerando la devastación que dejan tras de sí” (Chow, 1992: 152).

## Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Janet. 1989. *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Going beyond Global Babble" en *Culture, Globalization and the World-System*, Anthony King (comp.). Binghamton, N.Y.: Department of Art History, State University of New York. 131-138.
- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against Culture" en *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard Fox (comp.). Santa Fe: School of American Research. 137-162.
- Agar, Michael. 1985. *Independents Declared: The Dilemma of Independent Trucking*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute Press.
- Akmajian, Adrian, et al. 1993. *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press. [*Lingüística: una introducción al lenguaje y a la comunicación*. Madrid, Alianza, 1995.]
- Alcalay, Ammiel. 1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Alekseev, A. I. 1987. *The Odyssey of a Russian Scientist: I. G. Voznesenskii in Alaska, California and Siberia*. Kingston, Ontario: Limestone Press.
- Alpers, Svetlana. 1991. "The Museum as a Way of Seeing" en *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 25-32.
- Alvarez, Robert. 1994. "Un Chilero en la Academia: Sifting, Shifting, and the Recruitment of Minorities in Anthropology" en *Race*, Steven Gregory y Roger Sanjek (comps.). New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press. 257-269.

- \_\_\_\_\_. 1995. "The Mexican-U.S. Border: The Making of an Anthropology of Borderlands" en *Annual Review of Anthropology*, 24: 447-470.
- Ames, Michael. 1986. *Museums, the Public, and Anthropology: A Study in the Anthropology of Anthropology*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Free Indians from their Ethnological Fate: The Emergence of the Indian Point of View in Exhibitions of Indians" en *Muse*, 5 (2): 27-35.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Boycott the Politics of Suppression" en *Muse*, 6 (3): 15-16.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Biculturalism in Exhibitions" en *Museum Anthropology*, 15 (2): 7-15.
- Amin, Samir. 1994. *Re-reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Amselle, Jean-Loup. 1989. *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París: Payot.
- Anderson, Robin y Bob Connolly. 1988. *Joe Leahy's Neighbors*. Santa Mónica: Direct Cinema.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun. 1988a. "Putting Hierarchy in Its Place" en *Cultural Anthropology*, 3 (1): 36-49.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory" en *Cultural Anthropology*, 3 (1): 16-20.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" en *Public Culture*, 2 (2): 1-24.
- Appiah, Kwame Anthony. 1991. "Is the Post in Postmodern the Post in Postcolonial?" en *Critical Inquiry*, 17 (invierno): 336-357.
- Asad, Talal. 1982. "A Comment on the Idea of a Non Western Anthropology" en *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Hussein Fahim (comp.). Durham: Carolina Academic Press. 284-288.
- \_\_\_\_\_. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology" en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford y George Marcus (comps.). Berkeley: University of California Press. 141-164.
- Assu, Harry. 1989. *Assu of Cape Mudge: Recollections of a Coastal Indian Chief*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Bajtín, Mijail. 1937. "Forms of Time and the Chronotope in the Novel" en *The Dialogic Imagination*, Michael Holquist (comp.). Austin: University of Texas Press, 1981. 84-258.
- Bammer, Angelika (comp.). *The Question of "Home"*. (Número completo) *New Formations* (17).

- Barnaby, Joanne y Nancy Hall. 1990. "The Dene Cultural Institute" en *Muse*, 8 (1): 27-28.
- Barringer, F. 1991. "Ancient Tribes That Didn't Vanish, They Just Moved" en *New York Times* (23 de octubre): C1, C6.
- Barthes, Roland. 1981. *Camera Lucida*. Nueva York: Hill and Wang. [*La cámara lúcida*. Barcelona, Gustavo Gili, 1982.]
- Bauman, Richard y Patricia Sawin. 1991. "The Politics of Participation in Folklife Festivals" en *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 288-314.
- Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. [*Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur, 1997.]
- Baxandall, Michael. 1991. "Exhibiting Intention: Some Preconditions of the Visual Display of Culturally Purposeful Objects" en *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 33-41.
- Becker, Howard. 1986. *Doing Things Together*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Behar, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_y Deborah Gordon (comps.). 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Behdad, Ali. 1994. *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Bell, Diane, Pat Caplan, y Wazir Jahan Karim (comps.). 1993. *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. Nueva York: Routledge.
- Benjamin, Walter. 1969. "Theses on the Philosophy of History" en *Illuminations*, Hannah Arendt (comp.). Nueva York: Schocken. 253-265. [*Discursos interrumpidos: t. 1, Filosofía del arte y de la historia*. Madrid, Taurus, 1992.]
- \_\_\_\_. 1985. *The Origin of German Classic Drama*. Londres: Verso.
- Benmayor, Rina. 1991. "Testimony, Action, Research, and Empowerment: Puerto Rican Women and Popular Education" en *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, Shema Berger Gluck y Daphne Patai (comps.). Nueva York: Routledge.
- \_\_\_\_, Ana Juarbe, Celia Alvarez y Blanca Vasquez. 1987. *Stories to Live By: Continuity and Change in Three Generations of Puerto Rican Women*. Nueva York: Centro de Estudios Puertorriqueños, Hunter College.

- Bennett, Tony. 1988. "Museums and 'the People'" en *The Museum Time Machine: Putting Cultures on Display*, Robert Lumley (comp.). Londres: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1990. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation" en *Nation and Narration*, Homi K. Bhabha (comp.). Londres: Routledge. 291-322.
- Black, Lydia. 1977. "Aleuts and Russians" en *Arctic Anthropology*, 14 (1): 94-107.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Glory Remembered: Wooden Headgear of the Alaska Seahunters*. Seattle: University of Washington Press.
- Black Elk. 1979. *Black Elk Speaks*. Según el testimonio de John G. Neihardt. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Blackstone, Sarah. 1986. *Buckskins, Bullets, and Business: A History of Buffalo Bill's Wild West*, Nueva York: Greenwood Press.
- Blake, William. 1971. *The Poems of William Blake*. Harlow, Inglaterra: Longman. [*Poesía completa*. Barcelona, Ediciones 29, 1995.]
- Blaut, J. M. 1993. *The Colonizer's View of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Nueva York: Guilford Press.
- Bloom, Lisa. 1993. *Gender on Ice: American Ideologies of Polar Explorations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Blundell, Valda. 1989. "The Tourist and the Native" en *A Different Drummer: Readings in Anthropology with a Canadian Perspective*, Bruce Cox, Jacques Chevalier y Valda Blundell (comps.). Ottawa: Carleton University Anthropology Caucus. 49-58.
- \_\_\_\_\_. y Laurence Grant. 1989. "Preserving Our Heritage: Getting beyond Boycotts and Demonstrations" en *Inuit Art Quarterly*, invierno: 12-16.
- Boon, James. 1977. *The Anthropological Romance of Bali, 1595-1972: Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics and Religion*. Nueva York: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Affinities and Extremes*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Cosmopolitan Moments: Echoey Confessions of an Ethnographer-Tourist" en *Crossing Cultures: Essays in the Displacement of Western Civilization*, Daniel Segal (comp.). Tucson: University of Arizona Press. 226-253.
- Bottomley, Gillian. 1992. *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997.]

- \_\_\_\_\_. 1984. 1984. *Distinction*. Londres: Routledge.
- Bowen, Elenore Smith. 1954. *Return to Laughter*. Nueva York: Harper and Row.
- Boyarin, Daniel. 1993a. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1993b. "Paul and the Genealogy of Gender" en *Representations*, 41 (invierno): 1-33.
- Boyarin, Daniel y Jonathan Boyarin. 1993. "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity" en *Critical Inquiry*, 19 (4): 693-725.
- Boyarin, Daniel y Jonathan Boyarin. 1995. "Self-Exposure as Theory: The Double Mark of the Male Jew" en *Rhetorics of Self-Making*, Deborah Battaglia (comp.). Berkeley: University of California Press. 16-42.
- Boyarin, Jonathan. 1992. *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bradford, Phillips Verner y Harvey Blume. 1992. *Ota Benga: The Pygmy in the Zoo*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Brah, Avtar. 1992. "Difference, Diversity and Differentiation" en "Race", *Culture and Difference*. James Donald y Ali Rattansi (comps.). Londres: Sage.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Diasporas and Borders". Manuscrito inédito, University of California, Santa Cruz.
- Brecher, Jeremy, John Brown Childs y Jill Cutler (comps.) 1993. *Global Visions: Beyond the New World Order*. Boston: South End Press.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brody, Hugh. 1982. *Maps and Dreams*. Nueva York: Pantheon.
- Brown, Karen McCarthy. 1991. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, Norman O. 1991. *Apocalypse and/or Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press. [*Apocalipsis y/o metamorfosis*. Barcelona, Kairós, 1995.]
- Burawoy, Michael, et al. 1991. *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis*. Berkeley: University of California Press.
- Buzzard, James. 1993. *The Beaten Track: European Tourism, Literature, and the Ways to Culture, 1800-1918*. Oxford: Oxford University Press.
- Calderón, Héctor y José Saldívar (comps.). 1991. *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*. Durham, N.C.: Duke University Press.

- Canadian Museums Association. 1988. *Museums and the First Nations*. (Número completo.) *Muse*, 6 (3).
- \_\_\_\_\_. 1990. *The Nature of Northern Museums*. (Número completo.) *Muse*, 8 (1).
- Cannizzo, Jeannè. 1989. *Into the Heart of Africa*. Ontario: Royal Ontario Museum.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Exhibiting Cultures: 'Into the Heart of Africa'" en *Visual Anthropology Review*, 7 (1): 150-160.
- Cantwell, Robert. 1993. *Ethnomimesis: Folklife and the Representation of Culture*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.
- Chabram, Angie C. 1990. "Chicana/o Studies as Oppositional Ethnography" en *Cultural Studies*, 4 (3): 228-247.
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for the 'Indian' Pasts?" en *Representations*, 37 (1): 1-26.
- Chaussonnet, Valérie (comp.) 1995. *Crossroads Alaska: Native Culture of Alaska and Siberia*. Washington, D.C.: Arctic Studies Center, Smithsonian Institution.
- Chevigny, Hector. 1951. *Lord of Alaska: Baranov and the Russian Adventure*. Portland, Ore.: Binford and Mort.
- \_\_\_\_\_. 1965. *Russian America: The Great Alaskan Venture, 1741-1867*. Portland, Ore.: Binford and Mort.
- Chow, Rey. 1992. "Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1900s." en *Diaspora*, 2 (2): 151-170.
- Clifford, James. 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. "On Ethnographic Allegory" en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford y George Marcus (comps.). Berkeley: University of California Press. 98-121.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm" en *Discussions in Contemporary Culture*, Hal Foster (comp.). Seattle: Bay Press. 121-130.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [*Dilemas de la cultura*. Barcelona, Gedisa, 1995.]
- \_\_\_\_\_. 1989. "Interview with Brian Wallis" en *Art in America*, 77 (7): 86-87, 152-153.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Notes on (Field) Notes" en *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Roger Sanjek (comp.). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 47-69.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Four Northwest Coast Museums: Travel Reflections" en

- Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 212-234.
- \_\_\_\_\_. 1992a. "Traveling Cultures" en *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.). Nueva York: Routledge. 96-116.
- \_\_\_\_\_, 1992b. "Museums in the Borderlands" en *Different Voices: A Social, Cultural and Historical Framework for Change in the American Art Museum*, Marcia Tucker (comp.). Nueva York: Association of Art Museum Directors. 117-136.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Paradise" en *Visual Anthropology Review*, 11 (1): 92-117.
- \_\_\_\_\_ y George Marcus (comps.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Mark. 1994. *Under Cross and Crescent: The Jews in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Robin. 1987. *The New Helots: Migrants in the International Division of Labor*. Aldershot, Inglaterra: Gower.
- Cole, Douglas. 1985. *Captured Heritage*. Vancouver: Douglas and McIntyre.
- Cole, Sally. 1995. "Ruth Landes and the Early Anthropology of Race and Gender" en *Women Writing Culture*, Ruth Behar y Deborah Gordon (comps.). Berkeley: University of California Press. 166-185.
- Coles, Robert. 1992. *Anna Freud: The Dream of Psychoanalysis*. Reading, Mass. Addison-Wesley.
- Connery, Christopher. 1994. "Pacific Rim Discourse: The U.S. Global Imaginary in the Late Cold War Years" en *Boundary 2*, 21 (2): 30-56.
- Conrad, Joseph. 1957. *Victory*. Garden City, N.Y.: Doubleday. [Victoria. Madrid, Alfaguara, 1988.]
- Coombes, Annie E. 1988. "Museums and the Formation of National and Cultural Identities" en *Oxford Art Journal*, 11 (2): 57-68.
- Corbey, Raymond. 1993. "Ethnographic Showcases, 1870-1930." *Cultural Anthropology*, 8 (3): 338-369.
- Counter, S. Allen. 1988. "The Henson Family" en *National Geographic*, 147 (3): 422-429.
- Crapanzano, Vincent. 1977. "The Writing of Ethnography" en *Dialectical Anthropology*, 2 (1): 69-73.
- Crick, Malcolm. 1985. "Tracing the Anthropological Self: Quizzical Reflections on Field Work, Tourism, and the Ludic" en *Social Analysis*, 17 (agosto): 71-92.

- Cronon, William (comp.). 1995. *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*. Nueva York: Norton.
- Dalby, Lisa. 1983. *Geisha*. Berkeley: University of California Press.
- D'Amico-Samuels, Deborah. 1991. "Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications" en *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward and Anthropology of Liberation*. Washington, D.C.: Association of Black Anthropologists and American Anthropological Association. 68-85.
- D'Andrade, Roy. 1995. "Moral Models in Anthropology" en *Current Anthropology*, 36 (3): 399-408.
- Davies, W.D. 1992. *The Territorial Dimension of Judaism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Davis, Lee. 1989. "Locating the Live Museum" en *News from Native California*, 4 (1): 4-9.
- Deacon, Bernard. 1934. *Malekula: A Vanishing People of the New Hebrides*. Londres: Routledge.
- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Defert, Daniel. 1984. "Un genre ethnographique profane au XVI<sup>e</sup> siècle: Les livres d'habits (essai d'ethno-iconographie)" en *Histoires de l'Anthropologie (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Britta Rupp-Eisenreich (comp.). París: Klincksieck. 25-42.
- Deliss, Clémentine. 1995. "The Visual Programme" en *Africa95: A Season Celebrating the Arts of Africa*. Londres: Richard House.
- Deloria, Vine, Jr. 1969. *Custer Died for Your Sins*. Nueva York: Macmillan. [*El general Custer murió por vuestros pecados*. Barcelona, Barral, 1975.]
- Demallie, Raymond (comp.). 1984. *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Dening, Greg. 1980. *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land: Marquesas, 1774-1880*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Detremery, C., B. Sanguinetti y H. Gibbs (comps.). 1972. *Travels of Ibn Battouta, A.D. 1325-1354*. Nendeln, P. Bajas: Kraus Reprint.
- Dhareshwar, Vivek. 1989a. "Toward a Narrative Epistemology of the Post-Colonial Predicament" en *Inscriptions*, 5: 135-157.
- \_\_\_\_\_. 1989b. "Self-Fashioning, Colonial Habitus and Double Exclusion: V. S. Naipaul's *The Mimic Men*" en *Criticism*, 31 (1): 75-102.
- Dirlik, Arif. 1994. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism" en *Critical Inquiry*, 20 (2): 328-356.
- Dittborn, Eugenio. 1993. *Mapa: The Airmail Paintings of Eugenio*

- Dittborn, 1984-1992. Londres: Institute of Contemporary Arts.
- Drake, St. Clair. 1982. "Diaspora Studies and Pan-Africanism" en *Global Dimensions of the African Diaspora*, Joseph E. Harris (comp.). Washington, D.C.: Howard University Press. 341-404.
- Drummond, Lee. 1981. "The Cultural Continuum: A Theory of Inter-systems" en *Man*, 15 (2): 352-374.
- Dubnow, Simon. 1931. "Diaspora" en *Encyclopedia of the Social Sciences*. Nueva York: Macmillan. 126-130.
- \_\_\_\_\_. 1958. *Nationalism and History: Essays in Old and New Judaism*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Dubois, Laurent. 1995. "'Man's Darkest Hours' Maleness, Travel, and Anthropology" en *Women Writing Culture*, Ruth Behar y Deborah Gordon (comps.). Berkeley: University of California Press. 306-321.
- Duchet, Michèle. 1984. *Le partage des savoirs: Discours historique et discours ethnologique*. París: La Découverte.
- Duncan, Carol. 1991. "Art Museums and the Ritual of Citizenship" en *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 88-103.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums*. Londres: Routledge.
- During, Simon. 1987. "Postmodernism or Post-Colonialism Today" en *Textual Practice*, 1 (1): 32-47.
- Ebron, Paula. 1994. "Subjects in Difference". Trabajo leído en el congreso titulado "Anthropology and 'the Field': Boundaries, Areas and Grounds in the Constitution of a Discipline". Stanford University and the University of California at Santa Cruz.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Subjects in Difference: Where and When We Enter". Manuscrito inédito.
- \_\_\_\_\_. De próxima aparición. "Traffic in Men" en *Cultural Encounters: Gender at the Intersection of the Local and the Global in Africa*, Maria Grosz-Ngate y Omari Kokoli (comps.). Londres: Routledge.
- Edwards, David. 1994. "Afghanistan, Ethnography, and the New World Order" en *Cultural Anthropology*, 9 (3): 345-360.
- Eickelman, Dale y James Piscatori (comps.). 1990. *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Enloe, Cynthia. 1990. *Bananas, Beaches, and Bases*. Berkeley: University of California Press.

- Evans-Pritchard, Edward. 1940. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other*. Nueva York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Language and Colonial Power*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Fahim, Husein. 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Farris, Glenn. 1988. "A French Visitor's Description of the Fort Ross Rancheria in 1839" en *News from Native California*, 2 (3): 22-23.
- \_\_\_\_\_. 1989a. "Recognizing Indian Folk History as Real History: A Fort Ross Example" en *American Indian Quarterly*, 13 (otoño): 471-480.
- \_\_\_\_\_. 1989b. "The Russian Imprint on the Colonization of California" en *Columbian Consequences*, David Hurst Thomas (comp.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 481-497.
- Fienup-Riordan, Ann. 1990. *Eskimo Essays: Yup'ik Lives and How We See Them*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Finney, Ben. 1994. *Voyage of Rediscovery: A Cultural Odyssey through Polynesia*. Berkeley: University of California Press.
- Fischer, Michael M.M. y Mehdi Abedi. 1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Fitzhugh, William y Valérie Chaussonnet (comps.). 1994. *Anthropology of the North Pacific Rim*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- \_\_\_\_\_. y Aron Crowell (comps.) 1988. *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Flores, Juan y George Yudice. 1990. "Living Borders/Buscando America" en *Social Text*, 24: 57-84.
- Foner, Nancy. 1987. "West Indians in New York City and Londres: A Comparative Analysis" en *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, Constance Sutton y Elsa Chaney (comps.). Nueva York: Center for Migration Studies. 117-130.
- Foster, George (comp.). 1979. *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Nueva York: Academic Press.
- Frankenberg, Ruth y Lata Mani. 1993. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, "Postcoloniality," and the Politics of Location" en *Cultural Studies*, 7 (2): 292-310.
- Freud, Sigmund. 1939. *Moses and Monotheism*. Nueva York: Vintage. [Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo. Madrid, Alianza, 1995.]

- Friedman, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. Londres: Sage.
- Fusco, Coco. 1995. *English is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. Nueva York: The New Press.
- Gallie, W. B. 1964. *Philosophy and the Historical Understanding*. Londres: Chatto and Windus.
- Galloway, Colin. 1990. *The Western Abenakes of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Gandoulou, Justin-Daniel. 1984. *Entre Paris et Bacongo*. Paris: Centre Georges Pompidou.
- Gangulay, Keya. 1992. "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood" en *Cultural Studies*, 6 (1): 27-50.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Museos, aeropuertos y ventas de garage". Trabajo leído en el congreso titulado "Borders/Diasporas." Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz.
- Gardner, Margaret. 1984. *Footprints on Malekula: A Memoir of Bernard Deacon*. Edimburgo: Salamander Press.
- Gauguin, Paul. 1957. *Noa Noa*. Nueva York: Noonday.
- Gay, E. Jane. 1981. *With the Nez Perce: Alice Fletcher in the Field, 1889-1892*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Getty Center. 1991. "New Geographies of Performance: Cultural Representation and Intercultural Exchange on the Edge of the Twenty-first Century: Summary Report". Getty Center for the History of Art and the Humanities, Los Angeles, California.
- Ghosh, Amitav. 1986. "The Imam and the Indian" en *Granta*, 20 (invierno): 135-146.
- \_\_\_\_\_. 1989a. *The Shadow Lines*. Nueva York: Viking.
- \_\_\_\_\_. 1989b. "The Diaspora in Indian Culture" en *Public Culture*, 2(1): 73-78.
- \_\_\_\_\_. 1992. *In an Antique Land*. Londres: Granta Books.
- Gibson, James. 1976. *Imperial Russia in Frontier America: The Changing Geography of Supply for Russian America, 1784-1867*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gilroy, Paul. 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Sounds Authentic: Black, Music Ethnicity, and the Challenge of the Changing Same" en *Black Music Research Journal*, 2 (2): 111-136.
- \_\_\_\_\_. 1992a. "Cultural Studies and Ethnic Absolutism" en *Cultural*

- Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.). Nueva York: Routledge. 187-199.
- \_\_\_\_\_, 1992b. "It's a Family Affair" en *Black Popular Culture: A Project by Michele Wallace*, Gina Dent (comp.). Seattle: Bay Press. 303-316.
- \_\_\_\_\_. 1993a. *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993b. *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. Londres: Serpent's Tail.
- Glissant, Edouard. 1981. *Le discours antillais*. París: Seuil.
- Goitein, Solomon Dob Fritz. 1967-1993. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 6 vols. Berkeley: University of California Press.
- Golde, Peggy (comp.). 1986. *Women in the Field: Anthropological Experiences*. 2ª edición, revisada y actualizada. Berkeley; University of California Press.
- González, Alicia y Edith Tonelli. 1992. "Compañeros and Partners: The CARA Project" en *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, Ivan Karp, Christine Mullen Kraemer y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 262-284.
- Gordon, Deborah. 1993. "Worlds of Consequences: Feminist Ethnography as Social Action" en *Critique of Anthropology*, 13 (4): 429-443.
- Gordon, Richard. 1994. "Internationalization, Multinationalization, Globalization: Contradictory World Economies and New Spatial Divisions of Labor". Trabajo de discusión interna 94-10, Center for the Study of Global Transformations, University of California, Santa Cruz.
- Grasmuck, Sherri y Patricia R. Pessar. 1991. *Between Two Islands: Dominican International Migration*. Berkeley: University of California Press.
- Grewal, Shabnam (comp.). 1988. *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*. Londres: Sheba Feminist.
- Gupta, Akhil. 1992. "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism" en *Cultural Anthropology*, 9 (1): 63-79.
- \_\_\_\_ y James Ferguson. 1997. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology" en *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Akhil

- Gupta y James Ferguson (comps.). Berkeley: University of California Press.
- Gupta, Rahila, 1988. "Women and Communalism, a Tentative Inquiry" en *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, Shabnam Grewal (comp.). Londres: Sheba Feminist. 23-29.
- Haig-Brown, Celia. 1988. *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*. Vancouver: Tillacum Library.
- Hall, Stuart. 1986a. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Race and Ethnicity" en *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2): 5-27.
- \_\_\_\_\_. 1986b. "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall" en *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2): 45-60.
- \_\_\_\_\_. 1988a. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Londres: Verso.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "New Ethnicities" en *Black Film, British Cinema*, Kobena Mercer (comp.). Londres: Institute of Contemporary Arts. 27-30.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Cultural Identity and Diaspora" en *Identity: Community, Culture, Difference*, Jonathan Rutherford (comp.). Londres: Lawrence and Wishart. 222-237.
- \_\_\_\_\_. 1991. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity" en *Culture, Globalization and the World-System*, Anthony King (comp.). Binghamton: Department of Art and Art History, State University of New York. 19-40.
- Handler, Richard. 1985. "On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity" en *Journal of Anthropological Research*, 41 (2): 171-182.
- \_\_\_\_\_. 1985. "On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine" en *History of Anthropology*, 3: 192-217.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_\_. 1993a. "An Anthropological Definition of the Museum and Its Purpose" en *Museum Anthropology*, 17 (1): 33-36.
- \_\_\_\_\_. 1993b. "Anthropology Is Dead! Long Live Anthropology!" en *American Anthropologist*, 95 (4): 991-999.
- Hannerz, Ulf. 1991. "Scenarios for Peripheral Cultures" en *Culture, Globalization and the World-System*, Anthony King (comp.). Binghamton: Department of Art History, State University of New York. 107-128.

- \_\_\_\_\_. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Nueva York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" en *Feminist Studies*, 14: 575-599.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others" en *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.). Nueva York: Routledge. 295-337.
- Harding, Susan. 1987. "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion" en *American Ethnologist*, 14 (1): 167-181.
- \_\_\_\_\_. 1990. "If I Should Die Before I Wake: Jerry Falwell's Pro-Life Gospel" en *Uncertain Terms: Renegotiating Gender in American Culture*, Fay Ginsburg y Anna Tsing (comps.). Boston: Beacon Press. 76-97.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Born-Again Telescandals" en *Culture, Power, History*, Nicholas Dirks, Geoffrey Eley y Sherry Ortner (comps.). Princeton: Princeton University Press. 539-556.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Further Reflections." *Cultural Anthropology*, 9 (3): 276-278.
- Harris, Neil. 1990. *Cultural Excursions: Marketing Appetites and Cultural Tastes in Modern America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harrison, Faye. 1991. "Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries" en *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Washington, D.C.: Association of Black Anthropologists and American Anthropological Association. 1-14.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hau'ofa, Epeli. 1982. "Anthropology at Home: A South Pacific Islands Experience" en *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Hussein Fahim (comp.). Durham, N.C.: Carolina Academic Press. 213-222.
- \_\_\_\_\_, Vijay Naidu y Eric Waddell (comps.). 1993. *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*. Suva, Fiji: School of Social and Economic Development, University of the South Pacific.
- Healy, Chris. 1994. "Histories and Collecting: Museums, Objects and Memories" en *Memory and History in Twentieth-Century Australia*

- lia, Kate Darian-Smith y Paula Hamilton (comps.). Melbourne: Oxford University Press. 33-54.
- Helmreich, Stefan. 1993. "Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora" en *Diaspora*, 2 (2): 243-249.
- Helms, Mary. 1988. *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton: Princeton University Press.
- Hernandez, Graciela. 1995. "Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Neale Hurston's Experimental Ethnographies" en *Women Writing Culture*, Ruth Behary y Deborah Gordon (comps.). Berkeley: University of California Press. 148-165.
- Hicks, Emily. 1991. *Border Writing: The Multidimensional Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hill, Tom y Trudy Nicks (comps.). 1994. "Turning the Page: Forging New Partnerships between Museums and First Peoples". Report of the Task Force on Museums and First Peoples. Ottawa: Assembly of First Nations and Canadian Museums Association.
- Hiller, Susan. 1995. *After the Freud Museum*. Londres: Bookworks.
- \_\_\_\_\_. De próxima aparición. *Thinking about Arts*.
- Hodgson, Marshall. 1993. *Rethinking World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holm, Bill. 1983. *Smoky-Top: The Art and Times of Willie Seaweed*. Seattle: University of Washington Press.
- \_\_\_\_\_. y George Irving Quimby. 1980. *Edward S. Curtis in the Land of the War Canoes: A Pioneer Cinematographer in the Pacific Northwest*. Seattle: University of Washington Press.
- Hooks, Bell. 1989. "Critical Interrogation: Talking Race, Resisting Racism" en *Inscriptions*, 2: 159-164.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- Horne, Donald. 1984. *The Great Museum: The Re-presentation of History*. Londres: Pluto Press.
- Houlihan, Patrick. 1991. "The Poetic Image and Native American Art" en *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp and Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 205-211.
- Hulme, Peter. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres: Methuen.
- Hutcheon, Linda. 1994. "The Post Always Rings Twice: The Postmodern and the Postcolonial" en *Textual Practice* 8 (2): 205-238.
- Irving, Sue y Lynette Harper. 1988. "Not Another Fur Trade Exhibit? An Inside Look at *Trapline Lifeline*" en *Muse*, 6 (3): 38-40.

- Istomin, Alexei. 1992. *The Indians at the Fort Ross Settlement: According to the Censuses by Kuskov, 1820-1821*. Fort Ross, California: Fort Ross Interpretive Association.
- Ivy, Marilyn. 1995. *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Iyer, Pico. 1988. *Video Night in Kathmandu, and Other Reports from the Not-So-Far East*. Nueva York: Vintage.
- Jacknis, Ira. 1988. "Museums, Anthropology and Kwakiutl Art: 1881-1981". Tesis de doctorado, University of Chicago.
- James, C. L. R. 1984. *Beyond a Boundary*. Nueva York: Pantheon.
- Jameson, Fredric. 1984. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" en *New Left Review*, 146: 53-92.
- JanMohamed, Abdu y David Lloyd (comps.). 1990. *The Nature and Context of Minority Discourse*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jensen, Doreen y Polly Sargent. 1986. *Robes of Power: Totem Poles on Cloth*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Joannemariebarker y Teresia Teaiwa. 1994. "Native Information" en *Inscriptions*, 7: 16-41.
- John, Mary E. 1996. *Discrepant Dislocations: Feminism, Theory, and Postcolonial Histories*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Postcolonial Feminists in the Western Intellectual Field: Anthropologists and Native Informants" en *Traveling Theorists, Traveling Theories: Inscriptions 5*, James Clifford y Vivek Dhareshwar. Santa Cruz: Center for Cultural Studies, University of California at Santa Cruz 49-74.
- Johnson, Elizabeth Lominska y Kathryn Bernick. 1986. *Hands of Our Ancestor*. Vancouver: University of British Columbia Museum of Anthropology.
- Jonaitis, Aldona. 1991. "Chiefly Feasts: The Creation of an Exhibition" en *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch*, Aldona Jonaitis (comp.). Seattle: University of Washington Press. 21-69.
- Jones, Ernest. 1953-1957. *The Life and Work of Sigmund Freud*. 3 vols. Nueva York: Basic Books. [*Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Paidós, 1982.]
- Jordan, June. 1985. "Report from the Bahamas" en *On Call: Political Essays*. Boston: South End Press. 39-49.
- Kalifornsky, Peter. 1991. "A Dena'ina Legacy: K'tl'egh'i Sukdu" en *The Collected Writings of Peter Kalifornsky*. James Kari y Alan Boraas (comps.). Fairbanks: Alaska Native Language Center, University of Alaska.

- Kaplan, Caren. 1986. "The Poetics of Displacement in Alicia Dujovne Ortiz's *Buenos Aires*" en *Discourse*, 8: 84-100.
- \_\_\_\_\_. 1994. "The Politics of Location as Transnational Feminist Practice" en *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Inderpal Grewal y Caren Kaplan (comps.). Minneapolis: University of Minnesota Press. 137-151.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Kari, James. 1983. "Kalifornsky: the Californian from Cook Inlet" en *Alaska in Perspective*, 5 (1): 1-11.
- Karp, Ivan y Steven Lavine (comps.). 1991. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Karp, Ivan, Steven Lavine y Christine Mullen Kraemer (comps.). 1992. *Museums and Communities: the Politics of Public Culture*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Kearney, Michael. 1995. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism" en *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.
- Khlebnikov, K. T. 1990. *The Khlebnikov Archive: Unpublished Journal (1800-1837) and Travel Notes (1820, 1822, and 1824)*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Kimmelman, Michael. 1989. "Erasing the Line between Art and Artifact" en *New York Times* (1º de mayo): B1.
- Kincaid, Jamaica. 1988. *A Small Place*. Nueva York: Farrar, Straus, Giroux.
- Kingston, Maxine Hong. 1976. *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts*. Nueva York: Knopf.
- Kirk, Ruth. 1986. *Tradition and Change on the Northwest Coast*. Seattle: University of Washington Press.
- Koh, Barbara. 1994. "In the Magic Grove" en *San Jose Mercury News* (16 de septiembre): 1B-2B.
- Komes Peres, Maruch y Diana Rus. 1991. *Ta Jlok'ta Chobtik Ta K'u'il (Récit d'une tisserande de Chamula)*. San Cristóbal de las Casas, México: INAREMAC.
- Kondo, Dorinne. 1986. "Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology" en *Cultural Anthropology*, 1 (1): 74-88.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Krauss, Michael. 1994. "Crossroads? A Twentieth-Century History of

- Contacts across the Bering Strait” en *Anthropology of the North Pacific Rim*, William Fitzhugh y Valérie Chaussonnet (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 365-379.
- Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2ª edición ampliada. Chicago: University of Chicago Press. [*La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.]
- Kuklick, Henrika. 1997. “After Ishmael: The Fieldwork Tradition and its Future” en *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Akhil Gupta y James Ferguson (comps.). Berkeley: University of California Press.
- Kurin, Richard. 1991. “Cultural Conservation through Representation: Festival of India Folklife Exhibitions at the Smithsonian Institution” en *Exhibiting Culture: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 315-343.
- Landes, Ruth. 1947. *The City of Women*. Nueva York: Macmillan.
- Lave, Jean, Paul Duguid, Nadine Fernandez y Eric Axel. 1992. “Coming of Age in Birmingham” en *Annual Review of Anthropology*, 21: 257-282.
- Lavie, Smadar. 1990. *The Poetics of Military Occupation: Mzeina Allegories of Bedouin Identity under Israeli and Egyptian Rule*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. “Blow-Ups in the Borderlands: Third World Israeli Authors’ Gropings for Home” en *New Formations*, 18: 84-106.
- Leenhardt, Maurice. 1947. *Do kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. París: Gallimard.
- Leiris, Michel. 1934. *L’Afrique fantôme*. París: Gallimard. [*Africa negra. La creación plástica*. Madrid, Aguilar, 1967.]
- Levine, Lawrence. 1988. *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1977. *Tristes Tropiques*. Nueva York: Washington Square Press. Publicada originalmente en 1955. [*Tristes trópicos*. Buenos Aires, Eudeba, 1973.]
- \_\_\_\_\_. 1985. *The View from Afar*. Nueva York: Basic Books.
- Lewin, Ellen. 1995. “Writing Lesbian Ethnography” en *Women Writing Culture*, Ruth Behar y Deborah Gordon (comps.). Berkeley: University of California Press. 322-325.
- Li, Xiaoping. 1993. “New Chinese Art in Exile” en *Border/Lines*, 29-30: 40-44.
- Lightfoot, Kent, Thomas Wake y Ann Schiff. 1991. *The Archaeology*

- and *Ethnohistory of Fort Ross, California*, vol. 1: *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility*, n° 49. Berkeley: Archaeological Research Facility, University of California at Berkeley.
- Limón, José. 1994. *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Linebaugh, Peter y Marcus Rediker. 1990. "The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, and the Atlantic Working Class in the Eighteenth Century" en *Journal of Historical Sociology*, 3 (3): 225-252.
- Lorde, Audre. 1982. *Zami: A New Spelling of My Name*. Trumansburg. N.Y.: Crossing Press.
- Lowie, Robert. 1937. *The History of Ethnological Theory*.
- Lutkehaus, Nancy. 1995. "Margaret Mead and the 'Rustling-of-the-Wind-in-the-Palm-Trees School' of Ethnographic Writing" en *Women Writing Culture*, Ruth Behar y Deborah Gordon (comps.). Berkeley: University of California Press. 186-206.
- Lyman, Christopher. 1982. *The Vanishing Race and Other Illusions: Photographs of Indians by Edward Curtis*. Nueva York: Pantheon.
- MacCannell, Dean. 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Nueva York: Schocken.
- Mackey, Eva. 1995. "Postmodernism and Cultural Politics in a Multicultural Nation: Contests over Truth in the *Into the Heart of Africa* Controversy" en *Public Culture* 7 (2): 403-432.
- Macnair, Peter, Alan Hoover, y Kevin Neary. 1984. *The Legacy*. Vancouver: Douglas and McIntyre.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Nueva York: Dutton. [Los argonautas del Pacífico occidental. Barcelona, Edicions 62, 1986.]
- \_\_\_\_\_. 1935. *Coral Gardens and Their Magic*. Bloomington: University of Indiana Press.
- \_\_\_\_\_. 1976. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Nueva York: Harcourt, Brace and World.
- Mannheim, Bruce. 1995. "On the Margins of 'The Couple in the Cage'" en *Visual Anthropology Review*, 11 (1): 121-127.
- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography" en *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- \_\_\_\_\_. y Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

- Margolin, Malcolm. 1989. "California Indian Library Collections" en *News of Native California*, 3 (3): 7-8.
- Marshall, Paule. 1981. *Brown Girl, Brownstones*. Nueva York: Feminist Press.
- Martinez, Antoinette. 1995. "Excavation of a Kashaya Pomo Village Site in Northern California" en *Berkeley Archaeology*, 3 (1): 1,11.
- Matthaeli, Julie y Teresa Amott. 1990. "Race, Gender, Work: The History of Asian and Asian American Women" en *Race and Class*, 31 (3): 61-80.
- McDougall, Walter. 1993. *Let the Sea Make a Noise: Four Hundred Years of Cataclysm, Conquest, War and Folly in the North Pacific*. Nueva York: Basic Books.
- McEvelley, Thomas. 1993. *Fusion: West African Artists at the Venice Biennale*. Nueva York: Museum for African Art.
- McLendon, Sally y Robert Oswalt. 1978. "Pomo: Introduction" en *Handbook of North American Indians: California*, Robert Heizer (comp.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 274-288.
- McLuhan, T. C. 1975. *Edward C. Curtis: The Shadow Catcher*. Phoenix, Ariz.: Mystic Fire Video.
- Menocal, Maria Rosa. 1987. *The Arab Role in Medieval Literary History*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Mercer, Kobena. 1988. "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination" en *Black-frames: Celebration of Black Cinema*, Mbye Cham y Claire Andrade-Watkins (comps.). Cambridge, Mass.: MIT Press. 50-61.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Black Art and the Burden of Representation" en *Third Text*, 10 (Spring): 61-78.
- Meyers, Fred. 1994. "Culture-Making: Performing Aboriginally at the Asia Society Gallery" en *American Ethnologist*, 21: 679-699.
- Middleton, Dorothy. 1982. *Victorian Lady Travellers*. Chicago: Academy.
- Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Modernity —An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*. Oxford: Berg.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Consumption and Commodities" en *Annual Review of Anthropology*, 24: 141-161.
- Mills, Sara. 1990. "Discourses of Difference" en *Cultural Studies*, 4 (2): 128-140.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. Londres: Routledge.

- Mishra, Vijay. 1983. "The Girit Ideology Reconsidered" en *Language and Literature*, Satendra Nandan (comp.). Suva, Fiji: University of the South Pacific.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Theorizing the Literature of the Indian Diaspora: The Familiar Temporariness (V.S. Naipaul)". Trabajo leído en el Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz.
- Mitter, Swasti. 1986. *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*. Londres: Pluto.
- Miyoshi, Masao. 1993. "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State" en *Critical Inquiry*, 19 (verano): 726-751.
- Mohanty, Chandra. 1987. "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience" en *Copyright*, 1 (otoño): 30-44.
- Moore, Henrietta. 1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minneapolis Press. [*Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra, 1991.]
- Morris, Meaghan. 1988. "At Henry Parkes Motel" en *Cultural Studies*, 2 (1): 1-47.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Nader, Laura. 1972. "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up" en *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes (comp.). Nueva York: Pantheon. 284-311.
- Naficy, Hamid. 1991. "Exile Discourse and Televisual Fetishization" en *Quarterly Review of Film and Video*, 13 (1-3): 85-116.
- Naipaul, V. S. 1976. *The Mimic Men*. Harmondsworth: Penguin.
- Narayan, Kirin. 1989. *Storytellers, Saints and Scoundrels: Folk Narrative in Hindu Religious Teaching*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. "How Native Is a Native Anthropologist?" en *American Anthropologist*, 95: 19-34,
- National Museum of the American Indian. 1991. "National Museum of the American Indian Policy Statement on Native American Human Remains and Cultural Materials" en *Museum Anthropology*, 15 (2): 25-28.
- Needham, Rodney. 1975. "Polythetic Classification" en *Man*, 10: 349-369.
- Newton, Esther. 1993a. *Cherry Grove, Fire Island: Sixty Years in America's First Gay and Lesbian Town*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. 1993b. "My Best Informant's Dress" en *Cultural Anthropology*, 8 (1): 3-23.
- O'Handlon, Michael. 1989. *Reading the Skin: Adornment, Display and*

- Society among the Wahgi*. Londres: British Museum Publications.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Paradise: Portraying the New Guinea Highlands*. Londres: British Museum.
- Omi, Michael y Howard Winant. 1986. *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge.
- Ong, Aihwa. 1993. "On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora" en *Positions*, 1 (3): 745-778.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Women out of China: Traveling Tales and Traveling Theories in Postcolonial Feminism" en *Women Writing Culture*, Ruth Behar y Deborah Gordon (comps.). Berkeley: University of California Press. 350-372.
- Oswalt, Robert. 1964. *Kashaya Texts*. University of California Publications in Linguistics, vol. 36. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. "History through the Words Brought to California by the Fort Ross Colony" en *News from Native California*, 2 (3): 20-22.
- Ottenberg, Simon. 1991. "Into the Heart of Africa" en *African Arts* 24 (3): 79-82.
- Pan, Lynn. 1990. *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*. Boston: Little, Brown.
- Patterson, Orlando. 1987. "The Emerging West Atlantic System: Migration, Culture, and Underdevelopment in the United States and the Circum-Caribbean Region" en *Population in an Interacting World*, W. Alonso (comp.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press 227-260.
- Philip, Marlene Nourbese. 1992. *Frontiers: Essays and Writings on Racism and Culture*. Stratford, Ontario: Mercury Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Black Jewish Relations." *Border/Lines*, 29-30: 64-69.
- Porter, Dennis. 1991. *Haunted Journeys: Desire and Transgression in European Travel Writing*. Princeton: Princeton University Press.
- Potts, Lydia. 1990. *The World Labour Market: A History of Migration*. Londres: Zed Books.
- Pratt, Mary Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places" en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford y George Marcus (comps.). Berkeley: University of California Press, 27-50.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.
- Pullar, Gordon y Richard Knecht. 1995. "Alutiq" en *Crossroads Alaska: Native Cultures of Alaska and Siberia*, Valérie Chaussonnet (comp.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution, Arctic Studies Center. 14-15.

- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Radakrishnan, R. 1991. "Ethnicity in an Age of Diaspora" en *Transition*, 54: 104-115.
- Raine, Kathleen. 1970. *William Blake*. Londres: Thames and Hudson.
- Readings, Bill. 1995. "The University without Culture?" en *New Literary History* 26: 465-492.
- Reagon, Bernice Johnson. 1983. "Coalition Politics: Turning the Century" en *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Barbara Smith (comp.). Nueva York: Kitchen Table, Women of Color Press. 356-368.
- Rediker, Marcus. 1987. *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reid, Susan. 1981. "Four Kwakiutl Themes on Isolation" en *The World Is as Sharp as a Knife: An Anthology in Honor of Wilson Duff*, Donald N. Abbot (comp.). Victoria: British Columbia Provincial Museum.
- Rich, Adrienne. 1986. "Notes toward a Politics of Location" en *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*. Nueva York: Norton. 210-231.
- Richard, Nelly. 1993. "Nosotros/The Others" en *Mapa: The Airmail Paintings of Eugenio Dittborn, 1984-1992*, Eugenio Dittborn (comp.). Londres: Institute of Contemporary Arts. 47-65.
- \_\_\_\_\_. 1994. "La problemática de la distancia en el contexto de lo translocal". Trabajo leído en el congreso titulado "Sináis de Turbulencia". Encuentro da Rede Interamerica de Estudos Culturais, Rio de Janeiro.
- Riding, Alan. 1995. "African Creativity on Europe's Stage" en *New York Times* (4 de octubre): B1, B4.
- Rivière, Georges-Henri. 1985. "The Ecomuseum: An Evolutive Definition" en *Museum* 148: 182-183.
- Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Rosenthal, A. M. y Arthur Gelb. 1984. "Introduction" en *The Sophisticated Traveler: Beloved Cities - Europe*, A. M. Rosenthal y Arthur Gelb (comps.). Nueva York: Penguin.
- Ross, Andrew. 1992. "New Age Technoculture" en *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.). Nueva York: Routledge.

- Rouse, Irving. 1986. *Migrations in Prehistory*. New Haven: Yale University Press. [Introducción a la prehistoria. Barcelona, Bellaterra, 1973.]
- Rouse, Roger. 1991. "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism" en *Diaspora*, 1 (1): 8-23.
- Rubin, William (comp.). 1984. "Primitivism" in *Twentieth-Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern*. 2 vols. Nueva York: Museum of Modern Art.
- Ruffins, Faths Davies. 1992. "Mythos, Memory, and History: African American Preservation Efforts, 1820-1990" en *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Ivan Karp y Steve Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 506-611.
- Rus, Diana. 1990. "La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas" en *Documento INAREMAC 038-VIII-90*. San Cristóbal de las Casas, México: INAREMAC.
- Rushdie, Salman. 1989. *The Satanic Verses*. Nueva York: Viking. [Los versos satánicos. Barcelona, Seix Barral, 1991.]
- Russell, Mary. 1986. *The Blessings of a Good Thick Skirt*. Londres: Collins.
- Rydell, William. 1984. *All the World's a Fair: Visions of Empire at American International Exhibitions, 1876-1916*. Chicago: University of Chicago Press.
- Safran, William. 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" en *Diaspora*, 1 (1): 83-99.
- Sahlins, Marshall. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World-System" en *Proceedings of the British Academy*, 74: 1-51.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Nueva York: Pantheon. [Orientalismo. Madrid, Ediciones Libertarias-Prodhufi, 1990.]
- \_\_\_\_\_. 1984. "Reflections of Exile" en *Granta*, 13: 159-172.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture" en *Raritan*, 9 (3): 27-50.
- Saldívar, José David. 1991. *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Samuel, Raphael. 1994. *Theatres of Memory*. Vol.1: *Past and Present in Contemporary Culture*. Londres: Verso.
- Sánchez, Luis Rafael. 1984. "The Airbus" en *Village Voice*, 39-43.
- Sangari, Kum Kum. 1987. "The Politics of the Possible" en *Cultural Critique*, 7: 157-186.
- Sarris, Greg. 1993. *Keeping Slugwoman Alive: A Holistic Approach to*

- Native American Texts*. Berkeley: University of California Press.
- Sassen-Koob, Saskia. 1982. "Recomposition and Peripheralization at the Core" en *Contemporary Marxism*, 5: 88-100.
- Schepper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology" en *Current Anthropology*, 36 (3): 409-420.
- Schildkraut, Enid. 1991. "Ambiguous Messages and Ironic Twists: Into the Heart of Africa and The Other Museum" en *Museum Anthropology*, 15 (2): 16-23.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Kingdom of Gold: Ghana Recycles Its Heritage" en *Natural History* (febrero): 36-47.
- Schiller, Nina Glick, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (comps.). 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. Nueva York: New York Academy of Sciences.
- Schneider, Peter. 1983. *The Wall Jumper*. Nueva York: Random House. [*El saltador del muro*. Barcelona, Anagrama, 1989.]
- Scott, David. 1989. "Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in Other Places" en *Inscriptions*, 5: 75:85.
- Shaw, Rosalind y Charles Stewart. 1994. "Introduction: Problematizing Syncretism" en *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Charles Stewart y Rosalind Shaw (comps.). Londres: Routledge. 1-26.
- Shohat, Ella. 1988. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims" en *Social Text*, 19 (20): 3-45.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Israeli Cinema: East / West and the Politics of Representation*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Notes on the Post-Colonial" en *Social Text*, 41-42: 99-113.
- \_\_\_\_\_. y Robert Stam. 1994. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Londres: Routledge.
- Shyllon, Folarin. 1982. "Blacks in Britain: A Historical and Analytical Overview" en *Global Dimensions of the African Diaspora*, Joseph E. Harris (comp.). Washington, D.C.: Howard University Press.
- Smith, Daisy (My-yah-nelth) Sewid. 1979. *Prosecution or Persecution*. Cape Mudge, Columbia Británica: Nuyumbalees Society.
- Speck, Dara Culhane. 1987. *An Error in Judgment: The Politics of Medical Care in an Indian / White Community*. Vancouver: Talonbooks.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" en *Marxism and the Interpretation of Culture*, Lawrence Grossberg and Cary Nelson (comps.). Urbana: University of Illinois Press. 271-313.

- \_\_\_\_\_. 1989. "Who Claims Alterity?" en *Remaking History*, Barbara Kruger y Phil Mariani (comps.). Seattle: Bay Press. 269-292.
- Stainbrook, Lynda S. 1979. *Fort Ross Orchards: Historical Survey, Present Conditions and Restoration Recommendations*. Sacramento: California Department of Parks and Recreation.
- Standing Bear, Luther. 1928. *My People the Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Starr, Frederick (comp.). 1987. *Russia's American Colony*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Stellar, Georg Wilhelm. 1988. *Journal of a Voyage with Bering, 1741-1742*. O.W.Frost (comp.). Stanford: Stanford University Press.
- Stevens, John L. 1969. *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*. Vol. 1. Nueva York: Dover.
- Stewart, Charles y Rosalind Shaw. 1984. *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. Londres: Routledge.
- Stewart, Kathleen. 1988. "Nostalgia: A Polemic" en *Cultural Anthropology*, 3 (3): 227-241.
- \_\_\_\_\_. 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America*. Princeton: Princeton University Press.
- Stocking, George. 1992. "Philanthropoids and Vanishing Cultures: Rockefeller Funding and the End of the Museum Era in Anglo-American Anthropology" en Stocking, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press. 178-211.
- Sturtevant, William. 1991. "New National Museum of the American Indian Collections Policy Statement: A Critical Analysis" en *Museum Anthropology*, 14 (2): 29-30.
- Sutton, Constance y Elsa Chaney (comps.). 1987. *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. Nueva York: Center for Migration Studies.
- Taussig, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, J. Garth. 1981. "An Eskimo Abroad, 1880: His Diary and Death" en *Canadian Geographic*, octubre-noviembre: 38-43.
- Teaiwa, Teresia. 1993. "Between Traveler and Native: The Traveling Native as Performative/Informative Figure". Manuscrito inédito. University of California, Santa Cruz.
- Tedlock, Dennis. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material*

- Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tikhmenev, P. A. 1978. *A History of the Russian-American Company*. Richard Price (comp.). Seattle: University of Washington Press.
- Tölölian, Khachig. 1991. "The Nation State and Its Others: In Lieu of a Preface" en *Diaspora*, 1 (1): 3-7.
- Townsend-Gault, Charlotte. 1995. "Translation or Perversion? Showing First Nations Art in Canada" en *Cultural Studies*, 9 (1): 91-105.
- Tsing, Anna. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Discussant's Comments". Trabajo leído en el congreso titulado "Anthropology and 'the Field'", Stanford University.
- Turner, Terence. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness" en *History of Anthropology*, 7: 285-313.
- Turner-Strong, Pauline. 1992. "Captivity in White and Red: Convergent Practice and Colonial Representation on the British-Amerindian Frontier" en *Crossing Cultures: Essays in the Displacement of Western Civilization*, Daniel Segal (comp.). Tucson: University of Arizona Press.
- Urbain, Jean-Didier. 1991. *L'idiot du voyage: Histoires de touristes*. Paris: Plon.
- Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Londres: Sage.
- Van Maanen, John. 1988. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vega, Ana Lydia. 1987. "Encancaranublado" en *Encancaranublado y otros cuentos de naufragio*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Antillana. 73-79.
- Vélez, Diana L. 1994. "We Are (Not) in This Together: The Caribbean Imaginary in 'Encancaranublado' de Ana Lydia Vega" en *Callaloo*, 826-833.
- Visweswaran, Kamela. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vogel, Susan. 1987a. *Perspectives: Angles on African Art*. Nueva York: Center for African Art y Harry F. Abrams.
- \_\_\_\_\_. 1987b. *Art/Artifact*. Nueva York: Center for African Art y Prestel Verlag.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The Art of Collecting African Art*. Nueva York: Center for African Art.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Africa Explorers: 20th Century African Art*. Nueva York: Center for African Art.

- Waldron, Arthur. 1990. *The Great Wall of China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallis, Brian. 1989. "The Global Issue: A Symposium" en *Art in America*, 77 (7): 86-87, 152-153.
- Walsh, Kevin. 1992. *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-Modern World*. Londres: Routledge.
- Webster, Gloria Cranmer. 1988. "The 'R' Word" en *Muse*, 6 (3): 43-46.
- Weinreich, Max. 1967. "The Reality of Jewishness versus the Ghetto Myth: The Sociolinguistic Roots of Yiddish" en *To Honor Roman Jakobson*. La Haya: Mouton.
- Wellman, David. 1995. *The Union Makes Us Strong: Radical Unionism on the San Francisco Waterfront*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West, Cornel. 1993. *Race Matters*. Boston: Beacon Press.
- Weston, Kath. 1997. "The Virtual Anthropologist" en *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Akhil Gupta y James Ferguson (comps.), Berkeley: University of California Press.
- White, Hayden. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Williams, Raymond. 1966. *Culture and Society, 1780-1950*. Nueva York Harper and Row.
- Willis, Paul. 1977. *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Farnborough, Inglaterra: Saxon House. [Aprendiendo a trabajar. Torrejón de Ardoz: Akal, 1988.]
- Winichakul, Thongchai. 1994. *Siam Mapped: A History of the Geobody of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wolf, Eric. 1964. *Anthropology*. Nueva York: Norton.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wolff, Janet. 1993. "On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism" en *Cultural Studies*, 7 (2): 224-239.
- Wright, Patrick. 1985. *On Living in an Old Country: The National Past in Contemporary Britain*. Londres: Verso.
- Ybarra-Frausto, Tomas. 1992. "The Chicano Movement/The Movement of Chicano Art" en *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. 128-149.
- Zalewski, Daniel. 1995. "Can This Journal Be Saved?" en *Lingua Franca*, 5 (5): 15-16.

## Fuentes

Los capítulos de este libro publicados con anterioridad se reimprimen sin cambios o con revisiones menores.

Capítulo 1: *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.). Nueva York: Routledge, 1992. Reimpreso con autorización del editor.

Capítulo 2: *Times Literary Supplement*, noviembre 16 de 1984. Reimpreso con autorización.

Capítulo 3: *Anthropology and "the Field" Boundaries, Areas, and Grounds in the Constitution of a Discipline*, Akhil Gupta y James Ferguson (comps.). Berkeley: University of California Press, 1997. Reimpreso con autorización del editor.

Capítulo 4: *Sulfur*, 32 (1993): 64-72.

Capítulo 5: *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Ivan Karp y Steven D. Lavine (comps.). Washington, D.C.: Smithsonian Institute Press, 1991. Reimpreso con autorización del editor.

Capítulo 6: *Visual Anthropology Review*, 11, n° 1 (1995): 92-117. Reimpreso con autorización de la Asociación Antropológica Norteamericana.

Capítulo 7: Publicado por primera vez en este volumen.

Capítulo 8: *Museum Anthropology*, 17, n° 3 (1993): 58-66. Reimpreso con autorización de la Asociación Antropológica Norteamericana.

Capítulo 9: *Displacements: Cultural Identities in Question*, Angelika Bammer (comp.). Bloomington: Indiana University Press, 1994. Reimpreso con autorización del editor.

Capítulo 10: *Cultural Anthropology*, 9, n° 3 (1994): 302-338. Reimpreso con autorización de la Asociación Antropológica Norteamericana.

Capítulo 11: *Sulfur*, 37 (1995): 32-52.

Capítulo 12: Publicado por primera vez en este volumen.

## Agradecimientos

Al escribir estos ensayos, conté con la ayuda de muchos amigos y colegas, algunas veces de acuerdo y otras en desacuerdo.

Mis primeras ideas acerca del viaje recibieron un estímulo especial que provino de la obra de cuatro personas: Daniel Defert, Mary Louise Pratt, Lee Drummond y Caren Kaplan. También agradezco a quienes participaron en el Seminario de la Facultad Luce de la Universidad de Yale, realizado en el otoño de 1990, que me permitió exponer ideas preliminares en una atmósfera de amistoso rigor. Siempre asociaré esa atmósfera productiva con Peter Brooks, mi anfitrión en el Centro Whitney de Humanidades.

El capítulo 3 fue objeto de útiles lecturas críticas por parte de James Ferguson, Akhil Gupta, Susan Harding, Michelle Kisliuk, Ann Kingsolver, William Ladusaw y David Schneider.

Agradezco a Michael Ames, Ira Jacknis, Aldona Jonaitis, Nancy Marie Mitchell, Dan Monroe, Dara Culhane Speck y Gloria Cranmer Webster, por su ayuda con el capítulo 5.

Michael O'Hanlon fue un interlocutor generoso en lo que toca al capítulo 6, que también se benefició con las lecturas de Daniel Miller, Rosalind Shaw y Charles Stewart.

Diversas partes del capítulo 7 tuvieron el estímulo de intercambios con Chris Healy, Jim Mason, Johanna Mizgala, Dan Monroe, Ruth Phillips, Chris Pinney, Mary Louise Pratt, Nelly Richard, Renato Rosaldo y Enid Schildkraut.

El capítulo 10 fue concebido en el contexto de un grupo de lectura sobre las diásporas que se reunió en el Centro de Estudios Culturales, Universidad de California, Santa Cruz. Mi agradecimiento para sus participantes: Gordon Bigelow, Susan Harding,

Galen Joseph, Katie Stewart, Anna Tsing y especialmente Avtar Brah. También fui objeto de útiles lecturas críticas que realizaron Kathleen Biddick, Jonathan Boyarin, Iain Chambers, Paul Gilroy, Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Vijay Mishra y David Schneider.

Susan Hiller y Jane Rollo (de *Bookworks*, Londres) proporcionaron generosamente materiales para el capítulo 11.

En el apéndice del capítulo 12 expreso mi reconocimiento a todos aquellos que colaboraron en la investigación. Norman O. Brown, Chris Connery, Donna Haraway, Chris Healy y Hayden White contribuyeron con importantes lecturas de un borrador previo.

A lo largo de muchos años he gozado de los beneficios de mi vinculación con *Sulfur: A Literary Bi-Annual of the Whole Art*. Mi agradecimiento a su editor, Clayton Eshleman, por la buena acogida brindada a mis experimentos (algunos de los cuales aparecen en este volumen), y a Eliot Weinberger por su estímulo.

Lindsay Waters, de Harvard University Press, me brindó un apoyo firme y buenos consejos. María Ascher ofreció muchas útiles sugerencias editoriales.

La producción del original del libro avanzó mucho gracias a mi asistente de investigación, Anniken Hoyer-Nielsen, y a Cheryl van De Veer, del Centro de Procesamiento de Textos de la Universidad de California, Santa Cruz.

Durante el tiempo en que se produjeron estos ensayos, me desempeñé como director de un organismo de investigación, el Centro de Estudios Culturales de Santa Cruz, y me convertí en padre. Estas dos ocupaciones absorbentes me ofrecieron una agradable distracción y en parte explican, de ello estoy seguro, el estilo paratáctico del libro. Gracias a todos los visitantes, profesores y participantes del Centro por sus muchas intervenciones estimulantes. Gracias a Ben por lo mismo, y a Judith Aissen por su amor inquebrantable y por sus honestas lecturas.

## Índice temático

- Abedi, Mehdi 42  
Abu-Lughod, Janet 338, 419  
Academia Real de Arte 250, 251  
Acuerdo Norteamericano de Libre Comercio 391-2  
Aculturación 18, 202  
África:  
    diáspora y 320-7  
    museología de la perspectiva de contacto y 249-52  
Africanos 255-6, 257  
Afronorteamericanos:  
    diáspora negra y 327, 440 n18  
    proceso inmigratorio y 313-4, 438 n8  
    *Véase también* Diáspora negra  
*After Jews and Arabs* (Alcalay) 335  
Aipe, Kauwiye 198  
Alcalay, Ammiel 335  
Aldea como sitio 33-4, 421 n3  
Alert Bay. *Véase* Centro Cultural U'mista  
Aleutas 361, 370-1, 415, 418  
Alexei, Freddy 151  
Alfred, Agnes 180  
Allen, John 408  
Alucinógenos 95  
Alvarez, Robert 410, 420  
*A Man Called Bee* (Asche) 97-8  
Ambientalismo 393-6  
América rusa. *Véase* Fort Ross; Unión Soviética  
Ames, Michael 429 n9, 435 n12  
Amin, Samir 420  
Amott, Teresa 54  
Amselle, Jean-Loup 18  
Análisis del discurso 84  
Anasazi 421-2 n7  
Antropología:  
    como disciplina 74-5, 80-7, 89, 108-10, 115-9, 423-6 ns4-9  
    enfoques basados en el contacto 18  
    escritura de viajes y 86, 87-90, 92, 94, 95  
    estrategias localizadoras de la (*véase* Estrategias localizadoras)  
    estudios culturales y 44, 82-5, 422 n9, 424 n6  
    financiación y 116-7  
    informantes de la (*véase* Informantes)  
    lengua y 35, 421 n5  
    normativa 32-3, 34  
    poscolonial/tribal 101-7  
    profundidad, criterios de la 73-4, 75-80, 116  
    repatriada 162-5, 179, 377-8, 430 n14  
    sociología y 82, 83, 424 n7

- trabajo de campo de la (*véase* Trabajo de campo)  
*Véase también* Etnografía
- Anzaldúa, Gloria 53, 403, 420
- Apess, William 14
- Appadurai, Arjun 18, 37
- Apropiaciones, en zonas de contacto 187, 241, 244-52, 261, 433-4 ns5, 6
- Arte:  
 de Susan Hiller 341-58 *passim*  
 historias de contacto y 248  
 Jardín de Esculturas de Nueva Guinea 242-3  
 modernismo 224, 249, 429 n10  
 museos y (*véase* Museos)
- Asad, Talal 107, 420
- Asche, Timothy 97
- Ashkenazi 329, 333, 336-7, 441 n25
- Asia 367, 401
- Asimilación 53, 307-9, 401
- Asociación Antropológica Norteamericana 110
- Assu, Billy 157, 180
- Assu, Harry 177-8, 183
- Autenticidad 221-32  
*Véase también* Hibridez
- Autobiografía 115-6
- Autoctonía 309  
*Véase* Pueblos tribales
- Autoridad 104, 209-11
- Bajtín, Mijail 35, 419
- Ballenas grises 393-4
- Baranov, Alexander 369, 371
- Bauman, Richard 433 n6
- Bauman, Zygmunt 324
- Baxandall, Michael 172, 173
- Beduinos 43
- Behar, Ruth 106
- Benga, Ota 434 n9
- Benjamin, Walter 22, 323, 342, 360 402, 419
- Bering, Vitus 369, 392
- Bhabha, Homi 59-60, 223, 421 n5, 439 n16
- Biddick, Kathleen 441 n23
- Black Atlantic, The* (Gilroy) 321-8, 329
- Black Elk 247
- Black, Lydia 420
- Blake, William 354, 356, 360
- Bloom, Lisa 423 n11
- Blume, Harvey 434 n9
- Blyden, Edward Wilmot 329
- Boas, Franz 145, 171, 179, 430 n16
- Bonaparte, Marie 350
- Boon, James 38, 426 n17
- Bosu, James 222
- Bottomley, Gillian 438 n12
- Bowen, Elenore Smith 93
- Boyarin, Daniel 309, 330-4, 437 n4, 441 n21
- Boyarin, Jonathan 304, 309, 330-4, 437 n4
- Bradford, Phillips Verner 434 n9
- Brah, Avtar 319, 441 n23
- Breton, André 30, 46
- Briggs, Jean 93
- Brody, Hugh 42
- Brosman, Bob 39-40
- Brother from Another Planet* (Sayles) 123
- Brown, Karen McCarthy 75-9, 118
- Brown Girl, Brownstones* (Marshall) 318
- Burton, Richard 97
- California. *Véanse* Fort Rq̃ss; Kashaya Pomo
- Call, George Washington 368
- Call, Mercedes 368, 410
- Camisetas 60, 61
- Canadá 253-9, 398-9
- Canon 80-1
- Cantwell, Robert 248
- Cape Mudge Village, *véase* Museo y Centro Cultural Kwagiulth
- Capitalismo, transnacional:  
 diáspora y 313-5, 438 ns10,11  
 el punto de vista kashaya pomo sobre el 385-6

- estrategias localizadoras y 63-4  
museos y 265-7, 269-70  
reciprocidad y 218  
y cultura global 400-1, 414  
y nacionalismo 21-2, 54  
*Véase también* Mercantilización
- Cayou, Barbara 166
- Centro Cultural Onga 219-21
- Centro Cultural U'mista 140, 157-61, 166-76, 178-81, 430 ns16, 18
- Centro de Arte Africano 250-2
- Certeau, Michel de 73
- Chabram, Angie 108
- Chakrabarty, Dipesh 419
- Chamulos 277-80, 282-3, 288-91
- Chappelle, Violet 408
- Charting the Journey* (Grewal, comp.) 318
- Chaussonnet, V. 420
- China 368, 369, 389-92, 401, 414  
Gran Muralla 402
- Cholos 273, 290
- Chow, Rey 441 n26
- Cinismo 415
- Ciudad de Nueva York 121-35
- Clase:  
diáspora y 315-6, 332, 335-6  
distancia social y 252  
el viaje marcado por la 46, 48-9, 88  
habitus del trabajo de campo y 88, 94  
identidad y 63-4  
inmigración y 313-4, 438 n8  
la América rusa y la 370, 374-7  
oposición de hogar/campo y 110-1 y fijeza 59-60
- Cobres 158
- Cohen Robin 54
- Cole, Sally 426 n16
- Collage:  
definición del 13  
géneros académicos y 24
- Colonialismo:  
zonas de contacto y (*véase* Zonas de contacto)
- deterioro desigual del 204, 205  
enfoques museológicos históricos y 173  
ruso americano (*véase* Fort Ross)  
trabajo de campo y 85, 86, 87  
*Véanse también* Neocolonialismo; Poscolonialismo
- Comercio de pieles 368, 369-72, 381-4, 388-92, 397
- Condominas, Georges 36
- Congelamiento metonímico 37
- Connery, Chris 428 n28, 438 n10
- Conrad, Joseph 29, 60, 98
- Consumo:  
economías locales y 229  
museos y 265  
*Véanse también* Capitalismo, transnacional; Mercantilización
- Cook, Capitán James 397
- Corbey, Raymond 244, 434 ns8, 9
- Cornell, Joseph 30
- Cosmopolitismo:  
de la clase trabajadora 49-50  
diáspora y 52, 308, 315, 333-5, 338-9  
discrepante 52  
la residencia como 16, 60  
localización versus 103  
museos y 155, 156, 178-9  
pueblos tribales y 14, 178-9, 197, 310-1, 437 ns5,6  
*Véase también* Localismo
- Coxe, Lynne 418
- Cranmer, Dan 157, 168-70, 180
- Cranmer, Doug 148, 181
- Cranmer, Emma 157, 180
- Cristianismo 330, 334, 336, 441 n21  
*Véase también* Misioneros
- Cronin, William 420
- Cronotopos 38, 433 n3
- Crowell, Aron 420
- Cruce vestimentario, cultural 96-100, 426-7 ns20-3
- Cuarto Mundo 181, 262, 308, 310
- Cultura:  
como ámbito de resistencia (*véase*

- Resistencia)  
 como ámbito de viaje 37-43, 46,  
 421-2 n7  
 como circuitos 53, 63-4, 301, 436  
 n1  
 como concepto 12-3, 38  
 como mercancía 265-70, 435-6  
 ns18-20  
 como práctica híbrida 19, 38  
 expresiva 55  
 fronteras y 18  
 global (*véase* Cultura global)  
 lengua y 35, 421 n5  
 localización y 263-5  
 posmoderna (*véase* Cultura pos-  
 moderna)  
 problema de totalidad 67-8  
*Véanse también* Hibridez; Iden-  
 tidadCultura global:  
 cosmopolitismo versus 52  
 hibridez y 22  
 influencia occidental en la 401,  
 414  
 los museos como símbolos de la 20  
*Véanse también* Capitalismo,  
 transnacional; Diásporas; Nacio-  
 nalismo
- Cultura material, recolección 196,  
 205-6
- Cultura posmoderna:  
 el viaje como término y la 56  
 los moteles y la 48  
 los museos y la 266-7, 269-70  
 multiplicidad de localizaciones y  
 la 119
- Cultura transnacional. *Véanse*  
 Fronteras; Diásporas  
*Culture and Society* (Williams) 264  
 Curtis, Edward 144, 162-4, 246-7  
 Cushing, Frank Hamilton 97
- D'Amico-Samuels, Deborah 116  
 D'Andrade, Roy 114  
 Dalby, Liza 98  
 Danza del Espíritu 407  
 Davidson, Robert 149, 154
- Davies, W. D. 330  
 Davis, Mike 420  
 Deacon, Bernard 65-9  
*Debating Muslims* (Fischer y Abedi)  
 42  
 Defert, Daniel 96-7  
 Deliss, Clémentine 251  
 Deloria, Vine, Jr. 427 n26  
 Dening, Greg 37  
 Descolonización 13, 388  
 Deconstrucción:  
 de la oposición hogar/campo 111  
 hibridez y 226  
 Desplazamiento. *Véase* Viaje  
 Dia, Tamessir 248  
*Diaspora* (publicación) 300  
 Diáspora afgana 77-8  
 Diáspora china 303, 306  
 "Diaspora Culture and the Dialogic  
 Imagination" (Mercer) 325-6  
 "Diaspora: Generation and the  
 Ground of Jewish Identity" (Bo-  
 yarin y Boyarin) 330-4  
 Diáspora haitiana 53, 63, 75-6  
 Diáspora judía 304-5, 308, 309, 328-  
 39, 437 n4, 438 n8, 441 ns21, 22,  
 24, 25  
 Diáspora negra 50, 304-5, 308-9, 313-  
 4, 319-29, 440-1 ns17-20  
 Diáspora sudasiática 63, 64, 305, 439  
 n16
- Diásporas:  
 coaliciones y 314, 319, 439 n14  
 como resistencia 51-2, 307, 320,  
 325, 338  
 cosmopolitismo y 52, 308, 315,  
 333, 334-5, 338-9  
 definiciones de la 300-1, 302-12  
 economía y 313-6, 438 ns10, 11  
 especificidad histórica y 305-6,  
 326-7, 332, 439 n16  
 etnografía y 41-2, 101-7  
 género y 316-8, 326, 327, 332-5  
*passim*, 438 n12, 440 n19, 441  
 n22

- identidad/habitus en la 62-4  
 judía 304-5, 308, 309, 328-39, 437-8 ns4,8, 441 ns21, 22, 24, 25  
 la inmigración comparada con 306-7, 313-4, 401, 436-7 n3, 438 n8  
 las fronteras comparadas con 55, 302-3, 439 n15  
 nacionalismo y 54, 306-12, 313, 323, 329-36 *passim*, 437 n4  
 negra 50, 304-5, 308, 314, 319-29, 440-1 ns17-20  
 poscolonialismo y 20, 323, 333, 338, 439 n16, 441 n26  
 precontacto 205  
 pueblos tribales y 102, 309, 437 ns 5, 6  
 raza y 312-9 *passim*, 332, 334, 438 n8, 439 n14  
 sexualidad y 441 n23  
 temporalidades y 323-4  
 tensión utópica/distópica y 322, 439 n15  
 términos para la 320  
 tierras nativas y 303-14 *passim*, 329-31, 335, 438 n9, 441 n25  
 tradición y 62, 328, 329, 338, 440 n19  
*Véanse también* Fronteras; Inmigración, Migración; Pueblos tribales  
*Dilemas de la cultura* 12-4, 19  
 Dirlik, Arif 439 n16  
 Disciplinamiento, como proceso 80  
 Discurso de las minorías 313, 437-8 n7  
 Distancia:  
   y definición del campo 89-90, 109-10, 117  
   y etnografía en el hogar 77, 78, 109-10  
 Dittborn, Eugenio 433 n3  
 Douglass, Frederick 321, 324  
 Drake, St. Clair 440-1 n20  
 Drummond, Lee 18  
 Du, Michael 211  
 Du Bois, W. E. B. 313, 320, 321, 329  
 Dubnow, Simon 437 n4  
 Duchet, Michèle 424 n7  
 Duncan, Carol 155, 259  
 Eberhardt, Isabelle 97, 427 n21  
 Ebron, Paula 106  
 Edenshaw, Charles 149, 174  
 Edwards, David 78, 82, 90  
 “Efecto Squanto” 31  
 Eickelman, Dale 47, 424 n6  
 “El imán y el hindú” (Ghosh) 11-2, 14-6, 17  
 El mundo de la *geniza* 304, 441 n24  
 Ellison, Ralph 323-4  
 Emoción en el trabajo de campo 92-3  
 Enfermedad 144, 371, 374 406  
 Erickson, Arthur 139  
 Ershow, Ludmilla 408  
 Erudición feminista:  
   diáspora y 332-3  
   sobre la etnografía 91-2, 111  
   y el hogar 111  
   *Véase también* Género  
 Esclavitud 324  
 Escritura de viajes:  
   la antropología como disciplina y la 86, 87-90, 92, 94, 95  
   racismo y 48-9  
   versus etnografía 40  
 Esquimales 417-8  
 Esquimales yup’ik 415, 417-8  
 Estados Unidos 366-8, 397-9, 400-1, 414, 416-8  
 Estatus minoritario:  
   como término 300  
   etnocentrismo y 330  
   lo tribal distinguido del 143, 428-9 n5  
   *Véanse también* Diásporas; Pueblos tribales  
 Estrategias localizadoras:  
   bifocalidad de la cultura y 62-3  
   determinación de las 31-4

- esencialización representacional a través de las 37-8  
 exclusiones/oclusiones por las 32, 36, 301  
*Véase también* Antropología  
 Estudios culturales 44, 82-5, 422 n9, 424 n6  
 Estudios gay/lesbianos, hogar y 111  
 Etnicidad. *Véanse* Diásporas; Raza; Pueblos tribales  
 Etnocentrismo:  
   de la historia centrada en lo humano 394  
   de las culturas minoritarias 330  
 Etnografía:  
   autoridad y 209-10  
   de Bernard Deacon 65-9  
   en la antropología (*véase* Trabajo de campo)  
   en los estudios culturales 83  
   escritura de viajes y 88-9  
   exigencias políticas a la 58, 142  
   la fotografía en la 198, 199, 209  
   multilocalizada 41, 63-4, 78, 423 n3, 425 n14  
   polifónica 209  
   pre trabajo de campo 86  
   reflexividad y 210  
   *Véanse también* Antropología; Museos; Escritura de viajes  
 Etnomimesis 248  
 Evans-Pritchard, Edward 57, 83, 94  
 Exhibición "El Espíritu Canta" 253-4, 257  
 Exhibición. "El Paraíso" 185-202  
   catálogo de la 203-12, 213  
   hibridez y autenticidad y la 194-6, 208, 218-32  
   recolectando para 212-8  
 Exhibición "En el Corazón de Africa" 253, 254-8  
 Exilio 59, 60, 302, 308, 322, 330  
*Exploration of the Colorado River* (Powell) 121-35  
 Fahim, Hussein 109  
 Falla de San Andrés 364, 366  
 Falwell, Jerry 83  
 Familia Moe 39-40, 62  
 Farris, Glenn 378, 418  
 Ferguson, James 73, 112, 423 n1  
 Fienup-Riordan, Ann 420  
 Financiación 116-7  
 Finney, Ben 102  
 Fischer, Michael 42  
 Fitzhugh, William 420  
 Flaubert, Gustave 97  
 Fletcher, Alice 422 n10  
 Foner, Nancy 439 n14  
*Footprints on Malekula* (Gardiner) 65-9  
 Fort Ross 363-420  
   clase y 370, 374-7  
   desarrollo de 369-77, 398-9  
   género y 370, 374, 375, 405-6  
   historia asiática y 367-8  
   historias narrativas y 377-88  
   huerto de frutales 363-5  
   mercantilización y 388-92  
   parque estatal 408-13  
   raza y 369-70, 376, 404-5  
 Fotografías:  
   contexto cultural que significan las 198-9  
   enfoque museológico y 151, 160, 198-200, 208  
   historia y 162-6, 198-201, 430 n14  
   versus voces 208-9  
 Frankenberg, Ruth 441 n26  
 Freud, Anna 344-60 *passim*  
 Freud, Sigmund 341-60 *passim*  
 Friedman, Jonathan 420  
 Fronteras:  
   como arbitrarias 398-9  
   control de las 18, 21, 54, 401, 402  
   de la antropología 82-5, 86-7, 424 n6  
   definición de 302  
   estrategias localizadoras y 36  
   la diáspora comparada con 54, 301-2, 439 n15  
   museos y 263

- naturaleza de las 53  
*Véase también* Zonas de contacto;  
 Diásporas
- Fusco, Coco 244, 246, 434 n8  
*Fusion: West African Artists at the Venice Biennale* (McEvelley) 248
- Futuros:  
 algo parecido a la esperanza 413-8  
 autenticidad híbrida y 232  
 de los museos 264-70  
 del trabajo de campo 115-7, 119  
 diásporas y 338-9  
 historia y 295-8  
 purismo y 221  
*Véase también* Historia
- Galloway, Collin 437 n5  
 Gandoulou, Justin-Daniel 51  
 Ganguly, Keya 62, 438 n12  
 García Canclini, 19, Néstor 439 n15  
 Gardiner, Margaret 65-6, 69  
 Garner, Margaret 324  
 Garvey, Marcus 320  
 Gauguin, Paul 298, 367  
 Gault, Charlotte Townsend 433 n3  
 Geertz, Clifford 34  
*Geisha* (Dalby) 98  
 Gelb, Arthur 425 n11
- Género:  
 como formación histórica 95  
 diáspora y 316-8, 326, 327, 332-3, 334, 335, 438 n12, 440 n19, 441 n22  
 habitus del trabajo de campo y 93  
 identidad y 64  
 inmigración y 53-4  
 la América rusa y el 370, 374, 375, 405  
 la seguridad en el campo y el 57  
 oposición hogar/campo y 110, 111  
 papeles cambiantes del 189, 209, 230-1, 318  
 relatos tribales y 380-1  
 viaje y 14-5, 16-7, 46-7, 56, 88, 422 n10
- George, Henry 162  
 George, Jimmy 234  
 George, Lydia 235  
 Ghosh, Amitav 11-2, 15-7, 103-4, 305, 337-8, 403  
 Gilroy, Paul 304, 308, 320-8, 329, 333, 423 n12, 440 ns19,20  
 Glendale, George 173  
 Glissant, Edouard 45  
 Goitein, S. D. 304, 334, 441 n24  
 Goldstein, Lynne 410, 418  
 Gómez-Peña, Guillermo 53, 244, 298, 301-2  
 Gordon, Richard 420  
 Gramsci, Antonio 22, 110, 415  
 Grasmuck, Sherri 54  
 Grewal, Shabnam 318-9  
 Griaule, Marcel 71  
 Guerra del Golfo 295-8  
 Gupta, Akhil 73, 112, 420, 423 n1  
 Gupta, Rahila 318
- Habitus 13-4, 44-6, 62-4, 88, 91-100, 423 n1, 426-7 ns16-23  
*Véase también* Normas del trabajo de campo
- Haida 144, 148, 152, 153  
 Hall, Stuart 21, 51, 61, 419, 420  
 Halliday, William 157, 170, 176  
 Hammond, Austin 235, 236  
 Handler, Richard 270  
 Hannerz, Ulf 312, 419  
 Haraway, Donna 107  
 Harding, Susan 84-5, 424 n8  
 Harris, Neil 266  
 Harvey, David 266-7  
 Hau'ofa, Epeli 102, 103, 109, 338  
 Hawaii 39-40, 62, 397  
 Healy, Chris 419, 435 n16  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 23, 388  
 Helmreich, Stefan 440 n19  
 Helms, Mary 47, 102  
 Henson, Matthew 49  
 Hesquiaht 164, 428 n1  
 Heye, George 176

- Hibridez:  
 autenticidad e 194-6, 208, 218-32  
 de la antropología 80-2  
 de la cultura 19, 38 (*véase también* Exhibición “El Paraíso”)  
 de la universidad 109  
 de los museos tribales 155-6  
 posmodernismo y 223-6  
 tradición e 195, 196  
 y nacionalismo 22-3  
*Véanse también* Diásporas; Poscolonialismo
- Hicks, Emily 53, 302
- Hiller, Susan 341-60
- Historia del contacto:  
 como influencia localizadora 205  
 equilibrio e 413  
 localización e 387-8  
 museología e 146, 205, 208, 252, 429 ns6, 7  
 primer contacto e 194, 204, 205  
 tradición e 239-40
- Historia folklórica:  
 definición de la 377-8, 379  
*Véase también* Historia narrativa
- Historia narrativa:  
 como transmisora de cultura 62-3  
 diáspora e 62  
 informantes e 37  
 migración e 54  
 mitos y relatos traducidos a 234-6, 377-88, 433 n1  
 trabajo de campo e 108-9
- Historia oral. *Véase* Historia narrativa
- Historia:  
 articulaciones superpuestas de la 366, 387-8, 409-13  
 conciencia histórica 388, 394-6  
 cronología 377-8, 387, 410  
 diáspora e 305-6, 322-4, 332, 439 n16  
 e hibridez 225-6  
 e inevitabilidad 398-402, 413-8  
 folklórica (*véase* Historia folklórica)  
 fotografías e 162-5, 198-201, 430 n14  
 hegeliana 388, 395-6  
 narrativa (*véase* Historia narrativa)  
 ontología 378, 396  
 reemplazo por el patrimonio 266  
 teleología 367  
 visiones con localizaciones diferentes de la 377-88  
 y zonas de contacto (*véase* Historia del contacto)
- Historiadores locales 109
- Hodgson, Marshall 338
- Hogar:  
 diáspora y 303, 306, 309-10, 312-4, 328, 329, 330-1, 335, 438 n9  
 oposición al campo, redefinición de 89-90, 110-1  
 renegociación del habitus y 100  
 y etnógrafos con base local 102, 103, 109-10  
*Véase también* Localización, política de la
- Holm, Bill 246
- Hombres. *Véase* Género
- Hoteles 29-30, 44, 45, 48
- Hudson's Bay Company 378
- Humanismo universalista paulino 330, 333-4, 441 n21
- Humboldt, Alexander von 51
- Hunt, George 174, 179, 247
- Hunt, Mary Ebbets 174
- Hunt, Tony 174
- Hurston, Zora Neale 426 n16
- Identidad 13  
 autenticidad híbrida e 223-32  
 como determinaciones entrecruzadas 25, 64, 100  
 como localización 113-4  
 como política versus herencia 63-4, 114  
 como residencia-en-viaje 13-4, 62

- cultura viajera e 39-41, 106  
 diáspora e (*véase* Diásporas)  
 etnografía poscolonial e 106  
 museos e 168, 269-70  
 patrimonio heredado e 265-70, 436 n19  
 pueblos tribales e (*véase* Pueblos tribales)  
 transnacional (*véanse* Fronteras; Diásporas)  
 zonas de contacto y afirmación de la 18, 264
- Identidad étnica blanca 121-35
- Imperial Eyes* (Pratt) 238
- Imperialismo:  
 colonialismo (*véase* Colonialismo)  
 intelectual 223, 224  
 representación en los museos e 216
- Imperio Británico 399-400
- Imperio Español 368, 371-2, 373, 374, 397, 406
- Imperios 397-402, 414
- In an Antique Land* (Ghosh) 337
- In the Land of the Headhunters* (Curtis) 144, 246
- India:  
 actores callejeros de la 243-4  
 fronteras y la 403  
 la diáspora y la 63, 64, 305, 439 n16
- Indios. *Véanse* Nativos americanos; *entradas para tribus o grupos específicos*
- Indios de la costa noroccidental 139-83 *passim*, 233-40, 262  
*Véanse también* Kwagiulth; Tlingit; *entradas para tribus específicas*
- Informantes:  
 autoridades con base local reducidas a 103, 110  
 como escritores/inscribientes 37  
 como individuos 89-90  
 como viajeros/residentes 31, 37-8  
 movilidad de los 42
- museología e 260  
 y distancia 77
- Inmigración 300  
 construcción de la frontera e 401  
 género e 53-4  
 la diáspora comparada con la 306-7, 313-4, 401, 436-7 n3, 438 n8  
 la migración distinguida de la 54  
 raza e 53-4
- Instituto Cultural Dene 267-8
- Internet 78, 82
- Ironía 223-9
- Islam 334
- Israel 308, 309, 336-7
- Iyer, Pico 31
- Jacknis, Ira 430 n16
- Jaguar* (Rouch) 41
- James, C. L. R. 29
- James, Herman 377-86
- Jameson, Fredric 29
- Jardín de Esculturas de Nueva Guinea 242
- Jarvis, Annie 386, 407
- Jensen, Doreen 429 n8
- Joe Leahy's Neighbors* (Connolly y Anderson) 40-1
- John, Mary 46, 108
- Jonaitis, Aldona 435 n14
- Jones, Ernest 360
- Jordan, June 30, 46
- Juan Pablo II 415
- Kalani, Lyn 418
- Kalifornsky, Peter 376
- Kaplan, Caren 47
- Kashaya Pomo:  
 la Asociación Interpretativa de Fort Ross y los 407-8, 410-3  
 lengua de los 374, 376, 378, 406  
 los americanos rusos y los 372-4, 375, 376, 379-88, 406-7  
 religión de los 386, 407  
 reserva de los 376, 386, 407  
 tradiciones orales de los 377-88
- Kashaya Texts* (Oswalt) 377, 411

- Kearney, Michael 419  
 Kenoras, Verna 166  
 Khamees la Rata 14,16  
 Khlebnikov, Kirill 375  
 Kincaid, Jamaica 52  
 Kinden, Kekanem 212-3, 230  
 Kingsley, Mary 46  
 Kingston, Maxine Hong 318  
 Kirk, Ruth 163-4  
 Kokn, Kulka 219, 227, 231  
 Komblo 204, 205  
 Kondo, Dorinne 106, 427 n23  
 Koniags 370, 371, 372, 375, 376, 404, 410, 411, 415  
 Krauss 420  
 Kuhn, Thomas 74  
 Kuklick, Henrika 72  
 Kupal, Yap 219, 221  
 Kurin, Richard 243-4  
 Kuskov, Ivan 372, 375  
 Kwagiulth (Kwakiutl):  
   como término 428 n1  
   el idioma de la caja de tesoros de los 173, 430 n16  
   el potlatch y los (*véase* Potlatch)  
   museos tribales de los (*véase* Museos tribales)  
   representación de la cultura 247-8  
   unidad/diferencias tribales de los 176-8, 179-81, 431 n23, 24  
   y el Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica 139, 142, 146-51, 164-6, 173  
   y el Museo Real de Columbia Británica 139, 142-6, 151-5, 173, 430 n18  
 Kwakiutl. *Véase* Kwagiulth  
 Kwakwaka'wakw 428 n1  
   *Véase también* Kwagiulth
- Landes, Ruth 426 n16  
 Larcom, Joan 118  
 Lavie, Smadar 43  
*Le Discours Antillais* (Glissant) 45  
 Leahy, Joe 40-1
- Leahy, Mick 199  
*Learning to Labour* (Willis) 83  
 Leenhardt, Maurice 419  
 Leiris, Michel 93  
 Lengua 35, 337, 374, 376, 378, 406  
 Lévi-Strauss, Claude 29, 45, 99-100  
 Lightfoot, Kent 410, 418, 420  
 Limón, José 106  
 Linebaugh, Peter 321  
 Lingüística 80  
 Localismo:  
   autenticidad y 221  
   como inverso del exotismo 118  
   como resistencia 16, 227  
   cosmopolitismo versus 52  
   movimientos de renacimiento y 386  
   museos tribales y 178-9  
   residencia y viaje y 205  
   tradiciones orales y 386-7  
   *Véanse también* Cosmopolitismo; Residencia
- Localización, política de la:  
   autenticidad y 223-7  
   cultura y 264  
   de los etnógrafos tribales o diaspóricos 102-8  
   definición de la 23  
   desplazamiento 112-3, 115  
   diáspora y 327, 332  
   historia de contacto y 387-8  
   historias superpuestas y 285, 407-13  
   la identidad como 113-4  
   museos y 161-6, 207  
   pensamiento histórico y 367  
   raza y 121-35  
   trabajo de campo y 33  
   viaje sofisticado y 271-91  
   viaje y 46  
   *Véanse también* Hogar; Traducción
- Lorde, Audre 122-35, 441 n23  
*Los Argonautas del Pacífico occidental* (Malinowski) 32  
*Los nuer* (Evans-Pritchard) 57, 94

- Loti, Pierre 95, 97  
 Louvre 259  
 Lowe, Lisa 438 n11  
 Lowie, Robert 425 n10  
 Lubicon de Lake Cree 253-4  
 Lukaria 380-5, 387  
 Lutkehaus, Nancy 93
- Malinowski, Bronislaw:  
   diario de 92-3  
   habitus de 98  
   y el campo 76  
   y la definición disciplinaria 86  
   y la observación participante 32-3, 34, 74  
 Mall, Washington, D.C. 243-4, 264, 435 n17  
 Mani, Lata 441-2 n16  
 Mannheim, Bruce 434 n7  
 Marcus, George 41, 423 n3, 425 n14  
 Marshall, Paule 318  
 Martin, Herbert 180  
 Martin, Mungo 174  
 Martínez, Antoinette 420  
 Marvin, Amy 234  
 Marx, Karl 22, 388, 390, 392, 401  
 Mashpee 14, 310, 437 n5  
 Mason, Jim 241  
 Matthaeli, Julie 54  
 Maudslay, Alfred 286  
 McDougall, Walter 419  
 McEvilley, Thomas 248, 249  
 McKenna, Teresa 53  
 McLuhan, T. C. 247  
 Mead, Margaret 74, 93, 421 n3  
 Melanesia:  
   Bernard Deacon y 65-8  
   hibridez y 194-5, 208-9, 218-32  
   viajeros nativos de 40-1  
   wahgi de (*véase* Wahgi)  
   *Véase también* Montañas de Nueva Guinea  
 Mercantilización:  
   como desestabilización 401  
   de la cultura 269-70  
   de la identidad 248
- diáspora y 315-6  
   equivalencias de la 388-92  
   los museos y la 263-70, 435-6 ns16-18  
   producciones híbridas y 194, 195-6  
 Mercer, Kobena 325-6, 440 n17, 441 n23  
 Métini 372, 384, 387, 405, 406, 410-3  
   *Véase también* Fort Ross  
 México 271-91, 364, 368, 373, 398  
 Meyers, Fred 433 n5  
 Migración:  
   la diáspora distinguida de la 300-1  
   la inmigración distinguida de la 54  
   nacionalismo y 21-2, 54  
   tribal 204  
   *Véanse también* Inmigración; Viaje  
 Miller, Daniel 419  
 Mills, Sara 47  
 Mimura, Glen 419  
 Mishra, Vijay 308, 439 n16  
 Misioneros:  
   etnógrafos y 86, 87  
   influencia de los 144, 151, 189, 371, 374  
 Mitos y relatos, historia narrativa y 234-6, 377-88, 433 n1  
 Miwok 373, 374, 405, 406, 411  
 Modernismo 224, 226, 249, 429 n10  
 Monroe, Dan 233  
 Montague, Lady Mary 47  
 Montañas de Nueva Guinea:  
   aislamiento de las 194  
   *Véase también* Wahgi  
 Morales, Moisés 291  
 Morris, Meaghan 48  
 Morrison, Toni 324-5  
 Mujeres. *Véanse* Erudición feminista; Género  
 Multiculturalismo 264, 316, 435 n17, 438 n11  
   *Véase también* Diásporas

Murley, Dan 418-9  
 Muro de Berlín 404  
 Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica 139, 142, 146-51, 164-6, 174  
 Museo de Arte de Portland 233-9  
 Museo de la Humanidad. *Véase* Exhibición "El Paraíso"  
 Museo de los Indios Norteamericanos 159, 175-6, 435 n17  
 Museo de Victoria. *Véase* Museo Real de Columbia Británica  
 Museo Glenbow 253, 428 n3  
 Museo Real de Columbia Británica 139, 142-6, 151-5, 174, 430 n18  
 Museo Real de Ontario 254-7  
 Museo y Centro Cultural Kwagiutl 139, 156-60, 174-5, 176-81  
 Museos:  
 enfoque estético de los 146-54, 164, 169-70, 173, 199, 429 ns8, 10  
 enfoque histórico de los 143-6, 151-5, 164, 170, 172-4, 178, 201, 429 n8  
 financiamiento y 174, 253, 254  
 fotografía y (*véase* Fotografías)  
 función de los, como zona de contacto 238  
 historias superpuestas y 409-13  
 imperialismo y 216-7  
 localización y 161-6, 207  
 los museos tribales y los, comparados 143, 155-6, 160, 164, 174-5, 182-3, 259-60, 267-8, 430 n19  
 mercantilización y 263-70, 435-6 ns16-8  
 prácticas de los 206-7  
 reciprocidad y (*véase* Reciprocidad)  
 recolección por los (*véase* Recolección)  
 reflexividad y 207, 210-1  
 restricciones impuestas a los 142, 216, 252-60, 410-2, 429 n9, 435 n12

sistema de arte-cultura de los 141, 155-6, 429 n10, 430 n16  
 traducción y 155, 208, 263  
 traducciones tribales para los 233-6, 430-1 n20, 433 n1  
 tratamientos culturales en los 199-200  
 tribales (*véase* Museos tribales)  
 turismo y 262, 263  
 y repatriación de objetos (*véase* Repatriación)  
*Véanse también las entradas para museos específicos*  
 Museos tribales:  
 autenticidad y 221-2  
 contenido y presentación de los 156-7, 160-1, 166-72, 176-81  
 el enfoque de los, basado en la propiedad familiar 160-1, 177  
 enfoque estético de los 160, 169-70, 173  
 enfoque histórico de los 172-4, 178, 201  
 espectro local/cosmopolita de los 178-9  
 financiación de los 174  
 localización y 161  
 museos mayores y, comparados 142-3, 155-6, 161, 164, 174-5, 182-3, 259-60, 267-8, 428-9 n5  
 públicos para 172-3  
 repatriación de objetos a los 141, 157-61, 175-6, 178, 179, 183, 261-2  
*Véanse también* Museo y Centro Cultural Kwagiutl; Museos; Centro Cultural U'mista  
 Música 39-40, 61, 106, 122, 127-32 *passim*, 320, 321  
 Musqueam 166  
 Nacionalismo:  
 articulaciones contradictorias del 414  
 diáspora y 54, 306-8, 313, 323,

- 329, 330-1, 334, 336, 437 n4  
 estabilidad del, influencias sobre el 21, 53-4, 401  
 la lengua como equivalente de la cultura y el 35, 421 n5  
 lo que está en juego en el 52
- Naipaul, V. S. 30,45, 439 n16
- Narayan, Kirin 101, 106, 427 n22
- Nardal, Paulette 45
- National Geographic* 49, 423 n11
- Nativos:  
 el congelamiento metonímico y los 37  
 los informantes como 38  
*Véase también* Pueblos tribales
- Nativos norteamericanos:  
 las tribus como término y los 308, 437 n5  
*Véanse también* Pueblos tribales;  
*entradas para tribus específicas*
- Neocolonialismo:  
 identidad y 248  
 trabajo de campo y 85, 87  
 turismo y 52  
*Véanse también* Colonialismo;  
 Zonas de contacto
- New Helots, The* (Cohen) 54
- New York Times* 88, 298, 425 n11
- Newton, Esther 108
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 388
- Nimkish 140
- Nkrumah, Kwame 320
- Nomadología 52, 55, 61, 317
- Normas del trabajo de campo 73-5, 82, 110  
 centro euroamericano 81, 89, 102  
 desafíos a las 73, 75-9, 81-2, 84-5, 118-9  
 residencia y 12, 33-5, 67, 79, 81, 89, 90,103  
*Véase también* Trabajo de campo
- Nostalgia/recuerdo 267, 306, 307, 312
- Nutrias de mar:  
 conciencia histórica de las 394-6  
 el comercio de pieles en las 369, 370, 381-4, 385, 386  
 mercantilización y 390, 393-4  
 protección de las 392-4
- O'Hanlon, Michael 192, 199  
 historizando a los wahgi 201-5  
 la exhibición y 206-12, 431 n1  
 y la historicidad de los objetos 201  
 y la recolección 206-7, 212-8, 240, 241
- Observación participante. *Véase* Trabajo de campo
- Oeste, el:  
 decaimiento de la teleología del 402  
 el trabajo de campo como dominado por 88  
 la dirección en el desarrollo del 367-8  
 viajando hacia y a través del 15-6, 22-5, 104-5, 108
- Ong, Aihwa 53, 102, 315
- Ortiz, Fernando 249
- Oswalt, Robert 377, 380, 384, 387, 418
- Pacífico Norte 413-8  
*Véase también* Fort Ross
- Padmore, George 320
- Palenque, México 271-92
- Panafricanismo 320-1
- Paradise* (libro) 203-12
- Paredes, Américo 53
- Parentesco 80, 329
- Parrish, Essie 377-8, 407, 408
- Parrish, Otis 408, 418, 420
- Patrimonio heredado 265-70, 409-10, 412, 413, 436 n19
- Patrulla de Leahy-Taylor 194, 204-5, 207
- Patterson, Orlando 63
- Paul, Alice 164
- Paul, Tim 140
- Peary, Robert 49

- Peregrinaje 47, 55  
*Véanse también* Turismo; Viaje
- Pesimismo 415
- Pessar, Patricia 54
- Piscatori, James 47
- Poetics of Military Occupation, The* (Lavie) 43
- Pomo 372, 405, 411  
*Véase también* Kashaya Pomo
- Portman, John 29
- Poscolonialismo:  
 diáspora y 22, 323, 333, 338, 439 n16, 441 n26  
 el Occidente como terreno común en el 15  
 estrategias localizadoras y 33  
 habitus del 44-6  
 los informantes en el 37  
 solidaridad y 319  
 trabajo de campo y 78, 89, 92, 101-7  
*Véanse también* Colonialismo; Neocolonialismo
- Posestructuralismo 326
- Posmodernismo:  
 como teoría 224, 227  
 como término de traducción 58-9  
 diáspora y 317, 326, 333  
 la antropología y el 83, 85, 424 n6  
 nomadología 52, 55, 61, 317  
 reflexividad y 209-10  
 sincretismo y 223-9  
 y primitivismo 55, 58  
*Véase también* Diásporas
- "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" (Jameson) 29
- Potlatch 144, 146, 430 n16  
 repatriación de objetos y 157-61, 168-72, 177, 178-9, 183
- Powell, Enoch 321
- Powell, John Wesley 121-35
- Prácticas espaciales, definición de 32, 72-4, 421 n1
- Pratt, Mary Louise 47, 50, 238, 441 n25
- Primitivismo 54, 58, 198, 202, 204, 221, 429 n10
- Prosecution or Persecution* (Smith) 181
- Public Culture* 300
- Pueblos indígenas 309-10, 311  
*Véase también* Pueblos tribales
- Pueblos tribales:  
 campañas punitivas contra los 57, 87, 370-1, 374, 376, 379-80, 411  
 comercio de pieles y 369-77  
 como etnógrafos 101-7  
 Cuarto Mundo y 181, 262, 308, 310  
 cultura de los, y localización 264-5  
 definición de los 310, 311  
 diáspora y 102, 309, 437 ns5, 6  
 enfermedad y 144, 371, 374, 406  
 explotación de los 242, 244-52  
 identidad de los 14, 310, 415, 428 n1, 437 n5  
 la minoridad como término y 143, 428-9 n5  
 los museos y los (*véanse* Museos; Museos Tribales)  
 mitos y relatos de los, historia narrativa y 234-6, 377-88, 433 n1  
 patrimonio heredado y 265-70, 436 ns19, 20  
 reciprocidad y (*véase* Reciprocidad)  
 repatriación y (*véase* Repatriación)  
 sistema de arte-cultura y 140-2, 155-6, 429 n10  
 supervivencia de los 140-3, 172, 182, 261  
 tierras natales y 309  
 trabajo forzado de los 370-5  
 tradición y (*véase* Tradición)  
 unidad/diferencias de los 176-8, 179-81, 257, 411-2, 431 ns23, 24  
*Véanse también* Diásporas; Identidad; Estatus minoritario

- Qadanalchen 377
- Raine, Kathleen 360
- Rama, Angel 249
- Rapport (vínculo) 67, 94, 110, 114
- Raza:
- como formación histórica 93, 94, 327
  - diáspora y 312-3, 316, 319, 332, 334, 438 n8, 439 n14
  - el viaje marcado por la 46, 48-9, 55
  - explotación de pueblos tribales y 245
  - habitus del trabajo de campo y 92, 93-4, 98, 426 n16
  - identidad y 64
  - inmigración y 53-4, 313, 401, 438 n8
  - la América rusa y la 370, 376, 404
  - localización y 121-35
  - museología y 255, 257
  - normas del trabajo de campo y 111
  - oposición hogar-campo y 111
  - seguridad en el campo y 57, 87
- Realm of the Diamond Queen, In the* (Tsing) 90
- Reciprocidad:
- consultas tribales y 236-40
  - recolección de cultura y 206, 212-8, 240, 241
  - zonas de contacto y 241
- Recolección:
- como recuperación y disposición 211
  - cuestiones de propiedad y 152, 164
  - hibridez y 196
  - privilegiando la cultura local 205-6
  - reciprocidad y 206, 212-8, 240, 241
  - variaciones en la 241-4
  - Véase también* Repatriación
- Rediker, Marcus 49, 321
- Reflexividad 196, 207-8, 210, 255
- Reid, Bill 148, 149, 152, 154, 181
- Reid, Susan 431 n24
- Relaciones sexuales, trabajo de campo y 95, 426 ns18, 19
- Religión Bole Maru Dreaming 386, 407
- Repatriación:
- a los museos tribales 141, 157-61, 175-6, 178, 179, 183, 261-2
  - de la antropología 162-6, 179, 430 n14
  - dificultades de la 261-2
  - perspectiva de contacto y 261
  - Véase también* Apropiaciones
- Resanov, Nicolai 393
- Residencia:
- como fijeza 61
  - como resistencia 16, 111
  - cultura y 38
  - género y 17
  - identidad/hábito como 62
  - la diáspora como 308
  - trabajo de campo y 12, 33-5, 67, 79, 81, 89, 90-1, 103
  - Véanse también* Localismo; Viaje
- Resistencia:
- campanas punitivas contra la 57, 87, 371, 374, 376, 379-80, 411
  - el localismo como 16, 227
  - el nacionalismo como 414
  - la diáspora como 51-2, 307, 320, 325, 338
  - la residencia como 16, 111
  - restricciones museológicas 142, 216, 252-60, 410-2, 429 n9, 435 n12
- Rich, Adrienne 421 n1
- Richard, Nelly 433 n3
- Rosaldo, Renato 53, 75, 106, 419, 423 n2, 439 n15
- Rosenthal, A. M. 425 n11
- Rotchev, Alexander 388
- Rouch, Jean 41
- Rouse, Roger 78, 301
- Ruffins, Fath Davis 260

- Rus, Diana L. 291  
 Rushdie, Salman 323, 439 n16  
 Ruz, Alberto 281
- Safran, William 303, 305  
 Sahlins, Marshall 419  
 Said, Edward 60, 419, 438 n9  
 Saldívar, José David 53, 419, 440  
 n18  
 Samuel, Raphael 436 n19  
 Sánchez, Luis Rafael 53  
 Sand, George 47  
 Sangari, Kum Kum 432 n11  
 Sargent, Polly 429 n8  
 Sarris, Greg 418, 419, 433 n1  
 Sawin, Patricia 433 n6  
 Schepper-Hughes, Nancy 114  
 Schiff, Ann 420  
 Schneider, David 424-5 n9  
 Schneider, Peter 404, 420  
 Scott, David 102, 105, 107  
 Seaweed, Willie 174  
 Sefardi 304, 329, 335  
 Sellárs, Peter 316  
 Separatismo 308, 312, 330-1, 336  
 Sewid, James 181, 431 n23  
 Sexualidad:  
 diáspora y 441 n23  
 identidad y 64  
 trabajo de campo y 111  
*Shamanism, Colonialism, and the  
 Wild Man* (Taussig) 41  
 Shange, Ntozake 440 n18  
 Shangin, Barbara 416  
 Sharpe, Jenny 56  
 Shaw, Rosalind 223-7  
 Shohat, Ella 439 n16  
 Show del Oeste Salvaje de Buffalo  
 Bill 247  
 Siberia 369-70, 371  
 Sincretismo:  
 autenticidad y 223-9  
 zonas de contacto versus 18  
*Véanse también* Cultura; Hibrid-  
 dez
- Sistema de Primera Advertencia Dis-  
 tante 417  
*Small Place, A* (Kincaid) 52  
 Smith, Daisy Sewid 180  
 Sociología 82, 83, 424 n7  
 Southcott, Joanna 345  
 Speck, Dara Culhane 108, 431 n24  
 Sperry, John 408  
 Spivak, Gayatri 103, 111  
 Squanto 31  
 Stainbrook, Lynda S. 419  
 Stark, Freya 46  
 Stellar, Georg Wilhelm 392-3  
 Stephens, John L. 280, 286, 287  
 Stewart, Charles 223-7  
 Stewart, Kathleen 19  
 Stogan, Leila 166  
 Sullivan, Kathleen 291  
 Surrealismo 45  
 Sutter, Johann August 398  
*Syncretism / Anti-syncretism* (Shaw y  
 Stewart) 223
- Tait, Norman 152  
 Taussig, Michael 41, 324, 419  
 Teaiwa, Teresia 102, 428 n27, 437 n6  
 Tecnología de las comunicaciones  
 302, 313, 414  
 Tedlock, Barbara 424 n6  
 Tedlock, Dennis 424 n6, 433 n1  
 Templo de las Inscripciones 271-91  
 "The Airbus" (Sánchez) 53  
*The Practice of Everyday' Life* (De  
 Certeau) 73  
*The Shadow Catcher* (McLuhan) 246  
*There Ain't No Black in the Union  
 Jack* (Gilroy) 320  
 "Theses on the Philosophy of Histo-  
 ry" (Benjamin) 402  
 Thomas, Nicholas 419  
 Thompson, E. P. 322  
 Tjibaou, Jean-Marie 360  
 Tlingit 144, 257  
 el comercio de pieles y los 371  
 la reciprocidad y los 236-40

- traducción de los objetos por los 233-6
- Tölölian, Khachig 300
- Tom, Virginia 164
- Townsend-Gault, Charlotte 260, 433 n3
- Trabajo:
- cosmopolitismo y 50
  - diáspora y 313-4, 317, 318
  - forzado 370-4
  - género y 53-4
  - raza y 53-4
- Trabajo de campo:
- como definitorio de la antropología 75, 81, 86, 107, 116, 424 n9
  - como ocultamiento de la maraña cultural 36
  - como práctica de viaje 12, 19, 35, 87-91, 104-5, 107-8, 118-9, 421 n4
  - como problema 85
  - definición del 73, 74-5, 79, 116
  - definido como práctica espacial 73-4
  - diaspórico 101-8
  - futuro del 116-7, 119
  - habitus del 91-100, 423 n1, 426-7 ns15-23
  - hogar y (*véase* Hogar)
  - la escritura de viajes y 86, 87-9, 92, 94, 95
  - la historia narrativa y el 108-9
  - los informantes y el (*véase* Informantes)
  - normas del (*véase* Normas del trabajo de campo)
  - política del 33, 58, 59, 87, 114
  - seguridad física en el 57-8, 87
  - tribal 101-8
  - Véanse también* Antropología; Etnografía
- Tradición:
- diáspora y 62, 328, 329, 338, 440 n19
  - hibridez y 195, 196, 202, 221-4, 229
  - historias de contacto y 239-40
  - relatos y mitos de la 234-6, 433 n1
  - transculturaciones de la 249
- Traducción:
- autenticidad y 223-32
  - colaboración y 260
  - conciencia no humana 395-6
  - definición de la 23, 55-6
  - desvíos y regresos y la 45
  - diáspora y 306, 333
  - fluidez de la frontera y 77
  - fracaso de la 42, 226, 432 n10
  - localización y 226-7
  - minimización de la, en el trabajo de campo 36
  - museología y 155, 208, 263
  - posmodernismo y 58-9
  - problemas de clase y raza en la 51-2
  - reciprocidad y 218, 240
  - Véase también* Localización, política de la
- Trance 95
- Tratado de Guadalupe Hidalgo 399, 414
- Tribu, como término 310, 437 n5
- Tristan, Flora 46
- Tristes trópicos* (Lévi-Strauss) 29, 99
- Tsimshian 151
- Tsing, Anna Lowenhaupt 19, 90
- Tunheim, Doni 409
- Turismo:
- autenticidad y 219-22
  - cultura material y 205-6
  - en el Estrecho de Bering 417
  - en oposición al viaje 55, 88, 271-91 *passim*
  - museos y 262, 263, 267, 269
  - Véase también* Viaje
- Turner, Christina 43, 422 n8
- Turner, Terence 434-5 n11
- Turner-Strong, Pauline 434 n9
- UCB, Museo de Antropología. *Véase* Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica

- Unión Soviética 400  
 Universidad de Stanford 241-2  
 Universidad, como sitio 102, 103, 107, 109, 116  
 Urry, John 435 n16  
 Ushanoff, V. 419  
 Utopía:  
     descentralización del museo y 264  
     tensión utópica/distópica 304, 322, 341-60, 439 n15
- Van Maanen, John 425 n13  
 Vega, Ana Lydia 439 n14  
 Vélez, Diana L. 439 n14  
 Veniaminov, Ioann 371  
 Vestimenta, trabajo de campo y 96-100, 426-7 ns20-23  
 Viaje:  
     como constitutivo de la cultura 13  
     como fuerzas que pasan 42-3, 52  
     como término 14, 23, 42, 48, 50, 55, 88  
     como tradicional 11-2, 14, 205  
     diferencias de género en el 14-5, 16-7, 46-7, 56, 88, 422 n10  
     identidad/habitus y 14, 62  
     la cultura como ámbito de 37-43, 46, 421-2 n7  
     la diáspora distinguida del 308  
     raza y 46, 48-9, 55  
     sofisticado 88-9, 271-91, 425 ns11, 12  
     vestimenta y 96-7  
     *Véanse también* Peregrinaje; Turismo
- Viaje literario. *Véase* Escritura de viajes  
 Viaje sofisticado 88-9, 271-91, 425 ns11, 12  
 Visweswaran, Kamela 111  
 Voces, polifonía 209  
 Vogel, Susan 249  
 Voznesensky, I. 419
- Wahgi:  
     economía de los 185-6, 187, 190, 194-5, 229-32  
     roles genéricos de los 189, 209, 230-1  
     cultura material de los 205-6  
     exhibición en museos y los (*véase* Exhibición "El Paraíso")  
     reciprocidad y los 206, 212-8, 240  
     la guerra y los 204, 216, 231
- Wake, Thomas 420  
 Wala, Kala 222-3, 225  
 Waldron 420  
 Walsh, Kevin 266-7  
 Walton, Bill 418  
 Webster, Gloria Cranmer 160, 179, 429 n9, 435 n14  
 Wedgwood, Camilla 65  
 Weinreich, Max 336-7, 368 n25  
 Wheeler, Jerry 409  
 White, Hayden 419  
 Williams, Raymond 264  
 Willis, Paul 83  
 Winichakul, Thongchai 419  
 Wolf, Eric 37  
 Wolff, Janet 317  
 Wrangell, Ferdinand von 398  
 Wright, Patrick 436 n19  
 Wright, Richard 321  
*Writing Culture* (Clifford y Marcus, comps.) 83
- Ybarra-Frausto, Tomás 156  
 Yiddish 337
- Zami: A New Spelling of My Name* (Lorde) 122-35, 441 n23  
 Zonas de contacto:  
     apropiaciones culturales en las 187-8, 241, 244-52, 261, 433-4 ns5, 6  
     autenticidad híbrida en las 229  
     definición de 238, 252, 264, 441 n25  
     desarrollo de la cultura y 18  
     explotación de los pueblos tribales y 244-52, 434 ns7-9

la América rusa (*véase* Fort Ross)  
los museos como (*véase* Museos)  
mercantilización de la cultura y  
263-70, 435-6 ns18-20  
narrativas históricas y 239-40

purismo y 221  
restricciones en los museos y 252-  
61  
*Véanse también* Fronteras; Diásporas