

Notas

Ceremoniales andinos a través de las imágenes: dos proyectos de salvaguardia del patrimonio inmaterial en las comunidades aymaras del norte de Chile

En el ámbito de los ceremoniales comunitarios andinos, la cultura aymara mantiene desde tiempos ancestrales una serie de ritos y festejos relacionados con sus creencias y cosmovisión. Estas prácticas en su mayoría han estado estrechamente ligadas a los diversos elementos de la naturaleza, considerados como entes vivientes y esenciales en el desarrollo de la vida andina.

Muchos de estos ceremoniales, casi su totalidad, fueron intervenidos en la conquista española por la evangelización de la Iglesia Católica; algunos desaparecieron y otros, tras un largo proceso de sincretismo, aculturación religiosa y modernización, se transformaron en una nueva manifestación de religiosidad popular, encontrando una unidad difícilmente separable de elementos cristianos y andinos, donde sus prácticas se insertan dentro del marco general de los rituales populares americanos.

Las comunidades aymaras en el territorio chileno alcanzan una población aproximada de 48.501 personas según el último censo de 2002, localizándose preferentemente en el extremo norte del país, en las regiones de Arica-Parinacota, Tarapacá y Antofagasta. Un número significativo de su población se concentra en sectores rurales de precordillera y altiplano, desarrollando mayoritariamente una economía basada en la agricultura y la ganadería (Van Kessel 1996). Es relevante destacar que la condición de aislamiento en estas comunidades propicia que su socialización se forje a través de ritos y festejos vinculados al ciclo vital. Este tipo de prácticas en las comunidades andinas fortalece la necesidad de reciprocidad entre sus miembros, inicia o renueva lazos de parentesco, refuerza el prestigio social de sus familias y afianza sus diferencias, asegurando la continuidad de las relaciones interpersonales. Son además momentos fundamentales en la vida de los individuos y de las comunidades, pues adquieren gran poder de convocatoria y son un punto de encuentro entre lo cósmico y lo social, por la riqueza de los significados simbólicos y por el clímax que pueden llegar a generar.

La organización de estas festividades se rige por antiguas y tradicionales formas de cooperación comunitaria, designándose cargos socio-religiosos que involucran gran sacrificio y generan un costoso gasto económico para reunir los fondos necesarios. Para la gente de esta zona, *pasar* o *tomar* una fiesta es concebido como un servicio desinteresado hacia la deidad y la comunidad, que manifiesta a los pasantes un sentimiento de aprecio y les concede prestigio social. Tradicionalmente, quienes asumen el cargo suelen ser un matrimonio, pero actualmente hay dinámicas donde el cargo lo puede tomar una sola persona, por razones de soltería o viudedad, una

familia o alguna asociación. Generalmente estos cargos son solicitados voluntariamente con un año de anticipación, implicando un enorme compromiso ante toda la comunidad, pues incluyen la realización correcta de los rituales, la contratación de músicos, la atención de los participantes y el costo de la fiesta.

Hoy en día estos ritos y festejos tradicionales se han visto desarticulados en su normal proceso religioso y sociocultural a causa de cambios y adaptaciones a modelos externos que difieren de los sistemas tradicionales andinos (Mamani 2002a). Debemos sumar a ello que la población aymara en la precordillera y altiplano chileno vive en relativa dispersión, pues la mayoría de sus habitantes, por razones de trabajo y estudio, han tenido que emigrar a la ciudad en busca de nuevas oportunidades, retornando esporádicamente a su pueblo por algún motivo especial, o generalmente con ocasión de alguna fiesta. Esto ha implicado un alejamiento paulatino de sus tradiciones y, como consecuencia, un olvido parcial y en algún caso total de estas prácticas rituales, trayendo acarreado el desarraigo cultural sobre todo en las generaciones más jóvenes.

A consecuencia de esto, y en estrecha colaboración con gente de las propias comunidades aymaras de la provincia de Parinacota, han surgido varias ideas para gestionar proyectos culturales con el fin de salvaguardar y preservar sus fiestas comunitarias, con la idea de reafirmar y revitalizar la identidad local, algo considerado por todos como urgente y necesario.

Fue así como presté mi apoyo técnico en el área de antropología social a algunas personas de los poblados de Belén y Socoroma, desarrollando en los años 2006 y 2007 sendos proyectos culturales en la línea de promoción y conservación del patrimonio inmaterial en respuesta a su necesidad. Estos proyectos, patrocinados por FONDART (Fondo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile), consistieron en documentar fotográficamente algunas festividades significativas de cada poblado: el Ritual de Pachallampe o Siembra de la Papa, en el pueblo de Belén, y la Festividad de las Cruces de Mayo, en el pueblo de Socoroma, utilizando la imagen como un medio para la transmisión, salvaguarda y visualización de estos rituales, y como una plataforma para generar otras iniciativas en la preservación de las actividades socio-culturales.

Junto con las imágenes, se editó un cuadernillo informativo con antecedentes generales de cada pueblo, fotografías y una reseña de la actual fiesta y de su significado e importancia. Además, se diseñó un marcapáginas con fin práctico que esboza parte de las fiestas y sus tradiciones. Ambos materiales fueron distribuidos en forma gratuita al público general.

El objetivo de ambos proyectos era dar a conocer, sensibilizar y generar una toma de conciencia del valor y la grandeza que poseen este tipo de expresiones para la integración, el bienestar y la convivencia en las comunidades de los pueblos de la precordillera.

La primera muestra fotográfica, denominada «Sembrando Esperanza: Pachallampe en Belén», se centró en uno de los ceremoniales agrícolas de más trascendencia en los pueblos de la precordillera, el Pachallampe. Este término proviene del aymara *Pachallampi*, que significa «con la tierra», «junto a la tierra» o «unión con la tierra». Se describe la morfología de la palabra: pacha = tierra, /-lla/ sufijo



Figura 1: Inauguración de la muestra fotográfica «Sembrando Esperanza: Pachallampe en Belén», pueblo de Putre, 2006



Figura 2: Muestra fotográfica en el Centro de Extensión del Consejo de la Cultura y las Artes, Valparaíso, 2007

afectivo, /-mpi/ = sufijo inclusivo. Simbólicamente significa en aymara «festejo a la tierra con cariño» (Mamani 2002b: 45-62).

Las imágenes exhibidas del ceremonial fueron captadas durante la celebración del Pachallampe en los años 2005 y 2006, en la localidad de Belén, poblado ubicado a una altura de 3.268 msnm en la precordillera de la provincia de Parinacota, a 143 km. del noreste de la ciudad de Arica.

La característica de este ritual son los diversos elementos en torno a la siembra, tales como la presentación de herramientas, productos, música y danzas específicas, que están relacionadas con la deidad andina de la tierra, la *Pachamama*, y con los santos patronos que controlan y protegen el ciclo agrícola. De esta forma, el ceremonial de *Pachallampe* cobra gran importancia para la comunidad de Belén, pues promueve las relaciones humanas y también el respeto con su entorno natural.

La muestra fotográfica quedó conformada por una secuencia de 36 imágenes de 50x60 cm. en color montadas sobre bastidor de madera, y fue presentada en diferentes lugares de Chile. La inauguración se realizó en diciembre de 2006 en el poblado de Putre, insertado en las actividades del evento cultural «Ayllu Putire Marka», fiesta comunitaria donde participaron los ejecutores del proyecto, el actual mayordomo «grande» del pueblo de Belén, las autoridades locales y los habitantes de la comunidad. Posteriormente, en enero de 2007, la muestra se trasladó a la ciudad de Arica, exhibiéndose en diversos lugares como el Teatro Municipal de Arica, el Centro Cultural Queñua y el Centro Cultural El Tren. En mayo de 2007, la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, junto con el Departamento de Patrimonio del Consejo de la Cultura y las Artes, financiaron la reproducción y el traslado del material impreso de la muestra con el objetivo de ser exhibida para el día Nacional del Patrimonio en el Centro de Extensión del Consejo de la Cultura y las Artes, en la ciudad de Valparaíso, y luego en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

En una entrevista realizada durante la inauguración de la exposición en diciembre de 2006, Carlos Aguilera, beleneño de 55 años, participante activo en el proyecto, comentó lo siguiente sobre el rito de Pachallampe y la muestra fotográfica:

«bueno, a nosotros nos llega particularmente de forma directa, porque nosotros pertenecemos a nuestro pueblo y nos ha tocado vivir diferentes etapas de esta tradición, y nos hemos dado cuenta que a través del tiempo y de alguna participación que hemos tenido, que cada vez este rito se ha ido perdiendo de alguna manera, entonces nació la idea de rescatarlo y dar a conocer las tradiciones, difundirlo en forma masiva, y que lo conozcan otras entidades, otras personas y también, darle el atractivo para que la gente nuestra, que vive en la ciudad se incorpore en forma más permanente y masiva a nuestro pueblo».

El otro proyecto desarrollado fue denominado «Festividad de las Cruces de Mayo en el pueblo de Socoroma». Esta exhibición fotográfica se centró en la celebración de las cruces en el pueblo de Socoroma, localidad ubicada en la precordillera de la provincia de Parinacota, a 3.060 msnm. Contó con la participación de la señora Edith Oyarzo, de 67 años, aymara oriunda de esta comunidad y miembro de la familia de mayordomos de la Santísima Cruz de Nuestro Señor del Calvario en el año 2005 para la festividad.

La muestra, similar a la anterior, estuvo compuesta de 44 fotografías en color de 50x60 cm., tomadas en el año 2006 y exhibidas en septiembre de 2007 en la ciudad de Arica. En el mes de noviembre de 2007 fue trasladada al poblado de Putre para la ocasión de la Fiesta de Arte Comunitario «Putre 2007», estando programado que en 2008 pase por la localidad de Socoroma y otras ciudades de Chile.

Al igual que la mayoría de los pueblos andinos, la localidad de Socoroma -derivado de la palabra *Chhukur uma*, en lengua aymara «Corriente de agua» (Mamani 1984: 14)-, celebra anualmente en el mes de mayo su tradicional Fiesta de las Cruces, consideradas imágenes sagradas y entidades protectoras del pueblo, así como de las familias, las cosechas y los ganados.

El origen de la Fiesta de la Cruz de Mayo en el área andina se remonta al período de la conquista, cuando españoles y evangelizadores veneraban la Santa Cruz como símbolo de la muerte de Jesucristo. Sin embargo, algunos antecedentes históricos revelan que esta festividad coincidía con los ceremoniales de la cosecha de los pueblos andinos, donde se agradecía a la *Pachamama* por los productos recolectados. Es así como el símbolo de la cruz, sucesora de los *Mallkus* -espíritus protectores de los cerros-, fue ubicada en los antiguos lugares de adoración andinos, para remarcar la conquista espiritual y aprovechar la continuidad de la práctica religiosa indígena, dando lugar a celebraciones que hoy se expresan en fiestas y ritos regionales.

Hoy en día las cruces se han convertido en parte del paisaje, distinguiéndose generalmente en la cumbre del cerro más importante o «Padre» protector de cada comunidad andina. Cruces ataviadas con diversos adornos que las cubren por completo son el centro de estas fiestas, donde las comunidades las «visten», las velan durante la noche y les rinden homenaje (Bermejo y Oyarzo 2007).

Consideraciones generales sobre los trabajos

Mi acercamiento al fenómeno de las fiestas desde una perspectiva etnográfica está estrechamente vinculado con haber participado en diversas festividades tradicionales en la precordillera del área andina, lo que ha sido una instancia favorable, un fac-



Figura 3: Sembrando y cantando, Pachallampe, Pueblo de Belén, 2005



Figura 4: Vistiendo la Cruz Nuestro Señor del Calvario en el sector de Munaypata. Festividad de las cruces de mayo en el Pueblo de Socoroma, 2006

tor importante y un componente metodológico esencial para una aproximación al entendimiento y el pensamiento de la cultura aymara; estas prácticas son momentos privilegiados para penetrar el corazón de una cultura en una sociedad, en sus valores dominantes y su ideología. Durante el período de tiempo que visité las distintas fiestas he podido llegar a esclarecer algunas ideas sobre el sentido de estas prácticas, su estructura y funcionamiento, lo que actualmente son estos ceremoniales, lo que ocurre en relación con el sistema de creencias, su articulación con la danza, la música, indumentaria, etc.

Ser convidada a una fiesta comunitaria y «compartir» con los protagonistas de esta celebración, fue un paso primordial para acceder a los espacios donde se generan y proyectan momentos extraordinarios dentro de la comunidad, donde por unos instantes ellos viven y expresan emociones relacionadas con la divinidad, con su pueblo, con su gente, con su espacio simbólico. Una sensación especial, emotiva, solemne y festiva a la vez, rica en variedades, que sólo ocurre en estas ocasiones, y que es parte de las características de lo multifacético que puede ser la cultura aymara del Norte de Chile.

Es interesante cómo la tradición de «compartir» pude entenderla como una entidad compuesta de expresiones diversas, complejas, englobadas en cosas simultáneas, que dentro de un contexto festivo se revelan a través de las costumbres sociales, como una buena mesa, conversaciones nutridas, cantos, bebidas, danzas, etc. generando un vínculo social con los actores, una relación más estrecha de invitado y anfitrión sin el distanciamiento de investigador e informante.

Entender y aplicar algunos conceptos desde la teoría antropológica también fue un punto clave para esclarecer y penetrar en las dinámicas de las sociedades andinas. Como es sabido, los principios fundamentales de la organización socio-económica de las sociedades andinas han sido la reciprocidad y la redistribución, donde el término de «reciprocidad» es entendido por muchos antropólogos como una forma de intercambio, como un sistema de prestaciones y contraprestaciones que desenca-

dena una relación duradera entre personas. Partiendo de esta premisa, y con la idea de que cada investigación debe desarrollar su propio modelo al enfrentar un problema, el término de reciprocidad para estos estudios formó parte de un «código» o mecanismo de acercamiento y conexión con las comunidades. Siguiendo este argumento, y tomando en cuenta que en toda investigación etnográfica se hace alusión a los trabajos en la comunidad y a las personas que participaron en la investigación, surgió la idea de una asesoría técnica en la elaboración de proyectos culturales sobre la puesta en valor del patrimonio inmaterial, traducido en sus fiestas tradicionales, pero no como una ayuda o una acción paternalista de parte del investigador, sino más bien para retribuir a las comunidades con la entrega de sus conocimientos. Se entiende que hay voluntad de los mismos comunitarios para valorar lo tradicional, su patrimonio y el deseo y necesidad de transmitirlo a la población general.

De esta forma, la reciprocidad en este trabajo queda evidenciada en cómo la comunidad abre sus puertas al conocimiento de su cultura mediante la invitación a «compartir», donde las ciencias sociales se nutren de estos conocimientos, y a la vez el investigador, a través de un tipo de servicio de carácter técnico, busca alternativas y propone ideas para salvaguardar el patrimonio inmaterial de estas comunidades a través de vías alternativas, para reconstruir y contextualizar una realidad.

A partir de la propia experiencia en esta investigación, y tomando en cuenta a personas poseedoras y transmisoras de cultura y que conocen muy bien la tradición, se realizó un trabajo conjunto, pues ambos proyectos fueron ejecutados por gente que participa activamente en las fiestas, o que ha desempeñado un cargo importante dentro de ellas. Sabemos que está presente el sesgo del investigador, su pensamiento, sus ideas, pero a la vez se rescata el enfoque desde la mirada de los actores: aquellos aspectos y categorías que ellos consideran importantes, dejando establecido que ellos son sujetos activos, protagonistas y decisores en este trabajo, y que lo hacen desde sus propias prácticas culturales. En este sentido, es relevante destacar la participación directa de beleños y socoromeños en ambos proyectos, su interés por preservar y difundir su patrimonio como elemento esencial en las actividades tanto agrícolas como culturales dentro de su comunidad.

En teoría, este punto puede ser percibido como un modelo ideal, perfecto para llevar a cabo un trabajo de este tipo, pero en la práctica tuvo varias complicaciones, encontrándonos en el camino algunos incidentes. La experiencia en cada proyecto ha sido diferente. A veces, por ser experimentales, no cumplieron todas las expectativas, quedando algunas cuestiones inconclusas, o no logrando los objetivos en su totalidad. Sin embargo, a partir de esta experiencia, los trabajos posteriores, ya con una práctica previa, trataron de compensar las carencias anteriores, pudiendo concretar casi en su totalidad los objetivos.

Aún quedan algunas cuestiones sobre el planteamiento de una metodología participativa con personas y comunidades en este tipo de trabajo donde se incorporan sus lógicas propias: ¿son aceptados por la comunidad como vehículo legítimo?, ¿logran o no permanecer?, ¿es una experiencia válida o un modelo apropiado para otra comunidad?, ¿es reproducible en otros escenarios culturales?

Otro punto importante en estos trabajos fue explorar algunos medios visuales con la intención de plasmar en ellos una información que integrase las diversas expre-

siones que contienen las prácticas rituales de una fiesta; un soporte material donde se transmite lo intangible. Actualmente, nuestro mundo occidental cuenta con nuevas tecnologías que presentan una gama de soportes, instrumentos y normas de documentación como libros, videos, fotografías, artes visuales, etc. que se han vuelto de alguna manera indispensable para las demandas de los Pueblos Indígenas, y que pueden ser aplicados en la salvaguardia de las antiguas tradiciones y como una herramienta útil para la propia comunidad.

Es así que en ambos trabajos se incorporaron la fotografía y el texto como soportes de entrega de información. La imagen en particular jugó un rol fundamental en el trabajo, pues aparte de contener una cantidad de atributos que describe características espaciales, semánticas, simbólicas o emocionales, vino a ser un soporte visual de apoyo, puente o medio de transmisión de algunos valores culturales que son apreciados por una comunidad. Además un medio complementario en las maneras tradicionales de transmisión de la cultura por vía oral y por práctica vivencial.

Es por ello que estamos convencidos de que con la búsqueda de propuestas interdisciplinarias donde se entrelacen la antropología y el arte, se consigue exponer de una forma alternativa y atractiva el discurso de las realidades sociales en el contexto de las prácticas rituales de los pueblos indígenas. Además, se puede brindar una interesante entrada en la búsqueda y comprensión del punto de vista del otro, evidenciando la diversidad de sus creencias, sus propios significados y modos de participación ceremonial y también con la idea de abrir nuevos espacios y nuevas oportunidades en el cumplimiento de las demandas de los Pueblos Indígenas.

Referencias bibliográficas

BERMEJO, Claudia y Edith OYARZO

2007 «Festividad de las Cruces de Mayo en Socoroma». FONDART 2007. Arica.

MAMANI, Manuel

1984 *Ensayo de topónimos más comunes de la Primera Región de Tarapacá*. Tarapacá: Imprenta de la Universidad.

2002a «El rito agrícola de Pachallampi y la música en Pachamma, precordillera de Parinacota». *Revista Musical Chilena* 56 (198): 45-62. Santiago.

2002b *Diccionario práctico bilingüe: Aymara-Castellano, zona norte de Chile*. Antofagasta: Elmenor.

VAN KESSEL, Juan

1996 «Los Aymaras contemporáneos de Chile», en *Etnografía, Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología*, J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemyer, C. Aldunate y P. Mege, eds. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Claudia C. BERMEJO PÉREZ

Máster en Estudios Amerindios, Universidad Complutense de Madrid
pallachata@yahoo.com

Farewell Marie Smith Jones... Farewell Eyak...¹

El fallecimiento de Marie Smith Jones el pasado 21 de enero, a la edad de 89 años, en su casa de Anchorage, mientras dormía, pone punto y final a una vida de lucha y sacrificio. Sus antepasados, sus raíces, su lengua, ya no tienen voz. Y la voz de Marie Smith Jones era especial; nadie como ella había luchado antes tan intensamente y con tanta convicción por unos valores que en la sociedad actual casi no tienen significado. Sus familiares y amigos la definían como «[...] a tiny chain smoking woman [...] fiercely independent». Durante los últimos años de su vida, Marie Jones perdió mucha vista y audición, aunque eso nunca fue impedimento para seguir al frente, como copropietaria y cofundadora, de la Eyak Corporation, un organismo creado para la defensa de la cultura nativa de Alaska. En dicha organización participan a la par que eyak, aleutas, tlingit, esquimales chugach y otros grupos étnicos, mayoritariamente de ascendencia atabascana. Marie Jones no sólo combatió durante años a las grandes multinacionales estadounidenses para evitar que éstas controlasen las tierras de sus ancestros en Cordova (donde ella misma nació un 14 de mayo de 1918), sino que además promovió y colaboró en todas las iniciativas que buscaron preservar su cultura, sobre todo a través de su lengua nativa, el eyak, quizás porque más que nadie, Marie Jones era consciente de lo que significaba ser la última hablante nativa de esta lengua². Resulta casi imposible imaginar una vida en la que no se puede hablar la propia lengua, no por imposición social, sino porque no hay nadie con quien hablarla.

El eyak es una lengua atabascana, como el navajo y los diversos dialectos apaches (jicarilla, lipano, etc.), hablada únicamente en Alaska, como otras muchas lenguas de esta familia (ahtna, tanacross, tanaina, etc.). El territorio histórico de los hablantes de eyak se extendía a lo largo de 500 km. de costa en el Golfo de Alaska, desde la ensenada del Príncipe Guillermo hasta la localidad de Yakutat³, región muy conflictiva y de gran movilidad de sus pobladores, lo que redundaría en el perjuicio de sus habitantes. A finales del siglo XVIII la región eyak en torno a la bahía de Yakutat fue dominada por la expansión de los tlingit. A principios del siglo XIX, los eyak-

¹ Me gustaría agradecer a Emma Sánchez Montañés (UCM) la lectura de una versión previa de este texto y las oportunas correcciones históricas que sobre él ha realizado.

² La hermana de Marie Jones, Sophie Borodkin (-1992), y su tía, Anna Nelson Harry (1906-1982), fueron las últimas hablantes de eyak. De hecho, aquellos lingüistas que han podido hacer trabajo de campo con hablantes nativos tuvieron en ellas a los mejores informantes (vid. §2): Marie y su prima Lena Saska Nacktan (1902-1971) colaboraron con Robert Austerlitz, mientras que Li Fang Kuie trabajó con los padres de Marie y de Sophie, Scar y Minnie Stevens. Por su parte, Anna y su marido Galushia Nelson ayudaron a Frederica de Laguna en 1933, fecha en la que oficialmente se «descubre» el grupo étnico eyak (hasta la fecha se los consideraba una mezcla o cruce de otros grupos mejor representados numéricamente, p.ej. de tlingit y esquimal chugach). Los conocimientos sobre la tradición oral eyak de Anna han quedado reflejados, sólo en una ínfima parte, en el magnífico volumen editado por Michael Krauss (1982), que pudo contar con la ayuda de Marie, Sophie, Anna y Lena para la confección de un diccionario y de una colección de textos. Marie Jones tuvo nueve hijos, siete de los cuales aún viven, pero por desgracia no pudo enseñarles eyak, ya que como bien explicó la propia Marie Jones, aquellos no eran los mejores tiempos para ello.

³ Véase mapa en Krauss (1980: v). Motivaciones lingüísticas y mitológicas parecen favorecer la teoría de que los eyak antaño estaban situados más al norte, en las tierras interiores de Alaska (Krauss 1982: 12-3).

tingit del este del cabo Suckling desplazaron a los chugach de la bahía Controller, mientras que pueblos étnicamente más homogéneos desde un punto de vista eyak los expulsaron del delta del río Copper y de Cordova, en el interior de la bahía del Príncipe Guillermo. A finales del siglo XIX eran solamente eyak relativamente puros los que vivían en esta última región, donde tenían un poblado llamado Eyak. Sin embargo, muchos topónimos, en un área que comprende desde Cordova hasta el cabo Suckling, son claramente de origen chugach (Laguna 1990: 189).

Fueron rusos los primeros que oyeron hablar de los eyak a través de los chugach en 1783, pero no establecieron contacto con ellos hasta 1792 cuando los eyak de cabo Suckling y los eyak-tingit de Yakutat atacaron a un destacamento dirigido por Aleksandr Baranov en la bahía del Príncipe Guillermo. En 1794, el descubrimiento de un poblado eyak compuesto por unos 50 ó 60 habitantes cerca del río Kaliakh acabó con la toma como rehenes de su jefe y de otros siete habitantes. En 1796 Alexander Baranov supervisó el establecimiento de un fuerte en Yakutat, asegurándolo una vez más con la toma como rehenes del jefe tlingit de Yakutat y de hablantes eyak de la vecindad. A finales del siglo XVIII la gente de Yakutat era todavía en parte eyak, aunque las familias destacadas eran tlingit o habían adoptado su lengua y sus costumbres. En 1799 los eyak de cabo Suckling masacraron a una partida de cazadores que volvían de Sitka y en 1802 la gente de Yakutat colaboró en la destrucción de dicho fuerte ruso. En agosto de 1805, el puesto ruso y la colonia de Yakutat fueron borrados del mapa por el ataque de un clan eyak, para cuya conmemoración se grabó el emblema del oso en una roca cercana. Los rusos nunca intentaron reestablecer dicho puesto. A principios del siglo XIX los tlingit de la bahía Dry y del sureste de Alaska habían completado la conquista del área de Yakutat, absorbiendo o esclavizando a los eyak de la región y la epidemia de viruela de 1837-1838 aniquiló a casi la mitad de las comunidades de la región (Laguna 1990: 195).

Desde 1806 hasta aprox. 1825 se sucedieron ataques combinados eyak-yakutat tlingit contra los esquimales chugach, así como incursiones chugach sobre los eyak y los yakutat. Finalmente los chugach renunciaron a la bahía Controller y los eyak comenzaron a asentarse en el delta del río Copper y en las costas de la bahía del Príncipe Guillermo. Por su parte, Yakutat permaneció relativamente aislada hasta la visita de misioneros prospectores, comerciantes y alpinistas en las décadas de los 80 y 90 del siglo XIX. Hacia 1900 prácticamente todos los nativos desde la bahía Dry hasta el cabo Suckling se concentraron en Yakutat, que se convirtió en un pueblo típicamente conservero y gozó de un breve periodo de prosperidad entre 1910 y 1920 (Laguna 1990: 195).

Los hablantes nativos de eyak se refieren a sí mismos como ‘habitantes de (un/el) *eyak*’, entendiendo *eyak* como ‘aldea, pueblo, lugar habitable’. En la bibliografía más antigua aparecen mencionados como «ugalach(miut)», «ugalents» y otras variantes, en última estancia todas derivadas del topónimo rusificado *Ugaljaxmjut* (cirílico Угальхмют), adaptación del esquimal chugach *uḡalaḡmiut* ‘gente del sudeste’⁴. La

⁴ El término nativo *i-ya-q* proviene de un dialecto esquimal hablado en zonas limítrofes, denominado chugach, donde la palabra *iḡya-q* significa ‘desembocadura de un río o lago’ (originalmente ‘garganta’, cfr. groenlandés occidental *ixxiaq* ‘garganta’ o yup’ik del centro de Alaska *iḡyaraq* ‘garganta; desembocadura de un río o lago’). Véase Krauss (1982: 14), Campbell (1997: 394 n 6), Fortescue, Jacobson y Kaplan (1994: 123a).

lingüística histórica y comparativa ha determinado que su nivel taxonómico, i.e. la posición que ocupa con respecto al resto de lenguas atabascanas, es superior. Esto significa que el eyak es «hermana» de una o de varias fases prehistóricas de las que derivarían todas las demás lenguas atabascanas, y por lo tanto «tía» de las variantes históricas documentadas⁵. Por eso, en la bibliografía especializada se prefiere la denominación «atabascano-eyak» (o «eyak-atabascano»), a la que suelen venir añadidas, por idénticas razones, el tlingit y ocasionalmente el haida, aunque ésta última lengua cada vez está más lejos de considerarse definitivamente atabascanas.

El número de hablantes nativos eyak seguramente nunca haya sobrepasado en tiempos históricos los quinientos. La apertura en la región de fábricas conserveras a finales del s. XIX supuso el principio del fin de los eyak. No sólo pasaron a depender totalmente del trabajo (¡y del dinero!) de aquellas fábricas, sino que éstas trajeron consigo mucha mano de obra, sobre todo oriental. La combinación de alcohol y opio fue terrible para el pueblo eyak. Además, una epidemia de gripe en 1918, la casi extinción de los arenques y los salmones y la construcción del ferrocarril terminaron por diezmar la población nativa. La propia Marie Jones dijo en varias ocasiones que incluso la adhesión de Alaska en 1959 como el 49º Estado norteamericana sólo trajo desgracias. Sea como fuere, la realidad es que el eyak ha desaparecido (cuando se estableció la Eyak Corporation como resultado del Acta de Alaska Native Claims Settlement de 1971, en 1981, incluía 319 accionistas nativos de Alaska, de los que solo dos eran eyak (Laguna 1990: 195-196)), y el resto de lenguas nativas de Alaska, más o menos una veintena, seguirán ese mismo camino de no plantearse una solución efectiva y contundente durante las próximas décadas.

Mariane Mithun explica brevemente la historiografía académica del eyak (1999: 346-67, esp. 359) y cuando comenta que «[o]nly one speaker remains, who was born in 1918», en realidad se está refiriendo lógicamente a Marie Jones⁶. El material lingüístico eyak más importante fue publicado por el esquimólogo danés Kaj Birket-Smith (1893-1977) y la antropóloga norteamericana Frederica de Laguna (1906-2004) en un estudio monográfico de contenido amplísimo (la lingüística por desgracia conforma una parte relativamente reducida), considerado como la obra de referencia sobre los eyak (Birket-Smith y Laguna 1938). El número de estudios individuales dedicados a la lengua se reduce a un breve artículo de Li Fang Kuei (en pinyin Li Fāngguì, 1902-1987), tras una breve temporada de trabajo de campo en 1952 (Li 1956). Robert Austerlitz (1923-1994) también hizo algo de trabajo de campo en 1962, pero su labor no se tradujo en ninguna publicación individual⁷. Krauss publi-

⁵ Esto implica varios milenios de separación del resto de lenguas atabascanas, sólo explicable en términos lingüísticos como consecuencia de aislacionismo, para poder haber desarrollado las características propias que la definen históricamente. Cómo puede haber esto ocurrido se desconoce, ya que un simple vistazo a la distribución lingüística actual de Alaska deja pocas alternativas. Esta situación ha provocado que un lingüista como Krauss, poco dado a la especulación, haya dicho en repetidas ocasiones que el «Eyak is a mystery.» (1980: 12, 1982: 13).

⁶ Campbell comenta sobre el eyak que «[...] very recently became extinct» (1997: 110), lo cual en teoría no es del todo cierto. Sin embargo, y atendiendo al requisito obvio de que para hablar una lengua se necesitan dos o más hablantes, el comentario está justificado, ya que en la fecha en la que Campbell escribe y publica su libro (mediados y finales de los 90 del siglo pasado) ya sólo quedaba Mary Jones.

⁷ En la bibliografía personal de Austerlitz compilada por Abandolo (2004: 147-52) no aparece menciona-

ca un balance general de conocimientos sobre la lengua eyak, que hasta los años 60 del pasado siglo (1965), sigue siendo de lectura indispensable. El resto de materiales disponibles ha aparecido en estudios de lingüística atabascana histórica y comparativa a cargo de Jeff Leer y Michael Krauss, las dos personalidades más relevantes en este campo. Mithun añade además que hay un diccionario de 4.000 páginas (en cuya recopilación participó activamente Marie Jones) y una colección de textos de 912 páginas reproducidos y guardados desde 1970 en el MIT⁸.

La organización *Survival* ha informado recientemente de que cada dos semanas desaparece una lengua indígena y, por si fuera poco, fallecen más de 3.000 hablantes de lenguas en peligro de desaparición. No importa la exactitud del cálculo. Al fin y al cabo, la estadística siempre ha sido considerada un medio efectivo de engaño y manipulación. Sin embargo, en esta ocasión el engaño difícilmente puede ocultarse o ser menos cierto. Las políticas de preservación lingüística son a todas luces insuficientes, pese al tremendo esfuerzo realizado por multitud de instituciones, algunas de ellas tan influyentes como la UNESCO, y de particulares, en su mayoría lingüistas y antropólogos. No es una tarea sencilla, porque muy al contrario de lo que se piensa a nivel popular, salvar una lengua conlleva la elaboración no sólo de una gramática, un diccionario y una colección de textos⁹, sino que además es necesario confeccionar programas culturales que permitan o al menos intenten alargar la vida de esa lengua el máximo tiempo posible. Hay que ir más allá de lo puramente lingüístico y procurar, en la medida de lo posible, que todo lo que esa lengua manifiesta se quede junto a ella. No tiene ningún sentido salvar el eyak, si con ello se pierden sus tradiciones y sus costumbres. La lengua es una parte de la herencia cultural, inherente e insustituible, pero sólo eso: una parte. De hecho, ningún lingüista se enorgullecerá de haber sido la última persona en escuchar una de estas lenguas moribundas. Michael Krauss, quizás el único lingüista que ha tenido acceso continuo y total al eyak, y cuya amistad con Marie Jones y con el pueblo eyak es conocida más allá de los círculos meramente académicos, adoptará más bien un semblante triste cuando se le pregunte por esta lengua. Y es que Michael Krauss, fundador y director desde hace años de una de las pocas instituciones dedicadas plenamente al estudio de lenguas nativas, el Alaskan Native Language Center o ANLC, sabe muy bien qué significa la pérdida de una lengua (1980, 1992, 1993, 1998). Durante años ha encabezado un grupo cada vez más numeroso de especialistas que denuncian la situación actual de miles de lenguas indígenas cuyo destino más cercano es sencillamente la desaparición¹⁰.

do al menos ningún trabajo al respecto, si bien es cierto que en dicha nota necrológica tampoco se menciona en absoluto el período de trabajo de Austerlitz con el eyak. No obstante, Krauss apunta que «Asterlitz too made an important contribution [...]» (1982: 18, véase además foto en p. 34), quizás porque los materiales de Austerlitz fueron subsecuentemente utilizados por Krauss durante la compilación de su diccionario eyak.

⁸ A cargo de Krauss, que por otro lado señala que su diccionario tiene 3.000 páginas (Krauss 1980: 62), pese a informar en páginas precedentes (1980: 35) que tiene 4.000. Nada dice de la extensión en la monografía de 1982 (p. 21).

⁹ Mary Haas (1910-1996), alumna aventajada de Edward Sapir (1884-1939), fue un modelo a seguir en el ámbito del trabajo de campo. En más de una ocasión afirmó que componer una gramática, un diccionario y una antología o crestomatía (colección de textos) son los pilares de un proyecto de preservación lingüística y cultural.

¹⁰ Brenzinger (2007) es la monografía más reciente y completa sobre la cuestión.

Salvador Gutiérrez Ordóñez dijo en su discurso de ingreso a la Real Academia Española que «la lengua es la llave de acceso al templo de la sabiduría heredada». Un momento de reflexión bastará para comprender que este pensamiento del lingüista asturiano cobra aún más sentido cuando «lengua» representa todas aquellas variedades lingüísticas —así, secamente definidas— que por una razón u otra no han podido ser documentadas y cuyo valor sobrevive a través de la tradición oral, que ha pasado (¡y que pasa!) de generación en generación. No se me ocurre mejor ejemplo de «sabiduría heredada». Y tampoco se me ocurre mejor final que recurrir a ella, a la sabiduría heredada, para poner punto y final a esta (triste) nota. A continuación reproduzco el fragmento de un relato narrado a Michael Krauss por Anna N. Harry y que cuenta, nada más y nada menos, la desaparición del pueblo eyak¹¹.

Tsa·dli·na'q' ya·n' axda·k'.
 Ts'itwax yu· I·ya·qdalahg·ayu·,
 I·ya·qdalahg·ayu·,
 dali'q lağada'a·finu·,
 Ts'itwax Dax k'nu·shduw u·t I·ya·qda·t.
 I·ya·qch'aht adililahl,
 ahnu·dik daqi·kih gale'ł.
 K'a·dih ulah u·ch' q'e' i·li'e·.
 Sitinhgayu·dik six a' i·nsdi'ahl.
 Sitinhgayu· six a' listi'ahlch'aht q'al ahnu· si'ahtgayu· q'uh ya·n' q'e' distiqahqł,
 al i·sinh.
 A·n,
 de·lehtdal dlagaxu·,
 ts'it dlagaxu atxslilaht?
 Atgaxłala·ł.

I sit down on a rock.
 Only the Eyaks,
 the Eyaks,
 they are all dying off.
 Just a very few at Eyak
 They survived from Eyak,
 but they too are becoming extinct.
 Useless to go back there.
 My uncles too have all dies out on me.
 After my uncles all died out my aunts next fell,
 to die.
 Yes,
 why is it I alone,
 just I alone have survived?
 I survive.

¹¹ Krauss (1982: 157). He decidido preservar la traducción inglesa original porque desconozco la lengua y considero bastante deshonesto ofrecer una tradición castellana del eyak a partir del texto inglés.

Referencias bibliográficas

- ABANDOLO, Daniel
2004 «Robert Austerlitz». *Language* 80 (1): 142-52.
- BIRKET-SMITH, Kaj y Frederica Annis de LAGUNA
1938 *The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska*. København: Levin & Munksgaard.
- BRENZINGER, Matthias (ed.)
2007 *Language Diversity Endangered*. Berlín-Nueva York: Mouton de Gruyter.
- CAMPBELL, Lyle
1997 *American Indian Languages*. Oxford: Oxford University Press.
- LAGUNA, Frederica Annis de
1990 «Eyak», en *Handbook of North American Indians. Vol. 7: Northwest Coast*, Wayne P. Suttles, ed., pp. 189-196. Washington: Smithsonian Institution.
- LEER, Jeff
1991 «Evidence for a Northern Northwest Coast language area». *International Journal of American Linguistics* 57 (2): 158-93.
- LI, Fang Kuei
1956 «A type of noun formation in Athapaskan and Eyak». *International Journal of American Linguistics* 22 (1): 45-8.
- FORTESCUE, Michael, JACOBSON, Steven y KAPLAN, Lawrence
1994 *Comparative Eskimo Dictionary. With Aleut Cognates*. Fairbanks: ANLC.
- KRAUSS, Michael
1965 «Eyak: A Preliminary Report». *Canadian Journal of Linguistics* 10: 167-87.
1980 *Alaska Native Languages: Past, Present, and Future*. Fairbanks: ANLC.
1982 *In Honor of Eyak: The Art of Anna Nelson Harry*. Fairbanks: ANLC.
1992 «The World's Languages in Crisis». *Language* 68 (1): 4-10.
1993 «The Language Extinction Catastrophe Just Ahead. Should Linguists Care?», en *Les langues menacées – Endangered Languages*, A. Crocheteire, J. C. Boulanger y C. Ouellon, eds., pp. 43-6. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
1998 «The scope of the language endangerment crisis and recent responses to it», en *Studies in endangered languages*, K. Matsumara, ed., pp. 43-6. Tokyo: Hituzi Syobo.
- MITHUN, Marianne
1999 *The Languages of Native North America*. Cambridge: Cambridge University Press.

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE
Universidad Complutense de Madrid – Universidad del País Vasco
ocitartson@hotmail.com

Los pueblos nativos de América del Norte en la *Revista Española de Antropología Americana*. Una revisión crítica¹

Aunque la *Revista de Española de Antropología Americana* informa en el catálogo de revistas de la UCM que está abierta a trabajos de investigación sobre arqueología, etnohistoria y etnología de toda América, la realidad es que entre los 39 números publicados desde 1969 hasta 2008, se encuentran solamente 30 artículos y notas dedicados al ámbito de los pueblos nativos de América del Norte, lo que arroja una media de menos de un trabajo por número. Un vistazo rápido a los índices de la revista evidencia que las investigaciones sobre Mesoamérica, el área andina y más recientemente el Cono Sur dominan en nuestras páginas. Las razones son evidentes y el detenernos en ellas no es el objetivo de este trabajo. Apuntaremos simplemente la casi inexistencia en España de antropólogos culturales cuyo objeto de estudio sea América del Norte y los numerosos antropólogos, fundamentalmente anglosajones, que se ocupan del tema, es obvio que prefieren otros órganos de expresión.

Además la disciplina a la que se han dedicado esos 30 trabajos y la región geográfico cultural objeto de su investigación no abarca ni por asomo toda la realidad de Norteamérica. Respetando la tripartita división tradicional de la Antropología Cultural encontramos que no hay ningún trabajo dedicado a la arqueología; 13 son de contenido etnohistórico, aunque incluimos bajo ese término trabajos históricos, en el sentido más tradicional de la palabra; 16 se podrían considerar como etnológicos, aunque estrictamente antropológicos haya pocos; incluimos aquí sin embargo trabajos sobre lingüística; y uno es de estricto contenido etnohistórico-etnológico, como es por otra parte tradicional en la mayor parte de las investigaciones sobre nativos de América del Norte.

Las conclusiones son también en este apartado evidentes. No hay arqueólogos españoles trabajando en Norteamérica; sí hay, sin embargo, historiadores cuyo objeto de estudio es América del Norte y una gran parte de ellos dedicados al Suroeste por obvias razones; conocemos solamente a un antropólogo que esté realizando trabajo de campo con continuidad en América del Norte, y me refiero a que esté en permanente contacto tanto con equipos de antropólogos, canadienses en este caso, como con los habitantes de la reserva sobre la cual se está trabajando, los cuales reciben continuamente la información y los resultados de las investigaciones que, en este caso en España, se genera sobre ellos. Hay también aportaciones de antropólogos que realizan visitas esporádicas y generalmente breves a determinadas zonas de Norteamérica, aunque luego producen abundantes frutos, y antropólogos que en

La publicación de esta nota forma parte de la producción del proyecto «La percepción de los Estados Unidos desde España: Análisis de tendencias historiográficas e interpretativas españolas. Estudio de caso para la historia de las relaciones culturales internacionales» dirigido por Sylvia L. Hilton y financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HUM206-11365/HIST).

algún momento trabajaron sobre algún aspecto de la cultura de los nativos norteamericanos, pero que luego, aparentemente, no continuaron investigando.

Por regiones geográfico-culturales, 14 se dedican al Suroeste, 7 al Ártico, 2 a la Costa Noroeste, 2 al área subártica —uno de ellos en parte al Ártico—, 1 al Noreste y 4 son de contenido general. De nuevo no sorprende que el objetivo de la mayor parte sea el Suroeste.

Entre los trabajos y autores que han publicado con cierta continuidad en nuestra revista, habría que empezar por la serie de artículos sobre etnohistoria del Suroeste, y más concretamente sobre historia de los apaches. Su autor, Edward K. Flagler, actualmente jubilado, es un historiador estadounidense afincado en España y durante mucho tiempo vinculado al Instituto de Estudios Norteamericanos en Cataluña, donde fue director del American Studies Program. Su labor como investigador la ha dedicado sobre todo a la etnohistoria de los pueblos nativos de Nuevo México, apoyado en fuentes originales de los Spanish Archives of New Mexico. Tal vez una de las aportaciones más interesantes de Flagler es que, aun siendo estadounidense, no se deja llevar por la todavía existente «leyenda negra» sobre los españoles en América del Norte y, ajustándose a los datos históricos, nos muestra una realidad diferente a la que suele aparecer en la bibliografía anglosajona.

Un buen ejemplo de ello es su primer artículo, «Las relaciones interétnicas entre los navajos y los españoles de Nuevo México» (1988), una revisión de la historia de este pueblo desde comienzos del siglo XVIII hasta 1821, donde sustenta la tesis de que sin la presencia española la cultura navajo no sería la que es actualmente.

Con su «Defensive policy and Indian relations in New Mexico during the tenure of Governor Francisco Cuervo y Valdés, 1705-1707» (1992), el autor analiza la política de alianzas de los españoles con los indios pueblo para la defensa contra las incursiones de apaches y navajos y se aproxima ya al que será el tema central de sus trabajos, que comienza con «La política española para pacificar a los indios apaches a finales del siglo XVIII» (2000). Desde 2001 Flagler analiza la historia del origen de las actuales reservas apaches, comenzando con «Los apaches montaña blanca de Fort Apache: 1869-1871» (2001), donde se narran con detalle los acontecimientos que llevaron al establecimiento de dicha reserva. Continúa con «Tiempos de angustia: los comienzos de la reserva de los mescaleros de Nuevo México» (2004), donde el autor describe los diversos problemas que surgieron en el establecimiento de la reserva durante el último tercio del siglo XIX y con «Naiche, el último jefe de los apaches chiricahuas» (2005), donde el autor describe el final de la resistencia armada de los apaches y diferentes episodios de la vida del último jefe hereditario de la banda central de los chiricahuas. La serie se cierra con «Después de Gerónimo: los apaches broncos de México» (2006), donde describe la existencia de los últimos apaches entre 1886 y la década de los 30 del siglo XX.

En su siguiente trabajo «Comercio y ferias de trueque: España y los indios de Nuevo México» (2007), se centra en el desarrollo de las relaciones comerciales entre españoles e indios en Nuevo México y territorios colindantes entre finales del siglo XVII y comienzos del XIX. Su último trabajo, publicado en este mismo número, «Relaciones interétnicas: los indios zuñi de Nuevo México y los españoles» (2008), analiza de nuevo la relación de una etnia nativa y los españoles.

Simplemente quiero concluir esta referencia mencionando que mis alumnos tienen como lectura obligatoria esta serie de artículos.

El atractivo del Suroeste es innegable para los autores y dedicados a esta área se encuentran también algunos artículos que podemos calificar como «primerizos», mientras que otros son indudablemente producto de veteranos.

Entre los primeros, el de William Gilbert Short, «El pueblo navajo» (1969), intenta, según palabras del autor, «trazar la historia y el desarrollo cultural del pueblo navajo a través de los siglos»... es un trabajo flojo, descriptivo y poco «antropológico», aparentemente derivado de una tesis doctoral y que hubiera necesitado de una buena labor de edición.

«La población indígena del noroeste de México en el siglo XVIII: algunas cuestiones en torno a la demografía y aculturación» (1972), de Pilar Sanchiz Ochoa, aunque tiene algunos comentarios también muy poco «antropológicos» y carece así mismo de un trabajo de edición, aporta sin embargo una valiosa relación de fuentes documentales del AGI, con una breve descripción del contenido en cada caso.

También primerizo y también producto de una tesis doctoral es el artículo de María Pilar Alonso Núñez «El hogan 'Es más que mi casa... es el lugar donde yo rezo'» (1999), en el que describe el hogar tradicional de los navajo, como vivienda, lugar sagrado y representación de su mundo. Aunque el contenido es puramente «etnográfico», es fruto de un trabajo de campo y esperamos que la autora haya continuado investigando.

Trabajos «maduros», basando esta afirmación en la personalidad de quienes los firman, podrían ser «El paisaje cosmológico de la arquitectura en el Suroeste de Norteamérica» (2003), de María Jesús Buxó i Rey. Remontándose incluso a la arqueología, la autora investiga las relaciones entre la cosmología y la arquitectura para producir paisajes culturales donde los símbolos, los materiales y la tecnología constituyen un discurso ritualmente usado para definir la identidad e incluso activar movimientos de revitalización en el territorio del actual estado de Nuevo México. Es un trabajo interesante más por lo que se apunta que por las conclusiones a las que se llega.

Y uno de los escasos artículos sobre lingüística está dedicado también al Suroeste, «Fonología proto-querés: una revisión» (2006a), de José Andrés Alonso de la Fuente, sobre quien volveremos a hablar.

Producto de otra línea seria de trabajo, antropológica en este caso, son dos artículos de Leoncio Carretero Collado, centrados en el área de la Costa Noroeste. El primero, «El sistema de estratificación social en la Costa Noroeste norteamericana a través del proceso de aculturación» (1990), cuestiona uno de los tópicos tradicionales sobre la organización social de los pueblos tradicionales de la Costa Noroeste y analiza su proceso de cambio. Otra importante aportación es el manejo de una amplia y especializada bibliografía, no utilizada antes por nadie en España.

Siguiendo con la misma línea de ataque a los tópicos tradicionales, en «Environment, food availability, and nutrition in the Northwest Coast: Hazards in native traditional subsistence» (1995) rebate el tópico de la inagotable generosidad del medio ambiente, cuestionándolo desde el análisis del desequilibrio de la distribución de recursos, de la nutrición y de los riesgos que ésta tenía para los antiguos

habitantes. El artículo, escrito en inglés, ha sido distribuido a los nativos de la reserva de los mowachaht, donde los *elders* han expresado la utilidad que ha tenido para ellos. Lamentamos que aunque el autor continúa ininterrumpidamente con sus investigaciones, sí parece haber interrumpido sin embargo sus publicaciones.

Aparentemente otra línea de investigación antropológica, en este caso en los Territorios del Noroeste canadiense, parece haber emprendido Carlos Junquera Rubio. En un primer trabajo sobre «Los mohawks y la opinión pública canadiense ante los acontecimientos del verano de 1990» (1994), analiza la «crisis de Oka», investigando en el pasado para encontrar las causas de la misma: los problemas relativos a la falta de reconocimiento por parte del gobierno canadiense sobre los derechos territoriales de los nativos.

Esa aparente investigación en los Territorios del Noroeste comienza con «Una aproximación a los criterios que permiten evaluar la asociación de pueblos y el reconocimiento de los derechos políticos en los Territorios del Noroeste de Canadá» (1995). La visión crítica del autor hacia el gobierno canadiense, puesta en evidencia en el artículo anterior, parece haber cambiado radicalmente en éste.

Junto con Secundino Valladares Fernández escribe «Del trineo a la postmodernidad: dènè, inuit y métis en la sociedad canadiense actual» (2001). Se trata de un artículo puramente «etnográfico» donde de modo descriptivo y escasamente crítico se presentan las reclamaciones de los dènè, inuit y métis al gobierno canadiense y su situación actual.

Más recientemente y tal vez sin proponérselo explícitamente, José Andrés Alonso de la Fuente está publicando una serie de interesantes notas, en realidad por su contenido artículos breves y artículos en sentido estricto, cuyo objeto de estudio es el área ártica, caracterizados todos por su extensísima documentación, la seriedad de su planteamiento y por tocar temas mucha veces olvidados en la bibliografía antropológica sobre el área.

«Sobre el origen y significado de las palabras *esquimal* y *aleutiano*» (2004), aclara de una vez todos los tópicos al uso sobre el tema, y en «Titirausiq nutaaq o qaniujaaqpait. Ciento cuarenta años de historia de la escritura esquimal» (2005), es capaz, de un modo absolutamente didáctico, de aclararnos nuestras confusiones sobre un tema no fácil, con ejercicios incluidos para el lector sobre el uso de los silabarios.

Otro artículo breve y novedoso por tratar un tema asombrosamente olvidado en el Ártico, es «Los inuksuit. Otra forma de ver el mundo» (2006b), trabajo muy documentado sobre las peculiares construcciones de piedra dispersas a lo largo del Ártico canadiense.

De nuevo debo mencionar que estos trabajos son utilizados por mis alumnos por su gran contenido didáctico.

Sin embargo, en «Terminología cromática aleuta» (2008a), el autor vuelve al terreno de la lingüística, su verdadera especialidad, analizando el vocabulario cromático aleuta, comprobando que no respeta ciertos supuestos universales y demostrando que la formación de ese vocabulario cromático es reciente y secundaria.

Alonso de la Fuente es también el autor de dos notas necrológicas, «Necrológica: Lydia T. Black (1925-2007)» (2007), antropóloga ucraniana fallecida el 12 de marzo de 2007 en Kodiak (Alaska), especialista en cultura y arte aleuta e investigadora de

la presencia rusa en América: y «Farewell Marie Smith Jones... Farewell Eyak» (2008b), sobre la última persona hablante de la lengua eyak. Ambas notas le sirven también para realizar un breve apunte sobre el estado de la cuestión de los trabajos realizados por ambas mujeres.

El área ártica o más propiamente habitantes de la misma son también los protagonistas de un único e interesante artículo, por su contenido y su documentación, «Una página en la historia de los inuit de Labrador. ‘Esquimales del Polo al Retiro’» (1994) de Ana Verde Casanova, que incide de lleno en el tema de la tradición europea de la exhibición de indígenas, narrando el caso de la exhibición de una familia esquimal en Madrid en 1900.

Por último debemos comentar cuatro artículos de contenido «general», bien porque no pueden adscribirse a una disciplina ni a un área geográfico-cultural concreta, o porque parte de su contenido corresponde a ámbitos ajenos a América del Norte.

En «La economía de las reservas en el Canadá y el problema indio» (1985), Margarita del Olmo Pintado analiza el origen del sistema de reservas en Canadá y proporciona abundantes cifras de su situación en las fechas de investigación del trabajo. Hay que destacar la documentación obtenida sobre todo del Department of External Affairs y del Department of Indian and Northern Affairs, en relación con cifras de paro, de programas de empleo en determinadas reservas o territorios... y sería interesante comparar sus cifras con otro trabajo realizado veinte años después.

Fernando Monge, en «Movimientos mesiánicos e identidad indígena: Estados Unidos y Nueva Zelanda» (1985), pasa revista, hasta cierto punto de modo comparativo, a diferentes movimientos de revitalización surgidos a lo largo del proceso de conquista en diversas áreas de Estados Unidos y entre los maoríes de Nueva Zelanda. Aunque la propuesta es amplia, tal vez el título debiera haberlo sido aún más, ya que por lo menos en el caso de Estados Unidos aparecen movimientos de revitalización que no son precisamente mesiánicos.

También excesivamente generalista es el artículo de Alfredo Jiménez Núñez «Historia y Antropología: las fronteras de América del Norte» (2003), donde retoma el tema, en él recurrente, de las fronteras, la de Nueva España y la angloamericana del Oeste, sobre el que ha escrito muchos y mejores trabajos. Es un artículo de «encargo» con ocasión del homenaje a José Alcina Franch.

Por último mencionaré el artículo de quien firma esta nota «Arte indígena contemporáneo. ¿Arte popular?» (2003), donde se reflexiona sobre los calificativos que recibe el arte contemporáneo realizado por los indígenas americanos y las diferencias de términos y conceptos utilizados en América del Norte (arte nativo) e Hispanoamérica (arte popular).

Esperemos que en el futuro América del Norte no se muestre tan esquiva para los autores que utilizan nuestra revista como medio de expresión.

Referencias bibliográficas

ALONSO DE LA FUENTE, José Andrés

2004 «Sobre el origen y significado de las palabras *esquimal* y *aleutiano*». *Revista*

- Española de Antropología Americana* 34: 237-242.
- 2005 «Titirausiq nutaaq o qaniujaaqpait. Ciento cuarenta años de historia de la escritura esquimal». *Revista Española de Antropología Americana* 35: 231-240.
- 2006a «Fonología proto-querés: una revisión». *Revista Española de Antropología Americana* 36 (1): 131-150.
- 2006b «Los inuksuit. Otra forma de ver el mundo». *Revista Española de Antropología Americana* 36 (1): 205-215.
- 2007 «Necrológica: Lydia T. Black (1925-2007)». *Revista Española de Antropología Americana* 37 (2): 235-238.
- 2008a «Terminología cromática aleuta». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 75-89.
- 2008b «Farewell Marie Smith Jones... Farewell Eyak...». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (2): 274-279.
- ALONSO NÚÑEZ, María Pilar
 1999 «El hogan: 'Es más que mi casa... es el lugar donde yo rezo'». *Revista Española de Antropología Americana* 29: 233-259.
- BUXÓ I REY, M^a Jesús
 2003 «El paisaje cosmológico de la arquitectura en el Suroeste de Norteamérica». *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario en memoria de José Alcina Franch, pp. 85-98.
- CARRETERO COLLADO, Leoncio
 1995 «Environment, food availability, and nutrition in the Northwest Coast: Hazards in native traditional subsistence». *Revista Española de Antropología Americana* 25: 119-134.
- 1990 «El sistema de estratificación social en la Costa Noroeste norteamericana a través del proceso de aculturación». *Revista Española de Antropología Americana* 1774-1921. 20: 161-182.
- FLAGLER, Edward K.
 1988 «Las relaciones interétnicas entre los navajos y los españoles de Nuevo México». *Revista Española de Antropología Americana* XVIII:129-157.
- 1992 «Defensive policy and Indian relations in New Mexico during the tenure of Governor Francisco Cuervo y Valdés, 1705-1707». *Revista Española de Antropología Americana* 22: 89-104.
- 2000 «La política española para pacificar a los indios apaches a finales del siglo XVIII». *Revista Española de Antropología Americana* 30: 221-234.
- 2001 «Los apaches montaña blanca de Fort Apache: 1869-1871». *Revista Española de Antropología Americana* 31: 189-202.
- 2004 «Tiempos de angustia: los comienzos de la reserva de los mescaleros de Nuevo México». *Revista Española de Antropología Americana* 34: 187-202.
- 2005 «Naiche, el último jefe de los apaches chiricahuas». *Revista Española de Antropología Americana* 35: 149-167.
- 2006 «Después de Gerónimo: los apaches broncos de México». *Revista Española de Antropología Americana* 36-1: 121-130.
- 2007 «Comercio y ferias de trueque: España y los indios de Nuevo México». *Revista Española de Antropología Americana* 37-1: 51-65.
- 2008 «Relaciones interétnicas: los indios zuñi de Nuevo México y los españoles». *Revista Española de Antropología Americana* 38-2: 57-73.

- JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo
2003 «Historia y antropología: las fronteras de América del Norte». *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario en memoria de José Alcina Franch, pp. 99-114.
- JUNQUERA RUBIO, Carlos
1994 «Los mohawks y la opinión pública canadiense ante los acontecimientos del verano de 1990». *Revista Española de Antropología Americana* 24: 233-251.
1995 «Una aproximación a los criterios que permiten evaluar la asociación de pueblos y el reconocimiento de los derechos políticos en los Territorios del Noroeste de Canadá». *Revista Española de Antropología Americana* 25: 135-151.
- JUNQUERA RUBIO, Carlos y Secundino VALLADARES FERNÁNDEZ
2001 «Del trineo a la postmodernidad: dènè, inuit y métis en la sociedad canadiense actual». *Revista Española de Antropología Americana* 31: 223-260.
- OLMO PINTADO, Margarita del
1985 «La economía de las reservas en el Canadá y el problema indio». *Revista Española de Antropología Americana* XV: 241-260.
- MONGE, Fernando
1985 «Movimientos mesiánicos e identidad indígena: Estados Unidos y Nueva Zelanda». *Revista Española de Antropología Americana* XV: 261-281.
- SÁNCHEZ MONTAÑÉS, Emma
2003 «Arte indígena contemporáneo. ¿Arte popular?». *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario en memoria de José Alcina Franch, pp. 69-84.
- SANCHIZ OCHOA, Pilar
1972 «La población indígena del noroeste de México en el siglo XVIII: algunas cuestiones en torno a la demografía y aculturación». *Revista Española de Antropología Americana* 7(2): 95-126. Madrid: Departamento de Antropología y Etnología de América.
- SHORT, William Gilbert
1969 «El pueblo navajo». *Revista Española de Antropología Americana* IV: 223-246. Madrid: Departamento de Antropología y Etnología de América.
- VERDE CASANOVA, Ana
1994 «Una página en la historia de los inuit de Labrador. 'Esquimales del Polo al Retiro'». *Revista Española de Antropología Americana* 24: 209-229.

Emma Sánchez Montañés
Universidad Complutense de Madrid