

MEMÓRIA, PATRIMÔNIO & TRADIÇÃO



ORGANIZADORAS |

Maria Leticia Mazzucchi Ferreira |

Francisca Ferreira Michelin |



Este livro reúne ensaios com o conteúdo das conferências ministradas no evento promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas no ano de 2010 – IV Seminário Internacional Memória, Patrimônio e Tradição – e que desenvolveram questões referentes à imbricação de tais temas, tratadas sob diferentes perspectivas e a partir das concepções vigentes nos países de origem dos autores (México, França, Argentina, Brasil). A diversidade dos contextos dos quais advém os estudos estimula o debate e a reflexão sobre as variáveis que hoje conformam o campo de investigação do patrimônio cultural.

Memória, Patrimônio e Tradição

Maria Letícia Mazzucchi Ferreira

Francisca Ferreira Michelin

| Organizadoras |

Memória, Patrimônio e Tradição

Maria Letícia Mazzucchi Ferreira

Francisca Ferreira Michelin

| Organizadoras |





Obra publicada pela Universidade Federal de Pelotas

Reitor: Prof. Dr. Antonio Cesar Gonçalves Borges
Vice-Reitor: Prof. Manoel Luiz Brenner de Moraes
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Prof. Dr. Luiz Ernani Gonçalves Ávila
Pró-Reitor de Graduação: Prof. Dra. Eliana Póvoas Brito
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof. Dr. Manoel de Souza Maia
Pró-Reitor Administrativo: Eng. Francisco Carlos Gomes Luzzardi
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Prof. Ms. Élio Paulo Zonta
Pró-Reitor de Recursos Humanos: Admin. Roberta Trierweiler
Pró-Reitor de Infra-Estrutura: Mario Renato Cardoso Amaral
Pró-Reitoria de Assistência Estudantil: Assist. Social Carmen de Fátima de Mattos do Nascimento

Conselho Editorial

Prof.^a Dr.^a Carla Rodrigues (FaE)
Prof. Dr. Carlos Eduardo Wayne Nogueira (VET)
Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Rosa (FaE)
Prof. Dr. José Estevan Gaya (IAD)
Prof.^a Dr.^a Flávia Fontana Fernandes (AGRO)
Prof. Dr. Luís Alberto Brettas (IFM)
Prof.^a Dr.^a Francisca Ferreira Michelin (IAD)
Prof. Dr. Vítor Hugo Borba Manzke (CAVG)
Prof.^a Dr.^a Luciane Prado Kantorski (FEO)
Prof. Dr. Volmar Geraldo da Silva Nunes (ESEF)
Prof.^a Dr.^a Vera Lúcia Bobrowsky (IB)
Prof. Dr. William Silva Barros (IF)



**Editora e Gráfica Universitária
PREC - UFPel**

R Lobo da Costa, 447
Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/fax: (53)3227 8411 - e-mail:
editora@ufpel.edu.br
Diretor da Editora e Gráfica Universitária:
Carlos Gilberto Costa da Silva
Gerência Operacional : João Henrique Bordin

TRADUÇÃO DO FRANCES:
Maria Letícia Mazzucchi Ferreira
REVISÃO E ORGANIZAÇÃO DOS TEXTOS:
Francisca Ferreira Michelin
IDENTIDADE VISUAL DO EVENTO :
Nadia Leschko, Paula Lima e Andressa Pons.
CAPA E EDITORAÇÃO :
Távola Design – Paulo Faber

Dados de catalogação na fonte:

Aydê Andrade de Oliveira CRB - 10/864

M533 Memória, patrimônio e tradição / Organizadoras: Maria Letícia Mazzucchi Ferreira e Francisca Ferreira Michelin ; PPG em Memória Social e Patrimônio Cultural, CAPES. – Pelotas : Editora e Gráfica Universitária – UFPel, 2010.

205p. ISBN 978-85-7192-761-2

1. Memória social. 2. Patrimônio cultural. 3. Tradição.
I. Ferreira, Maria Letícia Mazzucchi, org. II. Michelin, Francisca Ferreira, org. III. Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural.

CDD 351.85

Sumário

Apresentação7

Patrimonio y retradición en la cultura indígena y popular en Mexico

Jesús Antonio Machuca17

A suspensão do passado da escravidão no Benin meridional

Gaetano Ciarcia.....73

O autoctone e o conservador: à cada um seu museu de identidade (à respeito do Museon Arlaten)

Sylvie Sagnes..... 111

La arqueología y el resurgimiento de las identidades Indígenas en Argentina. Memoria, transmisión científica y reelaboraciones actuales

Javier Nasti..... 137

Memória Coletiva e Identidade Narrativa

Cornelia Eckert 169

Sobre os autores 203

Apresentação

O quadro mundial dos fenômenos memoriais e patrimoniais observado nos tempos atuais nos leva a imagem mental de uma grande onda que assola e se espalha por todos os continentes, um movimento pandêmico de valorização do passado no presente¹.

Da memória como atualização e representação do passado, nos remetemos ao patrimônio como sua expressão política, originado da ação de selecionar, identificar, escolher consciente ou inconscientemente aquele elemento que será representativo de uma sociedade, comunidade, grupo social. Longe de sua função como legitimador do Estado Nação, o patrimônio não pode, na perspectiva das sociedades contemporâneas, ser abordado apenas como uma ideologia da memória ou testemunhos de uma história do poder. A emergência do Patrimônio Cultural Imaterial como lógica organizadora das expressões culturais vincula-se, em grande parte ao discurso da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade Cultural (2005) da UNESCO, na qual o patrimônio imaterial foi lançado ao reconhecimento da diversidade cultural, fazendo incidir sua luz sobre manifestações que, grosso modo, poderíamos definir como cultura: expressões, crenças, saberes, fazeres, lugares, etc.

¹ CANDAU, Joel. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. *Memória em Rede*, nº.1, vol.1, dez. 2009 – mar. 2010.

Construído em conjuntos discursivos que por vezes fazem do passado um valor absoluto e por outra reafirmam o valor de autenticidade, o que Daniel Fabre denomina como “verdade sem máscara do passado”², o patrimônio cultural imaterial associa-se quase intrinsecamente à noção de Tradição.

Vinculada ao campo antropológico, a noção de Tradição vem se apresentando mais como uma ferramenta operacional do que propriamente um conceito. Isso se justifica pelo fato de que a palavra tradição, tal como afirma Gerard Lenclud, é uma “palavra-ferramenta”³ que remete a três características: à transmissão, ao valor cultural fundamental e à continuidade .

No IV Seminário Internacional sobre Memória e Patrimônio o tema central foi a Tradição, abordada não somente pela carga temporal que carrega em si, mas no interior de um regime patrimonial, levantando-se questões como: o que faz com que alguns elementos do passado sejam compreendidos como tradicionais? Como estratégias de patrimonialização criam ou recriam formas tradicionais? Qual o papel que exerce as Ciências Sociais e Humanas, notadamente os profissionais que atuam no campo do patrimônio? Como as políticas públicas de identificação e registro dessas manifestações tradicionais podem interferir nas mesmas? Como identificar e analisar o processo de transmissão da tradição considerando as constantes mutações as quais elas estão sujeitas? Em que medida se pode ainda manter a ideia de

² FABRE, Daniel (dir.). *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2000.

invenção, tal como a concebeu Hobsbawm e Ranger considerando os diferentes sentidos e aplicações da categoria patrimônio no cenário contemporâneo?

Se o conceito de tradição esteve no centro de todas as intervenções e debates desse evento, por outro lado a diversidade de objetos e a peculiaridades de cada universo de investigação proporcionou uma reflexão mais profunda sobre as diferentes formas, expressões e sentidos que se enovelam e são encompassadas por esse conceito.

Se admitirmos que noções de diversidade cultural e globalização estejam frequentemente associadas a pares aparentemente opostos como tradição e modernidade, local e geral, territorial e diaspórico, é necessário, entretanto, recuperar a complexidade dessas relações propondo interrogações sobre a percepção dessas dinâmicas culturais e identitárias que ultrapassam esses esquemas simplificadores.

Tal como aborda Antonio Machuca em seu texto *Patrimonio y retradicionalización en la cultural indígena y popular en Mexico* as buscas memoriais e patrimoniais devem ser menos vistas como uma resposta ou afirmação frente aos perigos fragmentadores da globalização, mas como um conjunto de estratégias impulsionadas em parte pelo desejo de afirmação social, de “justiça memorial” e busca de futuros possíveis. Em sua análise sobre a emergência de reivindicações identitárias relacionadas com as culturas pré-hispanicas, aborda como essa tendência se articulou com a crise do estado corporativo e com o surgimento, nas décadas de 1980

³ LENCLUD, Gerard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie »,

e 90, de movimentos com reivindicações pela inclusão de povos indígenas na vida política, o avanço do Exército Zapatista de Liberação Nacional e movimentos de cunho religioso e messiânico.

Machuca ressalta a importância que assume as tradições relacionadas às origens indígenas nas chamadas etnicidades instrumentais⁴, bem como o uso do passado e da tradição como um importante instrumento de afirmação política no presente, o que pode ser também observado no próprio movimento de consolidação política do EZLN⁵.

A retraditionalização se manifesta então sob diferentes formas e sentidos, indo da recuperação de manifestações culturais já esquecidas até a criação de outras, como aquelas relacionadas à migração em direção aos Estados Unidos.

Esse uso do passado como forma de consolidação de projetos sociais e políticos no presente, assumindo a forma da patrimonialização, é também o centro da intervenção apresentada por Gaetano Ciarcia intitulada *A suspensão do passado da escravidão no Benin Meridional*. Nesse caso o movimento de patrimonialização apresenta dois eixos fundamentais: o passado da escravidão e suas formas de evocação como a musealização, ritualização e

Terrain, n° 9, 1987, pp. 110-123.

⁴ Ver aqui Julián López García, « El mundo al revés: sobre ladinos que quieren ser mayas en Guatemala », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10, 2004; Laurier Turgeon, *Patrimoines métissés - Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Paris, Maison des Sciences de l'homme, 2003.

⁵ Aqui fundamental a obra de Jérôme Baschet, *La Rébellion Zapatiste*, Paris, Flammarion, 2002.

monumentalização e o vodum como expressão religiosa e identitária.

Observa Ciarcia, a partir da análise de eventos que marcaram o advento da patrimonialização no Benin, que esse processo foi ativado logo após a democratização do país no começo da década de 1990. Em 1994 o lançamento do itinerário Caminho dos Escravos afirmou esse desejo de patrimonialização de um passado que se apresentava tensionado entre o arrependimento e a necessidade do esquecimento. Os pactos memoriais baseados em um tempo fundador e a valorização desse passado, com fins de estabilização de conflitos sociais, a busca por um reconhecimento externo e o incremento de projetos econômicos, se assemelha aquilo que Dejan Dimitrijevic analisa referente à reinvenção do passado bogomilo e sua vinculação com o presente dos sérvios muçulmanos no contexto de pós-guerra na década de 90⁶.

Um dos resultados das políticas memoriais e patrimoniais da década de 90 foi a transformação do vodum, expressão religiosa de maior adesão no país, em riqueza cultural, particularmente em Ouidah, considerada centro de maior importância e local onde Ciarcia desenvolve a maior parte de suas observações. A musealização de templos, a inclusão de símbolos religiosos nas expressões de patrimonialização estão de acordo com a ideia de que se torne menos cultural e mais cultural, ou seja, é como

⁶ Dejan Dimitrijevic, inventer une mémoire pour construire une identité : l'origine bogomile da la « nation bochniaque » In : DIMITRIJEVIC, Dejan (sous la direction de) *Fabrication des traditions, Invention de modernité*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004.

expressão cultural que a religião encontra na contemporaneidade do país, suas formas de reprodução.

Os usos do passado e a busca pela tradição engendrando dispositivos de afirmação identitária podem ser analisados através do papel exercido pelos *experts*, referindo-se aqui mais particularmente ao arqueólogo e ao museólogo, dois possíveis interlocutores dessa busca memorial.

Em seu texto *La arqueología y el resurgimiento de las identidades indígenas en Argentina. Memoria, transmisión científica y reelaboraciones actuales*, Javier Natri nos propõe uma revisão crítica da constituição do campo arqueológico em seu país e o processo de ressurgimento das identidades indígenas, ancorado em tradições que se reinventam e remodelam num contexto contemporâneo de fortes reivindicações sociais. Da negação e apagamento das raízes indígenas, num processo de esquecimento que se revestiu pela supremacia do imigrante europeu na constituição da nação Argentina, o censo atual do país revela a presença de mais de 30 grupos étnicos indígenas que se reconhecem como tal e a autodenominação de indígenas em mais de 600 mil pessoas. É nesse quadro de crescente retomada da identidade indígena que Natri se questiona sobre o papel que exerce a Arqueologia nesse ressurgimento.

Propondo uma periodização crítica sobre as formas de apreensão e ação do saber antropológico frente à questão do reconhecimento do autóctone, o autor vai construindo essa relação que se manifesta sob diferentes formas ao longo de um período delimitado entre fins do século XIX até a

atualidade. Ao buscar refazer esse percurso da Arqueologia Argentina, vemos que em um extremo, na constituição do Estado Nacional, as tradições indígenas surgem como destinadas ao desaparecimento, ideia essa ratificada por uma ciência de cunho nacionalista. De outro, na atualidade, a Arqueologia se coloca por vezes como porta-voz dessas comunidades que redescobrem e ressignificam suas origens e essa aproximação se verifica, tal como apresenta o autor, em um crescente número de trabalhos em co-autoria entre arqueólogos e indígenas, com a participação de representantes dessas comunidades em congressos científicos, nas ações de repatriação de restos mortais engendradas junto aos museus etnográficos e históricos e na participação dessas comunidades no gerenciamento de escavações em sítios sob seu controle.

O caso argentino, visto por essa perspectiva, traz importante reflexão sobre o papel dos experts no cenário contemporâneo, no qual as reivindicações identitárias se apóiam, por vezes, em buscas pela comprovação de autenticidade, busca na qual a Arqueologia se converte então num dos principais instrumentos.

Nessa linha de abordagem de saberes constituídos frente ao saber local é que se coloca também o texto de Silvy Sagnés, elaborado a partir de sua experiência como pesquisadora junto ao Museon Arlaten em Arles, França. Em *O autóctone e o conservador: a cada um seu museu de identidade* (a respeito do Museon Arlaten), Sagnés traz a reflexão advinda de sua atividade junto a essa instituição museal. Caracterizado como o primeiro museu etnográfico

do interior da França, surge sob o trabalho e inspiração de Frédéric Mistral que faz do museu um depositário de tradições, formas de viver, rituais, celebrações e língua que caracterizavam o que considerava como a cultura provençal. As coleções do Museon, muitas formadas a partir de doações dos moradores da cidade, inspiraram uma expografia voltada para a encenação de expressões culturais e formas de viver que buscavam expressar esse mundo da Provence.

É a partir do ingresso da nova administração na instituição que os questionamentos ao antigo museu se colocam como fundamentais para fazê-lo “reviver” e ingressar numa nova era de modernização e distanciamento desse passado da origem, abordado agora como algo a ser superado, o necessário luto de Mistral. Entretanto, para a comunidade local e, sobretudo para aqueles que tiveram experiências pessoais no museu, essa modernização é vista, de forma geral, como dissociada da comunidade, alheia a suas reivindicações identitárias que, para esses sujeitos, estão perfeitamente expressas no museu. Esse sentimento de nostalgia e identificação experienciado pelos nativos parece não ter sido compreendido pelos experts da museologia contemporânea e a busca por uma solução que preserve o antigo sem, no entanto, dele ser refém, encontrou como resposta a instituição de um discurso museográfico cujo eixo é “o museu do museu”.

Em sua pesquisa junto a membros da comunidade e da equipe de trabalho museológico, Sagnés observa pontos de estrangulamento do diálogo entre experts e comunidade,

sendo a questão da língua provençal e outros índices dessa identidade local, como os trajes típicos, exemplos desse conflito surdo que se estabelece entre comunidade e museu.

Se entendermos como matriz dessa experiência identitária a memória local, somos levados a pensá-la como metamemória, conceito elaborado por Joel Candau para explicar como opera a noção de memória coletiva nos sujeitos. Para esse antropólogo a ideia e representação que fazemos de nossa própria memória está associada a nossa inserção em um contexto social a partir do qual construímos nossa identidade. É nesse sentido que o texto de Cornélia Eckert, intitulado *Memória coletiva e identidade narrativa* nos reporta às diversas temporalidades que se superpõem no cenário urbano e as formas memoriais que delas emergem. O recurso metodológico à etnografia da duração permite apreender o jogo de imagens que compõem a narrativa dos habitantes urbanos, nesse caso de uma cidade multifacetada como Porto Alegre.

Nessa etnografia da duração se buscam captar os trajetos, as imagens, as vivências associadas. Disso decorre um mapa ou diversos e diferentes mapas recuperados pela memória.

A responsabilidade do etnógrafo, entendido aqui como também narrador, seria então de reconhecer essa “dimensão narrada do personagem” buscando encontrar seus pontos de articulação no espaço da cidade, da vida e da memória.

Esses cinco textos reafirmam, no conjunto, que se pode aproximar a ideia de tradição daquela de usos do

pasado, o que implica em reconhê-la em constante transformação, operando adaptações que garantem sua reprodução e permanência. Continuidade e mudança, longe de serem vistas como pares opostos são, na verdade, o motor dessa experiência do passado no presente, que busca, necessariamente, o futuro.

Maria Leticia Mazzucchi Ferreira



Patrimonio y retradicionalización en la cultura indígena y popular en Mexico

Jesús Antonio Machuca

Introducción: tradición y modernidad

Los cambios a los que se ven sometidas las sociedades en la vuelta del siglo, han producido una transformación sustancial en la mentalidad contemporánea y representan un reto para entender la naturaleza de fenómenos envolventes y las causalidades recursivas. La limitación de paradigmas como el de la relación entre tradición y modernidad, sinónimos de continuidad y cambio, quedó en evidencia. De hecho, se ha constatado la invasión recíproca entre sus términos, de manera que la tradición reaparece en el seno de la modernidad, con lo que se han desdibujado los contrastes de esta visión historicista y aparece en entredicho la validez de la propia noción de dicotomía.

El hecho de que uno de los elementos de esta dualidad, pudiese contener al otro, de manera que la conservación se diera en el seno del cambio, constituía una especie de paradoja e indicio de la inminente sustitución del modelo binario en el que se fundaba. Quizás para dar lugar a uno triádico o sistémico.

Sin embargo, las realidades que ese modelo representaba, no han desaparecido del todo: la tradición sigue siendo una realidad y los agentes que son sucedáneos de la modernización, proceden aún de manera muy similar y en el mismo sentido en que lo hicieron durante el siglo pasado. Las contradicciones que presuponía y a las que

daban cobertura los términos de la dicotomía tradición-modernidad, persisten y se requeriría enfocarlas con otros conceptos así como desde nuevos marcos interpretativos.

Uno de tales enfoques, ha sido el de las culturas híbridas. Provisto de una metáfora seductora, se ha limitado sin embargo a la esfera del consumo cultural. Además de cierta complacencia postmoderna, minimiza y soslaya polaridades y oposiciones que parecen haberse disuelto en la noción armonizadora de hibridación; lo que contrastan con una percepción de la cultura como ámbito de contradicción que autores como (JAMESON, 2005 ABU-LUGHOD, COLOMBRES, 2008, Reynoso) han percibido desde distintos ángulos⁷.

Las generaciones actuales buscan en el pasado y la tradición, los sentidos que no encuentran en el presente para avanzar hacia el futuro. Ello da la impresión de que en diversos ámbitos se produce como un fenómeno de retradicionalización. Sin embargo en este esfuerzo parece haber en parte un intento de hacer justicia simbólica a las promesas y expectativas de quienes nos antecedieron, porque de esa manera se demuestra que lo que se realiza en el presente, puede también valer la pena y tener sentido. Lo

⁷ JAMESON, Frederic. Sobre los Estudios Culturales. En: JAMESON, Frederic y ZIZEK, Slavoj. Estudios Culturales, Reflexiones sobre el Multiculturalismo. Paidós, Buenos Aires 2005 pp.102-104. Igualmente: ABU-LUGHOD, Lila. *Writing Against Culture*. COLOMBRES, Adolfo. América como Civilización Emergente. Edit. Catálogos, Argentina, 2008 p.98. REYNOSO, Carlos.

que queremos decir aquí, es que no es posible dar valor al presente (histórico y biográfico) en menoscabo del pasado. Lo que fue en parte, pretensión de cierta modernidad, a la que en su aparente autosuficiencia le estorbaba como un lastre.

Estado y acenso del movimiento indígena

En México, el concepto del patrimonio y la estructura de sentimiento⁸ (esa fuerte conexión entre lo objetivo y la afectivo que parecen dar cuenta de la cultura como un oximoron) al que se asociaban una identidad y cultura nacionales, comenzaron a erosionarse y perder sustancia conforme el estado abandono de la ideología y la retórica nacionalistas, heredadas de la revolución popular y campesina de 1910.

Ello coincidió con la retracción del estado y el progresivo abandono de sus funciones tutelares y sociales desde la década de los 70`s, hacia lo que se perfila como un estado de mercado. Precisamente la etapa en la que se inicia el postfordismo y la acumulación flexible.

La crisis del estado corporativo, coincidía con el decaimiento de una forma de hegemonía sustentada en el referente de las culturas prehispánicas y el poderoso mito fundacional que aparecía en el principio mismo de la moderna nación mexicana, y en mucho menor medida de la herencia colonial.

⁸ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Edic. Península, Barcelona, 1980 pp.154-155.

A partir de entonces, los diferentes movimientos y actores de la sociedad civil y en la década de los 90's el movimiento indígena, pasaron a un cierto protagonismo en el escenario nacional (uno de cuyos momentos álgidos se produjo con el abatimiento de la estatua del conquistador Diego de Mazariegos en la ciudad de San Cristóbal de Casas). Dichas movilizaciones influyeron para que en la Constitución se estableciera que México es una nación pluriétnica y multicultural.

Estos movimientos, con altibajos se produjeron con variado alcance y sentido entre la década de los 80's y los 90's, abarcando desde el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la reivindicaciones por la inclusión de los pueblos indígenas en la vida nacional, hasta aquellos de corte socioreligioso mesiánico y milenarista como el movimiento neoindigenista de la mexicanidad. Una de cuyas vertientes más progresistas se vinculó al propio movimiento indígena zapatista.

Por otra parte, el patrimonio cultural vivo y arqueológico ha sufrido una afectación en grado considerable, como efecto de la modernización (grandes hidroeléctricas; carreteras); el crecimiento de la mancha urbana; la privatización y el turismo masivo.

La globalización como un fenómeno multilateral, ha sido determinante para ello, y ha inducido a una fragmentación en diversos aspectos, motivada asimismo por diversos factores, entre los que figuran: el despojo territorial, provocado por la crisis agraria y la emigración laboral a Estados Unidos; la ruptura de la transmisión cultural con la muerte de los portadores más ancianos y el desinterés de las

generaciones más jóvenes por mantener los conocimientos tradicionales; la desaparición de numerosas lenguas indígenas y el abandono de prácticas y conocimientos ancestrales como consecuencia de la destrucción de los ecosistemas; el cambio de modos de vida y los patrones de consumo; así como la mercantilización de los bienes culturales.

Paradójicamente, es en ese medio donde se produce también la mayor riqueza cultural, el patrimonio inmaterial. Se entiende por lo tanto, que en el contexto de las luchas sociales por la defensa de las identidades y el patrimonio, la conservación represente un valor altamente apreciado, viéndose en ese sentido, en confrontación con la modernización económica.

Por otra parte, más que la identidad referida a la comunidad étnica, prevalecen las estructuras familiares y de pertenencia a un mismo pueblo⁹, y la noción más genérica de los pueblos indígenas y su autonomía. Muchos de los cuales se han agrupado en el Congreso Nacional indígena. La reivindicación del patrimonio cultural se asume desde la perspectiva de los usos y costumbres y la herencia de los antepasados. En distintos terrenos como son: la defensa de los territorios y lugares sagrados de los pueblos, así como por el derecho de participar en el manejo de las zonas arqueológicas y los derechos culturales de los pueblos

⁹ SANCHEZ, Martha Judith. La Importancia del Sistema de Cargos en el Entendimiento de los Flujos Migratorios Indígenas. En: El País Transnacional. Migración Mexicana y Cambio Social a través de la Frontera. ARIZA, Marina y PORTES, Alejandro Coords .Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2007.p.359.

indígenas. La promoción de la Diversidad Cultural en cambio, es algo que se ha generado principalmente desde las instituciones.

Otros sectores, que han emigrado a las ciudades, pugnan por derechos relacionados con las condiciones de vida en el habitat urbano¹⁰ También luchan por el derecho al uso social y conmemorativo de los espacios públicos en los Centros Históricos. Cabe hacer notar que actualmente la mayor concentración de población indígena en el país, se da en la Ciudad de México.

En México, el nacionalismo espiritualizó a la raza. La mestizofilia resultante de la Revolución, defendía como una cualidad y signo de vitalidad aquello que el racismo había estigmatizado por su impureza. En México, se produjo por el contrario: una inversión de signo en el esquema de la superioridad racial. La hibridación y la mezcla, aparecieron como su expresión más acabada y vigorosa (Machuca, 1998)¹¹. De esta manera el mestizaje venía a representar –con los mismos argumentos biologicistas- la ventaja eugenésica por excelencia y jugó el papel de un dispositivo ideológico privilegiado por su polivalencia estratégica, como diría Foucault (1997)¹².

¹⁰ Se han dado casos inéditos como el rechazo que sufrió un grupo de familias mixas por los habitantes de una colonia de clase media, al haberse instalado en un predio deshabitado (siendo que por lo común se van a las colonias periféricas).

¹¹ MACHUCA, R. Jesús Antonio *Nación, Mestizaje y Racismo. En: Nación, Racismo e Identidad* Coords. CASTELLANOS Alicia y SANDOVAL Juan Manuel. Edit. Nuestro Tiempo, México, 1998 pp.42-45

¹² FOUCAULT, Michel. *Genealogía del Racismo (de la Guerra de Razas al Racismo de Estado)* La Piqueta, Madrid, 1997.

Sin embargo, “lo indígena” aparecía como denegación en lo mestizo (como resistencia a reconocerse): el mestizo renegaba de su origen y se colocaba en su extremo opuesto. La mistificación de lo mestizo, ayudó en el proceso de ascenso de las capas medias en la estructura social y de poder.

La identidad nacional, constituyó un fenómeno ideológico de gran envergadura, sin embargo a través de él, se canalizó la visión de una clase como si fuese la de toda la nación: la cultura mestiza ranchera del centro del país (el Bajío) fue encumbrada como la principalmente representativa de la nación. Mientras tanto, la aportación de las demás regiones culturales, fue sólo complementarias. Estas manifestaciones fueron tributarias en el mejor de los casos, y sólo parcialmente representativas. Todavía hoy, como un resabio de ese centralismo, la sombra de la hegemonía del terrateniente mestizo, se deja sentir en la promoción del « mariachi » para la Lista representativa de la UNESCO.

Se asiste a cambios que –en distintas modalidades– conllevan la desaparición o la asimilación del patrimonio cultural, pero también, como reacción a lo anterior, a la afirmación de las identidades y prácticas culturales vernáculas. Y con ello, una reivindicación de lo tradicional. Otras, son promovidos por el gobierno, las instituciones y la mercadotecnia, con resultados que dan la apariencia de que se ha “inventado” por efecto de superposición y resemantización una tradición que finalmente responde a la demanda del consumo turístico, a diferencia de quienes

procuran la preservación del patrimonio frente a las tendencias más disolventes de la globalización.

En la realidad cultural, se descubren continuidades y formas consuetudinarias en la base de supuestas modernizaciones; asimismo formas de retradicionalización que pueden interpretarse como actualizaciones. En ese contexto, la “invención” de tradiciones (E. Hobsbawm) e identidades, tiene que considerarse en un marco de antecedentes en el cual éstas se justifican. Podría casi asegurarse, que toda “invención” de este tipo, responde a la continuidad de una estructura subyacente o por lo menos a una predisposición latente para generarlas.

Las llamadas etnicidades instrumentales¹³ de los movimientos panindianistas, e incluso aquellos en los que la comunidad es capaz de sobrepasarse y valerse de los instrumentos de la sociedad moderna para proteger sus culturas y consolidar su organización interna¹⁴ son una muestra de que los grupos pueden valerse de la tradición con

¹³ ZARATE Vidal, Margarita. *Identidad Etnica y Discriminación en una Organización Campesina Indígena en Michoacán*. En: *Identidad* Coords. CASTELLANOS Alicia y SANDOVAL Juan Manuel. Edit. Nuestro Tiempo, México, 1998, p.249

¹⁴ Como el caso que menciona Terence Turner en referencia a los Kayapó de Brasil, quienes “*Apoyados por la maquinaria hasta entonces asociada con la dependencia...han aprendido a objetivar su vida cotidiana como ‘cultura’ (en el viejo sentido) y usarla como un recurso en las negociaciones con agencias gubernamentales e internacionales.* Citado por: WRIGHT, Susan. *La Politización de la Cultura*. Publicado en *Anthropology Today*, Vol. 14, N° 1, febrero de 1998.

finés pragmáticos, incluso para proteger sus culturas y las condiciones de producción de sentido.

La apariencia regresiva hacia la etnicidad y el particularismo cultural

El panorama actual, se caracteriza por una diversidad de escenarios, que coinciden en ciertos espacios, conformando campos de fuerza en los que concurren tendencias de distintos tipos. Unas impelen hacia la globalización de mercados y los patrones de consumo y valores ligados a aquella, inducidos por la dinámica transnacional. Otros, se expresan como manifestaciones reactivas, que se distinguen por la afirmación de identidades y valores en ámbitos regionales donde se preservan elementos culturales. Estas entran en relación de forma variable y específica con las tendencias de alcance supranacional. Y están constituidas por formas de vida, de sentir y de pensar, a partir de las cuales se procura conferir un sentido histórico al presente.

Slavoj Žižek¹⁵, visualiza una tensión entre la identificación secundaria universal y artificial de la nación a la que aludía Hegel, como un marco externo y puramente formal y no verdaderamente vinculante, y las formas primordiales de la identificación primaria. De manera que cada vez se busca más apoyo en estas formas (étnicas y

¹⁵ ŽIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Multinacional. En: JAMESON, Frederic y ŽIZEK, Slavoj. Estudios Culturales. Estudios Culturales, Reflexiones sobre el Multiculturalismo. Paidós, Buenos Aires 2005 p. 167-169.

religiosas) generalmente más pequeñas e incluso, algunas más artificiales que la identidad nacional.

Se asistiría entonces, a un proceso inverso al de la constitución de la nación y la nacionalización de lo étnico: a la etnización de lo nacional, con una búsqueda renovada (o reconstitución) de las raíces étnicas. Lo que podría interpretarse como una reacción en contra de la dimensión del mercado mundial¹⁶

Para Zizek, sin embargo, esto no sería un regresión o vuelta a la comunidad orgánica, sino una suerte de “negación de la negación”, por lo que la forma universal del Estado nación se revela como un equilibrio precario entre el ámbito de la etnicidad (el de las formas que continúan su vida subterránea fuera de la esfera pública) y el mercado mundial donde prevalece la lógica transnacional del capital.

En México, esta regresión aparente de las formas de identificación secundaria hacia las primordiales de las comunidades orgánicas, adquiere un carácter sumamente complejo, pues en primer lugar, inciden fuertemente las tendencias de la migración global. Incluso y de manera paradójica en algunos casos, se pone de manifiesto una re-etnización de los migrantes en los destinos laborales de Estados Unidos. En contrapartida, asistimos a una transfiguración de la diversidad étnica y cultural del país en una pluralidad virtual, asimilada por el Estado, y que es también retórica y declarativa.

En las regiones donde se construyen las formas autonómicas (como son los municipios autónomos de Chiapas) nuevas formas de organización se soportan sobre las tradicionales, conectando a distintos grupos étnicos (choles, tzeltales, tzotziles y tojolabales y colonos de otros estados) éstas son constantemente hostigadas y asediadas por grupos y organizaciones contrainsurgentes creados por el propio gobierno. La lucha de los municipios autónomos, ha sido irónicamente por “formar parte de la nación”.

Incluso han reelaborado el emblema de la bandera nacional, en la que han incorporado al emblema del águila y la serpiente, la planta de maíz, cuyo valor ancestral como centro de la cultura mesoamericana, está siendo reivindicado en los años recientes por amplios sectores de la sociedad. Especialmente con ocasión la lucha en contra de la introducción de los transgénicos en la base alimentaria mexicana.

Identidad y patrimonio patriótico

En determinadas circunstancias, algunas prácticas relativamente recientes, pueden adquirir un carácter ritual al ajustarse a principios consuetudinarios y ser reabsorbidas en la tradición. En cambio los mitos no se modifican sino de modo mucho más lento que otros aspectos de la cultura. Cuando son abandonados o pierden importancia, se puede diagnosticar un cambio cultural profundo.

No son poco frecuentes los fenómenos de remitificación, que aparecen en las narrativas y alimentan a

los mitos locales, especialmente en situaciones de crisis ambiental¹⁷.

Han emergido, o más bien se ha hecho patente, una diversidad manifestaciones culturales que habían permanecido invisibilizadas en sus ámbitos regionales. Entre ellas figuran: las prácticas de los graniceros que se ha dado en denominar como “lectores del tiempo”; así como el reconocimiento de los médicos tradicionales y sus “saberes”; lo mismo que los “lugares sagrados” (cerros, cuevas, manantiales) que existen en todo el país. En materia lingüística, se ha declarado recientemente al náhuatl (hablado por los mexicas) como lengua oficial en la Ciudad de México. Lo que, desde luego, plantea nuevos retos.

El mito y las representaciones de lo que se ha dado en llamar el imaginario social, se hallan profundamente entreverados con los hechos históricos. Por desgracia algunas de sus expresiones más ricas y fascinantes, han sido sistemáticamente expurgadas de la historia oficial del país.

¹⁷ Ello sucede por ejemplo en san Mateo Atenco, región lacustre en vías de extinción cercana a la ciudad de México, en donde a partir de cierto momento comenzó a circular el rumor de que una legendaria sirena (la “Clanchana”), cuya creencia prevaleció en una economía pesquera dependiente de la laguna, había reaparecido en las orillas, lo que fue interpretado por la población como un signo alarmante de los estragos de la desecación y la desaparición de esta forma de vida. Un tiempo después, una persona del pueblo le contó a una antropóloga como un hecho con el que se hallaba familiarizado, la noticia de que la “Clanchana” acababa de tener un hijo.

Eric Van Young¹⁸ documenta un rumor que circulaba en la época de la insurrección de independencia en México, según el cual, el rey Fernando VII de España se en México (entonces “Nueva España”) visitando los hogares en altas horas de la noche. Llegaba en una carroza negra de la que descendía disfrazado como un misterioso personaje velado y una máscara de plata, animándolos para levantarse en armas en contra del virrey.

Este relato insólito y no discrepante con el imaginario popular, se ajusta a la atmósfera social que prevalecía en las vísperas de la insurrección. Igualmente refleja la situación y la actitud ambivalente con respecto al rey de España.

Actualmente, una de las tradiciones más vivas y difundidas la encontramos en el estado de Guerrero. Se trata de la representación performativa de ciertas escenas del fin de la guerra de independencia en las que el personaje principal es el último combatiente que resistió en armas a las fuerzas realistas: el indígena tlahuica Pedro Ascencio Alquisiras, quien murió en combate y les infligió hasta el final, constantes derrotas.

Esta representación, se escenifica en 60 comunidades de la región. Los actores se visten con imponentes disfraces de diablos (diablos de Teloloapan). Constituye además una tradición oral muy difundida en la región. El hecho es altamente significativo porque en esta

¹⁸ VAN YOUNG, Eric. La Otra Rebelión. La Lucha por la Independencia de México (1810-1821). Fondo de Cultura Económica, México, 2006.pp.811-813.

celebración subyace un relato de orden mítico –jamás mencionado en la historia reconocida- en el que los acontecimientos históricos adquieren un nuevo sentido.

Según la leyenda, Pedro Alquisiras habría encontrado una serpiente herida a la que salvó trasladándola a una cueva en donde halló a un anciano, quien le obsequió una vara que se convertiría en un chicote para defenderse de sus enemigos. Años después, cuando las tropas realistas invadieron la región, y Alquisiras se vió sitiado con sus hombres, halló la manera de romper el cerco, inspirado en aquel antecedente. Así que mandó disfrazar a sus hombres con ropa de cuero, máscaras de diablos y látigos para aterrorizar al enemigo. Y aprovechando el factor sorpresa, cayó repentinamente sobre las fuerzas de los españoles, atemorizándolos y haciéndoles huir en desbandada.

La conexión y continuidad del antecedente numinoso con la historia real, es sorprendente. Los datos históricos comprobados se hallan entreverados con los fantásticos. Esta versión, ha sido desde luego ignorado por la historia oficial y la que se aprende en las escuelas del país. Es sin embargo, una forma –vívida y de una intensidad singular- de representar los aspectos patrióticos de la historia nacional, desde una raíz mítica en la que sobresale un héroe indígena al que poco se toma en cuenta. Cabe señalar que los héroes que generalmente se hace destacar son los criollos o mestizos.

Eric Hobsbawm ha mencionado ya un hecho similar, refiriéndose a una discrepancia surgida en torno a los

trágicos acontecimientos que tuvieron lugar en la localidad de Arezzo, Italia en el momento de la retirada de las tropas nazis al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Resulta que la versión de los sobrevivientes, no coincidía con la de los historiadores que se habían reunido allí, para realizar un Congreso conmemorativo.

Para una visión secularizada, la epopeya de Pedro Ascencio Alquisiras puede resultar extraña y hasta inquietante. Sin embargo para la percepción antropológica, el elemento mítico alumbró a la historia y aporta una dimensión simbólica invaluable. En esta perspectiva, la historia nacional es resignificada y resurge de forma imaginativa y llena de fantasía, con fuerza reivindicativa. Lo que sin duda resulta novedoso (no obstante ser tradicional) en un país de fuerte tradición centralista.

La visión de este tipo de patrimonio, pone en evidencia una característica sobresaliente por la cual se diluyen los límites habituales entre cultura y el patrimonio cultural cuando este emerge como performativo, ya que se produce una disolución de los límites entre el producto y su realización de manera que el “objeto” se absorbe en el proceso y éste se convierte en su propio fin. El objeto o finalidad de la cultura en esta perspectiva, ya no se halla como algo externo al proceso de su realización. En esta perspectiva del proceso, se descubre a la “performatividad” como constitutiva de lo patrimonial. Esta percepción (recursiva) de la cultura, se distingue radicalmente de la noción acumulativa –que se reduce a la posesión así como de objetos- del patrimonio cultural.

Un elemento de la memoria colectiva, se asocia al habitus preformativo mediante el cual se representa el acontecimiento y la experiencia social compartida. Es un patrimonio eminentemente histórico que se extiende a las diversas formas de la tradición oral de una región extensa, en las que se manifiesta otra omisión en la versión oficial: que Alquisiras fue el último combatiente en la guerra de independencia, y al que es muy probable que deba el haber logrado el acuerdo de paz. Un aspecto singular de esta tradición se refiere a que la historia y el mito se entretajan en una unidad sin solución de continuidad y coherencia entre la leyenda y la historia.

Esta versión regional, metamórfica y nutrida de elementos etnoculturales de gran riqueza, tiene mucho que aportar para la reconstrucción histórica; es fuente de nuevas interpretaciones, principalmente las del contexto mítico, ya que preserva lo que en la otra se ha borrado y olvidado. Desde luego implica un modo distinto de acceder a la historia que incluye el modo –imaginario- como son vividos y representados los acontecimientos.

En efecto, hay formas de dramatización de acontecimientos memorables en los que, a manera de sinécdoque se hace énfasis en unos aspectos, más que en otros. Situaciones que culminaron en derrotas, pero son presentadas como triunfos. Uno de ellos es la escenificación que se lleva a cabo cada año de la batalla del 5 de mayo en que los indígenas tlaxcaltecas lucharon heroicamente en contra del ejército invasor de Napoleón III de Francia.

Nunca se dice –aunque se sabe- que en la realidad histórica, a ese triunfo parcial y momentáneo, siguió una derrota aplastante y la imposición subsecuente de Maximiliano de Austria como emperador de México. Sin embargo, esa victoria temporal sobrepasa y sobrevive en la conciencia nacional como un acontecimiento de valor absoluto.

La tradición en los pueblos originarios

En los espacios urbanos persisten otras lógicas socio-espaciales distintas de las modernizadoras. La población de pueblos originalmente indígenas y campesinos, que fueron absorbidas por el crecimiento de la ciudad desde fines del siglo XVI, así como otros en su connurbación agrícola más tradicional, suman 117 pueblos y 174 barrios¹⁹ se asumen abiertamente desde la década de los 90's, como pueblos originarios. Con ello se alude al origen prehispánico de sus poblaciones, sus formas comunitarias que se mantienen vigentes en torno de tradiciones y costumbres; la tierra común; los santos protectores y la organización socio-religiosa en mayordomías que implica formas de lealtades y de solidaridad asumidos concientemente como su patrimonio.

¹⁹ Distribuidos en 16 delegaciones de la Ciudad de México, estos “pueblos” representan 1 509 355 personas, lo que constituye el 17% de la población total de la ciudad. MORA Vázquez Teresa Coord. *Atlas Etnográfico de los Pueblos Originarios de México*. Gobierno del Distrito Federal e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007, pg.28.

Los descendientes de los habitantes originarios de estos pueblos, establecen relaciones estrechas entre sí, conectados mediante una red que se consolida a través de relaciones de parentesco y alianzas. Todos concurren en los ciclos de festividades. Las expresiones culturales que son distintivas de los pueblos y regiones, se hacen presentes durante las festividades a las que acuden sus portadores, asegurando la cohesión social en un ámbito que da cabida a estas diferencias.

De ese modo, las tradiciones populares persisten en el seno las urbes modernizadas donde las zonas habitacionales de las clases medias que se han establecido en tiempos más recientes, aparecen como enclaves incrustados en el espacio habitado más tradicional, a cuyo tejido social no se integran los recién allegados. Los mismos espacios físicos que comparten cotidianamente, corresponden a la vez a mundos de vida distintos.

En algunas colonias (como el centro de Tlalpan o los pueblos de Xochimilco) donde hay mayor diversificación social, se produce una yuxtaposición que se hace patente, cuando se llevan a cabo las procesiones que ocupan las calles llenas de automóviles, y es entonces, cuando se contraponen las lógicas. Esto suele resolverse mediante la intervención de las autoridades civiles.

Algunos pueblos de las áreas conurbadas de la ciudad, son el destino de una acentuada migración, proveniente de regiones indígenas del interior del país. Aquí, en algunos casos se recomponen los vínculos tradicionales con las comunidades de origen y se crean sociedades de apoyo que dan continuidad a la tradición de las comunidades rurales²⁰

²⁰ En la Ciudad de México, es el ejemplo de Ciudad Netzahualcóyotl y la delegación de Milpa Alta.

Bajo la denominación (de pueblos originarios) que es de reciente cuño, la población denota una disposición de preservar una identidad y revitalizar una cultura local que se reduce a veces a un barrio. Curiosamente, muchos elementos de esta cultura popular son característicos de las comunidades indígenas; de hecho, éstos pueblos -ya mestizos- fueron indígenas en su origen. Y es eso lo que de manera eufemística e inédita, rescatan con motivo de orgullo con su denominación.

Los habitantes de estos pueblos se ha movilizado para ser reconocidos como poseedores de un patrimonio que es un distintivo de su singularidad. Curiosamente, esta reivindicación, tiene como antecedente un proceso histórico de disminución y pérdida, hasta ser acotados en un reducto; que se inició con la Conquista española y llega hasta nuestros días con la modernización urbana. Han convertido las vicisitudes de esa adversidad en una reivindicación.

No siempre sin embargo, tienen tanta suerte. En algunos casos han tenido que resistir a los agentes de la especulación urbana del suelo y las empresas que pretenden modificar la organización espacial con la construcción de zonas residenciales; vías de comunicación y campos de golf. Algunos han perdido sus tierras agrícolas y abandonan celebraciones como el carnaval, siendo en vano el esfuerzo por revitalizarlas. En muchas partes, se despliega también una lucha por la preservación de los lugares de memoria.

El tradicionalismo y las manifestaciones religiosas

Han surgido igualmente numerosas agrupaciones de tipo religioso. Algunas de origen dudoso, pero con cierta atracción y capacidad de cohesión, debido a que responden a la ansiedad y el tipo de inquietudes que surgen en contextos de descomposición social en las que prevalece la violencia y la amenaza constante a la vida²¹.

En el ámbito religioso, surgen los grupos carismáticos, nativistas o de tipo mesiánico. Las disputas entre tradicionalistas y evangélicos, relacionadas asimismo con problemas de tierras, persisten en algunas regiones como el estado de Chiapas. Los tradicionalistas ven en los evangélicos a un agente que se propone lograr el abandono de la cultura heredada de los ancestros. Un impacto mayor por su carácter culturalmente exógeno, es el de otro tradicionalismo: los musulmanes de reciente llegada a municipios indígenas de los Altos de Chiapas.

Una de las expresiones de restauracionismo que ha tomado renovado impulso con los años, es el de los grupos, en que se divide la tradición de la danza de la conquista como ha sido el Movimiento Restauracionista del Anahuac y el movimiento de la mexicanidad, que se ha mezclado con

²¹ Es el ejemplo del culto de la *Santa Muerte*, que se ha extendido de manera paralela a la difusión del narcotráfico. En dicho culto, se personifica a la muerte, a la cual se asigna una función protectora en lo que parece —a la vez— una forma de conjurarla. El surgimiento de la agrupación es equívoco; el dirigente religioso es un ex militar y puede tener algún tipo de financiamiento externo. Sin embargo cuenta con una clientela religiosa creciente en el sector popular urbano. Constituye un fenómeno sociológico, ya que toca fibras sensibles que se remiten a

las utopías del new age. Estas manifestaciones presentan un aspecto mesiánico y milenarista.

Ejemplo notable de expresión de la identidad religiosa relacionada con las migraciones, es la peregrinación-maratónica de la antorcha guadalupana, que es a la vez una representación en la que se imita y recorre paralelamente –a lo largo del territorio nacional- la ruta de los migrantes.

Contingentes bien organizados, conducen en fila, una antorcha encendida y numerosas imágenes de la virgen de Guadalupe a lo largo de las carreteras del territorio nacional en una carrera de relevos, hasta cruzar la frontera con Estados Unidos, dando de esa forma una muestra de la solidaridad comunitaria y la intensidad de la devoción religiosa. Al mismo tiempo, es una versión secularizada que llevan a cabo de manera deportiva evocando una especie de Olimpiada, con lo que hacen notar su protagonismo.

Esta expresión y versión eminentemente performativa de una penitencia²², es la repetición (mimética); la reproducción ritual, paralela del viaje que realizan los migrantes al país del norte. De ese modo, se sacraliza la ruta y conjuran las amenazas del incierto y riesgoso periplo que el viajero lleva a cabo. Constituye además, una forma de apropiación simbólica del territorio-trayecto, trasponiendo la separación –siempre hostil y amenazadora- que marca la línea fronteriza.

ciertas creencias y responde a Inquietudes que no llega a satisfacer la religión católica.

²² La penitencia, constituye un sacrificio personal que expresa la devoción religiosa.

El recorrido adquiere el estatuto del rito. Es al mismo tiempo una réplica sublimada del trayecto migratorio como una vivencia y constituye la reproducción simbólica de un destino incierto, como una forma de brindar y asegurar una protección. Esta manifestación constituye un ejemplo sumamente ilustrativo del sentido fuerte de comunidad que se pone de manifiesto en la cadena humana que transporta la antorcha.

Una peculiaridad de este fenómeno, es el alcance reivindicativo: sociorreligioso y sociopolítico, mediante el cual se trascienden las prácticas meramente religiosas: la devoción se combina aquí con el deporte y la estrategia de la población para trasponer el obstáculo de la frontera. Viene a ser un eje simbólico transnacional, que comienza en la Ciudad de México y termina en Nueva York (catedral de San Patricio) y los Angeles.

La coexistencia de conservación y cambio cultural

Hemos pasado a la etapa de la globalización en la que diversos cambios, suscitados por ésta, dejan su impronta, y se reproducen y reactivan ya, desde los propios ámbitos regionales y locales. Asimismo, por otro lado, se puede advertir que muchos pueblos logran reconstituir su patrimonio a través de procesos ligados a la misma.

Un testimonio ilustrativo de lo que se preserva y cambia en estos procesos, nos lo da la antropóloga Alicia

Barabas²³. La autora menciona cómo entre las fiestas de los chinantecos ya no se sirven ciertos alimentos, y ya no se escuchan “chilenas” (música regional) sino conjuntos de música nortea y en inglés; la vivienda se adorna a la manera estadounidense y se ofrece comida precocinada y se bebe brandy, cerveza y ron con coca cola. En la ofrenda del traje de la novia en las bodas se pegan dólares.

Por otra parte, sin embargo los lazos simbólicos entre residentes y migrantes, reaparecen bajo el esquema tradicional del nahualismo (la creencia en un doble). Así, se narra que se ha llegado a ver fugazmente a “dobles” de quienes han emigrado, constatando que han regresado al pueblo, sólo que en forma de centellas o “bolas de fuego”, que caen,” acompañadas con truenos en una cueva encantada. Si se les encuentra no se debe hablarles, ni mirar ni tocar, porque si no les da pena, se apagan y caen” (BARABAS, 2006).

“Otro vínculo se da mediante el sueño, y se tiene la convicción de que padecimientos de etiología cultural (como el susto, el espanto y el mal de ojo) aquejan más a los que emigran, presas de la envidia de los extraños. Esta acentuación contrasta con el hecho de que el mal sólo puede ser curado en la propia tierra. Ahí, el viajero sigue estando atado al dueño del cerro (donde está enterrado su cordón umbilical) por lo cual se llevan a cabo rituales en ese sitio (así como en la iglesia del pueblo) y se bendicen sus ropas. A su

²³ Alicia Barabas. Los Retos Actuales para las Tradiciones Indígenas Procesos de Transformación y Reelaboración en Oaxaca Rev. Alteridades 2006, año 16, núm. 32 pp.118-119)

vez, el migrante debe llevar ropa de su mujer embarazada y tenerla siempre consigo, así como traerle dólares a su hijo para que no se enferme. Este nexo se asegura mediante la magia por contacto; así, de esta forma la ausencia no se vive tanto como ruptura. Esto pone de manifiesto que los migrantes están integrados a la comunidad simbólicamente a través de los rituales” (A. BARABAS, 2006)

Se puede constatar una pérdida y sustitución de elementos de la identidad cultural como la culinaria (que es fundamental en el caso de México), así como musical. Se sustituyen los signos propiciatorios, por el más profano: el monetario. Sin embargo por otra parte, se puede ver que el dinero también se ha incorporado a las prácticas rituales y sistemas de significación y producción de sentido vigentes en la comunidad. Se le resignifica como símbolo de prosperidad.

Asimismo, situaciones inducidas por la globalización, son traducidas y asimiladas dentro de esquemas que corresponden a formas vernáculas y ancestrales de interpretación: la comunidad desarrolla la capacidad para asimilar culturalmente el doloroso acontecimiento de la separación; de procesarlo simbólicamente y asimilarlo en función de las creencias y los ritos tradicionales. La cuestión está en saber qué lógica es la que prevalecerá y qué elementos pueden generar y reproducir nuevos sentidos y si estos podrían provocar una sustitución radical de las formas vernáculas.

La interrogante que surge es ¿Hasta qué punto muchas comunidades reflejan ahora más, esta condición de

inestable acontecer y han sido absorbidas por la dinámica y los elementos culturales asimilados por quienes emigran? La transmisión de conocimientos tradicionales y los propios procesos de construcción de sentido, se ven influidos por nuevas experiencias.

La Preservación cultural en las migraciones

Incontables historias personales (en ex votos y retablos) abarrotan los muros de las iglesias de los pueblos, como testimonio de numerosos sucesos extraordinarios y agradecimiento en escenas pintadas sobre pequeños cuadros, acompañadas de una descripción del acontecimiento (imágenes narradas). En ellos se describen los innumerables percances y situaciones de peligro por las que los fieles o sus familiares han pasado y dan cuenta de su buen término, considerado como un hecho milagroso y providencial.

Estas vivencias enriquecen también los temas de otros productos plasmados en las artesanías (de amate y cerámica), que hasta cierto punto se habían mantenido limitadas en el ámbito relativamente estrecho de los temas y paisajes locales. Un nuevo motivo que aparece en las pinturas de los “amates” (cortezas del árbol que lleva este nombre) que fabrican los artesanos del estado de Guerrero, es también el de las vicisitudes y diversas situaciones que enfrentan los migrantes en el intento de traspasar la frontera. Esa nueva temática, está siendo transmitida de maestros (algunos reconocidos más allá de su comunidad) a aprendices, como la expresión cultural de una condición

itinerante que es parte ya, de la vida de las comunidades transnacionales.

La emigración a Estados Unidos, que lleva casi un siglo en su modalidad actual, ha llegado a adquirir para las nuevas generaciones un significado muy similar al de un “rito de paso” (va GENNEP, 2008)²⁴. Con el transcurso del tiempo, el hecho de viajar al país vecino para ganarse la vida, como una práctica recurrente, ha devenido en una forma sui generis de tradición.

Esta travesía representa un desafío para las generaciones sucesivas de migrantes, que muchos se consideran obligado a realizar siquiera una vez en la etapa de juventud, aunque entraña riesgos, ya que es la oportunidad de vivir -siquiera por una ocasión- una experiencia que –por otra parte- tiene un efecto multiplicador y genera un estatus. Pero lo más importante, es que desde el punto de vista

²⁴ Véase van GENNEP, Arnold. *Los Ritos de Paso*. Editorial, Madrid 2008. Gennep asociaba la noción de “rito de paso” con el peregrinaje, por lo que este se halla precedido por toda una serie de “reglas de santificación”. En muchos casos, “el peregrino está desde la partida al retorno, fuera de la vida común, en un periodo de margen”. Y denomina. “pórtico-tabú- de paso” al umbral que precede a la penetración en nuevos territorios Según la teoría de los ritos de paso formulada por Gennep: “...Los rituales sirven a las sociedades para organizar el tránsito entre lugares, épocas, situaciones y fases. Para que estos cambios sucedan con los menos conflictos posibles, se organizan según tres fases: “separación”, “paso” y “reIntegración”. En la primera fase tiene lugar la desvinculación de la situación existente hasta ese momento; en la segunda la transformación realiza el tránsito y en la tercera se alcanza el nuevo estado que hay que consolidar”. (pgs. 36, 226 y 254)

Puede verse una investigación con ese enfoque en: GARCÍA, Martha. “Rituales de Paso y Categorías Sociales en la Migración Internacional Nabua del Alto Balsas, Guerrero”. Rev. Cuicuilco, vol.15 Núm. 42, enero-abril 2008, México.

social, implica un “ethos”, ya que especialmente en las comunidades indígenas, se acompaña de una encomienda o un compromiso que se ha contraído con la colectividad y representa la posibilidad de aportar un beneficio a la familia y la comunidad.

Las imágenes de los sucesos que plasman los nuevos diseños artesanales en alusión al “paso de la frontera”, dan una idea de la manera como los migrantes que se aventuran en este periplo se representan estos momentos cruciales y lo experimentan como una vivencia excepcional; a manera de una prueba que se debe superar. Y, que involucra a la propia comunidad en los términos de una estructura ritual de: separación; tránsito y reincorporación²⁵. De este modo, el migrante transfigura y sublima una experiencia, que denota una realidad cruda que puede ser adversa en la que se puede fracasar y si, incluso el migrante fallece en el intento, la comunidad lo asimila ritualmente.

Las transformaciones se dejan sentir incluso en la incorporación de nuevos significantes y sus resemantizaciones, es el caso de los nuevos objetos que se incorporan en los altares familiares colocados en el interior de las casas, como piezas memorables que provienen de la experiencia de vida de los migrantes.

²⁵ Arnold van Gennep asociaba la noción de “rito de paso” con el peregrinaje, por lo que éste se halla precedido por toda una serie de “reglas de santificación”. En muchos casos, “el peregrino está desde la partida al retorno, fuera de la vida común, en un período de margen”. Y denomina “pórtico-tabú-de paso” al umbral que precede a la penetración en nuevos territorios. GENNEP Arnold. “*Los Ritos de Paso*” Edit. Alianza editorial, Madrid, 2008 pgs. 36 y 254.

Los migrantes yalaltecos de Oaxaca reafirman sus vínculos a través de celebraciones y festividades en los lugares de destino, paralelamente a las que se llevan a cabo en la comunidad de origen. En ese aspecto, se percibe una característica del concepto de “comunidad imaginaria” que propone Benedict Anderson²⁶ en el sentido de la comunión que se establece mediante los ritos y festividades (y la continuidad de sus ciclos) que se realizan igualmente en otra localidad distante, con la conciencia de que se confraterniza. Un tipo de relación sui generis en el ámbito ritual, es el de co-implicación recíproca (WULF, 2008)²⁷, de continuidad y semejanza mimética. Pero no sólo en la forma sino en la simultaneidad y la repetición a través de la cual la comunidad se reafirma.

La sincronización y simultaneidad con que se llevan a efecto ciertas festividades, muestra el grado de comunicación logrado por los grupos y comunidades translocales. En lo ritual por ejemplo, esta sincronía es de tipo preformativo y responde a un ciclo que rige para todos por igual. La conciencia de ello, fortalece el sentimiento de acompañamiento y comunión. Una sincronía en el tiempo, produce asimismo la ilusión de borrar la distancia.

En esta “propiedad” de simultaneidad de las prácticas vivas (que rompe asimismo con la idea de que la

²⁶ ANDERSON, Benedict. “*Comunidades ImagInarias*”.edit. Fondo de Cultura Económica. México. Es preciso aclarar que Anderson se refiere a la nación como una “comunidad imaginaria”. Pensamos sin embargo que, en ciertas circunstancias (como las de los migrantes) la comunidad puede aparecer como un sustituto o sucedáneo de la condición nacional.

²⁷ WULF, Christoph. “*Antropología*” (*Historia, Cultura, Filosofía*). Edit. Anthropos/ UAM, España, 2008 pp,229, 232-233.

distinción en el espacio está relacionada con la secuencia temporal: “alocronismo” (BESSERER, 1999)²⁸ no sólo se reducen los tiempos y las distancias; el acercamiento de lo físicamente lejano. Da cuenta también, de que la “comunidad” participa en cierto sentido de una entidad supracomunitaria distinta de los grupos físicamente existentes, la cual no obstante permite una comunicación que anima, estimula y refuerza su cohesión. Esta entidad comunicativa (virtual) que no posee un lugar físico determinado, es medio de continuidad de la tradición y se experimenta como algo real.

Puede decirse que “La existencia de redes y lealtades étnicas”...es...” el eje explicativo del carácter distintivo de la migración indígena” (SÁNCHEZ, MARTHA, 2007)²⁹ De hecho, la migración comienza siendo en algunos casos ya, desde su inicio un modo de preservación y transmisión de la tradición; en incluso se sostiene en instituciones como el gwzon (basado en “dar y recibir”) la guetza; el “sistemas de cargos” y el “servicio” civil o público (SANCHEZ,

²⁸ BESSERER, “*Estudios Transnacionales y Ciudadanía Transnacional*”. En: MUMMERT, Gail. “*Fronteras Fragmentadas*”, Colegio de Michoacán, México, 1999. Besserer cita a Akhil GUPTA.

²⁹ Sánchez, Martha Judith. 2007, p.360. Véase también: CRUZ, Manjarrez Adriana. *The Social Construction of the Yalalag Zapotec Transnational Community, Networks and Membership Practices*. Smithsonian Institute. En: González Becerril Juan Gabino coord. *Migración Internacional: Efectos de la Globalización y las Políticas Migratorias*. Gobierno del estado de México y Universidad Autónoma del Estado de México.

MARTHA, 2007)³⁰. Compromisos que implican ciertos servicios y aseguran la preservación de la relación con la comunidad de origen. En ese sentido, la dinámica migratoria se desarrolla de un modo que se apega estrechamente a la reproducción cultural y el ciclo de vida y por ello, como un ámbito desde donde se genera el soporte de la tradición.

En efecto, dada la vulnerabilidad y lo incierto de las condiciones en que sobreviven los migrantes asentados en Estados Unidos, la seguridad que proporciona la existencia de la comunidad de origen, compensa en buena medida esa situación.

Aunque, por otra parte, se ha comprobado que la permanencia en el lugar de origen, no siempre es una garantía para la preservación de los bienes culturales. Con frecuencia la cultura sufre pérdidas *in situ*. Se puede llegar a perder más, incluso sin abandonar el territorio.

Ya que además, la profunda crisis que ha afectado al medio rural mexicano en las últimas décadas, ha tenido como consecuencias el abandono, así como el empobrecimiento económico y cultural de numerosas localidades. Habiendo casos en que hay más personas de una comunidad viviendo en Estados Unidos que en la población de origen. Y se puede constatar cómo las tradiciones

³⁰ Está la obligación de los ciudadanos a regresar personalmente a cubrir el servicio sin importar donde residan, o que un familiar lo realice en su representación. En algunos casos, las mujeres llegan a cubrir el compromiso contraído por los maridos que han emigrado (Sánchez, Martha Judith, p.365 y 378)

religiosas y familiares, se restablecen en los lugares de destino de los migrantes.

La condición migratoria genera situaciones de ambigüedad en las que “se pertenece y no a una cultura local” y en que “una persona (se encuentra) fuera de lugar pero no del todo”³¹. El aspecto intersticial y liminal de esta condición indeterminada, parece ser una característica de la naturaleza social de la condición migratoria transnacional. Por ello es que los rituales también contribuyen a disolver la ambigüedad (y la dualidad) que genera la situación en que se halla el migrante.

Asimismo la translocalidad implica identidades que la transnacionalidad no llega a registrar así, por ejemplo: personas nacidas en Estados Unidos que son culturalmente zapotecos, nahuas o mixtecos, pertenecen a la cultura de un país cuya nacionalidad no es la suya³².

Hay entonces, por lo menos dos fenómenos en los que se preserva la tradición de los migrantes indígenas (aunque también de mestizos). En primer lugar, los rituales del ciclo de vida y festivos (religiosos en su mayoría) y en segundo, las relaciones de reciprocidad y ayuda mutua de los habitantes³³.

³¹ CLIFFORD, James, op.cit. p.41.

³² BESSERER, F. (op.cit. p.230-231) menciona el caso de una niña que en casa habla zapoteco y en la escuela inglés, por lo que “nunca pasó por la cultura nacional mexicana”.

³³ Warren Anderson menciona la secularización de la *danza de los viejitos* de Cherán, Michoacán para una presentación pública y separada de su contexto en Cobden, Estados Unidos y que, no obstante ha servido para afirmar la identidad tarasca ANDERSON, Warren. *Familias Tarascas en el Sur de Illinois: La Reafirmación de la Identidad Étnica*. En. MUMMERT, Gail , 1999 pg. 160

Así, el ciclo festivo y ritual de los migrantes nos permite ver cómo se construye la “comunidad” en otros espacios. E incluso es posible que esto sea más decisivo para producir un efecto de comunidad, que la simple conciencia de que se pertenece a una.³⁴

La importancia de las fiestas y bailes (en honor del santo patrón) así como de Día de Muertos y la *guelaguetza*, son fundamentales como factor de cohesión (social y religiosa) y socialidad. A su vez, el servicio comunitario; el *tequio* de barrio; la *guelaguetza*; el *gwzon*, constituyen formas que permiten reforzar los vínculos de pertenencia. Unas instituciones, hacen posible el funcionamiento de otras, así: los comités de barrio hacen posible parte de esta labor, tanto de servicio, como de acopio de recursos a través de las fiestas y los bailes entre los *yalaltecos*.

El fenómeno migratorio nos coloca ante una particular modalidad de la disociación entre territorio y cultura que provoca quizás los cambios más notables que podemos registrar en el cambio de siglo. Sin embargo este no es el único aspecto de este proceso.

La idea de que la transmisión cultural se da entre portadores vivos, corresponde con la naturaleza del proceso migratorio mismo: los migrantes transportan (en el espacio) y transmiten un acervo que llevan consigo, unido

³⁴ Christoph Wulf ha señalado que “Los rituales producen comunidad. Sin ellos, las comunidades son impensables, pues se construyen en y a través de acciones rituales. Son causa, proceso y efecto de rituales. A través del contenido simbólico y performativo de sus acciones producen y estabilizan la identidad. WULF, Christoph.op.cit.1, pp.228.

estrechamente a su persona y se preserva a través de redes de relaciones que le sirven de soporte.

Las migraciones, especialmente de los pueblos indígenas en México, implican modos de producir y transmitir significados que siendo originalmente endógenos, reorientan hacia una dinámica más centrífuga, en la que las formas de construcción simbólica adquieren nuevos matices en nuevos escenarios. Algunos trabajadores viven en condiciones nomádicas; otros se establecen, sin embargo de manera precaria e insegura; no pueden echar raíces. Finalmente, quienes se establecen, pueden adoptar por fin el lugar como propio.

La reconstrucción de la cultura y la tradición

No ha sido por ejemplo el caso de los habitantes que han sido desplazados masiva y totalmente de sus territorios, como sucedió hace algunas décadas en región de la Chinantla, Oaxaca. Los habitantes de Usila, después de una resistencia que dio lugar al surgimiento de un fenómeno mesiánico, fueron obligados por el gobierno a desplazarse y abandonar sus territorios ancestrales, como consecuencia de la construcción de la presa Cerro de Oro.

Pasaron varios años, antes de poder adaptarse a la pantanosa región del Uxpanapa. Y fue gracias a su consistente organización en familias, la reconstrucción de sus barrios y sistemas de ayuda mutua, así como y al papel de las mujeres, que pudieron recuperar y rehacer su cultura, incluso a resacralizar y “asignar una carga

simbólica”(VELASCO,1997)³⁵ a los nuevos lugares; la recuperación de los conocimientos tradicionales así como la reconstrucción una narrativa de lo sobrenatural y su territorio, después de una crisis de identidad y haber perdido: indumentaria; artesanías; mayordomías; festividades; danzas, música y “mitos después de perder su espacio histórico simbólico”(VELASCO,1997). Menos la lengua y prácticas de curación. Sorprende ver la capacidad que tuvieron para reconstruir el conjunto de una cultura.

En otra presa, la de Aguamilpas, los habitantes al no poder localizar el lugar sagrado cubierto por el agua de la presa, decidieron que todo el lago sería considerado como sagrado. Y así se lleva a cabo cada cierto tiempo una ceremonia en medio de la laguna.

Una de las constataciones de la emigración, ha sido la pérdida de continuidad y capacidad para asegurar la transmisión de conocimientos y destrezas entre las generaciones. Ello coincide también con una ruptura generacional que en algunas regiones se traduce en el abandono de numerosos oficios, prácticas y conocimientos tradicionales que dejan de inculcarse y transmitirse. En efecto, en regiones del estado de Chiapas (los altos) se nos informa que una última generación de ancianos, no tiene a quien legar conocimientos que provienen de las generaciones pasadas. Ello quiere decir que en los últimos años se ha

³⁵ VELASCO, Toro, José. Territorio e Identidad Chinanteca en Uxpanapa, Veracruz. En: HOFFMANN Odile y SALMERON, Fernando Coords. Nueve Estudios sobre el Espacio. Representación y Formas de Apropiación. México, 1997 (pgs. 139, 142-143)

producido un hiato o un abismo intergeneracional en el patrimonio cultural de estos pueblos.³⁶

Desgraciadamente en este caso se desaprovechan destrezas y conocimientos que podían haber nutrido el capital cultural preexistente y articularse a su vez con otros aprendizajes modernos como las nuevas tecnologías. Como sí se hace por ejemplo en Oaxaca.

Esto puede parecer contradictorio con la idea de que las comunidades mexicanas en Estados Unidos, pudiesen recomponer su acervo cultural, principalmente si las nuevas generaciones se muestran insensibles e indiferentes a la tradición heredada. Todo parece indicar que las dos tendencias (de recuperación y pérdida) se hallan presentes, aunque de forma diferencial, ya que éstas se acentúan más en determinados rubros de la reproducción cultural. El ámbito de la producción artesanal, parece haber sido especialmente afectado. Por ello es necesario profundizar más en la investigación sobre esa forma que se constata de pérdida y conservación; de descomposición y recomposición del cuerpo comunitario y su patrimonio cultural.

La medicina tradicional

En otro terreno: el de los conocimientos de la medicina tradicional, se ha dado en algunas regiones como en la sierra norte de Puebla y Chiapas un proceso denodado

³⁶ Entrevista con los representantes del Consejo de Médicos y Parteras Tradicionales de Chiapas (COMPTICH).

por el reconocimiento de los sistemas medicinales indígenas a partir de una difícil y prolongada lucha de varias décadas (que datan de mediados de los 80's). En este proceso las radios indígenas han jugado un importante papel de apoyo y difusión desde hace 20 años, contando con la participación de la población.

Una experiencias notables de recuperación de la tradición en un contexto intercultural a nivel de las instituciones de salud, ha sido el de la organización *masehualpajti* (creada en 1991) Sin embargo, la institucionalización del trabajo de los curanderos, parteras y hueseros ha sido complicada, debido al intento de hacer convivir estilos socioterapéuticos (relación medico-paciente) tan diferentes.

Si bien, en la hospitalización del trabajo de los curanderos se ha respetado la usanza indígenas, con la adaptación de una sección para los partos en cuclillas y la dotación de medicina herborística, así como la instalación de un altar y un temascal (tipo de baño de vapor); en un nuevo contexto de competencia, se han producido disensiones y fracasos. Aunque también se ha dado casos de intercambio fructífero de conocimientos.³⁷

El problema ha sido más acentuado en Chiapas, donde “los rezos y el aroma de la combustión de velas e incienso...parecen haber creado incomodidades entre los

³⁷ Puede verse el interesante artículo: MILANO, Chiara. *La Legitimación de las Medicinas Indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla)*. En: Rev. Dimensión Antropológica, INAH, Año14, vol,41, sept.-dic. 2007.

médicos cosmopolitas...quienes al igual que las enfermeras, comenzaron a llamar “brujos” a los médicos locales y a protestar por su presencia en uno de los hospitales” (AYORA DÍAZ, 2002)³⁸ pese a que los curanderos tuvieron éxito en donde aquellos habían fracasado desahuciando incluso a una paciente.

Varias fuentes señalan que en estas instituciones se ha privado a las mujeres de su conocimiento reproductivo, descalificando su trabajo y presionándolas con la amenaza de privarles del apoyo económico que reciben, para renunciar a su oficio³⁹

La retraditionalización oficial

También se manifiesta un fenómeno de retraditionalización con efectos contradictorios. Es el caso por ejemplo de los voladores de Papantla del Tajín en el estado de Veracruz. La aprobación de la Convención de UNESCO para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural inmaterial por parte del gobierno mexicano, ha motivado para que se dé cierta movilización por el reconocimiento del “patrimonio cultural inmaterial” de las regiones del país.

En este escenario se han impulsado iniciativas de promoción del patrimonio. Sin embargo en un contexto político caracterizado por el caciquismo y el clientelismo

³⁸ AYORA, Díaz Steffan Igor. *Globalización, Conocimiento y Poder. Médicos Locales y sus Luchas por el Reconocimiento en Chiapas*. Edit. Plaza y Valdés, México, 2002. pp.94-95

regional, se han dado ciertos efectos perversos, ya que los poderes regionales han descubierto una ventaja excepcional (económica y política) que puede resultar de la promoción o puesta en valor de los aspectos culturales, especialmente para abrir un mercado de importancia estratégica como es el turismo cultural.

De ese modo, con motivo de la inclusión de los Voladores de Papantla en las Listas Representativas de la UNESCO, que es un rito solar que se realiza en una región más o menos extensa, se ha generado también un interés de los habitantes de la localidad, que es también el centro político y económico de la región. Ello contribuye a reforzar la pretensión de ser ellos los depositarios de la “tradición” y la representatividad de los “voladores” de Papantla, no obstante que no son los únicos que la asumen ni los más tradicionales.

Como consecuencia de ello, se ha recreado en corto plazo un espacio de ritualidad, vinculado a actividades de índole artística (teatrales) así como a la formación de una “escuela de voladores”, además de la organización de “Encuentros” internacionales(sic) de voladores, lo que da cuenta de una institucionalización, presidida por la esposa del gobernador del estado y el apoyo financiero de un mecenazgo de tipo filantrópico.

³⁹ Ayora Díaz, op.cit.pg. 130 y entrevista llevada a cabo con representantes del Consejo de Médicos y Parteras Indígenas de Chiapas (COMPITCH)

La voluntad de los habitantes por preservar su más apreciada tradición, se ha visto interferida así, por un actor político que asume el prestigio de la impactante imagen nacional e internacional de esta manifestación, reubicada en el nuevo contexto de un festival anual: “Cumbre Tajín” (tipo new age comercializado) en la zona arqueológica con ese nombre, el cual abarca una gran cantidad de actividades, principalmente de carácter espectacular de todo tipo: comercial y folklórico.

La retraditionalización así impulsada por una patrimonialización inducida por los gobiernos, es la vía en algunos casos, para la conversión del patrimonio cultural (histórico y simbólico) en una forma de capital.

En torno de estos procesos de resignificación se producen sin embargo ciertas contradicciones: por un lado los principales beneficiarios, son los empresarios asociados con los gobiernos estatales; y el ritual de los voladores se inscribe en un conjunto espectacular, orientado en función de un público y un consumo turísticos.

Por otra parte, la Declaratoria ha dado lugar a que los “voladores” papantecos, se asuman como los únicos portadores legítimos de la tradición frente a otros de origen náhuatl, pero de distintas regiones menos encumbradas, que también la llevan a cabo como parte de su tradición en localidades más alejadas y marginadas. Todo indica que se tiende a consolidar el modelo centralizado prevaleciente de promoción cultural, ligado a las estructuras regionales de poder.

Una retraditionalización de este tipo no se orienta entonces, tanto en el sentido de asegurar la continuidad cultural de las regiones que abarcan estas prácticas, es decir: las condiciones integrales de vida en que se reproduce ésta manifestación particular concreta, como significativa de ese mundo de vida; sino a su reproducción como una práctica desprendida de su eje gravitacional en la vida de la comunidad; puramente evocativa y reproducida para ser exhibida y sostenida –en el mejor de los casos- de forma escolarizada desde un formato estético-teatral, así como apoyada financieramente desde fuera: por los proyectos empresariales y los apoyos institucionales.

Se ha promovido sin duda, cierta organización sociocomunitaria para la preparación de la ceremonia-espectáculo. Sin embargo hay elementos que por otro lado se pierden: uno principal, es el abandono de una parte esencial del rito, abreviándolo en función de la demanda turística. Este incluía el sacrificio de un animal y un ritual para la elección y corte del árbol desde el que se descolgarán los “voladores”. Uno de los problemas es que ya no existen casi estos árboles como consecuencia de la deforestación, por lo que se les sustituye con un enorme poste metálico.

Se ha producido así, la conversión gradual del rito en espectáculo. Este fenómeno se ha extendido a diversas regiones donde se llevan a efecto diversas prácticas religiosas y culturales, en espacios invadidos por el turismo. Paralelamente, se ha iniciado la competencia de los distintos estados por promover sus respectivos “atractivos” culturales, bajo el mismo esquema de la propaganda turística.

La disputa por los espacios patrimoniales

Un fenómeno insoslayable es la disputa social de los espacios públicos y patrimoniales tanto en los Centros Históricos, como las zonas arqueológicas. La celebración de la más importante festividad del estado de Oaxaca: la Guelaguetza, que es el símbolo del don, constituye una festividad que teniendo una importancia en las regiones del estado, ha sido acaparada por los gobiernos como una gran celebración festiva de danzas de las distintas regiones del estado, centralizada en la ciudad capital de Oaxaca.

Esta celebración, que cuenta con el beneplácito y el apoyo financiero de empresarios (hoteleros y del turismo) ha sido aprovechada políticamente como medio de ostentación del gobierno, dándole un efecto glamoroso y espectacular casi abrumador. De esta manera triunfalista se demuestra simbólicamente la eficacia política, y la legitimidad de los gobiernos del partido de estado: el PRI.

La izquierda popular, ha realizado una celebración paralela y contrapuesta a la oficial, sin embargo se ha encontrado con obstáculos para generar los espacios y no ha adquirido la dimensión, el manejo y arrastre de la celebración oficial.

Esta misma festividad, la empezaron a llevar a cabo en años recientes los migrantes oaxaqueños de diferentes grupos étnicos que la comparten, en el zócalo de la Ciudad de México. Inicialmente se llevó a cabo en varias ocasiones, proporcionando orgullo a sus promotores, debido al significado que tenía realizar la festividad de sus pueblos y de

su estado en el centro emblemático del país. Mostrando con ello además, la vocación multicultural de un espacio para manifestaciones de alcance nacional. Ello había estimulado a la población migrante para movilizarse y organizarse en un sentido pluriétnico y multicultural.

Esta celebración sin embargo se vió obstaculizada, cuando las autoridades del gobierno de la ciudad, condicionaron el derecho para usar el espacio del Zócalo, si apoyaban al partido de centro-izquierda en el gobierno de la ciudad: el PRD (Partido de la Revolución Democrática) Al resistirse a ello, se les negó ese derecho público y cultural, por lo cual ahora sólo pueden realizar el acto en una vieja colonia alejada y degradada en los márgenes del Centro Histórico.

También las zonas arqueológicas han sido objeto de disputa: Teotihuacan, ante la construcción de un centro comercial de Wall Mart dentro de la poligonal de la zona; el Tajín y las tierras circundantes, ante la apropiación de la zona por parte del gobierno del estado de Veracruz para la realización anual del evento “Cumbre Tajín”. En otros casos, como el de Toniná en la selva de Chiapas, los contingentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tomaron en un momento dado la zona arqueológica. A ello se aúna el hecho de que algunas zonas, son consideradas todavía como centros sagrados ceremoniales.

Ciertas prácticas culturales, se convierten en folklore y son despojadas de su función cultural. Otras, en cambio, que son remanentes de “estilos de vida” que han perdido vigencia y pueden permanecer en un estado larvario,

fragmentado y secularizado, transfigurados muchas veces en festividades, juegos infantiles, canciones y refranes, que se resisten a desaparecer, como si cumplieren una función esencial.

Mercantilización y afectación a los lugares sagrados

En algunas localidades como Paracho, en el estado de Michoacán, característico por sus riquísima producción artesanal se ha adoptado la forma de procesión religiosa con estandartes, para exhibir los productos artesanales característicos de las localidades, como “marcas colectivas”.

Otro recurso que presenta aspectos contradictorios, es la recuperación que se ha llevado a cabo los habitantes mixtecos de la Costa Chica de Oaxaca de diseños tradicionales con motivos mitológicos que anteriormente se plasmaban en amate (corteza de árbol) y ahora se aplican en zapatos deportivos (tenis) de la fábrica converse. Evidentemente, cada zapato presenta las características de una producto único, original. Además de que los productores están organizados en una cooperativa que pretendidamente recibe el importe de las ganancias.

Un caso distinto es el la tradicionalización mercantil aparece en el mercado de los bienes de lujo mediante la promoción de diseños indígenas huicholes (a quienes desde luego no se les paga derechos ni se les reconoce propiedad intelectual alguna) que se reproducen como artesanía fina en la ciudad de Guadalajara, así como para exportación o en ropa de estilo que se distribuye en las tiendas de mayor prestigio del país bajo la marca “Pineda-Covalín”.

Todo eso contrasta con las afectaciones que por otra parte, sufre el patrimonio cultural y religioso los pueblos indígenas en diversas regiones. Una principal es la que se refiere a los sitios sagrados, principalmente aquellos que se encuentran en regiones de la biósfera. Así, puede verse en la cumbre del cerro Quemado, en el semidesierto de San Luis Potosí, el santuario casi derruido de Wirikuta. En este solitario lugar sagrado de los huicholes, los peregrinos han depositado modestas ofrendas dejadas por las familias (tejidos; cornamentas de venado; bultos y listones, así como recipientes con diseños grabados) de conmovedora belleza. El frecuente e impune saqueo del que ha sido objeto este lugar, hace pensar a los peregrinos, que han recorrido más de 400 kilómetros para llegar al sitio que es a causa ese vandalismo que sufren de la sequía y el cambio climática que arruina sus cultivos.

Así como este lugar, otros han sufrido agresiones. En el estado de Jalisco, En Sta. Catalina Cuexcomatlán, un ídolo (Hutsekie) ha quedado enterrado recientemente por la construcción de una carretera. Existe asimismo la intención de arrojarlos de sus territorios sagrados, donde se encuentra el peyote, para establecer plantaciones de jitomate; así como explotar minas por parte de empresas canadienses. Hay grupos como éste, que se encuentran culturalmente en peligro.

Tradición e innovación

La cultura viva comprende expresiones y manifestaciones, entre las cuales hay algunas que son de

reciente aparición. Estas adquieren plena vigencia y popularidad, aún cuando no sean claramente reconocibles como parte de la tradición ni hayan sido consagradas y separadas del resto de los bienes, para ser objeto de un trato especial como valores excepcionales y sacralizados. A ello se añade el hecho de que actualmente muchos grupos promueven y buscan el reconocimiento de las prácticas más diversas como un patrimonio legítimo.

Una alternativa, es que las innovaciones o prácticas culturales de reciente cuño, puedan considerarse como un patrimonio cultural, cuando: primero, hayan sido adoptadas, apropiadas y valoradas por la comunidad y segundo, si se confirma que al ser incorporadas a un sistema cultural, contribuyen a su fortalecimiento y continuidad, evitando además, así la confusión entre la cultura en general y el patrimonio en particular. Se han dado casos en que la posibilidad de que una tradición perdure y no desaparezca, o adquiera un nuevo sentido, depende de los procesos creativos, e innovadores, que promueven las generaciones más jóvenes.

La retradicionalización, viene en ocasiones acompañada del rescate del patrimonio cultural. Un ejemplo notable, es el que ha resultado de la innovación en el ámbito de la música tradicional, la región de Sotavento, donde los músicos más jóvenes contribuyeron a la revitalización de una tradición musical que había decaído desde la década de los 60`s. Aquí, la posibilidad de que una tradición perdurara y no desapareciera, dependió de sacar a luz la música tradicional con innovaciones.

Actualmente, se multiplican los grupos de jóvenes “soneros” y “talleres” en los que se enseña a tocar y bailar el zapateado, con lo que se difunde esta parte de la tradición musical. Sin embargo, al mismo tiempo, la transmisión de la “tradición” que corresponde al contexto cultural al que pertenecen los versos y el estilo de ejecución de la música queda trunca. Otro tipo de modernización, es la de la música de rock tzeltal y mixtecos, que incursionan en la música moderna, cantada en las lenguas, aunque sin introducir modificaciones o fusiones musicales.

Procesos de simbolización

La disputa patrimonial también se da en el ámbito simbólico. Ello implica procesos ideológicos, así como de adaptación, interpretación y justificación de los hechos históricos para hacerlos asimilables. Así podemos ver cómo en el movimiento de la mexicanidad, se rechaza (como denegación; mecanismo de censura que se dirige primero hacia el propio sujeto) el hecho comprobado (y corroborado por nuevos datos arqueológicos) sobre la práctica de la antropofagia en la sociedad prehispánica (verdaderas hecatombes del tipo de las mencionadas por Marcel Mauss en su ensayo sobre el don). Los miembros del movimiento de la mexicanidad, se han formado un concepto idealizado de la sociedad mexicana.

Desde luego, la cultura no se distingue sólo por las “buenas prácticas”. Implica una parte no deseada. Incluso para algunos, consistiría principalmente en la esfera de los

comportamientos que se analizan desde la perspectiva del inconciente.

La representación de la batalla del 5 de mayo en contra del ejército francés, se interpreta efectuando una inversión simbólica, haciendo aparecer lo que fue una derrota como un triunfo; asimismo, se toma una parte que se destaca como la única visible, aceptable y susceptible de aparecer como el acontecimiento histórico memorable, omitiendo lo que contradice esa concepción.

El fenómeno ideológico y el cultural guardan según parece, una estrecha relación cuando se justifican o transfiguran hechos, para que ciertas situaciones traumáticas resulten asimilables socialmente. Acaso la producción de sentido y la necesidad de otorgar coherencia a los sucesos, para que encajen, implica también adaptaciones en lo cultural.

La construcción de lo verosímil, es también, como elaboración del imaginario social, una construcción coherente en la que subyace el “deseo” y el anhelo del proyecto no realizado; lo que “queda históricamente pendiente” (en el sentido que señalaba Ernst Bloch). Todo ello acaba por reflejarse en la producción de la memoria social.

La cultura y el patrimonio cultural

El patrimonio cultural expresa la culminación de trayectorias sumamente complejas y a menudo conflictivas, en un apretado compendio que ha sido elevado a un plano simbólico. En este aparecen consagradas, en forma de

depurada, y como atributo de la hegemonía estatal. Finalmente, como la expresión de un consenso póstumo⁴⁰

El proceso mediante el cual una porción de los valores culturales producidos pasan a formar parte integrante del patrimonio cultural para convertirse en un exponente emblemático, supone un fenómeno complejo en el que interviene una multiplicidad de factores y un complicado proceso histórico de luchas y confrontaciones entre las clases sociales con sus respectivas visiones.

Sin embargo, en la actualidad, podemos advertir que se ha operado un cambio sustancial. Ante todo, en primer lugar se pone de manifiesto un marcado fenómeno de patrimonialización consistente en una proliferación de sitios, colecciones, monumentos, a los que —de manera inaugural— se dota de un carácter especial en un contexto de renovada significación e incluso de aprovechamiento económico.

Por otra parte, podemos ver cómo la oferta de mercado se ha traspuesto al ámbito de la cultura. Un ejemplo se refiere a la combinación de la promoción cultural con el fomento del turismo mundial, como el caso por el que se ha conferido un rango especial a zonas arqueológicas como la de Chichén Itzá, elevada a Maravilla del Mundo desde una especie de «rating» mercadotécnico global lanzado por empresarios. Son promociones cuyo propósito es el de utilizar la zona arqueológica como escenografía para

⁴⁰ MACHUCA, R. Jesús Antonio. Reconfiguración del Estado Nación y Cambio de la Conciencia Patrimonial en México. En: La Identidad Nacional Mexicana como Problema Político y Cultural BÉJAR, Raúl y ROSALES, Héctor, Coords. Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca, México, 2005.

la presentación de eventos especiales, ajenas la construcción socio-representacional y la conciencia histórica que ha hecho posible la apropiación identitaria de este espacio por los habitantes.

Las relaciones basadas en el mercado impelen a una forma singular de secularización. Lo grave es que esta desacralización del patrimonio inducida por el cálculo del margen de utilidad, no es capaz de producir un sustituto duradero del imaginario social, histórico y cultural que ha venido a reemplazar. Y contrasta notoriamente cuando se le compara con la representación sublimada que fomentó el nacionalismo en relación con estos vestigios, durante la primera mitad del siglo XX. El nacionalismo, transfiguró -incluso románticamente- lo histórico en ideológico. La forma estereotipada que en cambio se presenta actualmente, es de sobreabundancia; exceso de promoción y abuso de la imagen, para lo cual no se ha requerido del apoyo de la ideología ni de la Historia.

A ello se añade el hecho de que actualmente muchos grupos promueven y buscan el reconocimiento de las prácticas más diversas como un patrimonio legítimo, visualizado como un atributo de los diversos sectores sociales que pugnan en un posicionamiento. Lo que denota una maneras histórica y socialmente distinta de concebir el patrimonio. La importancia y promoción que se da ahora a la cultura inmaterial, refuerza esta tendencia, precisamente porque rompe con la distancia solemne y cuasi religiosa que se establecía con respecto de todo lo patrimonial. Hoy,

muchos portadores culturales se sienten con el derecho de participar de ese reconocimiento.

Un ejemplo significativo de los niveles de identidad es el de los grupos indígenas (mixtecos y zapotecos) que emigran a Estados Unidos y se asumen principalmente como miembros de sus grupos etnolingüísticos regionales antes que como simplemente « mexicanos », o la emergencia de los nuevos actores sociales, en el caso de la población de origen africano, los cuales se autoadscriben e identifican por los rasgos de una identidad regional, mas no étnica. En ese escenario, la llamada “interculturalidad” constituye todavía, más una aspiración que una realidad.

Nuevas disposiciones jurídicas hacia la descentralización de las atribuciones, están dando mayores poderes a los gobiernos estatales para disponer del patrimonio cultural existente en las regiones del país; con ello dan fuerza también a las tendencias hacia su privatización. Ello tiene como consecuencia un debilitamiento de la Federación y las políticas públicas que dan lugar al uso social del patrimonio, pues se disponen a usufructuar el patrimonio como un recurso económico, y contar con éste como una ventaja comparativa en el terreno de la oferta turística.

En la etapa que estamos viviendo, una buena parte de los cambios más drásticos que se están dando en el mundo con motivo de la globalización, se relacionan de una u otra manera con la cultura. No sólo porque las diversas culturas del mundo se están transformando, sino porque, paradójicamente esa esfera de la actividad y la reflexividad,

adquiere una importancia parametral para dar cuenta precisamente de esas mutaciones.

Desde un punto de vista, diversos factores y procesos de orden estructural y mundial, han concurrido para que la dimensión cultural de la sociedad se haya convertido en un eje paradigmático. Fenómenos y procesos de diversa naturaleza pueden ser discernidos, volverse inteligibles a partir de la dimensión cultural.

Cada época, pero más en la actual, es en la cultura donde se puede encontrar una referencia general de orientación, especialmente frente a los retos que enfrentan las sociedades. Y se ha llegado a suponer incluso, que ha venido a sustituir a las ideología en su papel para conferir sentido.

Por otro lado, el patrimonio cultural es concebido como un terreno de disputa, por el control de los medios simbólicos y los modos de significación.

Conclusión

La diversidad cultural carece de eje vertebrador, especialmente ante los intentos de los sectores política y económicamente dominantes por domesticarla y convertirla en una pluralidad amorfa, así como en el mero reflejo de la diversidad del mercado. Si la hegemonía estatal se reveló como una forma de parcialidad tras las políticas unificadoras, la diversidad en cambio, puede devenir en una forma de dispersión sujeta a control; una mera proliferación de los particularismos y el diferencialismo, cuya característica es la de multiplicar las alteridades excluyentes.

Por otra parte, recomponer la identidad nacional a partir de las culturas regionales y el patrimonio indígena del país, no es evidente: numerosos jóvenes metropolitanos que se acercan entusiastas a las culturas vernáculas, se han visto ocasionalmente rechazados en ciertos espacios (como suele suceder en un medio defensivo como es el del fandango veracruzano: esa especie de intimidad grupal y forma de reforzamiento social; de auténtico rito colectivo en torno de la música y el baile.

Así pues, no parece fácil reivindicar un sustituto de la identidad nacional, y acogerse en el regazo de las culturas regionales; menos aún en un momento en el que éstas se afirman (y retraen hasta cierto punto) frente al debilitamiento de aquella.

Actualmente se sostiene con insistencia que la transformación es un distintivo de la cultura: Sin embargo puede decirse que no hay patrimonio sin cierta continuidad y duración. Por lo menos así ha sido hasta ahora, pues si hemos transitado a un periodo de cambios acelerados ¿es posible que se dé en lo sucesivo la oportunidad a la cultura para sedimentarse? Y si no es así, nos acercamos a una etapa en la que no habrá lugar para tomar esa distancia?

A diferencia del proceso de secularización, por el cual la tradición religiosa se ha modernizado para sobrevivir, las comunidades indígenas y populares, recurren a la tradición como una manera (una de las varias posibles) de avanzar desde lo cultural, hacia el futuro. Diversos procesos de tradicionalización, parecen anclarse en el pasado; en realidad lo hacen para tomar un impulso renovado hacia los

nuevos retos de una modernidad que se ha replegado sobre sí misma.

Referencias Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila, *Writing Against Culture. In Recapturing Anthropology: Working in the Present.* Richard G. Fox, Santa Fe, NM: School of American Research Press. 1991, p. 137-162.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginarias.* México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1999.

ANDERSON, Warren. *Familias Tarascas en el Sur de Illinois: La Reafirmación de la Identidad Etnica.* En: MUMMERT, Gail. *Fronteras Fragmentadas .* México, El Colegio de Michoacán, 1999.

AYORA, Díaz Steffan Igor. *Globalización, Conocimiento y Poder. Médicos Locales y sus Luchas por el Reconocimiento en Chiapas.* México, Edit. Plaza y Valdés, 2002.

BARABAS, Alicia. *Los Retos Actualers para las Tradiciones Indígenas Procesos de Transformación y Reelaboración en Oaxaca.* Rev. *Alteridades.* 2006, año 16, núm. 32

BESSERER, *Estudios Transnacionales y Ciudadanía Transnacional.* En: MUMMERT, Gail. *Fronteras Fragmentadas.* México, Colegio de Michoacán, 1999.

CLIFFORD, James. Culturas Viajeras. Barcelona, Edit. Anagrama, 1999.

COLOMBRES, Adolfo. América como Civilización Emergente. Edit. Catálogos, Argentina, 2008

CRUZ, Manjarrez Adriana. The Social Construction of the Yalalag Zapotec Transnational Community, Networks and Membership Practices. Smithsonian Institute. En. González Becerril Juan Gabino coord. Migración Internacional: Efectos de la Globalización y las Políticas Migratorias. Gobierno del estado de México y Universidad Autónoma del Estado de México.

GARCÍA, Martha. Rituales de Paso y Categorías Sociales en la Migración Internacional Nahuatl del Alto Balsas, Guerrero. Rev. Cuicuilco, vol.15, núm. 42, México, enero-abril 2008.

FOUCAULT, Michel. Genealogía del Racismo (de la Guerra de Razas al Racismo de Estado). Madrid, La Piqueta, 1997.

HOBBSBAWM, E. y RANGER, T. The Invention of Tradition. Nueva York, Columbia, University Press, 1982.

JAMESON, Frederic. Sobre los Estudios Culturales. En: JAMESON, Frederic y ZIZEK, Slavoj. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo. Buenos Aires, Paidós, 2005

MACHUCA, R. Jesús Antonio. Nación, Mestizaje y Racismo. En: Nación, Racismo e Identidad Coords.

CASTELLANOS Alicia y SANDOVAL Juan Manuel. México, Edit. Nuestro Tiempo, 1998.

MACHUCA, R. Jesús Antonio. Reconfiguración del Estado Nación y Cambio de la Conciencia Patrimonial en México. En: La Identidad Nacional Mexicana como Problema Político y Cultural

BÉJAR, Raúl y ROSALES, Héctor, Coords. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca, 2005.

MILANO, Chiara. La Legitimación de las Medicinas Indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla). En: Rev. Dimensión Antropológica, INAH, Año14, vol,41, sept.-dic. 2007.

MORA Vázquez Teresa Coord. Atlas Etnográfico de los Pueblos Originarios de México. México, Gobierno del Distrito Federal e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.

SANCHEZ, Martha Judith. La Importancia del Sistema de Cargos en el Entendimiento de los Flujos Migratorios Indígenas. En: ARIZA, Marina y PORTES, Alejandro. El País Transnacional. Migración Mexicana y Cambio Social a Través de la Frontera. IIS Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

WILLIAMS, Raymond. WILLIAMS, Raymond. Marxismo y Literatura. Barcelona, Edic. Península, 1980.

VAN GENEPP Arnold. Los Ritos de Paso. Edit. Alianza editorial, Madrid, 2008.

VAN YOUNG, Eric. La Otra Rebelión. La Lucha por la Independencia de México (1810-1821). México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

VELASCO, Toro, José. Territorio e Identidad Chinanteca en Uxpanapa, Veracruz. En: HOFFMANN Odile y SALMERON, Fernando Coords. Nueve Estudios sobre el Espacio. Representación y Formas de Apropiación. México, 1997.

WULF. Christoph. “Antropología” (Historia, Cultura, Filosofía”. España, Edit. Anthropos/ UAM, 2008.

ZARATE Vidal, Margarita. Identidad Etnica y Discriminación en una Organización Campesina Indígena en Michoacán. En: Identidad Coords. CASTELLANOS Alicia y SANDOVAL Juan Manuel. México, Edit. Nuestro Tiempo, 1998.

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Multinacional. In: JAMESON, Frederic y ZIZEK, Slavoj. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo. Buenos Aires, Paidós, 2005.



A suspensão do passado da escravidão no Benin meridional⁴¹

Gaetano Ciarcia

No decorrer do mês de fevereiro de 1993 o Benin sediou a organização do Festival de artes e da cultura vodum Ouidah 92 que coincidiu com o retorno do país à democracia inaugurada pela presidência de Nicéphore Soglo.

O festival sancionou o advento de um período marcado pela revitalização de uma herança religiosa identificada com o vodum, sua conexão temática com a história da escravidão e a atualização de sua experiência memorial dirigida pelas altas instâncias governamentais.

Em 1994 o lançamento do itinerário Caminho dos escravos sob a égide da UNESCO, afirmou essa tendência à patrimonialização de um passado concebido como inatingível, mas ainda “vivo” e associado com a renovação dos cultos ditos antigos.

Através desses acontecimentos coroados pela instituição do 10 de janeiro como dia da Festa Nacional do Vodum em 1997, a complexidade das relações de poder operando a história local foi dotada de ambigüidades suplementares pela invenção de contextos oficiais no qual a

⁴¹ Esse texto é uma retomada do artigo «Restaurar o futuro. Sobre o Caminho dos escravos em Ouidah, BenIn», *Cahiers d'études africaines*, 2008, 192 : 687-705. É também uma versão modificada de extratos de artigos : « Mémoire de l'esclavage au BénIn. Le passé à venir », *Gradhiva*, 2008, 8 : 4-9 e « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation. Une généalogie “morale” des mémoires de l'esclavage au Bénin », *Gradhiva*, 2008, 8 : 28-47.

experiência social da escravidão é dissimulada pela sobreposição de vivências representadas ou evocadas.

Atualmente no Benin diversos pactos memoriais tendo por objeto a época do tráfico negro, na atualidade vista com um tempo fundador de uma herança cultural, parecem se estabelecer ao redor da dimensão pública do dever de memória incitado e financiado por instâncias oficiais ou informais como a UNESCO, o Estado, as “diásporas”.

A temática das relações entre os usos do passado da escravidão e as atividades culturais se impôs por ocasião de minhas primeiras pesquisas de campo em Ouidah, no Benin, onde pude observar uma relação entre os discursos relativos à história do tráfico e as novas formas de ritualização da religião percebida como tradicional. No Benin atualmente a proliferação de iniciativas objetivando o desenvolvimento de um turismo cultural se associa com a valorização de lugares sagrados e manifestações que exprimem a vivacidade e legitimidade, por vezes reencontrada, das crenças e cultos antigos. Assim, a questão memorial do tráfico negro exerce sua influência sobre as modalidades de transmissão e representação de práticas vodum. A instituição de lugares de memória do tráfico negro se apresenta como uma situação patrimonial marcada por rupturas entre as diversas restituições coletivas e religiosas da história dos escravos, transatlântica e local. Esses espaços são afetados pela precariedade de estruturas destinadas a compor as identidades do presente com a memória de fatos do passado. As realizações patrimoniais de valorização dessa história

implicaram a interação de memórias locais com a interpretação erudita da literatura oral e a exposição museal, arquitetural e por vezes teatral dos objetos tangíveis ou de fenômenos rituais públicos.

O Caminho dos Escravos em Ouidah

No decorrer do mês de novembro de 2005, durante uma entrevista com um político de Ouidah, cidade situada ao sul do Benin, 40 km a oeste da capital econômica Cotonou, uma frase hermética e aparentemente paradoxal que ele havia repetido ao menos duas vezes, me inquietou: “o esquecimento sim, o perdão não”. Essa afirmação foi proferida por uma personalidade de origem yoruba, ou seja, oriunda de uma comunidade minoritária em Ouidah cuja maior parte dos seus membros são descendentes de antigos escravos (não apenas dos deportados para América, mas também aqueles que até o começo do século XX configuram uma escravidão doméstica e em plantações de palmeiras).

Essa expressão me pareceu bastante expressiva da relação controversa entre as memórias coletivas formalmente apaziguadas e as lembranças compartilhadas, de acordo com os indivíduos e as famílias, concernentes à herança contemporânea de um passado escravagista que afetou de maneira crucial a história social desse porto negreiro, o mais importante da África (depois de Luanda, em Angola) em número de escravos que por ali transitaram algo em torno de um milhão de acordo com o historiador Robin Law.

“O esquecimento sim, o perdão não”, poderia ser uma fórmula sintética de sentimentos antinômicos suscitados pelo passado da escravidão entre os membros da comunidade yoruba ou outras comunidades marcadas pela condição servil no passado. Revelando um uso político e identitário do esquecimento, o enunciado em questão não seria a manifestação da incapacidade em perdoar, mas a da reversibilidade assumida pela lembrança: sua imanência nas práticas sociais que participam ao mesmo tempo da erosão dos fatos do passado e sua decantação. Se tal assertiva nos fala que “a libertação é um segredo” (MEILLASSOUX 1998 : 122), ela exprime igualmente a fricção e o silêncio de memórias implicadas assim como uma oposição latente à retórica oficial fundada sobre a necessidade de lembrança e reconciliação que marcou a patrimonialização da história da escravidão em Ouidah⁴².

O esquecimento torna-se a máscara oficial da libertação cuja lembrança deve ser abolida. Como observou Claude Meillassoux, “os verdadeiros libertos, quer dizer os escravos que recuperaram todas as prerrogativas e a honra, não podemos nomear nem mesmo admitir que os conhecemos como tal sem os fazer perder assim o benefício da liberdade, cujo objeto é precisamente o de apagar o estigma da captura ou do nascimento servil” (idem). Essa lógica se afronta implicitamente com as iniciativas que foram concretizadas principalmente por ocasião da organização do colóquio/festival de arte e cultura vodum Ouidah 92, que ocorreu em 8 de fevereiro de 1993, e do lançamento do

⁴² Ver Cafuri 2003.

itinerário intercontinental do Caminho dos Escravos, em 1994. Sobre a proposição do Haiti e de vários países africanos, a Conferência geral da UNESCO aprovou a realização de um programa centrado sobre a ideia de um “patrimônio imaterial comum” do tráfico compartilhado por povos africanos, ameríndios e europeus. Com o apoio da Organização Mundial do Turismo esse projeto teve entre seus objetivos principais: a identificação, a restauração e a promoção de sítios, prédios e lugares de memória relevantes da história da escravidão, a fim de valorizar o desenvolvimento econômico e social através da impulsão do turismo cultural⁴³.

A parte ouidanesa do Caminho tem algo em torno de três quilômetros; levando do centro da cidade à praia, constitui o sítio escolhido pela UNESCO para comemorar a deportação dos escravos. O percurso é composto por seis etapas principais: a praça da venda em leilão – dita também Praça Chacha em alusão ao sobrenome de Felix Francisco de Souza, o mais conhecido de todos os comerciantes negreiros da África, cujo poder e riqueza como aliado do rei Ghézo de Abomey adquiriu nas memórias locais uma dimensão de lenda⁴⁴ –; a árvore do esquecimento; a casa zomaï; o memorial na aldeia de Zoungbodji; a árvore do retorno; a porta do não-retorno. Concebidos como emblemáticos da história do tráfico negreiro em Ouidah, esses lugares estão ligados por 21 estátuas de diferentes estilos que marcam o

⁴³ Ver Unesco 1993.

trajeto. Essa disposição deveria evocar o sofrimento dos cativos, a dimensão sagrada dos cultos vodum; a representação, através de figuras e objetos “tradicionais”, da vida cotidiana do passado; o poder e prestígio do antigo reino escravagista de Dahomey quando dominou Ouidah, após tê-la conquistado em 1727 da dinastia “autóctone” Huéda até a colonização francesa em 1892.

Misturando os materiais, as formas plásticas e as diversas imagens da sujeição ao poder, da dor, da vida religiosa e profana, essas esculturas realizadas por quatro artistas, colocam em cena uma lógica da lembrança caracterizada por uma bricolagem memorial e de memória. Ao mesmo tempo essas peças inscrevem a história local na produção de um território destinado a se tornar um espaço de cultura e um espaço de turismo. Assim, a comemoração da escravidão se imbrica com as imagens da interlocutores dos reis de Abomey que precedeu a colonização francesa.

De acordo com o discurso patrimonial contemporâneo, as seis “estações” são concebidas para representar as seqüências do “calvário” dos escravos: após a venda na praça de leilões, a volta em torno da árvore do esquecimento seria uma espécie de passagem ritual permitindo o desaparecimento de toda lembrança de suas origens. Esse ritual teria como contraponto, contraditório poderíamos dizer, as circunvoluções da árvore do retorno que permitiria, após a morte, o retorno das almas a sua terra

⁴⁴ Esse personagem inspirou o romance de Bruce Chatwin, *Le viceroi de Ouidah*, Paris, Grasset, 1982 [versão original 1980] bem como o filme realizado por Werner Herzog, *Cobra verde* (1987).

de origem. Sobre o lugar dito Zomai, “ali onde o fogo não entra”, duas estátuas que representam dois homens ajoelhados, acorrentados e amordaçados evocam aos visitantes as marcas do fogo e o depósito dos escravos nas casas nas quais esperavam a deportação. Adjacente a casa, o memorial de Zoungbondji foi edificado sobre o lugar da fossa comum na qual os escravos mortos eram enterrados. Nesse itinerário, a Porta do não-retorno defronte ao mar é o monumento que foi inaugurado por ocasião da Jornada Internacional da Tolerância em 30 de novembro de 1995 pelo Presidente da República do Benin à época, Nicéphore Soglo, pelo Secretário Geral da ONU, Boutros Ghali e pelo Diretor Geral da UNESCO, Federico Mayor.

Um enigma memorial

A realidade histórica e as interpretações atuais dessas etapas não são atestadas por fontes documentais da época. Robin Law, através de um trabalho em arquivos, emitiu a hipótese que não teria havido uma praça de leilão: os escravos eram vendidos na entrada das casas de diversos traficantes negreiros. Nesse sentido a praça de leilões era talvez o lugar onde se encontrava a casa do negreiro De Souza e seus descendentes.

A árvore em torno da qual, de acordo com crônicas da época, se desenvolviam as negociações entre os negreiros europeus e as autoridades dahomenas, se tornou a “árvore do esquecimento”; o local da árvore onde Agadja, o primeiro rei abomeu de Ouidah, após a conquista da cidade, teria

degustado pela primeira vez o gim europeu, se tornou o lugar da “árvore do Retorno”. Tal como a existência de uma árvore do esquecimento e de uma árvore do Retorno, a veracidade histórica de um lugar de detenção e marcação dos escravos e de uma fossa comum é também contestada (Law 2004), apesar das elaborações recentes nas narrativas locais que pude coletar em várias ocasiões.

Na encenação não apenas das etapas de uma época, mas também de noções morais, o arrependimento ou a compaixão são sugeridas pelas árvores do Esquecimento e do Retorno. Se suas presenças na cenografia é uma reconstrução fictícia da história, suas invenções decorrem de injunções éticas e turísticas contemporâneas.

Certamente, de acordo com essa lógica, a produção de uma amnésia da origem e a promessa do retorno à terra natal amenizam os atos de deportação escravagista e revelam uma incongruência. No entanto, muito rapidamente e de uma maneira consensual em Ouidah, as narrativas se apropriaram dessa interpretação ambígua. Tal investimento afetivo do passado interroga as formas de transmissão oral dessa versão paradoxal da experiência histórica vivida pelos escravos.

No decorrer de minhas pesquisas, as resposta a esse tipo de “enigma”⁴⁵ memorial validaram a ideia que os efeitos violentos do sofrimento imposto aos escravos necessitam ser abordados através de técnicas de produção ritual do

⁴⁵ « Enigma », colocado pelo autor mas não necessariamente pensado como tal pela maior parte de meus Interlocutores Interrogados sobre a questão.

esquecimento. Nesse sentido a maldição emanando de sua cólera poderia ser atenuada pela “compaixão” ou pelo temor dos negreiros que, antes do embarque dos cativos, preparavam o retorno espiritual de suas almas.

As narrativas que pude recolher em Ouidah e Abomey estão de acordo em dizer que as cargas provenientes de Abomey eram constituídas por escravos amarrados e “em fúria”; daí o ritual de produção de uma amnésia da dor dos cativos ao redor da árvore do Esquecimento. A árvore do Retorno, de acordo com um de meus informantes, permitia àqueles que participavam da deportação de “se liberar”. Para ele, se os sofrimentos infligidos eram a manifestação do poder dos dominantes, aqueles que infligiam esses sofrimentos podiam temer uma vingança póstuma dos escravos. É o sentimento de culpa dos atores envolvidos no tráfico que seria encenado no presente e dissimulado através do ritual. De acordo com outro informante, os “grandes comanditários” das invasões e das vendas não teriam sentido nenhuma piedade em relação ao destino da massa anônima de escravos, mas esse não era o caso dos “homens comuns” implicados materialmente no transporte de cativos. Pode-se dizer que numerosos interlocutores se identificam com esses “homens comuns” colocados em questão na deportação. Sob a cena turística e patrimonial contemporânea, os atores do luto memorial podem ser os descendentes de vendedores do passado que tomam a palavra pelos vendidos. Essa identificação advém de uma problemática discursiva destinada certamente a não ter desdobramento lógico mas provida de uma razão interna

e parcial: aquela de apresentar os gestos e lugares do passado através da apropriação ética de matriz cristã. Essa conversão exemplar dos fatos da história pode ser operada através de diversos artifícios teatrais encenados pelo processo de patrimonialização. Uma amostra disso é fornecida por Martin Kakanacou⁴⁶ – descendente da linhagem de origem aboméia responsável, na aldeia de Zoungbodji, pela marcação a fogo e pelo transporte, de Ouidah à praia, dos cativos nos barcos negreiros-, para quem a árvore do Esquecimento, plantada por ocasião do Ouidah 92, representa aquilo em torno do qual, na época do tráfico negreiro, se fazia voltar os cativos para conter toda a intenção de revolta.

Uma comparação entre lugares de memória em Ouidah e Abomey indica que as interpretações morais do passado da escravidão variam sensivelmente. Em Abomey nas narrativas coletadas pelos pesquisadores, se está relativamente longe da instituição de memórias patrimoniais. Na antiga capital do reino escravagista os lugares evocam o poder militar, a dominação da dinastia real e a implicação do tráfico nos espaços de interpretação de um passado pouco correto politicamente. De acordo com Bachalou Nondichao, antigo intérprete de Pierre Verger, “pessoa fonte” consultada por quase todos os pesquisadores e pessoas que trabalham sobre o patrimônio cultural e etnográfico da região, a memória encenada é, em grande parte, uma invenção.

Em Ouidah, por outro lado, a narrativa de Kakanacou ilustra o tema da fabricação de um esquecimento

⁴⁶ Comunicação pessoal.

que teria sido precedido por um tipo de promessa feita aos cativos antes de suas deportações. Essa promessa consistia em pressagiar e preparar seus retornos espirituais no além mundo de suas viagens. A respeito dessa contradição eventual na seqüência ritual a qual estavam submissos os escravos entre o esquecer suas origens e a evocação de um retorno imaginado, fica acordado que se trata de uma reconstrução mítica. Kakanacou admite a possibilidade de que isso se tratava de uma técnica de controle dos corpos e que não se falava nem de retorno, nem de esquecimento aos escravos. A esse respeito a expressão “falar quimicamente” utilizada por ele parece significativa e sugestiva. Essa referência a uma lógica que teria prevalecido por ocasião das deportações parece endossar sua consciência do valor de uma temporalidade passada. Para ele, as “famílias” (linhagens) cujas lembranças são atualmente marcadas pela vergonha da escravidão compreenderam que é preciso difundir os “segredos” do passado: “se você esconde o segredo, como quer que ele se desenvolva? Existem os cultos e a cultura e hoje os cultos e a cultura são a mesma coisa. As pessoas sabem que a escravidão pertence a um época passada e que é preciso buscar a solidariedade e a unidade”. Entenda-se aqui que o termo “segredo” parece adquirir uma amplitude semântica particular: se aplica a todo conhecimento que pode confortar a produção de exposições consensuais do passado da escravidão, suscetíveis de facilitar a instituição de um lugar de turismo cultural.

Aliás, no contexto do Benin, a lógica do segredo enquanto manifestação de um saber escondido, possui ao

mesmo tempo uma eficácia metafórica e prática: ela contribui para estabilizar (e eventualmente rentabilizar) o imaginário exótico relativo ao tema das origens. Com suas descontinuidades necessárias a ordem dos discursos em jogo, a genealogia moral dessa memória parece declinar na dominação contemporânea do presente patrimonial. Parece possível supor-se que a partir do planejamento do Caminho, observemos a transformação de alguns lugares integrando a história oral da cidade, em lugares de memória investidos de novas significações que decorrem dos usos atuais do passado do tráfico. Nesse sentido, toda reconstrução que se queira historicamente verídica é confrontada com o fato de que, na época do tráfico, os itinerários e as modalidades de comércio variavam de acordo com as estações, os períodos, a destinação dos cativos, a eficácia das ações militares anti-tráfico levadas a termo pela marinha Inglesa após a abolição do tráfico em 1807.

A presença de estátuas de “fantasmas” sobre o espaço diante da Porta do Não Retorno é outro exemplo de atribuição criativa de significações históricas a figuras culturais. Tal como me fez observar um dignatário do culto Yoruba dos egun-gun-ditos como “fantasmas”- suas presenças na praia é aberrante em razão da proibição do mar que caracteriza suas saídas rituais. Mas a cenografia museal que incide sobre o lugar da Porta do Não Retorno sugere aos visitantes a transformação das representações dos “fantasmas” em simulacros das almas dos escravos mortos do outro lado do oceano, voltando a África. No mesmo registro a evocação do poder escravagista dahomeu produz

um mal-entendido interpretativo entre o substrato religioso (o vodum) e a ideologia política (o arrependimento) que engendrou a ação patrimonial inaugurada pela Ouidah 92.

As origens do patrimônio

Na sincronização do passado do qual o Caminho é um contexto significativo, o vodum parece se destacar como um fenômeno sócio-religioso englobando as práticas e as políticas do patrimônio. Antes de continuar a desenvolver a questão das memórias da escravidão, a maneira com a qual são mostradas, confundidas, dissimuladas, perdidas e edificadas ao longo do Caminho do Escravo, parece oportuno reconstruir sinteticamente o processo de afirmação da renovação da tradição vodum em Ouidah, situando-a no quadro nacional do Benin.

Antes do final do regime de inspiração marxista-leninista em 1991, dirigido por Mathieu Kérékou, reeleito democraticamente em 1996 com mandato até 2006, um grupo de notáveis e intelectuais de Ouidah, que faziam parte da UGDO (União Geral para o Desenvolvimento de Ouidah) já tinha tentado se constituir como um grupo de pressão política e econômica. Com o foco na riqueza do passado histórico e do patrimônio imobiliário da cidade, a ação da UGDO contava com a abertura de aportes potenciais da cooperação internacional e do turismo.

Em 1985 a UGDO organizou o Colóquio As vias do renascimento de Ouidah, representando o vazio de inovação no Benin dirigido pelo ditador Kérékou. O regime tinha mostrado, de maneira pontual e contraditória, suas

inclinações mais fantasiosas que concretas, de erradicar as práticas de bruxaria no país. Essas medidas, que muitas vezes não passavam de gesticulações discursivas, não impediram perseguições *ad personam* tomando por alvo os mais pobres⁴⁷. De toda maneira, até o final do regime, as práticas rituais “tradicionais” não foram objeto de nenhuma política de valorização. Nesse sentido, a organização do Colóquio de 1985 teria como objetivo principal a redescoberta da riqueza do passado histórico e religioso, podendo ser considerado como um importante momento precursor de uma renovação. Em 1985, dando provas de uma prudente autonomia, a elite de Ouidah tentou constituir um lobby dotado de poder de intervenção sobre a gestão econômica daquilo que estava em vias de se tornar sua herança cultural moderna e de colocar as bases de uma cooperação internacional “descentralizada” em uma época na qual o Estado não tinha ainda conferido às comunidades administrativas locais as competências em matéria de valorização do turismo.

O recurso a adoção de “cidade gêmea” com Prichard, no Alabama, cujo prefeito da época, John Smith se identificava como “filho” de Ouidah, ou seja, descendente de escravos originários da região, foi a via econômica que permitiu investir nas primeiras reuniões com personalidades vinculadas à “diáspora” e por consequência dando início a uma reflexão coletiva sobre o passado da escravidão nesse antigo mercado de escravos. Assim, na metade dos anos 1980 em Ouidah, essa questão começa a mudar de

⁴⁷ Ver Joharifard, 2005.

referências memoriais e discursivas: de saber genealógico concernente às relações internas e externas às coletividades familiares se transforma gradualmente em um terreno de ações internacionais e mudando dialeticamente a percepção histórica e moral do fenômeno. Nesse mesmo tempo e pelas mesmas vias, o vodum começa a se afirmar como uma religião internacional dado sua expansão nos novos mundos produzidos pela história do tráfico e necessitando, portanto, de uma abordagem fundadora de sua autoridade sobre a cultural local. Para se afirmar, essa autoridade deve se afastar de toda suspeita de proximidade ritual e/ou ética com a bruxaria. De acordo com vários de meus interlocutores, essa renovação do vodum se afirmou também como a busca por ultrapassar as obrigações morais impostas pelas filiações de linhagens. Podemos imaginar que a partir desse momento, as vias de renascimento de Ouidah foram investidas por uma revisitação das origens da cultura, a qual os notáveis implicados no campo religioso “tradicional”, buscam insuflar uma base politicamente correta. Tal mutação é também efeito de uma crescente reputação internacional. As intenções desse engajamento em uma nova qualificação da história da cidade tiveram por objetivos primários o desenvolvimento econômico através da organização do turismo e da cooperação/apadrinhamento com parceiros/financiadores de fundos estrangeiros. Para tanto, as diversas memórias sociais da cidade são mobilizadas. Os aportes culturais de famílias de origem brasileira e portuguesa descendentes de negreiros ou escravos libertos e que voltaram para a África, com frequência são colocados

como valores da riqueza cosmopolita da cidade que se exprime, sobretudo através da arquitetura dita “afro-brasileira”. Na realidade trata-se de construções posteriores ao retorno de antigos escravos, que começou a partir de meados do século XIX. Mas atualmente, sob o ponto de vista dos agentes nacionais e internacionais do patrimônio, essas construções de estilo neo-barroco tardio, que datam talvez das primeiras décadas do século XX, período da colonização francesa, são consideradas representativas dos saberes importados do Brasil e do legado de uma civilização da mestiçagem. Nesse sentido, a Escola do Patrimônio Africano (EPA) de Porto-Novo, capital administrativa do país, lançou o programa África 2009, consagrado a conservação e gestão do patrimônio cultural imobiliário na África, tendo como um dos eixos a reabilitação do patrimônio arquitetural “afro-brasileiro” no Benin⁴⁸.

⁴⁸ Instituída pela Unesco, a EPA foi criada em Porto-Novo em 1998, em seqüência a uma convenção assinada entre o ICCROM (Centro Internacional de estudos para a conservação e restauração de bens culturais) e a Universidade Nacional do Benin. Um dos objetivos da EPA é a formação de uma rede de profissionais africanos capazes de assegurar a conservação de coleções dos museus africanos ao sul do Sahara, em zonas francófonas e lusófonas. Atualmente, a EPA se coloca como uma escola superior e um centro especializado na conservação de bens culturais ameaçados pela degradação e suscetíveis de valorização. A perspectiva privilegiada é aquela visando a criação de museus abertos ao grande público que deveria agir como “espelhos” de um passado cultural *quase perdido* mas também como lugares pedagógicos destinados a um saber e gestão modernos sobre a tradição, operação sintetizada pela fórmula do “retorno ao futuro” que aparece nos documentos oficiais de organismos africanos que participam da proteção patrimonial.

Oito anos após o Colóquio de 1985, a organização do Festival de Artes e da Cultura Vodum Ouidah 92, no Benin democrático presidido por Nicéphore Soglo, antigo alto funcionário do FMI, sanciona o começo de um período marcado pela revitalização da tradição religiosa identificada de uma maneira geral com o vodum e sua conexão temática com a história do tráfico, assim como a atualização de sua experiência memorial, dirigida pelas mais altas instâncias políticas do país e pela UNESCO. Nessa ocasião, durante o festival, a “saída” de vodum da cidade se fez em concomitância com o reencontro entre as delegações de cultos tradicionais e seus homólogos vindos do Brasil, Haiti e Tobago. Ao longo das representações, muitos ouidaneses puderam descobrir fragmentos culturais e linguísticos de seus passados nos ritos encenados por aqueles que se tornaram irmãos na diáspora. Trata-se de uma experiência particularmente intensa que se evoca ainda hoje em Ouidah, como um acontecimento não apenas fundador de uma renovação, mas também revelador de uma história perdida e enfim reencontrada. A lembrança de Ouidah 92 em meus interlocutores me pareceu um exemplo interessante de edificação do momento de uma história contemporânea muito recente. Ainda hoje circulam na cidade fitas de VHS com a memória audiovisual desses 10 dias durante os quais a cidade, em nível internacional, foi consagrada como “berço da religião vodum”. Um documentário realizado pela televisão nacional, intitulado “A memória do futuro” mostra o desenrolar do Colóquio de lançamento do Caminho dos Escravos em 1994. Essas bases de lembrança em um

passado imediato parecem ter sido agenciadas para a afirmação de uma referência no tempo presente como fato histórico memorável. Essa situação me parece resultar da busca por uma saída à problemática das origens cujo passado da escravidão é portador, sobretudo em lugares com identidades e estatuto histórico incerto como Ouidah. Tratar-se-ia de uma espécie de restituição boa para pensar uma temporalidade escondida ou perdida no labirinto da miscigenação de identidades, que obriga seus novos detentores ou herdeiros a atualizar suas percepções do passado.

Em 1994, o lançamento do itinerário do Caminho dos Escravos concluiu essa tendência inaugurada pela Ouidah 92 quando a patrimonialização do passado, que se tornou imaterial, se associou com a renovação da religião tradicional cuja importância foi reconhecida em 1997 pela instituição da festa nacional do vodum celebrada em cada dia 10 de janeiro.

O Caminho

Atualmente o Caminho se apresenta em um estado de degradação devido, em partes, a falta de cuidados das instituições. Essa negligência se reflete também em uma falta de interesse e financiamento que, após o término do mandato do Presidente Soglo, caracterizou as políticas nacionais de valorização do patrimônio.

Dois organismos públicos, a Casa da Cultura vinculada à prefeitura de Ouidah e a Casa da Memória, antiga Casa do Brasil, que abriga o museu do Estado do

Benin, disputam a gestão do itinerário. Aliás, as esperanças de um desenvolvimento do turismo cultural suscitada durante os anos 1990 declinaram pela falta de investimento por parte da UNESCO e do Estado. Em 2001 o Centro do patrimônio mundial rejeitou um primeiro pedido de registro do Caminho dos Escravos na Lista de Bens culturais da humanidade por falta de visibilidade e legibilidade dos sítios que aparecem encobertos por reformas que não respeitam o “espírito dos lugares” (Divisão do Patrimônio Cultural). Um segundo projeto esta em vias de preparação na EPA de Porto-Novo que, de acordo com as recomendações recebidas, propõe a viabilização de “zonas tampões”, de “centros de interpretação” e textos legislativos com objetivo de garantir a proteção jurídica do itinerário⁴⁹. Aliás, a situação não é estagnada, ao contrário. O Caminho se tornou uma arena de confrontos latentes entre vários empreendedores privados advindos da “sociedade civil” que, cúmplices de uma legislação frágil em matéria de proteção do patrimônio nacional, ocuparam lugares sobre ou adjacentes ao itinerário. Seus objetivos são a promoção de atividades comerciais que passam também por um investimento sobre modalidades particulares de revitalização da memória, por vezes em oposição ou contraste com o projeto inicial que era, ele também, muito heterodoxo.

Nesse sentido, no decorrer de meu trabalho de campo, fui confrontado com um patrimônio em gestação, um canteiro de obras. Outros lugares de memória ocupam e “parasitam” de alguma forma, a tentativa já desordenada de

⁴⁹ Ver Escola do Patrimônio Africano, Porto-Novo, 2001.

conferir ao Caminho uma coerência memorial. O prédio Zoomachi, « lá onde a chama não se apaga », edifício ainda em construção, representa uma espécie de resposta moral, se desejando otimista e luminosa, à Zomaï, espaço de trevas da resignação. As narrativas locais apresentam várias versões dessa tradução; a imagem do “fogo” pode ser substituída por aquela da “chama” ou da “luz”. Longe de serem anódinas, essas variações parecem expressar a atribuição de diversas significações metafóricas ou simbólicas ao pretense lugar de encarceramento dos escravos. Se o fogo está ligado ao perigo de incêndios, a luz faz o contraste com a obscuridade na qual os escravos eram mantidos, mas evoca também as virtudes da esperança e da razão; a chama evoca o fogo mas também a memória e a lembrança. Nesse sentido Zoomachi, de maneira polêmica em relação a Zomaï, não comemora a obscuridade como lugar de apagamento de identidade, mas a luz sempre viva e portanto o reconhecimento de origens fragmentadas.

Zoomachi está destinada igualmente a se tornar um lugar, a Escala do Retorno e um centro de “conscientização, arrependimento e reencontros com a diáspora dolorosa”, de acordo com a inscrição legível sobre uma placa situada em sua entrada. O preceptor e proprietário sociólogo Honorat Aguessy, fundador em Ouidah do Instituto do Desenvolvimento de trocas endógenas, é também o promotor, desde 1998, de uma caminhada do arrependimento que acontece no terceiro domingo de janeiro a partir da praça dos leilões. No decorrer dessa procissão, que incita a ultrapassar as divisões e feridas do

passado escravagista, é colocada a questão para a sociedade civil de assumir uma parte da “responsabilidade moral” dessa história. Aguessy retoma essa fórmula do filósofo Karl Jaspers a respeito da responsabilidade de todos os alemães após o final da Segunda Guerra Mundial. As boas intenções do projeto se encontram com o objetivo de estabelecer laços sólidos com a diáspora americana nos meios pentecostais, pregando a necessidade de associar a reconciliação e o desenvolvimento marcado pela expressão “A past forgiven, but not forgotten” (BOKOSSA, 2000, 59). Tal propósito contrasta com a afirmação já citada « O esquecimento sim, o perdão jamais”. De fato, ao contrário do « perdão », o « esquecimento » não pode ser instituído. Em Ouidah o pacto turístico que é também um pacto de desenvolvimento, pode ser analisado como um espelho invertido no qual o passado da tragédia se tornou um valor patrimonial: a reconciliação com a “diáspora” se tornou uma promessa, certamente vaga, de um futuro melhor.

A participação do antigo ditador, que se tornou na seqüência o presidente Kérékou, na caminhada de 1998, nascido de novo após sua conversão a uma igreja pentecostal, mostra a existência de uma base política diferente daquela que o primeiro presidente do Benin democrático, Soglo, havia oferecido aos cultos vodum por ocasião da Ouidah 92. Essa mudança de perspectiva ética e religiosa foi coroada de alguma forma pela organização, em 1999, da “Conferência de líderes pela reconciliação e

desenvolvimento” e pelo lançamento do Festival itinerante Gospel e raízes em 2002⁵⁰.

Estruturadas por uma relação entre poder e sacralidade que torna substancialmente próxima à ideia de arrependimento, as práticas tradicionais sofreram um distanciamento parcial por parte dessas iniciativas de reconciliação e cooperação internacional concernente ao passado da escravidão. No entanto, o envolvimento de Aguessy no movimento de arrependimento apoiado por representantes de meios pentecostais, não impediu o fundador de Zoomachi de ser, em outro contexto, um ardente defensor da tradição cultural ligada às práticas do vodum.

O outro lugar de memória que torna ainda mais complexa a leitura e a visibilidade patrimonial do Caminho é representado pela ação da ONG ProMeTra, “Promoção da medicina tradicional”, cuja atividade principal consiste na pesquisa e difusão de métodos e medicamentos terapêuticos procedentes da farmacopéia popular. Com base em vários países, dentre eles a França e os Estados Unidos, ProMeTra fez construir sobre a praia, a uma centena de metros da Porta do Não-Retorno, a Porta do Retorno com seu museu da Diáspora. Ali também podemos observar uma empresa comercial de valorização da memória do tráfico que se dirige aos visitantes de origem afro-americana, com ênfase no tema do retorno à “mãe África”. A cada dois anos, no decorrer do mês de fevereiro, durante uma semana de peregrinação de

⁵⁰ Sobre esses temas ver Bako-Arifari 2000; Mayargue 2005; Strandsbjerg 2005, Tall 1995a 1995b 2003, 2005.

centenas vindos da América, ocorre nesse lugar outro itinerário inspirado pela história da escravidão: a via da lembrança e da conexão espiritual na qual a descoberta do solo atávico se torna também a ocasião de “reencontrar” eventualmente suas próprias raízes através da geomancia administrada pelos adivinhos interrogando o oráculo Fa. Nesse caso, as ideias-chave não são o arrependimento e a reconciliação mas o encontro com uma África mítica encenada por representações edulcoradas tais como pantominias e rituais de dança vodum.

De acordo com os promotores dessa operação, Ouidah se torna ao mesmo tempo o destino de um retorno momentâneo de visitantes afro-americanos sobre a terra de origem e o ponto de partida para uma escuta da religião ancestral, permitindo-lhes conhecer a identidade “clânica” perdida. Para eles, não se trata apenas da tentativa de uma apropriação efêmera de “costumes” dos quais seriam herdeiros imemoriais, mas sobretudo a conclusão simbólica de um processo secular: a conjunção com a identidade de homens e mulheres livres. Nesse sentido, retomando as pesquisas de Émile Benveniste, Claude Meillassoux observou como o indivíduo livre é aquele provido de um pertencimento social procedente do nascimento e, portanto, de se desenvolver entre “os seus” (MEILLASSOUX, 1998, 23). É essa liberdade da identidade, arrancada de seus antepassados, que assombra aqueles que fazem a viagem à África em busca de suas origens “tribais”.

Uma mitologia do tráfico e a utopia patrimonial

Em decorrência da observação sobre a praia de Ouidah da jornada do 10 de janeiro de 1997, por ocasião da primeira celebração da festa nacional do vodum no Benin, Peter Sutherland acentuou as diferentes percepções da história da escravidão dos chefes de culto e visitantes afro-americanos que estavam presentes. No decorrer desse acontecimento, os dignatários do vodum, através de seus discursos e práticas rituais, representaram os escravos como ancestrais sagrados. Nesse sentido, redefiniram o oceano como um espaço mitológico moldado pela migração de espíritos e pelo retorno atual de irmãos da “diáspora”. Mas, a partir do testemunho de Sutherland, os visitantes originários da América buscam em vão nas ações e palavras de seus anfitriões, a consciência de uma purificação de erros relativos a implicação dos africanos no tráfico: “Analysis of the festival’s logic of remembering and forgetting reveals a problem unsuspected by its creators : the difference between representation of blackness on opposite sides of the Atlantic” (SUTHERLAND 1999 , 197-198). Também a “geografia moral” (Ibidem :195) da diáspora, feita através da busca de raízes e laços, se encontra alterada pela reconstrução do vodum como “mitologia marítima” (Ibidem , 207). Centralizando seu estudo em torno da figura de Dagbo Hunon, ”chefe supremo”, Sutherland enfatiza como essa personalidade carismática “reimagine the history of slavery as a “double deportation of África persons and gods across the Atlantic” (Ibidem, 196). À partir desse mito, os objetos do contexto ritual em questão participam de uma

cosmogonia integrando a experiência do tráfico. A encenação do reencontro converte a experiência trágica da travessia em uma duração imaginária e uma revelação estruturante da relação ao mesmo tempo econômica e simbólica entre os detentores nativos dos cultos vodum e os descendentes afro-americanos de antigos escravos. Sobre a praia de Ouidah, a busca por uma purificação por parte dos “peregrinos” afro-americanos entra em colisão com os usos míticos que os dignatários dos cultos vodum fazem do retorno à África de seus “irmãos” da diáspora, que são também turistas da memória. A invenção de uma cosmogonia do tráfico parece ser o produto de uma “lógica da acumulação” (AUGÉ, 130) de objetos mas também de fatos da história. Essa força que opera nas práticas rituais me parece corresponder à lógica de tomada do poder, transformadora do real, operando no vodum que Suzan Preston Blier definiu como “changeability” (PRESTON BLIER, 1995, 42). Como disse um de meus interlocutores, engajado na renovação dos cultos antigos, “o vodum baliza o progresso”.

Em Ouidah, a complexidade de relações e objetivos patrimoniais aparece igualmente nos conflitos relativos a gestão da Floresta sagrada, transformada após Ouidah 92 em um espaço ao mesmo tempo turístico e secreto, parcialmente interdito aos visitantes em razão da instalação de um convento vodum. De igual forma o templo de Pythons é objeto de contrastes nos quais as tentativas de gestão pública desse lugar se atritam com as querelas que afetam os

equilíbrios, já instáveis, entre as diversas coletividades familiares que se reivindicam como proprietários. Poder-se-ia fazer uma síntese dessas situações observando que a problemática patrimonial é ligada ao fato que se trata por vezes de lugares privados sobre os quais incidiram investimentos públicos ou por vezes lugares públicos ocupados por negócios privados. Essa oposição vai além das fricções cadastrais pois se vincula com a questão mais ampla relativa à instituição de memórias coletivas confrontadas com a de propriedades familiares ou clínicas, logo portadoras de valores e aspirações que não correspondem forçosamente as intenções oficiais que visam a criação de lugares de uma memória social e histórica compartilhada. No plano comunitário, a origem indica a propriedade da tradição a patrimonializar, ela é, portanto, percebida menos como uma categoria instituída, mas talvez como categoria instituindo sua valorização patrimonial.

De acordo com Zygmunt Bauman, a memória histórica das coletividades não contem a visão de uma tradição bem construída que os atores sociais se apropriaram e a qual eles recorrem conscientemente. A memória histórica faz, talvez, referência a constatação que na gênese de toda transformação diacrônica nós podemos observar uma discordância entre as expectativas e as circunstâncias materiais as quais os indivíduos e grupos são confrontados (BAUMAN, 1982). A hibridização de várias memórias da escravidão parece produzir situações marcadas por uma crise entre a utopia concernente às restituições do passado e a economia política e simbólica operando nas cenas museais e

turísticas. A aspiração a se tornar lugares de memória é confrontada com a inadequação, que se poderia considerar estrutural, dos quadros sociais comunitários destinados a acolher a atualização da herança transmitindo os fatos envolvendo a história com as identidades religiosas e culturais atuais.

O Festival Ouidah 92 contribuiu para legitimar a possibilidade de uma imitação recíproca entre os usos intelectuais e as fontes populares dessa renovação. Atualmente os diversos dignatários dos saberes eruditos e religiosos recorreram ao tema das origens reencontradas e restauradas buscando a afirmação de identidades individuais e coletivas. Essas ações se caracterizam pela busca constante de meios políticos e econômicos suscetíveis de preparar o desenvolvimento. Somos confrontados a uma dimensão milenarista do tradicionalismo enquanto processo a continuidade entre a dimensão ritual das práticas, e o patrimônio como arena política. É essa perda durável do passado da escravidão que se torna o espelho, ou a tela, da paradoxal obsolescência de uma época trágica transformada em duração exótica pelas iniciativas de patrimonialização.

Em Ouidah se assiste ao nascimento laborioso e vacilante de uma tradição que se apresenta como construída a partir de um vazio e caracterizada por um “sincretismo deliberado” (GURAN, 1999,234). Milton Guran utiliza essa expressão “sincretismo deliberado” para se referir às relações internas e externas caracterizando as sociedades “afro-brasileiras”, mas ela me parece fornecer uma síntese de outras formas colaterais de apropriação identitária do

passado em Benin. Esse movimento de reapropriação discursiva e ritual representa mais o vetor de divisões sociais que seu compartilhamento mestiço. As idiossincrasias patentes podem aparecer quando se tenta perceber uma continuidade de disposições morais entre o ethos concernente a relação entre escravidão dos cultos africanos e suas reelaborações operadas na América pelas vítimas do tráfico. Entretanto, a escravidão, não estando na origem do vodum, foi o motor histórico de sua expansão e, portanto, da expansão de suas origens e sua ubiqüidade moral, mítica, política, histórica. Aliás, atualmente a “tradição” é assumida abertamente pelos responsáveis de diversos cultos menos como um *terminus a quo* do que como um *terminus ad quem*, de acordo com os termos utilizados por um de meus interlocutores “letrados”⁵¹. Trata-se, portanto, da busca dinâmica da origem que ocorre através da atualização do passado no presente. Nesse sentido a conjunção e a compatibilidade de memórias da escravidão e aquelas relativas às práticas da religião tradicional aparecem como uma construção contemporânea.

A proclamação em 1997 do 10 de janeiro como festa nacional do vodum, significou para os intelectuais locais, curandeiros, dignatários, chefes de importantes coletividades, o reconhecimento de seus prestígios e, em alguns casos, de seus status como “homens-fontes”. Se a importância de suas condições pode ser observada como um fenômeno ligado às

⁵¹ O interlocutor em questão é Émile Ologodou, sociólogo, antigo diretor da Rádio e televisão nacionais, homem de letras e dignatário do culto de origem yoruba *òrò*. Ele retoma Karl-August 1985 : 4.

lógicas políticas e comunitárias do lugar, se vinculam com uma retórica patrimonial internacional ⁵², uma análise dessa renovação não pode abstrair do lugar da crença vivida. A cena ritual está ali para funcionar logo é já distanciamento em atos, mas essa fabricação contemporânea de uma colagem da tradição como repetição aconselhada do passado parece produzir um efeito de reversibilidade da reprodutibilidade ritual. Os momentos mais espetaculares da liturgia se tornam fragmentos “museais” tendo atualmente um perfil mais metafórico de uma tradição quase perdida, do que a metonímica de um complexo mítico-ritual estável e coerente. Estamos dentro da pesquisa e da formação do “já sabido” e “já acreditado”, para parafrasear o título do livro de Jean Pouillon. Como vimos em relação ao esquecimento ⁵³, a possibilidade da crença “endógena” é reativada quando a participação no futuro implica um saber sobre o passado como se ele estivesse ainda vivido ou como se em uma espécie de anterioridade não tivesse jamais deixado de ser.

O espetáculo não é apenas aquele da crença que se dá a ver mas também o relativo ao dever que a crença seja vista, reconhecida como representativa de um mundo social que mudou. De fato, a partir de alguns interlocutores que se reconheciam ligados aos cultos vodum, a construção moderna de suas tradições necessitaria uma relação necessária entre o lugar “original” dessa herança- hoje em dia em perigo em razão do aparecimento de outros movimentos religiosos (os pentecostais, por exemplo)- e o

⁵² Ver Bako-Arifari 2001.

⁵³ Ver p. 2.

valor econômico contemporâneo de uma autenticidade admitida como sendo ao mesmo tempo em perda e em processo de renovação. A institucionalização de um patrimônio, de uma herança protegida e destinada a se tornar pedagogia do passado é, de acordo com eles, a condição histórica que permitiria hoje passar dialeticamente de uma época de aculturação a outra de inculturação. Esses dois conceitos mostram as mudanças internas às percepções locais da hegemonia: a inculturação (apropriação de sua própria tradição por parte de quem se constrói como nativo, detentor de uma herança) se torna uma forma dissimulada de adequação êmica à influência de uma instância legislativa internacional como a UNESCO. A esse respeito entendo significativa a reflexão feita por um de meus interlocutores: “não se pode voltar aos tempos imemoriais sem recorrer aos políticos”. No contexto da enunciação, a questão eram os investimentos em valorização cultural decididos pelos políticos, mas eu a percebi também como uma afirmação reveladora do sentido prático na apropriação vivida das mitologias.

Se toda “tradição” parece ter sempre associada uma inovação gradual a uma dinâmica da inclusão e exclusão de seus componentes “autênticos”, em Ouidah a sacralidade dos lugares é atualmente associada à tentativa de validar sua radiação simbólica compondo várias memórias conflituais. A esse respeito, a organização da Ouidah 92, festival de artes e da cultura vodum, a disposição ao mesmo tempo turística e cultural da Floresta sagrada de Kpassé em 1993, o lançamento do projeto do Caminho dos escravos em 1994,

foram acontecimentos fundadores. As referências relativas a religião vodum, a deportação de escravos e ao não-retorno, a presença dos “afro-brasileiros” e dos visitantes-peregrinos se reconhecendo na diáspora negra, a grandiosidade deposta do reino escravagista de Dahomey mas também sua rivalidade com o reino “autóctone” Hueda, coabitam em uma imanência que se constrói como uma sincronização patrimonial do passado. Ao mesmo tempo, constituindo um quadro de referências parciais, o Caminho dos escravos lugar de memória em espera de registro e em organização desde dez anos, entre a degradação dos monumentos que o circundam, o antagonismo de diferentes promotores de iniciativas culturais e comerciais, as promessas restauradoras da valorização e da renovação, se tornou um espaço emblemático dos conflitos que emanam interesses variados, particulares e coletivos.

Nessa herança cultural em gestação, o vodum e a memória da escravidão são invocados como os componentes imateriais. A partir da Ouidah 92 e do Colóquio de lançamento do Caminho dos escravos, o renascimento da tradição coincidiu com os primeiros anos da renovação democrática do país e com o começo de uma descentralização administrativa. A abertura política conferiu novas qualidades sociais e públicas às práticas culturais. A ruptura de lógicas de linhagem coincidiu com a afirmação de um valor de uso patrimonial e de trocas internacionais de ritos e crenças como materiais simbólicos do passado. A identificação histórica e cultural entre esse passado e a memória do tráfico se fez também através da encenação de

sua dimensão estética. É o espetáculo das danças, dos cantos, do público reunido e contente, dos encontros rituais com a “diáspora”, que contribuiu para a propulsão nas memórias do valor desses acontecimentos que se tornaram lugares metafóricos da ascensão de um vodum moderno e festivo (pretendendo ser também a expressão de uma mitologia da história do tráfico) na “sociedade civil” do Benin contemporâneo.

Atualmente em Ouidah, a memória da escravidão é confrontada com uma contradição dolorosa: o “nunca mais isso” da experiência histórica deve fazer a constatação que na escala do desenvolvimento mundial, a época da submissão se confunde com aquela da abertura ao mercado, às tecnologias, aos conhecimentos trazidos, por exemplo, pelos “afro-brasileiros”. Face ao peso esmagador dessa materialidade, correspondendo a uma supremacia visível e tangível, a exportação e a difusão do vodum ao nível mundial e sua institucionalização contemporânea anunciada pela Ouidah 92 foi seguida pela escolha oficial do 10 de janeiro como dia da festa nacional do vodum, parecendo subscrever e resgatar, aos olhos de vários interlocutores, um justo retorno das “coisas imateriais” perdidas durante o tráfico e a colonização. Esse patrimônio, admitido como espiritual num sentido mais amplo, provido de um poder positivo de contágio do ponto de vista da tolerância como forma nobre ou talvez enobrecida, da “diferença cultural”, é percebido como fonte potencial em vias de desenvolvimento.

A patrimonialização da história da escravidão, tal como é encenada no Benin, se inscreve em um contexto antropológico e religioso caracterizado por uma permanente mistura. Não se trata de uma mestiçagem de elementos que recompõem sem cessar as práticas “tradicionais” mas, ao contrário da acumulação e da apropriação de objetos, práticas, lugares providos de uma função performativa muito concreta. Assim, em uma oposição impressionante e por vezes confusa, as diferentes visões dos vencidos da história participam de uma herança ao mesmo tempo comum e dividida, na qual a afirmação de um poder passado, como aquele dos reinos escravagistas que antecederam a colonização francesa, pode ser associada de maneira paradoxal com a retórica politicamente correta do arrependimento. Aliás, no interior de cada coletividade, os conflitos herdados do passado estão ali; o caráter litigioso de muitos terrenos e construções mostra como a apropriação e usos de bens é objeto de uma transmissão legal muito controversa. Sobre as diferentes propriedades fundiárias e imóveis parece planar a dimensão indizível de memórias e seus símbolos. As divisões de grupos de diferentes origens, comerciantes e escravos, levam com frequência o mesmo nome de família, mas não a mesma história. Entre as diferentes versões da história contemporânea, trata-se de uma dialética afirmando os supostos avanços da hibridização entre as cadeias do tráfico e os laços culturais instaurados com a diáspora transatlântica⁵⁴.

⁵⁴ Ver Unesco 1998.

O passado revisitado não concerne apenas a relação memorial da escravidão (aquela do tráfico oceânico, mas também aquela doméstica e das plantations), mas pesa também sobre as questões de terras e direitos consuetudinários e sobre as reivindicações inspiradas pelo princípio de autoctonia. Aliás, a apropriação contemporânea da primazia conferida pelo princípio de autoctonia, mais do que se opor radicalmente, integra de uma maneira conflituosa a retórica da mestiçagem na institucionalização patrimonial, de uma memória histórica e religiosa do passado da escravidão.

Referências bibliográficas

AUGE, M. Les syncrétismes. in Le grand atlas des religions. Paris, Encyclopædia Universalis France : 130-131, 1988.

BAKO-ARIFARI, N. La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990. Journal des Africanistes. 70 : 221-231, 2000.

DEMOCRATIE ET LOGIQUES DU TERROIR AU BENIN. Politique Africaine, 59 : 7-24. 1995.

BAUMAN, Z. Memories of Class. The Pre-History and After-Life of Class. London, Routledge & Kegan, 1982.

BOKOSSA, M. M. The Hotel Ouidah Project. West African Humanitarian Project. Worldwide International Consultant Group. 2000.

CAFURI, R. in scena la memoria. Antropologia des siti storici del Bénin. Torino, L'Harmattan Italia. 2003.

DIVISION DU PATRIMOINE CULTURELS. Remarques du Centre du patrimoine mondial, document interne, Cotonou, ministère de la Culture. École du Patrimoine Africain, Programme « Tourisme culturel sur La Route de l'Esclave. Suggestions et propositions d'actions », Porto-Novo, École du Patrimoine Africain, 2001.

GURAN, M. Agudás. Os “brasileiros” do Benim. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

JOHARIFARD, S. Fighting Feudalism : Traditional Culture and the Problem of Dual Authority in the PEOPLE'S REPUBLIC OF BENIN. Thesis for the Degree of Bachelor, Department of History, Princeton, 2005.

KARL-AUGUST, E. Pour une politique de recherche historique sur Ouidah et sa région. in UGDO, LES VOIES DE LA RENAISSANCE DE OUIDAH. Caen, Éditions Kanta : 13-28, 1985.

LAW, R. Ouidah. The Social History of a West African Slaving “Port”, Athens, Ohio University Press.

Mayargue, 2004.

LAURENT FOURCHARD, André Mary et René Otayek (dir.) Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Paris-Ibadan, IFRA-Karthala : 243-265, 2005 .

Meillassoux, C. *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1986].

NORET, Joël. *Autour de « ceux qui n'existent plus ». Deuil, funérailles et place des défunts au Sud-Bénin*. Thèse de doctorat en anthropologie, Bruxelles et Paris, Université libre de Bruxelles et École des hautes études en sciences sociales, 2006.

PRESTON BLIER, S. *African Vodum. Art, Philosophy and Power*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995.

POUILLON, J. *Le cru et le su*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

Strandsbjerg, C. « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État : le cas du Bénin », In Laurent FOURCHARD, André Mary et René Otayek (dir.) *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, IFRA-Karthala : 223-241, 2005.

SUTHERLAND, P. « In Memory of Slaves : An African View of the Diasporas in the Americas », in Jean Muteba Rahier (ed.), *Representations of Blackness and the Performances of Identities*, Westport-London, Bergin & Carvey : 195-211, 1999.

TALL, E. K. « Dynamiques des cultes vodums et du Chistianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 : 797-823, 1995a.

TALL, E. K. «De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », Cahiers d'études africaines, 137 : 195-208. 1995b.

TALL, E. K. «Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de cultes de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) ; Autrepart, 27 : 75-90. 2003.

UNESCO. Résolution 27 C/3.13, 27^{ème} Session de la Conférence générale de l'Unesco, 1993.

La chaîne et le lien. Une vision de la traite négrière, Paris, Éditions Unesco, 1998.



***O autoctone e o conservador:
à cada um seu museu de identidade
(à respeito do Museon Arlaten)***

Sylvie Sagnes

Antes de “falar do museu como veículo de transmissão no quadro do patrimônio cultural imaterial” como me foi sugerido por ocasião desse seminário, convém de início sublinhar que essa proposição pode ser precoce, pelo menos na França: não existe, em todo caso até agora, museus de PCI. Para além de palavras e seus usos, o mundo dos museus franceses sente-se pouco envolvido por essa nova categoria patrimonial. As FEMS (Federação de Ecomuseus de Museus de sociedade) e a AGCCPF (Associação Geral de Conservadores de Coleções Públicas da França) estão preocupadas quando, por seu lado a DMF (Direção dos Museus da França) implementou um questionário, dirigido aos museus de sociedade e ecomuseus, para “aferir a sensibilidade dos conservadores em relação ao termo imaterial” (CALAS, 2008). Os resultados dessa consulta delineiam um horizonte útil para compreender como a instituição museal se apodera do PCI, o digere, o retraduz. As respostas mostram, além de certo desconforto face à noção, considerada imprecisa, pouco clara, paradoxal (material/imaterial), até mesmo inadaptada a nossa cultura (notadamente no que concerne a noção de “tesouro vivo”), a dificuldade em destacar e identificar o imaterial como tal nas coleções e, paradoxalmente, revela também a importância concedida ao conceito de imaterial pelos profissionais de museus. Chiara Bortolotto, alargando o horizonte às experiências norte-americanas e europeias, identifica duas interpretações possíveis da imaterialidade no universo museal em razão do “regime patrimonial” (Bortolotto, 2010): no regime clássico, aquele do

museu civilizador, a imaterialidade das práticas associadas aos objetos é feita pela mediação (guias, multimídia, espetáculo, etc.); no “novo” regime, aquele no qual se concretiza a ideia de coleção e de gestão do patrimônio, ela se volta à participação, em todas as etapas da patrimonialização e da valorização dos portadores/praticantes desse patrimônio.

Partindo do princípio que se chega melhor ao centro a partir da margem, eu queria, para avançar nessa primeira análise, partir de um museu, o Museon Arlaten, no qual a questão do PCI não se coloca, em todo caso não de maneira essencial. A noção de PCI fez uma entrada tímida, progressiva e seria mesmo tentada a falar de aculturação mais ou menos passiva, de incorporação mais ou menos inconsciente. O PCI parece passar sem trauma nem dor na cultura científica do museu e se dá a entender como uma maneira atualizada de falar do patrimônio etnológico. Essa esquerdização e a redução a sinônimos que o acompanham poderiam facilmente ser entendidos como sinais de esclerose e imobilismo? Em se tratando de imobilismo é preciso que se diga que o Museon Arlaten esta em plena renovação. Mas o que isso significa exatamente?⁵⁵

O museu de MISTRAL: braço armado da tradição

Considerado como um dos primeiros, senão o primeiro museu de etnografia de província, o Museon Arlaten foi inaugurado em 1899. Deve-se a Frédéric Mistral, autor de uma obra literária e lexicográfica significativa em

⁵⁵ As análises apresentadas nesse artigo sintetizam aquelas desenvolvidas em SAGNES 2009 a e b.

provençal e fundador de uma associação, o Félibrige, militante para a salvaguarda e promoção do provençal não apenas na Provença, mas em todo o sul da França. De fato, esse museu cruza outra história, aquela na qual o regionalismo provençal foi a cartilha (THIESSE, 1988 e 1991). Esse museu não é, portanto, qualquer museu...

No espírito de Mistral, o projeto do Museon se acrescenta à obra literária, para “fazer compreender ao povo essa coisa íntima e santa que se chama o espírito e a tradição da raça”: trata-se, ainda e sempre, de fazer o renascimento provençal. Mais precisamente, esse museu tem por missão tornar visível, tangível, a cultura do sul. Os objetos que foram ali reunidos são os testemunhos irrecusáveis e perenes de modos de viver e pensar, as provas concretas de uma singularidade que se quer irredutível. Mistral coloca em forma uma herança identitária e se apóia sobre o museu para assegurar sua transmissão. Os primeiros a receber esse legado são seus contemporâneos, num primeiro momento os Arlesinos, triplamente implicados em relação a esse museu, pois são ao mesmo tempo os destinatários, o sujeito a que se dá a ver, mas também os atores, chamados através de suas doações, a constituir as coleções.

Ao longo do século XX o Museon Arlaten e seu público arlesino mantiveram essa tripla relação (SÉRÉNA-ALLIER, 2000 e 2001). Isso se verifica mais particularmente durante a Ocupação. Enquanto Vichy elege Mistral como a figura em prol da Revolução nacional, o Museon, sob a dupla batuta do conservador Fernand Benoît e do pintor Léo Lelé, participa do revival petanista para se tornar o

lugar experimental do folclore aplicado à vida social (Séréna-Allier, 2009).

No após-guerra, o Museon Arlaten mergulha num torpor que se arrasta penosamente até a onda ecomuseológica, em torno dos anos 1970 e 1980. Jean-Maurice Rouquette, que dirige os museus de Arles, planeja desenvolver, no último andar, ao estilo Georges-Henri Rivière, salas consagradas ao “mundo rural provençal”. Como é influenciado pela moda dos fios de nylon, o Museon é tomado por palavras de ordem que orientam então a vida dos museus de sociedade: transmissão, educação, envolvimento. É preciso dizer que a esse propósito, Arles não é deixada de lado: a escala de toda a cidade, quer dizer de todos os museus da subprefeitura e dos Encontros fotográficos (criados em 1969 por Lucien Clergue), ocorrem os meios de uma mediação e ações culturais particularmente ativas que, no entanto, deve esperar um dia para recontar sua história.

Para o Museon Arlaten, os efeitos serão verdadeiramente sensíveis apenas a partir de 1991. É nessa data que Dominique Séréna ocupa suas funções como conservadora do Museon Arlaten. Historiadora de formação, especialista no século XVIII, formada em museologia por Georges-Henri Rivière, Dominique Séréna atua nos museus arlesinos e nos museus públicos desde 1978. Em 1991 herda um museu talvez em dormência: sem instalações elétricas no primeiro e segundo andares, sem telefone, com 40 cm de água nas reservas técnicas, um quadro pessoal reduzido a uma porteira e quatro guardiões, sem inventário e com zero

franco de orçamento. A nova conservadora começa por instalar vitrines, ou seja, preencher as vitrines comandadas por Rouquette e deixadas até então vazias. Coloca em prática um serviço educativo e se lança na montagem de exposições temporárias, valorizando as coleções. A exposição permanente é deixada tal como estava, ou quase: as vitrines são apenas tornadas menos poluídas por objetos.

A amplitude do atraso a vencer levam Dominique a se questionar sobre alguns pontos de sua profissão. Ela participa assiduamente da reflexão lançada por Emilia Vaillant sobre a história e futuro dos museus de sociedade, no quadro de um seminário regular no qual ela se entende aconselhada a “fazer o luto do fundador”. Ela é também atenta às injunções da DMF que, a partir de 1992 e pela voz de Jacques Sallois, leva os museus a elaborar seus PSC (Projetos científicos e culturais)⁵⁶.

Se para a DMF o PSC é um meio de enquadrar a explosão de oferta museal dos anos 1980 e 1990, os conservadores concernentes a esse exercício o consideram de duas maneiras: uns o rechaçam, pois percebem nele um meio de controle e coerção; outros, entre os quais o Museon Arlaten, se acomodam à essa missão e vêem o PSC como um meio de fazer face a todas as evoluções, mais ou menos brutais, as quais seus estabelecimentos são de mais em mais confrontados: a multiplicação da oferta museal e sua

⁵⁶ O PSC é um documento de orientação geral destinado a definir a política do museu para os três ou cinco próximos anos, tendo como base uma análise crítica da instituição. O diagnóstico integra diferentes aspectos: história, desenvolvimento e inserção do estabelecimento em seu meio social, económico e político. Ver JOLI, 2009.

tradução em termos de concorrência; a recomposição do público, consequência da renovação geracional e do crescimento do turismo mundial com suas incidências não apenas quantitativas mas também qualitativas (evolução da demanda); a submissão progressiva às forças do mercado, imperativo de gestão sob todas as suas formas (financeira, logística, recursos humanos, tempo), de ganhar sempre mais em importância (TOBELEM, 2005).

De fato os museus são chamados a arregaçar as mangas e trabalhar na renovação e diversificação da oferta, na acolhida ao público e na invenção de novas modalidades de mediação (recurso às novas tecnologias) assim como ao desenvolvimento, em seu interior, de técnicas de administração e marketing. A adaptação às mudanças não é uma tarefa fácil, e em Arles, assim como em outros lugares, o museu não pode disso escapar.

O impossível e necessário luto

A questão menos simples no Museon Arlaten, que é a impossibilidade de “fazer o luto” do fundador, contraria essa necessidade de mudança. Do lado da conservadora, essa impossibilidade é apresentada ao mesmo tempo como exterior a sua vontade e como definitiva, quase jurídica, uma vez que inscrita no texto em razão de um testamento de Mistral. De acordo com sua explicação, o fundador teria deixado junto com suas coleções, certo número de obrigações destinadas ao Conselho Geral, entre as quais a de que os guardiões usem sempre o traje de Arles e para os conservadores sucessivos de conservar em bom estado a

museografia. Colocados no cofre do qual Dominique Serena é a única a possuir a chave, esse documento não sai jamais dali, de maneira que muitos duvidam de sua famosa existência.

Envolvida de maneira pessoal, mais do que desejava, Dominique, cuja família é originária da região, passou suas férias de infância em Arles. Ela vestiu a roupa de Mireille⁵⁷ e com seu avô passeou pelo Museon Arlaten para ali procurar algum objeto legado por sua família (nesse caso uma bandeira doada por um tio avô). Ela esta, portanto perfeitamente imersa na função identitária que ocupa o Museon aos olhos dos arlesinos e da imagem que possuem de si próprio e que vão, um pouco narcisicamente, contemplar no museu: “os velhos arlesinos se encontram ali.....é isso. [...] há ali uma intimidade, nos encontramos em nossa casa, são nossas tradições que estão ali [...] No limite, eu amo respirar essa poeira, é a minha poeira”.

“Para os arlesinos” explica outra interlocutora “o Museon Arlaten não é um museu como os outros, é um prolongamento de suas casas, da vida de suas famílias, das lembranças de seus avôs”. Esses arlesinos não perdem de vista a matéria da qual são feitas às coleções, a saber, os objetos doados por suas famílias e por esse fato consideram o museu um prolongamento sacralizado de seus sótãos. Museu Tesouro, o Museon não poderia deixar de nutrir essa nostalgia para os arlesinos, sem negligenciar de nutrir aquela das gerações do futuro. O Museon que guarda a todos que o confiam, as lembranças de família.

⁵⁷ Traje tradicional de Arles.

Os atores da *Maintenance*⁵⁸ fazem-no aceder à outra dignidade, aquela de “pedra angular de nossa tradição”. É nisso que esses mantenedores, cuja ambição primeira é precisamente “transmitir” e de “fazer como nos antecessores, de passar, de fazer passar essa tradição ao fio das gerações”, “delineando o espírito da transmissão” se embasam e é o que preside suas ações.

Mas de sala em sala, os arlesinos fazem mais do que a experiência e prova de sua autoctonia. O museu é também o quadro de lembranças de infância e logo de uma história mais do que familiar, pessoal. Os mais velhos se recordam dele como um território da brincadeira e as gerações mais jovens, que não conheceram essa liberdade de movimento, não são, no entanto menos marcadas por esse lugar. A visita ao museu deixa uma marca indelével nas memórias das crianças. Para esses pequenos arlesinos o museu funciona como uma “máquina de voltar no tempo”, como diz alegremente Christian Lacroix⁵⁹. Espaço de brincadeira, refúgio de imaginação transbordante, quadro de uma aprendizagem mais ou menos fundamentada na “arlesidade”, o Museon se mistura com as existências que levam essa marca para sempre.

⁵⁸ A « *Maintenance* » designa certo numero de associações e Instituições que, sob o impulso de Mistral e do Félibrige, exercem vigilância na manutenção e transmissão da língua e tradições provençais. Sob a longa lista de traços culturais que esses militantes da identidade entendem dever perpetuar, o provençal aparece ao lado da corrida em Camargue, da farandole e outras danças folclóricas, do artesanato local (imagens de santos, as ervas, a joalheria, etc.), as festas do calendário, etc.. Essa enumeração sem fim não poderia omitir o emblema entre os emblemas: o traje arlesino.

⁵⁹ <http://www.christian-lacroix.fr/francais/biograph/cdforma.htm>

Não nos surpreenderíamos de fato que o Museon Arlaten comande as atitudes de deferência beirando por vezes o religioso: “há uma alma em nossas coleções, há alma nesse museu”, fala Henri que busca explicitar o fenômeno: “Eu percebo quando venho ao Museon Arlaten, que há algo que entra em ressonância”. Janine confirma isso: “Esse museu é nossos olhos, nossas mãos, nossa respiração, para os velhos arlesinos. Nossos ancestrais estão ai, nossas raízes também. Quando não se sabe aonde ir.....eu, ou vou rezar em Saint-Trophime ou vou ao Museon Arlaten. Para mim, para a paz de minha alma, são coisas equivalentes...”.

Vívida sob a forma de uma regeneração, a visita ao museu é, em fim de contas, uma visita a si mesmo.

Para quem tem em mente os resultados da sociologia contemporânea relativa ao casal e sabe o quanto o “golpe da paixão” se deve à busca inconsciente de si no outro, a retradução, em termos de linguagem amorosa, dessa experiência, não teria nada de surpreendente: “eu, desde pequeno, me apaixonei por esse museu”, diz Clément. Quer se expresse em termos religiosos ou em linguagem amorosa, a relação com o Museon se coloca com freqüência no registro vocacional. Clément, o mesmo, com vinte anos, refere-se com convicção: “Desde pequeno meu sonho, meu desejo profundo, era trabalhar nesse museu. [...] Eu estou pronto a mudar meus estudos, a fazer tudo para poder entrar ali”. As intenções de Clément não são de fato uma exceção. Alocadas no contexto arlesino, fazem eco a outras, a começar por aquelas do jovem Christian Lacroix. Em Arles, todo mundo conhece sua vocação primeira, a de

conservador, que fez nascer da freqüentação precoce e assídua aos museus arlesinos em geral e ao Museon Arlaten em particular...O grande costureiro levou mesmo a termo os estudos que correspondessem a isso, tanto na Sorbonne quanto na Escola do Louvre.

Ao mesmo tempo, Elisabeth, nona rainha de Arles, mesmo sem a formação específica, teve a oportunidade de realizar a mesma aspiração assegurando a direção do Museu do tecido provençal Souleiado em Tarascon.

Independente do que faz a vida e seus caprichos, essas vocações nos dão a compreender que algo da ordem “do chamado” acontece em relação ao Museon Arlaten. Pode-se captar a intensidade das representações que se vinculam a função de conservador do Museu Arlaten: Dominique Séréna recupera suas lembranças desde que assumiu sua função. Elas tomam a forma de uma ordem: “você deve ser uma mãe para as coleções”. De um museu que inspira aos visitantes o desejo de passar para o outro lado das vitrines, pode-se mesmo esperar que requeira a dedicação e o vínculo incondicional de uma mãe. Compreende-se também que se possa opor à ideia de revolucioná-lo.

No entanto, longe da DMF, em Arles algumas vozes discordantes se elevam, segundo as quais o Museon é “uma coisa bizarra”. “Fixo”, “rígido”, “envelhecido”, o Museu de mistral está longe de ganhar a adesão desses arlesinos que apontam o dedo para a poeira, para a falta de iluminação e para o lado bric-à-brac da instituição. A crítica diz respeito tanto a forma quanto a substância: “Cultura, ok, mas não

para ontem e sim para amanhã”; alguns mesmo ousam falar de “um museu de reacionários e fascistas”. Em Arles, assim como na museologia, o Museon causa debate.

O museu de Mistral e o museu do museu

É sobre a base paradoxal do impossível e necessário luto do museu de Mistral que se esboçam, no decorrer dos anos 1990, as orientações maiores da política museal no Museon Arlaten: o respeito da herança que não exclui, no espírito da conservadora, o “direito de um inventário intelectual”. Na verdade, esse viés se traduz em abordagens globais e distanciadas das coleções. Dominique Séréna se lança então sobre a história da instituição, contextualizando as etapas e destacando suas fontes identitárias. Para o Museon Arlaten esse retorno é de grande importância. Trata-se menos de produzir elementos de identificação e de alimentar sentimentos de pertencimento, mas de explicitá-los e lhes dar a pensar tal como são cristalizados no museu. A ideia de “museu do museu”, explicitada no PSC, é o resultado dessa inversão objetiva e reflexiva. Do que se trata afinal? Tirando partido das coleções e das apresentações no lugar, centenárias para alguns, a ideia mestre é de conservar em seu próprio estado a herança de Mistral e aquela de seus sucessores, superpondo ou intercalando outros dispositivos museográficos que darão a ver, para além dos objetos, as intenções que presidiram suas mobilizações e exposição. Trata-se de expor não mais simplesmente objetos mas projetos, escolhas museográficas, uma ideologia, recepções e usos do museu.

Parece que não se tenha jamais ido assim tão longe ao universo dos museus tratando-se de patrimonializar a produção de identidade. O Museu da história da França (antes de 1938, Museu dos Arquivos e originalmente, quer dizer, em 1867, Museu de paleografia, diplomática e sigilografia dos Arquivos do Império), sediado no Hotel de Soubise, falhou em executar uma operação semelhante. A intenção presidindo o projeto de renovação era de romper com sua vocação primeira, a saber, apresentar os documentos fundadores da consciência nacional. O departamento de ação cultural e educativa dos NA (Arquivos Nacionais) previa e colocação em perspectiva de maneiras de escrever a história da França (JAMES-SARAZIN, 2004). O imperfeito se impõe pois desde janeiro de 2009 e com a intervenção do Presidente da República, o PSC que desenvolvia essa ideia foi esquecido no fundo de uma gaveta e sua autora, Ariane James-Sarazin, levada a entregar os Arquivos Nacionais para a Biblioteca Nacional. No que se refere à etnóloga, foi convidada a seguir seu Caminho...

Para a conservadora e sua equipe, o museu do museu aparecia como o meio de colocar a distância, “esse conceito embaraçoso constitutivo da ideia de museu” (CHAUMIER, 2005), qual seja, a identidade. Trata-se de início de se colocar em sintonia com a disciplina irmã, a etnologia e com os etnólogos, de ir além das crenças, representações, discursos performativos da identidade, de criticar os fundamentos dotados de senso comum (essência, natureza, verdade, unicidade, permanência) e subscrever a essa abordagem, certamente desencantada, mas mais de acordo com a

realidade que concebe a identidade, seja lá qual for, como fundamentalmente plural, mutável, relativa.

A preocupação de estar no topo da pesquisa não motiva apenas a escolha deliberada desse desconforto. Mistura-se o assombro “do confinamento obscurantista sobre a identidade” (MAIROT, 1998), o medo do triunfo da “ignorância, da indiferença ou da desvalorização implícita dos outros” (CHAUMIER, op. cit. p. 24). Em Arles, mais do que em outro lugar, se está bem colocado para saber que “há qualquer coisa de podre nos museus de identidade” (MAIROT, 1998), considerando que o Museon exerceu em Vichy o jogo dessa supervalorização de si em detrimento do outro. De resto, essas lições bem aprendidas da história, local e nacional, explicam certamente a radicalidade da solução: o museu do museu.

A redação do PSC é de fato concomitante com a emergência de um provençalismo inquietante, essencialmente ocupado em fustigar os occitânicos, conforme veremos adiante.

De um ponto de vista mais patrimonial, a operação é dupla. Ela produz um novo patrimônio, ao passo que institui em patrimônio as maneiras de fazer e de receber o museu, transmitir e herdar uma cultura.

Seria equivocado ver nisso apenas uma figura de linguagem, um abismo formal audacioso. Esse novo patrimônio se aparenta mesmo muito com o PCI tal como se observa no “novo” regime patrimonial “(BORTOLOTTI, op. cit.), ao menos se consideramos que o profissional que o produz é também o portador/praticante

e que demonstra uma consciência patrimonial nova em relação a sua prática, a qual objetiva transformar em bem cultural.

A operação teve por efeito “monumentalizar” o intocável museu de Mistral ou mais exatamente, ela consagra a “monumentalização de fato”, à qual é dedicada a deferência dos arlesinos. Essa “monumentalização de fato” se aproxima também dos processos de autonomização e objetivação em bem cultural, que presidem a designação do PCI em um “novo” regime patrimonial. A hiper-deferência, de maneira monumental não funda apenas essa presunção de PCI. A doação de objetos ao Museon, feita pelos arlesinos, constitui outro indicador forte. É aí, verdadeiramente, a única possibilidade dada a esse público visto como “natural” pelos profissionais do patrimônio, de ser ainda e sempre atores de seu museu. Não que eles se contentem com isso, longe disso! De resto, chega-se aos limites do compromisso pois nas páginas do PSC e mais tarde, nas salas do hotel Castellane, os dois museus coexistem e coexistirão pacificamente, o que não se passa de igual forma nas cabeças.

Esse museu “a justapor” ou “a sobrepor”, que não será visível antes de 2013 ou 2014, existe já ou pelo menos o público pode ter uma mostra participando das ações propostas pelo serviço de público ou visitando as exposições temporárias. Os arlesinos que o praticam falam sobre o que observam, em partes para dizer de sua rejeição ou indiferença, ou mais raramente, de seu entusiasmo.

Correndo o risco da caricaturizar, digamos que a rejeição é proporcional à vinculação com o museu de Mistral.

As críticas incidem sobre a forma (notadamente a escolha por iluminar as vitrines), tanto quanto à essência. A “antropologização” do propósito que implica no acolhimento de exposições temporárias como Restaurar a montanha, velhos crentes da Rússia, Tramas da Armênia, Os habitats e nós, tanto quanto a desconstrução do propósito mistral, esta longe de comportar a plena adesão. Mais ainda, a profissionalização se vê também acusada de todos os males, em particular a exclusão dos amadores que são, como gosta de designar uma informante, “antes de tudo gente que ama”: “Isso é um mundo verdadeiramente fechado [...] Não se tem acesso a nada. [...] É fechado [...] Como se diz : “ninguém é profeta em sua terra”.

A crítica chama a atenção para seu inverso, ou seja, o não-engajamento da equipe do Museon Arlaten na perpetuação e defesa da identidade arlesina: “as festas de Arles deveriam interessar as pessoas do Museu. Eu jamais vi Madame Séréna na Festa do Traje. As moças do museu eu não as vejo jamais na rua vendo a Festa do Traje. Na Pégoulade, eu as jamais vi sobre a passagem. Então se tem a impressão de pessoas que fazem bem seu trabalho, que são bem pagas, que fazem as trinta e cinco horas e adeus!.....Nós, somos todos benevolentes”.

Se os incondicionais do Museon a maneira de Mistral se escandalizam com esse neo-museon, os outros que clamam um museu sem poeiras, curiosamente também não vêem o que propõe Dominique Séréna. Como explicar tal

indiferença? Para esses, a musealização da tradição importa menos que sua disposição em cultura, sua vivificação, sua reinvenção. Alguns mesmos consideram a empresa museal como antípoda desse programa: “para mim é a fossilização de uma cultura e sua limitação a objetos de um lado e objetos mortos de outro, que não funcionam mais. E é mortífero”. Isso não impede, em algumas ocasiões, de freqüentar, de colaborar com a equipe do Museon Arlaten (notadamente no quadro da ação cultural). Essas convergências ocasionais não são acidentais, mas podem viabilizar longas equipes comuns. A coincidência não é jamais circunstancial ou pessoal. A bem da verdade, as ambições de uns e outros são mesmo, no limite, opostas termo a termo: observação, objetivação, desconstrução, desengajamento, neutralidade ao museu; ação, subjetivação, familiaridade com colaboradores eventuais.

O neo-Museon no encontro das identidades

Uma questão como a do lugar da língua no museu permite, pensar que há qualquer coisa de incompatível em sua razão de ser. Sem dúvida é importante lembrar, para conferir importância a essa questão, que a língua, antes do museu, esteve no fundamento da empresa mistraliana de renascimento da Provença. Seu lugar no museu, questão que se poderia acreditar reservada aos especialistas, historiadores, etnólogos, sociolinguistas, museólogos, perturba menos a conservadora e sua equipe em Arles, que os arlesinos ao deplorar a ausência gritante do provençal no Museon Arlaten. Formulada em termos de perda, a crítica visa em

primeiro lugar a comunicação com o visitante, escrita ou oral. Lamenta-se o desaparecimento dos cartazes redigidos a mão por Mistral e se denuncia a política do tudo ou nada provençal no que concerne a mediação verbal. Certamente o áudio-guia propõe uma visita em provençal, mas “é muito....ninguém vai querer”. Ausente na maneira de narrar as coleções ou não abordada, a língua faz falta também como objeto.

Alguns exigem um quadro explicando o que é o provençal. A incompetência lingüística é o primeiro motivo da estigmatização da língua: “não há no museu alguém que fale o provençal”, se entristecem e deixam a perceber uma hostilidade latente: “Eles nem se importam, esse pessoal que trabalha no Museu.....na pior das hipóteses eles nem são contra nada”.

A crítica, longe de ser gratuita, se acompanha de justificativas. Evoca-se o pensamento do fundador, a necessidade de se conformar à verdade etnográfica dos objetos, ao rigor científico também: “De acordo que é um museu de etnologia”, concede Viviane antes de voltar a um argumento que ela utiliza com certa freqüência: “Mas um etnólogo, você é etnóloga.....Levis-Strauss, o que ele fazia em primeiro plano quando ele ia.....? Ele aprendia a língua para se comunicar. Assim, não se pode esquecer isso.....e isso se esquece, é uma lástima”.

O vigor da crítica, a preocupação em fundamentá-la, surpreende quem ignora como a língua pode fazer falar no Landerneau arlesino. O debate acontece, de fato, em um contexto singular no qual se confrontam duas concepções da

língua: aquela de uma língua d'oc, na diversidade de suas variantes e defendida pelos Occitanistas, e aquela da irreduzível singularidade das línguas d'oc em geral e do provençal mistraliano em particular. Essa visão é defendida pelo Coletivo de Provença que nos últimos dez anos alimenta uma querela nos terrenos de batalha da grafia, do nome da língua (occitano/provençal), seu ensino e sua defesa. Se os que pregam a união e os separatistas entram em acordo para reclamar uma presença maior da língua no museu, eles divergem claramente no que se refere a qual língua em si, se occitânica ou provençal, deveria estar lá.

A divergência importa menos aqui do que a resposta que lhes confere o Museon: “Quando me falam em provençal ou occitano, eu respondo sistematicamente em francês”. Essa posição da conservadora vale de ensinamento aos empregados. No entanto, essa subtração sem apelo ao “nós” e a paixão identitária não acontece sem efeitos. Assim, corre na Arlésia a ideia da criação, em um moinho a ser restaurado, de um Observatório da Língua e Cultura provençais que, em suas ambições, sua configuração, apresenta similaridades com o projeto inicial de criação do Museon Arlaten. O projeto evoca estranhamente o “Panteão da Provença” que imagina Mistral em 1889, sob o pseudônimo de Guy de Montpaon.

Mistral recomendava a restauração do Palácio dos Papas em Avignon para ali fazer o “Panteão da Provença” ou, como preferir, uma vasta instituição integrando uma biblioteca, um museu de Belas Artes, um gabinete de

medalhas, um museu local de inscrições antigas, um museu de história e um museu de etnografia.

Mais do que o excesso, a vocação conferida a esse Observatório o aproxima do museon Arlaten. Além de ter “por objetivo reagrupar o conjunto de documentos, objetos e traços do passado que constituem nosso patrimônio provençal”, deverá “ser um lugar vivo, voltado ao futuro e promover a cultura provençal através das disciplinas e criações contemporâneas”⁶⁰.

Todas essas boas intenções nos levam ainda mais ao museu de Mistral, concebido por seu lado como “um poema em ação” e um museu de “la vido vivando”. Assim a tradição, o patrimônio, a identidade, impedidas no Museon Arlaten, tomam corpo fora dele.

Podemos, portanto, pensar que poderá ser um grande absurdo, sob o ponto de vista local, esse museu do museu?

A resposta não é tão fácil a dar. A pesquisa delinea uma realidade mais complexa. Quem sabe mesmo que, se o neo-Museon não existisse, seria necessário inventá-lo? Em todo caso a questão se coloca para as arlesinas (entendamos aqui as mulheres que usam o traje arlesino). Vestir o traje supõe bem mais para elas do que a afirmação de uma identidade regional. Atualmente, mais do que nunca, o traje oferece a cada uma o meio de afirmar uma feminilidade, uma personalidade, uma originalidade, dito em uma palavra: uma identidade própria.

⁶⁰ *Me disoun Prouvenço* (revue du Collectif Provence), 22, p. 21-22, 2008.

A questão se coloca como um desafio, sobretudo quando se considera que vestir o traje é algo estritamente codificado. No entanto, isso tem feito grande sucesso como prova a explosão atual de peças nos guarda-roupas (MOULINIÉ, 2009). O desvio para a história é o Caminho percorrido pelas arlesinas (SAGNES, 2009b e SAGNES, a ser editado).

Com o objetivo de poder deixar livre curso a suas criatividade e de conjugar o traje às influências da moda contemporânea, todas se apaixonam pelo passado da roupa, aquele de períodos anteriores à codificação (século XVIII e XIX), no qual elas possam dar formas, cores, estilos e detalhes “novos”. Sem ter pretensões de mudança e com ares de conformismo com a tradição, elas fazem evoluir o traje, o que em verdade as preocupa menos do que os benefícios que podem derivar disso.

No entanto, a diferença é significativa quando comparada e oposta a um “mesmo”. A norma de trajes definindo esse “mesmo” é o que pregam aqueles que se chama em Arles, não sem ironia, como “aiatolás”, ou seja, os presidentes de associações de Maintenance. Garantindo a ortodoxia do traje fazem pairar sobre as belezas desses atuais um olhar crítico cujo veredito faz tremer mesmo os mais audaciosos.

Assim como esses “aiatolás”, o neo-Museon é visto como um entrave à paixão em relação aos trajes, não porque ele se coloque como um guardião do universo dessas roupas, mas porque ele não se envolve na vida das mesmas. Sua descompatibilização, sua indiferença são entendidas como

uma resistência ou mais ainda, como hostilidade. Isso é tão forte que se evita o confronto, tal como afirma Nicole, que admite estar segura de encontrar no Museon arlaten “todos os elementos que nos permitiram ir mais longe, confrontar ideias, encontrar modelos, padrões”, mas, continua dizendo, “eu não tenho nem vontade de me aproximar com medo de uma recusa. Sem rodeios.....!”

Tamanho pressuposto acompanhado de autocensura, não surpreende. Faz todo sentido, no entanto, quando se analisa o imaginário que se vincula às reservas do Museon, aparecendo nas palavras de Nicole e das arlesinas, tão inacessíveis como transbordantes de arquivos têxteis. Imaginar assim as coleções escondidas do museu é também uma maneira de fantasiar um horizonte ilimitado, para essas arlesinas, em busca de originalidade em suas roupas. A acessibilidade à essas reservas e a confrontação com a realidade contingenciada pelas coleções é um risco que se supera especulando. Dito de outra forma, às arlesinas interessa que o Museon seja um “cofre-forte” – tal como falam- mais do que um simples cofre. O neo-Museon encontra assim, localmente, uma razão de ser, certamente muito diferente daquela imaginada por sua conceptora, mas igualmente uma razão de ser.

* * *

A intenção dessa modesta contribuição era de mostrar como um velho museu, um fóssil museal como o Museon Arlaten, longe de morrer suavemente em uma

modernidade inadaptável, se reinventa, de acordo com modalidades que são, implicitamente, aquelas do PCI. Sem ter realmente consciência, esse museu produz PCI ou melhor dizendo os PCIs, até se transformar, ele próprio, sob ocorrências diversas: o museu-monumento e o museu do museu. Esse futuro plural do museu merece nossa atenção no momento de concluir essa intervenção. De fato devemos nos surpreender menos com a apropriação diferenciada desse patrimônio, previsível nessa modernidade, do que com a possibilidade aleatória, frágil, variável e renegociável, do compromisso e sua encarnação em um único patrimônio.

Referências bibliográficas

CALAS, Marie-France. L'immatériel et les musées. Première approche à partir d'une enquête auprès des musées. Culture et recherche, 116-117, p. 35-37, 2008.

CHAUMIER, Serge. L'identité, un concept embarrassant, constitutif de l'idée de musée. Culture et musées, n° 6, p. 21-42, 2005.

JOLI, Marie-Hélène. Le Projet Scientifique et Culturel a-t-il de l'avenir ? La Lettre de l'OCIM, n°124, p. 8-14, 2009.

JAMES-SARAZIN, Ariane. Pour un musée des archives : l'exemple français. 2004, Disponível em : www.wien2004.ica.org.

MAIROT, Philippe. Identités et musées de société. Patrimoine et passions identitaires, Actes des Entretiens du patrimoine, (sous la direction de Jacques Le Goff). Paris : Fayard / Editions du patrimoine, p. 163-173, 1998.

MOULINIE, Véronique. Carrières d'Arlésiennes : du rififi au pays des froufrous. Images mentales, représentations de l'identité : le Museon Arlaten, Rapport final (sous la direction de Sylvie Sagnes), sur commande du Conseil général des Bouches-du-Rhône. Paris / Carcassonne : IIAC (UMR 8177) - Equipe LAHIC (CNRS, EHESS, Ministère de la Culture), p. 142-244, 2009.

SAGNES, Sylvie. A chacun son Museon Arlaten. Images mentales, représentations de l'identité : le Museon Arlaten, Rapport final (sous la direction de Sylvie Sagnes), sur commande du Conseil général des Bouches-du-Rhône. Paris / Carcassonne : IIAC (UMR 8177) - Equipe LAHIC (CNRS, EHESS, Ministère de la Culture), p. 26-39, 2009a.

SAGNES, Sylvie. Entre échos et discordances : le musée revisité. Images mentales, représentations de l'identité : le Museon Arlaten, Rapport final (sous la direction de Sylvie Sagnes), sur commande du Conseil général des Bouches-du-Rhône. Paris / Carcassonne : IIAC (UMR 8177) - Equipe LAHIC (CNRS, EHESS, Ministère de la Culture), p. 40-81, 2009b.

SAGNES, Sylvie. Au miroir du savoir : de l'Arlésienne en historienne à l'ethnologue en Arlésienne. Passeurs de patrimoine. Ethnographie et histoire des

personnes ressources, (sous la direction de Gaetano Ciarcia), Montpellier : MSH Montpellier, à paraître.

SERENA-ALLIER, Dominique. Mistral et la renaissance de la Provence : l'invention du Museon Arlaten. *La pensée de Midi*, 1, p. 32-39, 2000.

SERENA-ALLIER, Dominique. Le Museon Arlaten face à l'histoire. *Le Monde alpin et rhodanien*, n°1-3, p. 145-157, 2001.

SERENA-ALLIER, Dominique. 1936 – 1941 : Fernand Benoît au Museon Arlaten (1891 – 1969) : une muséographie mistralienne revisitée ? Du folklore à l'ethnologie, (sous la direction de Jacqueline Christophe, Denis-Michel Boëll, Régis Meyran). Paris : MSH, p. 323-333, 2009.

THIESSE, Anne-Marie. Le mouvement littéraire régionaliste. *Ethnologie française*, XVIII, 3, p. 220-232, 1988.

THIESSE, Anne-Marie. *Ecrire la France. La littérature régionaliste de langue française entre la Belle Epoque et la Libération*. Paris : PUF, 1991.

TOBELEM, Jean-Michel. *Le nouvel âge des musées. Les institutions culturelles au défi de la gestion*. Paris : Armand Colin, 2005.

VAILLANT, Emilia. *Les Musées et sociétés en France : chronologie et définition*. Musées et sociétés, Actes du Colloque national Musées et sociétés - Mulhouse, Ungersheim - Juin 1991 (sous la direction d'Eliane Barroso

et Emilia Vaillant). Paris : Ministère de la Culture - DMF, p. 16-38, 1993.



La arqueología y el resurgimiento de las identidades Indígenas en Argentina. Memoria, transmisión científica y reelaboraciones actuales

Javier Natri

*Vengo de ayer
no soy ayer*

(Ricardo Mollo y Diego Arnedo)

Una falsa enciclopedia organizada por una logia secreta, logra, en el cuento de Borges “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, reemplazar el pasado de la humanidad por el del imaginario planeta Tlön (BORGES, 2007, 513-529). Es este un caso alevoso de “invención de la tradición” (Hobsbawn y Ranger, 1989), aunque la exquisita pluma del autor se deleita luego planteando misteriosas apariciones de objetos reales, paradójicos testimonios de ese pasado ficticio. En la historia “real”, el renacimiento europeo constituye quizá el ejemplo mejor conocido de cómo un grupo de intelectuales rescató la cultura de un pasado lejano, resultando de ello una reconfiguración de la cultura del presente. Sahlins se queja respecto del valor positivo que este caso tiene en la consideración de los historiadores, a diferencia de situaciones similares que involucren a pueblos no europeos, las cuales son vistas por algunos autores como “signo de decadencia cultural, una recuperación artificiosa que sólo puede producir el simulacro de un pasado muerto” (SAHLINS, 2000,11-12).

Existe en la actualidad un proceso de resurgimiento de las identidades indígenas en nuestro continente. En Argentina esto es especialmente notorio dado el hecho de que durante mucho tiempo se negó la pervivencia indígena tanto en el pool génico de la población como en lo que respecta a sus tradiciones, atendiendo al masivo fenómeno de la inmigración europea de fines del siglo XIX-principios del siglo XX. La importancia de este fenómeno es tal, que un dicho popular (atribuido a Octavio Paz) dice que “los mexicanos descienden de los aztecas, los peruanos de los incas y los argentinos...de los barcos”. Sin embargo, a nivel biológico se ha documentado recientemente que el reemplazo de la población consecuyente de las masacres perpetradas principalmente en la Patagonia y el Chaco, no alcanzó a sustituir la contribución genética de las poblaciones originarias a la población actual.⁶¹ En el país existen en el presente más de 30 grupos étnicos indígenas reconocidos como tales (Fig. 1) y en el último censo 600.329 personas se auto-adscribieron como indígenas. Estos últimos hechos son realmente notorios, vistos en perspectiva histórica y atendiendo a los discursos tradicionales acerca de una inevitable y progresiva “extinción” de las tradiciones aborígenes. La pregunta que intentaré responder a lo largo de las páginas que siguen es: ¿Cuál ha sido, y es en la actualidad, el rol de la arqueología en el mencionado proceso de resurgimiento?

⁶¹ En la región más poblada del país –el Gran Buenos Aires-, se determinó en una muestra de 183 Individuos no emparentados que más del 40% de los haplogrupos mitocondriales correspondía a linajes Indígenas (DEJEAN et al 2003).

Pueblo Indígena	Población que se reconoce perteneciente y/o descendiente en primera generación	Pueblo Indígena	Población que se reconoce perteneciente y/o descendiente en primera generación
Atacama	3.044	Mocoví	15.837
Ava guaraní	21.807	Omaguaca	1.553
Aymara	4.104	Ona	696
Chané	2.099	Pampa	1.585
Charrúa	676	Pilagá	4.465
Choroté	2.613	Quechua	561
Chulupí	553	Querandí	736
Comechingón	10.863	Rankulche	10.149
Diaguíta-Calchaquí	31.753	Sanavirón	528
Guaraní	22.059	Tapiete	484
Huarpe	14.633	Tehuelche	10.590
Kolla	70.505	Toba	69.452
Lule	854	Tonocoté	4.779
Maimará	178	Tupí guaraní	16.365
Mapuche	113.680	Wichi	40.036
Mbya Guaraní	8.223		

Figura 1 - Población de cada uno de los principales grupos étnicos indígenas de Argentina, según el Censo Nacional de 2001 (fuente: <http://www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site/estadistica/estadistica.asp>).

Los primeros trabajos arqueológicos se desarrollaron en Argentina a mediados de la década de 1870, en consonancia con la resonante campaña militar del Estado Nacional contra las poblaciones indígenas libres de Pampa y Patagonia, de la cual resultó una masacre y despoblación del territorio que fue entonces repartido entre militares y terratenientes conformándose el modelo de latifundio vigente hasta la actualidad (MAZZANTI, 2010). Historiadores de la disciplina han destacado la vinculación

entre Estado y práctica científica en dicho momento, al punto que varios de los cautivos de guerra de la mencionada campaña terminaron sus días como prisioneros objetos de estudios científicos en los sótanos del recientemente creado y monumental Museo de La Plata (PODGORNY y LOPES, 2008, 226), en la nueva capital de la provincia de Buenos Aires. No obstante la visión inicial de que el Estado impulsó a la arqueología como modo de legitimar su accionar (PODGORNY, 1995) ha sido enfrentada a varias matizaciones desde la década del '90. En primer lugar Haber identificó una corriente alternativa desarrollada en la arqueología de Catamarca en el último cuarto del siglo XIX, opuesta en buena medida al proyecto liberal del Estado Nacional (HABER, 1995). Podgorny advirtió más recientemente, por su parte, que el apoyo del Estado fue por lo general a consecuencia de pedidos y negociaciones por parte de los investigadores y no a la inversa (PODGORNY, 2004). Y que existieron acciones de defensa de la población aborígen en los primeros tiempos del desarrollo de la disciplina en Argentina. En base a estos últimos avances podemos establecer una secuencia en las relaciones entre la arqueología Argentina y las poblaciones aborígenes a lo largo del tiempo.

Primera etapa (1870-1885): indiferencia u hostilidad hacia la población aborígen

Además del estudio de los cuerpos de los prisioneros de la campaña a la Patagonia (ENDERE, 2000,14), cabe destacar el saqueo de los cráneos de los muertos en combate

o el saqueo de las tumbas como botín de guerra. Zeballos (1986) lo expresa de la siguiente manera:

Si la civilización ha querido que ustedes [refiriéndose al ejército] ganen entorchados persiguiendo la raza y conquistando sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos de los indios a los museos y laboratorios. La barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos.

En el Noroeste, donde las guerras contra el aborigen fueron emprendidas por los españoles varios siglos antes, las primeras contribuciones arqueológicas no tienen esa carga de agresión, pero las referencias hacia las poblaciones rurales descendientes de los antiguos habitantes establecen un corte en el pasado de éstas y el presente. Un corte que Haber (1999) ha denominado “ruptura metafísica”. Por ejemplo Leguizamón, a propósito del descubrimiento de las ruinas del Pucará, hacia 1876, expresaba su intriga por el hecho de no encontrar esqueletos en las tumbas, para lo cual proponía la explicación de que los aborígenes se habían llevado a los difuntos consigo para evitar la profanación por parte de los conquistadores españoles. Pero no hace referencia alguna acerca de la población actual y su vinculación con las ruinas (LEGUIZAMÓN, 1876; PRINGLES, 1876).

Segunda etapa (1885-1905): el reconocimiento de los descendientes

El desarrollo de las actividades de campo pronto se reveló más arduo que lo previsto y fue entonces cuándo los informantes locales demostraron su valor. No sólo para el hallazgo de yacimientos sino también para la interpretación de los usos de los objetos. En el NOA, la corriente caracterizada por Haber como “histórico filológica” explotó el potencial contenido en las informaciones folklóricas y desplegó una actitud de abierta simpatía con las poblaciones indígenas y rurales (Haber, 1995). Lafone Quevedo planteaba entonces una abierta crítica a la campaña del desierto (LAFONE QUEVEDO, 1888:18):

En nuestros días no se ha necesitado cien años para dar cuenta de centenares de indios Pampas, advirtiéndolo que nosotros en este siglo de libertad y de ilustración hemos separado padres de hijos, y nos hemos olvidado de que los caciques son los gobernadores de esos pobres infelices y por lo tanto acreedores á alguna consideración [...] Se nombró algún Protector de indios para los pobres Pampas que fueron destinados á la esclavitud en los ingenios de Tucumán? Se ha averiguado cuál ha sido la suerte de estos desgraciados cautivos? Estas serán las

preguntas que hará la posteridad á nuestra época.⁶²

No obstante la valentía de críticas como las de Lafone o Ambrosetti, cabe consignar que todas ellas se ajustan al modelo que Axel Lazzari definió como de “civilización clemente”, en relación con el notable trabajo etnográfico, literario y diplomático del Coronel Lucio Mansilla, previo y alternativo a la campaña del desierto (MANSILLA, 1967 [1870]; LAZZARI, 1996). Dicho trabajo se acercaba a la alteridad y la comprendía. El autor buscaba la celebración de un acuerdo entre el Estado y los grupos aborígenes, pero, impotente, solo alcanzó finalmente a pedir algo de clemencia para los infortunados aborígenes. El tercer exponente de la corriente histórico-filológica, Adán Quiroga (1894,217-218), fue más claro aún al establecer la postura de la civilización clemente:

Nada es más interesante para nosotros los americanos que el conocimiento perfecto de lo que fueron é hicieron las razas primitivas, cuando más no fuera que por que somos hijos del suelo que ellos habitaron antes que nosotros. (...)

...no podrá negarse que se les queda debiendo, cuando más no sea un recuerdo, á fuer de que no seamos más que unos usurpadores vulgares.

⁶² Énfasis mío.

(...) Hasta por egoísmo, hasta por propia conveniencia, á fin de atinar respecto á las inclinaciones, tendencias, vicios ó defectos de cada pueblo, es indispensable la historia de sus generadores.

Y la adhesión de Lafone a este párrafo, destacaba, finalmente el hecho de que la diferencia con la postura sarmientina radicaba en que los arqueólogos tenían amor por los indios, a pesar que no dejaban de justificar su sometimiento, eso sí, estableciendo diferencias en los modos según los casos (LAFONE QUEVEDO, 1894):

Sí, Dr. Adán Quiroga, lo quiero, por que V. también quiere a los pobres indios. Concedo que los indios malos del Chaco sean un problema y de los más difíciles a resolver; no seré yo el que prejuzgue al militar que procede como sabemos que han procedido muchos, por que ellos están allí en el campo de los hechos, y nosotros, sentados en nuestras butacas con tiempo sobrado para la reflexión y sin necesidad de imponer nuestra autoridad por el miedo, único argumento que entienden los salvajes cuando se trata de despojarlos de su patrio suelo.⁶³

El hecho de la conquista seguía entonces siendo central, lo novedoso entonces fue la introducción de la

⁶³ Énfasis mío.

cuestión de un sentimiento de amor hacia las poblaciones originarias, sobre el cual volveré más adelante.

Tercera etapa (1905-1925): de informantes a peones de excavación

Considerando que el Estado nacional sometió a la población nativa hacia fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, la palabra más repetida en toda consideración en relación con las tradiciones indígenas ha sido desde entonces el adverbio “todavía”. Aún en los autores que sentían simpatía por las mencionadas tradiciones (los que la repudian, difícilmente le dedicaran líneas a las mismas) se expresa la tácita idea de que se trata de tradiciones inevitablemente condenadas a la desaparición en el corto o mediano plazo. Un buen ejemplo de esto es el discurso nacionalista de Salvador Debenedetti, un arqueólogo argentino que desempeñó su labor en las primeras tres décadas del siglo XX en el noroeste, y que realizó importantes contribuciones para el conocimiento del arte y la historia indígenas (DEBENEDETTI, 1917,248):

Lo muerto, muerto está y sólo puede tener un lugar en los museos. El espíritu que presidió el desarrollo de extinguidas culturas no puede volver y vano es todo esfuerzo para revivirlo. Por eso se fue definitivamente una parte del alma indígena y lo poco que de ella queda, se irá, de manera irremediable, por el cuesta abajo que la civilización nueva le ha

impuesto y para lo cual no habrá diques capaces de contenerla.

El indio terminó su cometido el día que por tierra americana cruzó el primer acero templado. A la cultura presente no le corresponde otro papel que el de asistirle en su hora final, haciéndole soportable su agonía y prepararle piadosamente sus exequias. No habrá contendientes en el reparto de la herencia indígena: la ciencia será su única y universal heredera.

Resultan elocuentes las palabras de Debenedetti en lo que respecta a la necesidad de dar por muerta a la tradición aborigen. En la primera etapa esto era evidente, a partir del resultado de las acciones militares. Ahora, si es necesario declararlo, es porque existía la posibilidad o el deseo de restauración de las antiguas tradiciones. Es que en el curso de los trabajos de campo, los arqueólogos se enfrentaban al hecho inocultable de que los peones que trabajaban en las excavaciones eran descendientes de las poblaciones cuyos restos excavaban. En una obra paradigmática de esta nueva etapa, las “Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya”, Ambrosetti (1907,6) señalaba que:

El presente estudio es fruto de (...) la labor incesante de dos campañas molestísimas en las cuales hubo que luchar

contra los elementos, la fatiga y las preocupaciones de las gentes del lugar.

Dichas gentes resistían la orden de excavación de sepulcros por suponer -probablemente con razón, como admitía Ambrosetti- que correspondían a sus antepasados, los cuales montarían en cólera ante la profanación desatando diversas calamidades. Ambrosetti desarrolló entonces una verdadera estrategia diplomática, consistente en buena paga y múltiples regalos suplementarios, así también como en el acompañamiento de las prácticas propiciatorias de los peones a través de los cuales se pretendía complacer a los muertos. Ya en sus excavaciones en Quilmes, años atrás, Ambrosetti había ordenado distribuciones extra de coca que los peones arrojaban sobre la sepultura pronunciando cada uno en quichua frente a las mismas: “Tata antiguo, toma y coquea, no te enojés, á nosotros nos ordenan” (AMBROSETTI, 1897,306). Por eso junto con la descripción de los obstáculos que las supersticiones de los lugareños imponían al normal desarrollo de las excavaciones, Ambrosetti no dejaba de reconocer el derecho de los campesinos a resistirse a la profanación científica, resistencia que él buscaba superar mediante un esfuerzo "diplomático" de persuasión. Pero a diferencia de la década de 1890, ahora comenzaban a predominar las cuestiones prácticas en relación al modo más eficiente de convencer a los trabajadores, dejándose de lado las justificaciones históricas en pos de la construcción de una identidad común indígena-republicana (AMBROSETTI, 1897). Es ahora la búsqueda de objetos en contexto lo que pasa a estar en primer plano y

las acciones en relación con las poblaciones rurales descendientes de los aborígenes están siguen el modo más efectivo de obtenerlos.

Cuarta etapa (1925-1950): historia, etnografía y arqueología nacionalista

Tras la consolidación de la arqueología como disciplina científica, sus contenidos comenzaron a ser transferidos al dispositivo de educación formal (OUTES y BRUCH, 1910). La formación académica continuaba desarrollándose en el marco de la carrera de historia y fue esta orientación la que adquirió protagonismo en esta etapa (GONZÁLEZ, 1985). La crisis del año 30 implicó un “estancamiento demográfico” en la disciplina (PODGORNY, 2004), y es posible que también haya incidido mediante una reducción de los recursos disponibles para la organización de trabajos de campo. Por otra parte las tendencias teóricas novedosas del momento se inclinaban por la comparación de materiales de diversas procedencias antes que la explotación del potencial explicativo del análisis de las condiciones de hallazgo en el terreno. De esta manera, durante el período denominado “de exégesis histórica” (GONZÁLEZ, 1985), en general la cantidad de los trabajos de campo se redujo y también puede decirse lo mismo en lo que respecta a la precisión del registro contextual. En este marco fue que los hermanos Duncan y Emilio Wagner irrumpieron en el escenario argentino con sus impactantes hallazgos arqueológicos en Santiago del Estero y sus osadas interpretaciones de antiguas conexiones prehistóricas

transoceánicas. La tesis de los Hermanos Wagner es que existió en la región de Santiago del Estero y posiblemente Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy, una civilización milenaria cuyos productos culturales igualaban o superaban en algunos casos a los provistos por las civilizaciones cretenses y griegas neolíticas (MARTÍNEZ et al, 2003). La teoría de los Hermanos Wagner ampliaba sus afirmaciones al considerar posible que esta cultura haya influido inclusive en antiguas civilizaciones de Oriente Medio y Europa, en tiempos prehistóricos. Sus concepciones se sustentan en la convicción de que hace unos 50.000 años o más atrás en el tiempo los continentes del mundo estaban unidos, y era posible dirigirse por tierra, en largas emigraciones, desde un extremo a otro de la Tierra. El delegado francés al congreso de americanistas reunido en Buenos Aires en 1932 destacaba que resultaba: “reconfortante para hombres de ciencia ver, en medio de dificultades como las que ahora se cruzan en la vida de los pueblos, a hombres tan esclarecidos como los actuales dirigentes de la provincia, decididos a llevar, cueste lo que cueste, a buen fin la obra emprendida, comprendiendo que ello significará la mayor gloria y la mejor propaganda para la provincia de Santiago y la gran nación Argentina” (VELLAARD 1933 in MARTÍNEZ et al, 2003,19). Se trataba pues de un nacionalismo de orientación estatal basado en los hallazgos arqueológicos de un pasado remoto, desconectado de la población contemporánea.

De esta, la población rural sí comenzó a ser objeto de atención, por parte de la antropogeografía, en el marco de la cual generó un gran interés respecto de lo que se dio en

llamar “vivienda natural”. En estos estudios fue recurrente la referencia a la arquitectura indígena en la explicación de los orígenes del rancho o vivienda tradicional contemporánea (i.e. de APARICIO, 1931). También se ensayaron investigaciones etnográficas sobre prácticas tradicionales, como el pastoreo transhumante (SANZ DE ARECHAGA, 1949), con relevantes implicancias arqueológicas (NASTRI et al, 2002) no profundizadas en su momento.

Quinta etapa (1955-1995): la población rural como apoyo logístico

La restauración de la práctica de excavación sistemática desplegada por Ambrosetti a comienzos del siglo XX implicó la instauración de similar posición de los arqueólogos en relación a la población rural contemporánea: apoyo en las actividades de campo. Sólo que ahora, a partir de la fundación de las carreras de antropología en diversas universidades del país (VISACOVSKY et al, 1997), fue posible el reemplazo de los peones por la mano de obra calificada de los estudiantes. De esta manera los trabajos se multiplicaron fecundamente, sólo siendo interrumpidos por los sucesos políticos que llevaron al exilio y la desaparición de personas, así también como al cierre temporario de las carreras y el desaliento a los interesados en una formación universitaria en arqueología (MADRAZO, 1985; GONZÁLEZ, 1985). Las excavaciones sistemáticas sostenidas en el tiempo, sobre todo a partir de la restauración del orden constitucional, permitieron grandes avances en el conocimiento de la prehistoria del país, como

la constatación general de las periodizaciones propuestas y el afinamiento de la cronología, así también como la interpretación de las formas de subsistencia y estrategias de movilidad de los grupos en el pasado.

En la década de 1970 el movimiento indígena había adquirido un poder inédito en EE.UU., a la vez que el gobierno federal adoptaba una “política de autodeterminación” para los mismos. La agitación indígena incluyó medidas de acción directa contra museos y laboratorios de arqueología en protesta por la excavación y exhibición de los restos de sus antepasados (MCGUIRE, 2004,383). En los años `80, junto con la obtención de derechos para la explotación de casinos y venta de gasolina sin impuestos, los aborígenes cambiaron sus tácticas de la confrontación a la presión legislativa (PATTERSON, 1995,135). La lucha por la defensa de los derechos indígenas condujo a resultados diversos según los contextos nacionales: Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Finlandia, Bolivia, etc. En Canadá por ejemplo, se crearon museos tribales que operaron un descentramiento novedoso en relación a las representaciones del pasado características de los museos metropolitanos (CLIFFORD, 1999,182). En Argentina, la reforma constitucional de 1994, en sintonía con la legislación de los países a la vanguardia del multiculturalismo, junto con el contexto internacional de estímulo a formas descentralizadas de organización, proporcionó un estimulante ámbito para la emergencia de reivindicaciones identitarias que, hasta el momento y salvo casos puntuales, no tenían antecedentes en la región.

Además de estimular la publicación de numerosas historias críticas de la arqueología (MCGUIRE, 2004,384), la voz del otro ha comenzado a abrirse camino en las mismas representaciones generadas por la práctica arqueológica. Dando lugar al inicio de una nueva etapa que se extiende hasta el momento presente.

Sexta Etapa (1995-...): de abierto protagonismo de las identidades indígenas.

Dos arqueólogos chilenos relatan la siguiente experiencia (Castro y Gallardo, 1995-1996,88):

María, una pastora que vive en la vega de Turi, nos visitó mientras realizábamos los trabajos arqueológicos. Ella fue prudente en sus comentarios, pero identificó varias figuras pintadas y grabadas (...) No todos los diseños fueron interpretados o descritos, pero aquellos que sí lo fueron, revelan ciertas estrategias y claves de identificación. Fórmulas de observación que obviamente siguen una dirección distinta a la nuestra. La pastora, dio prueba de ello. Parada frente a un panel de grabados superpuestos, conformado por grandes camélidos dibujados unos sobre otros hasta generar una confusión de líneas, María hizo dos observaciones espontáneas y sorprendentes. “Guanacos”, dijo sin dudarle un segundo. Ella descartó tácitamente toda posibilidad de que se tratara

de llamas o alpacas. Su argumento fue sencillo, sólo los guanacos son rojos. Nunca supimos si el color fue sugerido por la roca medianamente rojiza o por los escasísimos rastros de pintura que las figuras aún conservan.

Pasajes como el citado de Castro y Gallardo se enfocan hacia el modelo de autoridad dispersa (MARCUS y CUSHMAN, 2003,190). La inclusión de la interpretación de la pastora, convierte al texto arqueológico antes que en una representación coherente del otro o del pasado, en “una mezcla de múltiples realidades negociadas escritas” (MARCUS y CUSHMAN, 2003,190). Desde entonces, es creciente el número de trabajos de autoría compartida entre arqueólogos e indígenas (HABER et al, 2007; CURTONI, 2009), así también como la participación de estos últimos en los congresos de arqueología, las acciones de repatriación de esqueletos humanos por parte de los museos y la negociación de los arqueólogos con las comunidades a los fines de la realización de excavaciones en sitios bajo el control de las mismas (WILLIAMS et al, 2005). En algunos casos, directamente se ha producido la detención de los trabajos arqueológicos, en la medida que la confrontación con los investigadores constituye un modo de emergencia y consolidación de liderazgos al interior de la comunidad indígena . El mercado de artesanías en torno a la recreación de objetos y motivos indígenas se encuentra en auge, ceremonias antes semi privadas, como la celebración de la

pacha mama congregan cada vez a más público, la industria del turismo promociona los atractivos vinculados con la tradición indígena y la arquitectura de los hoteles es crecientemente neo-vernácula. Los gobiernos locales han tomado nota del cambio y promocionan activamente las nuevas festividades, a la vez que están cambiando el paisaje urbano a partir de la erección de monumentos dedicados al espíritu indígena. En el valle de Santa María, resulta ilustrativo el caso de la denominada “ventanita” del cerro de Fuerte Quemado. Un sitio arqueológico que fue asiento de las poblaciones calchaquíes que lucharon contra los conquistadores españoles hasta mediados del siglo XVII. En su cúspide, una extraña estructura en forma de ventana constituye un hito en el paisaje que es objeto de visita por parte de los lugareños (Fig. 2), en una práctica que emula el ascenso a otros cerros de las cercanías sobre la falda de los cuales se han plantado estaciones del calvario cristiano. Dicha estructura es atribuida a los ancestros indígenas y allí se realizan rituales vinculados con el pasaje del sol. Dado que se cuenta con viejos registros de trabajos arqueológicos en el lugar (LAFONE QUEVEDO, 1898; BRUCH, 1911), podemos asegurar que dicha estructura no es antigua, sino que fue edificada en tiempos recientes sobre los cimientos de una estructura antigua de características diferentes (Reynoso, 2003,154). Hoy se ha convertido en un símbolo que se reproduce crecientemente en la arquitectura de la ciudad de Santa María en la provincia de Catamarca (Fig. 3), con monumentos públicos que se inspiran o reproducen directamente a las célebres urnas funerarias santamarianas

(Fig. 4); y obras de todo tipo (Fig. 5), tanto públicas como privadas, en las cuales se emplean las técnicas aborígenes de construcción en piedra manifiestas en los numerosos sitios arqueológicos de la región (Fig. 6). También se realiza la mezcla de técnicas y diseños de tradición aborígen con los coloniales o criollos.



Figura 2 - “La ventanita” del Cerro y sitio arqueológico de Fuerte Quemado, en la provincia de Catamarca.

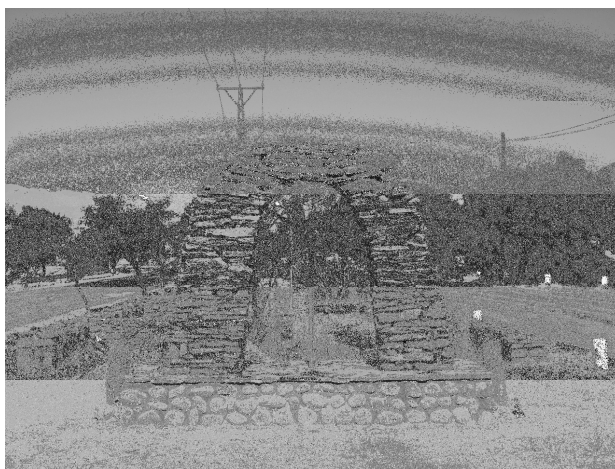


Figura 3 - Monumento público que reproduce la forma de “La ventanita” de Fuerte Quemado, emplazado en la vía de entrada a la ciudad de Santa María, provincia de Catamarca.



Figura 4 - Frente y contrafrente del Monumento a la Pacha Mama, emplazado en la vía de entrada a la ciudad de Santa María, provincia de Catamarca.



Figura 5 - Plaza en la ciudad de Santa María, provincia de Catamarca.



Figura 6 - Detalle de muro en el sector VI del sitio arqueológico El Carmen 1, provincia de Tucumán. Al fondo, el valle de Santa María.

Volviendo a lo planteado al inicio de la exposición, podemos decir que, como en el cuento de Borges, es como cuando la Tierra se volvió Tlön; puede decirse que se está transformando la identidad de nuestro continente. El recorrido por la trayectoria de la disciplina arqueológica muestra que no fue la transmisión la que disparó la reemergencia identitaria, más allá de que hubo momentos de mayor simpatía con la población indígena por parte de los investigadores. Las comunidades apelan a los materiales escritos por los arqueólogos, pero estos no constituyen el basamento central de su reconstitución identitaria. Si bien la memoria de ciertos ritos y prácticas tradicionales se reveló continua a lo largo de todo el período estudiado, la identidad fue olvidada e incluso negada sistemáticamente a lo largo del mismo (MEISTER et al, 1963). Su reaparición fue relativamente rápida e independiente de la acción de los arqueólogos y antropólogos. El único caso de la región en que puede hablarse de una continuidad en la reivindicación identitaria fue el de la comunidad de Amaicha del Valle (también de la

provincia de Tucumán), la cual por contar con un documento escrito de la época de la colonia (ISLA, 2003; RIVOLTA, 2010), mantuvo hasta la propiedad comunal de la tierra, un caso excepcional en la Argentina. Donde la memoria tuvo un papel destacado en relación con el resurgimiento de las identidades y vinculado a las acciones de transmisión vía la conservación, es en lo que respecta al patrimonio. Los sitios arqueológicos conservados en la región, junto con los topónimos que permitían vincularlo con las crónicas de la época de la conquista, resultaron un elemento clave de cohesión y autoafirmación identitaria (RIVOLTA, 2010,217). De esta manera, el caso argentino muestra que en la reconfiguración de la tradición en marcha en el presente, y respecto de la primera pregunta que nos planteamos al comienzo, los arqueólogos no han tenido el papel de la logia secreta que conspira a fin de imponer una reconfiguración del mundo. Su aporte apenas si fue el de contribuir a la preservación de un archivo de objetos y sitios que pudo ser utilizado por los actores protagonistas. Queda pues, responder cuáles son las posiciones en el seno de la arqueología en relación con este proceso de resurgimiento, atendiendo a la cuestión de la autenticidad de las reivindicaciones identitarias.

Resulta de utilidad tomar en cuenta las consideraciones de Todorov (1987), acerca de que la relación con el otro se plantea en tres planos: el axiológico, el praxeológico y el epistémico, los cuales están inextricablemente ligados. El primero es el referido a los juicios de valor (“el otro es bueno o malo”); el segundo alude a la distancia a la cual el investigador se sitúa en relación con su objeto: las posibilidades van desde la sumisión del otro a la propia imagen (asimilación) a la adopción de los valores del otro, pasando por la neutralidad o indiferencia; por último en el plano epistémico entra en juego la decisión de conocer o no al otro. Destaca Todorov que entre las opciones posibles en cada uno de

los planos existen relaciones y afinidades mas ninguna “implicación rigurosa”. Conquistar, amar y conocer son comportamientos autónomos y, en cierta forma, elementales” (TODOROV, 1987,195).

A lo largo de nuestro recorrido hemos podido apreciar que en el plano de los juicios de valor (axiológico) los arqueólogos se alejaron en su gran mayoría de las consideraciones lapidarias de la “barbarie” aborígen y en no pocos casos ensalzaron las obras de los primitivos habitantes. En el plano de la distancia en relación al otro (praxeológico) reconocían como inevitable la asimilación de las poblaciones indígenas por parte de la sociedad moderna. Hoy podemos decir que fue precisamente la extinción de las sociedades indígenas la tradición inventada (o reproducida) por la arqueología y, sospechosamente, era muy conveniente para su consolidación como disciplina científica, atendiendo a aquellas palabras de Debenedetti. El reconocimiento de este error hoy conduce a algunos arqueólogos a inclinarse por la opción opuesta: ser asimilados por los grupos indígenas. Dicha asimilación puede conducir al extremo de clausurar la posibilidad de desarrollar la arqueología, el conocimiento, si así es el deseo de las comunidades. Frente a esto cabe señalar que los arqueólogos, los investigadores, los intelectuales, también somos un grupo con nuestra propia identidad y deseos. Y que es posible la negociación entre comunidades en un plano de igualdad y de respeto. Para esto es necesario superar la dicotomía entre asimilación del otro vs. asimilación por el otro, para abrir el espectro de una gama más variada de posturas, tanto en el plano praxeológico, como en el axiológico y el epistémico. Pues

entre los profesionales habrá quienes tengan mayor o menor gusto por los valores y formas de vida de los pueblos en cuestión. Del mismo modo que algunos estarán interesados tanto más en la generación de conocimiento como en la transmisión, la acción o el desarrollo, en distintas medidas.⁶⁴

La posibilidad de continuación de la práctica arqueológica depende en buena medida del éxito en lograr introducir en el ámbito de las identidades a menudo esencializadas del presente, la riqueza histórica que permita significarlas críticamente, rescatando por ejemplo la memoria de los más antiguos pobladores de un área, frente a la omnipresencia de los más recientes.⁶⁵ De esta manera se podrá mantener viva la tradición arqueológica de descubrimiento y generación de conocimiento, compartiendo su utilidad con todas las comunidades. Se trata de una tradición que, como he intentado mostrar a lo largo de este texto, tiene su propia memoria. Una tradición que es

⁶⁴ En este aspecto es de destacar el llamado de Curtoni a desarrollar un nuevo modo de producción de los conocimientos, el cual “podría generarse a partir de una crítica intertópica de la imposición global del conocer, implicando con ello la promoción de múltiples lugares de enunciación diferentes pero interrelacionados desde lo intercultural, evitando la desconexión y la fragmentación (CURTONI, 2009,27).

⁶⁵ Para esto es necesario descomponer la categoría general de “Indígenas” y darles nombres concretos a las poblaciones del pasado. Humanizar la arqueología incorporando a sus construcciones del pasado al menos cierta dosis de historicidad, la cual emana de una estructura de sentido fundada en un argumento, una continuidad de acontecimientos, la presencia de la agencia humana y un “final” para el relato (WHITE 1992). Al respecto, Ricoeur dice: “Contamos historias por que, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda historia del sufrimiento clama venganza y pide narración” (RICOEUR, 1995,145).

tan válida como las que sostienen a otras identidades, sólo que se trata de la tradición que sostiene a la identidad que en este tiempo le toca estar amenazada. Antes que – o aparte de- una misión altruista o secundaria, la transmisión es la condición de nuestra propia continuidad y en definitiva, nuestra razón de ser en un mundo que por definición contiene a una pluralidad de identidades.

Referencias Bibliográficas

AMBROSETTI, Juan Bautista. Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya (Valle Calchaquí, Prov. de Salta). Publicaciones seccion Antropología, Buenos Aires, n.3, p.1-534. 1907.

BORGES, Jorge Luis. Obras Completas. Vol. I. Buenos Aires, Emecé. 2007.

BRUCH, Carlos. Arqueología de las provincias de Tucumán y Catamarca. Biblioteca centenaria de la universidad nacional de la plata, Buenos Aires, n.V, p.1-196. 1911.

CASTRO, Victoria ; GALLARD, Francisco. El poder de los gentiles. Arte rupestre en el río Salado (desierto de Atacama). Revista chilena de antropología, Santiago, n.13, p. 79-98. 1995-1996.

CLIFFORD, James. Itinerarios transculturales. Barcelona, Gedisa. 1999.

CURTONI, Rafael. Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial. Reflexiones para una diversidad epistemica. En: Barberena, Ramiro; Borrero, Luis (Orgs.) Perspectivas actuales en Arqueología Argentina. Buenos Aires, Dunken, p.13-31. 2009.

DE APARICIO, Francisco. La vivienda natural en la región serrana de la provincia de Córdoba. Publicaciones del Museo Antropologico y Etnografico de la facultad de Filosofia y Letras, n. I, p.7-170. 1931.

DEBENEDETTI, Salvador. Ambrosetti y su obra científica. REVISTA DE FILOSOFIA, Buenos Aires, n. 5, p. 211-259. 1917.

DEJEAN, Cristina; GOICOECHEA, Alicia; AVENA, Sergio; SALABERRY, María Teresa; SELEPOY, A. S.; CARNESE, Francisco Raúl. Linajes mitocondriales amerindios en una muestra poblacional de la región Metropolitana de Buenos Aires. Revista Argentina de Antropologia biologica, n.5 (1), p.65. 2003

ENDERE, María Luz. Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. Trabajos de prehistoria, Madrid, n.57, p. 5-17. 2000.

GONZALEZ, Alberto Rex. Cincuenta años de arqueología del Noroeste argentino (1930-1980): apuntes de un casi testigo y algo de protagonista. American antiquity, Washington, n.50(3), p. 505-517. 1985.

HABER, Alejandro; MAMANI, Ernestina; RODA, Laura. Conversación con Ernestina Mamani. *Arqueología suramericana*, Bogotá, N.3, p. 20-28. 2007.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

ISLA, Alejandro. Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios atacameños*, Antofagasta, n.26, p. 35-44. 2003.

LAFONE QUEVEDO, Samuel. Londres y Catamarca. Cartas a "La Nación" 1883-84 y 85. Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo. 1888.

LAFONE QUEVEDO, Samuel. *Revista del Museo de La Plata*. La nacion, Buenos Aires, 26 diciembre, p. 3. 1894

LAFONE QUEVEDO, Samuel. Viaje a los menhires e intihuatana de Tafi y Santa María, en octubre de 1898. *Revista del Museo de la plata*, La Plata, n.11, p. 121-128. 1904.

LAZZARI, Axel César. ¡Vivan los indios argentinos! Análisis de las estrategias discursivas de etnización/nacionalización de los ranqueles en situación de frontera. Disertación de Mestrado presentada al Programa de Pos.Graduacao en Antropología Social. Museu Nacional, Universidade Federal do rio de Janeiro. 2006.

LEGUIZAMON, Juan M. Viaje al pucara. *Anales de la sociedad científica Argentina*, Buenos Aires, n.1, p. 266-272. 1876

MADRAZO, Guillermo. Determinantes y orientaciones de la antropología Argentina. Boletín del Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Tilcara, n.1, p.13-56. 1985.

MANSILLA, Lucio V. Una excursión a los indios ranqueles. Buenos Aires, Centro Editor de America Latina. 1967.

Marcus, George E., y Dick E. Cushman. Las etnografías como textos. En: Carlos Reynoso (Org.) El surgimiento de la antropología posmoderna, Buenos Aires, p. 171-213. Gedisa. 2003.

MARTÍNEZ, Ana Teresa, Constanza TABOADA, y Luis Alejandro AUAT. Los hermanos Wagner entre ciencia, mito y poesía. Arqueología y construcción de identidad en Santiago del Estero 1920-1940. Santiago del Estero, Universidad Católica de Santiago del Estero. 2003.

MAZZANTI, Diana. Factores dominantes en el desarrollo de la arqueología pampeana del periodo posconquista. En Nastri, Javier; Menezes Ferreira, Lúcio (Orgs.) Historias de Arqueología sudamericana, Buenos Aires, p. 189-210, Fundación Azara. 2010.

MCGUIRE, Randall. Contested pasts: archaeology and native americans. En: Meskell, Lynn; Preucel, Robert (Orgs.) A companion to social Archaeology, Oxford, p. 374-395, Blackwell. 2004.

NASTRI, Javier; PRATOLONGO, Geronimo; CARUSO, Gabriel; HOPCZAK, Mariela; MANASIEWICZ,

Mariano. Los puestos prehispánicos de la sierra del Cajón (pcia. de Catamarca). Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba, t. II, p. 421-430. 2002.

OUTES, Félix, y Carlos BRUCH. Los aborígenes de la Republica Argentina. Buenos Aires, Estrada. 1910.

PATTERSON, Thomas C. Toward a social history of archaeology in the United States. Case studies in archaeology. Fort Worth, Harcourt Brace College Publishers. 1995.

PODGORNY, Irina. De razón a facultad: ideas acerca de las funciones del Museo de La Plata en el periodo 1890-1918. Runa, Buenos Aires, n. 22, p. 89-104. 1995.

PODGORNY, Irina. Antigüedades Incontroladas. La arqueología en la Argentina, 1910-1940. En: Neiburg, Federico; Plotkin, Mariano (Orgs.). Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina, Buenos Aires, p.147-174, Paidós. 2004.

PODGORNY, Irina; Lopes, María Margaret. El desierto en una vitrina. México, Limusa. 2008.

PRINGLES. Estudios sobre los calchaquies. Anales de la Sociedad Científica Argentina, buenos aires, N.2, p.331-34. 1876.

QUIROGA, Adán. Calchaquí y la epopeya de las cumbres. Revista del Museo de la Plata, Buenos Aires, n.5, p. 185-228. 1894.

RICOEUR, Paul. Tiempo y Narración. México, Siglo XXI. 1995.

RIVOLTA, Gustavo. Identidad, memoria y narrativa en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Valle de Yocavil, provincia de Tucumán, Republica Argentina). En: Nastri, Javier; Menezes Ferreira, Lúcio (Orgs.) Historias de Arqueología sudamericana, Buenos Aires, p. 211-230, Fundación Azara. 2010.

SAHLINS, Marshall. Esperando a Foucault. Fractal, México, n.16, p.11-30. 2000.

SANZ DE ARECHAGA, Raquel. La vida pastoril de la sierra del Cajón. Anales del instituto étnico nacional, Buenos aires, p.29-45. 1949.

TODOROV, Tzvetan. La conquista de America. México, Siglo XXI. 1987.

VISACOVSKY, Sergio; GUBER, Rosana; GUREVICH, Estela. Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia, Quilmes, n.10, octubre, p.13-58. 1997.

WHITE, Hyden. El contenido de la forma. Barcelona, Paidós. 1992.

WILLIAMS, Verónica; NASTRI, Javier; HABER, Alejandro. Consecuencias sociales de la arqueología. En Austral Antonio y Tamagnini Marcela problemáticas de la Arqueología contemporánea, Río Cuarto, vol. I, p.305-306, Universidad Nacional de río Cuarto. 2006.

ZEBALLOS, Estanislao. La conquista de 15.000 leguas. Buenos Aires, Hachette. 1986.



A memória é construção, “não há data, nem duração onde não existe construção, não há data sem dialética, sem diferenças. A duração é o complexo das ordenações múltiplas que se confirmam umas às outras”
(Bachelard, 1988,52).

Introdução

Este artigo trata do tema da memória coletiva e da identidade narrativa a partir do campo conceitual da antropologia social e de uma comunidade interpretativa que tem pesquisado na interface da antropologia urbana e da imagem. Outrossim, apresento este binômio conceitual na forma como vimos embasando nossa pesquisa desenvolvida em dois projetos de pesquisa (em parceria com a Profa. Ana Luiza Carvalho da Rocha), no Núcleo de Antropologia Visual e no Banco de Imagens e Efeitos Visuais no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, com sede no Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O principal eixo investigador nesses projetos consiste em desenvolver o estudo das sociedades complexas a partir das noções analíticas da memória coletiva, trajetórias e itinerários de grupos urbanos. Para tal empreendimento orientamos nossas pesquisas para o desenvolvimento de etnografias da duração, que consiste em compreender as cidades contemporâneas

como objetos temporais e a considerar as rítmicas da vida cotidiana de seus habitantes a partir de suas formas de sociabilidade configuradas em suas ações ou performances e em suas expressões narrativas.

Partimos da *démarche* de como não nos motivamos pelos desafios conquistados na crítica e reflexividade contemporânea no bojo do paradigma antropológico interpretativo e compreensivo para a pesquisa da dinâmica da vida na cidade em suas unidades e fragmentações? Nos filiamos assim aos estudos das sociedades complexas na linha de pesquisa orientada pelo antropólogo brasileiro Gilberto Velho que trata, privilegiadamente para a metrópole brasileira, da análise das multiplicidades de estilos de vida e motivações de esforços culturais que mapeiam uma variabilidade de formas de sociabilidade e de interações desenhadas por redes, grupos, tribos, núcleos, turmas, instituições primárias e secundárias em suas relações íntimas e públicas.

Entre tramas conceituais

É através das intrigas e dos dramas que configuram o cotidiano citadino, apreendidos como uma espécie de mapeamento simbólico do movimento da vida, que nos posicionamos no campo antropológico para tratar das estruturas espaço-temporais sob as quais se assentam os fenômenos da alteridade e da experiência humana no mundo urbano contemporâneo.

Perguntamos sobre como vivem os habitantes, sobre as experiências geracionais de continuidade e

descontinuidade nos ritmos citadinos, sobre as formas de sociabilidade, as crises, os conflitos e as motivações de ação na vida cotidiana. Estamos atentas a investigação das lógicas de interação e dos processos de contradições como discriminação, desigualdade e hierarquias, das práticas e saberes, das trocas e das reciprocidades que orientam redes de relações sociais que caracterizam indivíduos e grupos em suas trajetórias, suas distinções sociais, em seus percursos, seus itinerários, projetos e estilos de vida.

O compromisso valorativo da construção de conhecimento a que nos filiamos segue a preocupação crítica ao reducionismo epistêmico da figura humana avaliada agora nos termos reflexivos de um “trajeto antropológico”⁶⁶ tal como proposto por Gilbert Durand (1984) que reconhece a dimensão figurativa (estética em Maffesoli, 1990), estilística e ética (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, 2000) do empreendimento que tem não somente o objetivo de reinar como paradigma, mas tratar de vidas humanas no contexto urbano. Ou como diz Otavio Velho (1995,143), nosso projeto antropológico de pesquisar é de autocompreensão, na medida em que esse esforço “inclua uma construção de identidade que reflita a passagem da questão do ser pela das suas circunstâncias”. A produção antropológica na sua circularidade tem por proposta devolver às comunidades éticas, as interpretações e análises de suas lógicas e ações, aberta sempre a reinterpretarções como diria Clifford Geertz

⁶⁶ Isto é, “constitutivo de um acordo, ou de um equilíbrio – o que denominamos de trajeto – entre os desejos imperativos do sujeito e as intimações da ambiência objetiva”, e no qual a função fantástica “modula a ação estética e social” de contar o tempo (DURAND, 1984,456-458).

ao propor a interpretação das culturas (1978), para que seja privilegiado o espaço para a ética da dúvida (ARENDDT, 1995) e a ética da suspeita (RICOEUR, 1991) sobre cada argumento reflexivo sobre a ação do mundo social.

Da pesquisa de grupos urbanos: as formas da vida social

É de consenso colocar-se no campo da pesquisa de grupos urbanos tendo por eixo de referência a obra de Georg Simmel (1981) como fundador de uma linhagem de estudos sobre o movimento de saberes e práticas dos habitantes que configuram formas sociais e culturais.

Estamos é claro falando simmelianamente de operar com as diversas relações de sentido, do olhar, do escutar e do falar (WATIER, 2003,14), formas de narrativas que misturam a objetividade do mundo e a subjetividade das experiências individuais. Nessa espécie de alquimia, são agenciadas as diversas lógicas de interpretar os jogos sociais que desvendam os modos de ligação do indivíduo à sociedade. Simmel (1934, 1981) se refere a relação da cultura subjetiva com a cultura objetiva como uma dialética que opera o movimento da vida social, referindo-se as formas de reciprocidade entre os indivíduos que definem estilos de vida do homem moderno. Paradoxalmente, se a vida social é a liberdade de expressar-se nas ações de interação, essas acabam por autonomizar-se em relação a forma original, o que define, o autor, como “tragédia da cultura”. A tragédia é a repressão da liberdade de transformação das ações recíprocas em outras formas espontâneas submetidas agora

ao poder coercitivo engendrado pelas institucionalidades que estruturam “conteúdos” (leis, regras, moralidades, discursos, ideologias, etc). Não mais “formas”, mas “conteúdos” com força de poder hegemônico no mundo moderno. Essas estruturas estruturadas são, não obstante, estruturantes de disjunções pois se almejam hegemônicas agindo por determinismos sociais em nome da emancipação do indivíduo, justamente esse símbolo encompassado do valor maior da sociedade ocidental, a liberdade.

A teoria simmeliana, tem potencial para dar conta dessas contradições, pois não atomiza a vida urbana atrelada aos “conteúdos” e determinismos. Sua proposta dialética orienta essa disjunção na condição de um drama que define pelo conceito de “crise”. Seu conceito de crise é dinâmico e aponta para o esforço humano de criação social de imaginar e ativar novas formas de interação. A crise na vida moderna-contemporânea é então, na sua obra, um sistema processual de interações que gera e é gerado por movimentos e transformações. Com Simmel podemos nos referir a uma criação imaginativa humana, a da memória coletiva, de “ultrapassar a morte” (ou seja, projetar a vida social para além da não-vida social) pela duração de ações recíprocas que geram a sociedade em micro-atos cotidianos em suas múltiplas filiações, em sua pluralidade de círculos e redes sociais, em suas contradições, conflitos e diferenciações sociais.

A singularidade da obra de Simmel em relação às cidades modernas assinala os sentidos privilegiados da vida que pulsa no espírito urbano, os estilos de viver, as formas

de interagir e narrar, as orientações típicas do cotidiano, nisso tudo, é na relação com o tempo que ele se interroga sobre as relações na vida urbana, o tempo das experiências que modificam a cidades e, em que os sujeitos citadinos, são modificados por ela.

Há assim confiança no contexto da vida social na cidade, nos rearranjos dos desencaixes espaço-temporais, sentenciados por Anthony Giddens para as sociedades pós-modernas (GIDDENS, 1991).

Da dialética do tempo na duração

Seguimos uma perspectiva do estudo da memória coletiva atrelada à dialética da duração, onde o tempo pensado e vivido é ritmo, conforme o sugestivo método da ritmanálise que Gastón Bachelard propõe em sua obra (1988). Se apreendemos com Simmel que a vida dos habitantes expressa nas suas formas sociais na cidade são construídas nas narrativas e ações, apreendemos com Bachelard que essas são agenciadas por imagens que ordenam as experiências temporais. As narrativas dão ao tempo, espessura e ritmicidade que fazem vibrar as realidades do tempo na memória propulsora da continuidade da vida sobre as discontinuidades dos instantes. Sim, por que a duração não é um dado absoluto, é uma construção, um arranjo do tempo humano nos instantes vividos.

O ensinamento de Bachelard nos é fundamental para problematizar a noção de tempo em instantes, no que o autor segue M. Roupnel (BACHELARD, 1965), pois é o instante que é renovado e reporta ao ser a liberdade ou a

chance de uma duração (BACHELARD, 1965,27). Com essa adesão a ritmicidade dos instantes os sujeitos da memória narrada se renovam em suas inteligibilidades nos atos de atenção o que permite toda a individualidade (liberdade) na imaginação criativa da duração (BACHELARD, 1965,27). A memória renovada é sempre compartilhada por imagens evocadas para descrever os acontecimentos que advém “da dialética de presença e de ausência” (RICOEUR, 2007,294) cuja intensidade e espessura da retórica do narrador nasce na motivação construída na relação etnográfica.

Estamos com Bachelard nos distanciando da noção do tempo bergsoniano que consubstancia a realidade do tempo na duração (ECKERT E ROCHA, 2005) como um tempo longo que permanece como realidade. Fica assim patente nossa adesão ao postulado de Bachelard: “a existência de lacunas na duração” (BACHELARD, 1988,7) dado que não há lógica de continuidade que não seja construída e sustentada (BACHELARD, 1988,16). Neste ínterim a pesquisa etnográfica da duração problematiza a continuidade da duração posto que esta não se apresenta como um dado imediato, mas como um problema (BACHELARD, 1988,16). Podemos então afirmar com o mestre, de que a memória é uma obra humana onde a duração, no tempo, é construção laborada no tempo recorrente do viver social.

Mais do que ninguém, é, pois Bachelard o centro das nossas atenções acadêmicas ao fundar a “dialética do ser na duração”, para quem as dialéticas nos fenômenos psicológicos não são de ordem lógica mas de ordem

temporal (BACHELARD, 1988,6-29). Assim que na trajetória dos sujeitos citadinos, são os “diversos planos de fenômenos temporais”, nas suas diversidades, imperfeições, harmonizações, que atentamos na pesquisa sobre encadeamento dos tempos pensados e vividos.

Bachelard sugere o estudo dos fenômenos temporais “cada qual segundo um ritmo apropriado, um ponto de vista particular” (BACHELARD, 1988,7). Nos contextos urbanos, marcados por múltiplas identidades e pertencas que configuram uma complexidade nas dinâmicas histórico-sociais, o estudo da memória coletiva promove as configurações dessas pluralidades de durações, nas biografias narradas. A linguagem, que opera a realização da circulação da memória dos processos geracionais vividos nos contextos sociais como o ensinou primorosamente Maurice Halbwachs (2006), encontra sua função, de ato, revestida do aspecto temporal (BACHELARD, 1988,25).

A inteligibilidade narrativa não se limita a inteligência historiadora. inspiradas nos hermeneutas instauradores entendemos que o tempo é da ordem cultural de atos contínuos e descontínuos que identifica a história pessoal, coletiva, individual e social, promovido no encadeamento lógico das continuidades e discontinuidades na vida social (nas transformações urbanas, por exemplo). Aliás, “a experiência de nossa própria duração passada se baseia em verdadeiros eixos racionais” (BACHELARD, 1988,39). O eixo histórico pode por certo promover a narrativa por meio de razões fatuais, mas não dá ao tempo narrado uma dramática, uma intriga que negocia com outras razões

sensíveis que ordenam ritmicamente as imagens evocadas na lembrança de durar. Poderíamos sugerir que são muitas as continuidades (BACHELARD, 1988,39) desde que não confundidas com a lembrança de todo nosso passado (BACHELARD, 1988,39). A imagem aqui é antes a da poeira do tempo de nossos acontecimentos pessoais (BACHELARD, 1988,39), múltiplas motivações, pluralidade de sentidos, complexas negociações no processo de construção social da realidade em que repousa a força de construir conhecimento de nossa duração com base na cultura da linguagem. Reconhecemos, na dialética da duração, que o que observamos e escutamos das experiências temporais vividas são suas descontinuidades. E se o tempo é descontínuo, o que se postula é que uma mudança acontece, ou como reza a antropologia, um deslocamento de sentido se opera na relação intersubjetiva entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados, onde, com efeito, “a duração precisa sempre de uma alteridade para parecer contínua” (BACHELARD, 1988,52).

A etnografia da duração

A prática interpretativa da duração intenta a desconstrução da imagem da memória como um resgate do passado e na intencionalidade de recuperá-lo como “um bloco uniforme”. O perspectiva relacional do tempo bachelardiano nos ensina que não há transmissão e apreensão do passado para o presente que não tenha um apoio dialético no presente (BACHELARD, 1988,37). Essa motivação no presente proposta na pesquisa antropológica é

construída na relação etnográfica pelo seu potencial de promover na interlocução consentida, o encadeamento de temas afetivos que arranjam, de sentidos, as experiências temporais (seguimos BACHELARD, 1988,37).

Por isso nos interessa reconhecer a etnografia da duração como pesquisa da memória coletiva pela prática de conhecer, na relação com o Outro, a narrativa que emerge nas superposições dos tempos pensados e vividos dos habitantes na cidade, numa ondulação dialética (seguimos BACHELARD, 1988,38).

O tempo do encontro etnográfico é aqui fundamental para que haja reflexão, construindo na relação recíproca, espessura temporal ao redor de um acontecimento em que o narrador entrevistado se dispõe a problematizar os fluxos e ciclos da vida (seguimos Bachelard, 1988,49).

Se nos situamos então no plano do tempo pensado e vivido no cotidiano dos habitantes da cidade, importa adentrar o tema do ofício do etnógrafo em seus pontos de observação, pontos de escuta, enquadramentos e motivações de escrita. A complexidade do estudo da etnografia da duração se postula pela interação do pesquisador com as diversas experiências temporais da cidade e de seus habitantes. A disposição de pesquisa se concretiza no consentimento da reciprocidade da pesquisa “sou antropólogo, estou aqui para conviver com vocês e ouvir vocês sobre suas vidas”, palavras em geral proferidas para o abre alas do evento etnográfico em suas contínuas interações. A pesquisa com memória é uma longa ou pelo

menos eficaz negociação de convencimento de um tempo de vida compartilhado.

No que tange as transformações da prática de pesquisa antropológica no fluxo do século XX, importa termos presente que esses giros e mudanças no âmbito da disciplina se vinculam à crise epistêmica que infere ao menos sobre três pontos fundamentais:

1) No âmbito da matriz disciplinar (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988) o movimento dos conceitos antropológicos se situa em um processo dialético em relação aos paradigmas de modelos explicativos, crescendo de valor o método compreensivo que leva em conta a própria crítica à ideologia moderna.

2) A prática interpretativa se dá no processo consentido e na interlocução, quando não da própria demanda de grupos sociais.

3) A escritura do trabalho científico (suportes escrito, vídeo, som, foto, etc) é um trabalho “moral, política e epistemologicamente delicado” (GEERTZ, 1984). A etnografia, sabemos, é a narrativa de experiências etnográficas em que as descrições são articuladas em estilísticas e gêneros diversos de interpretação das formas de viver no contexto urbano, para circulá-las em comunidades de comunicação.

Nossa intenção é acentuar que nada do que nossos projetos de pesquisa propõem em termos de jogos conceituais faria sentido se não estivessem articulados no trabalho do etnógrafo. Tarefa de lapidar uma interlocução consentida e de se colocar, a partir de uma condição ética, como mediador no processo dos habitantes urbanos serem herdeiros de memórias compartilhadas ordenadas no conhecimento de si que nos comprometemos a comunicar. Nesta pesquisa no cotidiano da vida urbana, buscamos as ocasiões de conversação, de ação do saber fazer, como a arte de narrar o requer (DE CERTEAU, 1994).

O desafio nasce do método antropológico que nos possibilita as diversas experiências de deslocamento em relação as alteridades (distantes ou próximas) e do ofício do etnógrafo de “apreensão dos fenômenos sociais” do olhar, do ouvir e do escrever, como atos cognitivos e interpretativos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998,18). A inserção na vida ordinária de pessoas não é um convívio evidente, é do ofício do antropólogo a negociação e a relação construída no consentimento, para a interação dialógica e reconhecida do encontro etnográfico, essencialmente do olhar e do ouvir. A recitação do entrevistado é apurada nos atos de dizer a que o(a) pesquisador(a) em campo se compromete atento às habilidades do contador (DE CERTEAU, 1994,166). Próprios da arte de dizer as astúcias e perspicácias, é também a arte de viver no contexto, práticas de sociabilidade relativas a situações singulares.

O que está em jogo, nos ensinou Marcel Mauss, é uma relação intersubjetiva. Aqui a armadilha do deslize na

subjetividade do autor e na sua autoridade de pesquisador é o ponto crítico que exige um contexto de aprendizagem não só teórico e metodológico, mas dramático e ético.

O trabalho com a memória, sabemos, desafia uma relação de atenção e escuta consentida a ser transcrita nas formas de circulação da análise interpretativa comunicada, em suportes diversos para um público, espera-se, não só de especialistas, sendo de modo geral, para a comunidade pesquisada, a primeira que deveria ser beneficiada com a produção de conhecimento. Uma relação que exige uma disposição e uma disponibilidade de convívio no tempo da interação, da conversação, da entrevista, o que exige uma densidade de investimento do pesquisador na aproximação aos seus potenciais interlocutores na solicitação de uma ação recíproca. Na atual predominância do paradigma hermenêutico, e da antropologia reflexiva, não precisamos nos alongar em relação as críticas às formas ingênuas de alienação do pesquisador em relação a seu lugar de observação e de escuta teórico-conceitual e ideológica: a formação em antropologia (no caso brasileiro) é uma aprendizagem de vigilância constante da teoria em ato.

A pesquisa com imagens

Mas o que dura? O que lembramos? Quem lembra? Como lembramos?

E se somos etnógrafos da duração, como pesquisar a fenomenologia da memória da imaginação? Como nos ensina Gilbert Durand, o capital pensado no trajeto humano são imagens, conjunto de imagens, relações de imagens (DURAND, 1989,14). Para nós o trabalho de pesquisa relativo ao imaginário na vida urbana, por uma etnografia da duração, só pode se consolidar se nos apoiarmos nas imagens, ou, como diz Bachelard seguido de Durand: “só pode ser estudada pela imagem” (DURAND, 1989,15).

Por isto o investimento da etnografia da duração é uma pesquisa com as imagens narradas nos jogos das memórias dos habitantes urbanos. Os suportes imagéticos com a foto, o vídeo, o som, a escrita, as imagens pesquisadas em acervos diversos ou produzidos no trabalho de campos, são singulares à etnografia da duração, potencializando a própria agência do antropólogo narrador que ordena as imagens da memória coletiva dos habitantes pesquisados para sua circulação pública.

Assimilar as imagens no plano da etnografia implica em captar as motivações simbólicas no trajeto humano, e para nós no trajeto das cidades modernas que repercutem o movimento de criação destrutiva e destruição criativa da matéria da cidade, em suas edificações e transformações que são também o movimento de formas de relações e comunicações de seus habitantes em suas trajetórias, itinerários, percursos e sociabilidades.

Identidade narrativa

Nos lugares da cidade, não raro é a experiência do ancião e da anciã que se coloca como privilegiada na rotina do cotidiano em que as vozes de jovens e de crianças se mesclam. Os indivíduos interlocutores buscados na relação etnográfica configuram quase-grupos, redes de pertença, comunidade éticas em suas vivências, acontecimentos e eventos em que emergem oportunidades, chances e sortes de ouvirmos os narradores. Buscamos conviver com os habitantes em suas rotinas a partir de um acordo ético que os sensibilize à narrativa de suas experiências temporais cidadinas, pois a função narrativa não existe sem implicações éticas (RICOEUR, 1991,193) na proposta de “trocar experiências”. O julgamento moral do antropólogo não é abolido, mas submetido às variações imaginativas próprias da memória pensada e vivida.

O que aqui avançamos, agora nos apoiando na obra de Paul Ricoeur em sua teoria da reciprocidade entre narratividade e temporalidade, é que a pesquisa com a duração tem no estudo da identidade narrativa a promoção das experiências de “personagens de narração”, nossos interlocutores.

As palavras evocadas nas performances dos narradores dão densidade temporal a experiência geracional tanto quanto à memória intrageracional configurada no deslocamento de sentido da ação de narrar. Não há absurdo em falar “da unidade narrativa de uma vida, sob o signo de narrativas que ensinam a articular narrativamente

retrospecção e prospecção” (RICOEUR, 1991,193). Já a ação de escuta do etnógrafo é cúmplice da espessura das lembranças da duração que apreende como “mimese da ação” (RICOEUR, 1994). Na “construção do contar” (RICOEUR, 1998) a comunicação fluida na linguagem descritiva do entrevistado configura uma heterogeneidade de lembranças da duração que reconhecemos como o propôs Paul Ricoeur, uma intriga, uma história narrada com eventos múltiplos que se sucedem na inteligibilidade narrativa que dá espessura aos tempos pensados e vividos. A situação metodológica de entrevista livre, biográfica, atenção clara e disposição técnica de lugar de escuta, orienta a inter-relação negociada para o trabalho da imaginação narrativa dos interlocutores.

O que narram os narradores? Suas histórias tecem intrigas ordenadas em mímese configuram eventos, episódios e experiências. Palavras em campos semânticos que evocam imagens que configuram territorialidades mitos, lugares de suas experiências, pessoas de suas relações, sociabilidades de suas formas sensíveis, lógicas de suas emoções, vivências de constrangimentos, projetos em suas intenções, etc... No horizonte da pré-mímese proposta por Paul Ricoeur (1994) não se descarta as referências as macrodiscursividades interiorizadas e referidas como experiências geracionais ou fatos históricos: tal política, tal governo, tal partido, tal lei, tal regra, tal costume, tal notícia veiculada pelos meios de comunicação de massa. Sistema de ideias articuladas no processo narrativo que localiza o plano

público em relação ao esquema espaço-temporal de convívio no contexto da cidade que os anima.

Para aprofundar a questão da identidade narrativa, é, sobretudo a outra obra de Paul Ricoeur *O si-mesmo como um outro* que precisamos nos deter, pois é nessa que desenvolve o tema da dialética da identidade-ipse e da identidade-idem, a da distensão no tempo (St. Agostinho) da memória (Aristóteles) do si e de seu outro (RICOEUR, 1991,14), relacionados, sobrepostos, recobertos.

Ricoeur não negligencia a importância e a qualidade de permanência no tempo ou mutante da identidade pessoal – idem – em que se “estabilizam as preferências, apreciações estimativas, de tal modo que a pessoa se reconhece em suas disposições, pode-se dizer avaliativas” (RICOEUR, 1991,147). Na identidade pessoal a estabilidade dos hábitos e das identificações adquiridas, das disposições em relação ao caráter assegura ao mesmo tempo a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança, e finalmente, a permanência no tempo que definem a mesmidade (RICOEUR, 1991,147). Mas a pesquisa com a memória coletiva se volta para a preocupação com a dialética das relações sociais, que elucida sobre as tensões na vida social entre a cultura individual e a cultura objetiva. Este problema concerne o tema da ipseidade e da alteridade para a questão da identidade que exprime melhor as lógicas de reciprocidade que se debruça na ipseidade, pois é esta que está ligada ao problema da temporalidade (RICOEUR, 1991,29). No estudo das identidades idem e ipse, Paul Ricoeur elucida que as duas

espécies de identidades ritmicamente encompassadas, podem deixar de se recobrir, a ponto de se dissociarem inteiramente, pondo de algum modo a nu a ipseidade (do si) sem o suporte da mesmidade. (RICOEUR, 1991,148). Essa distensão temporal na narrativa qualificada do personagem evoca as imagens que relacionam as experiências vividas, pensadas eticamente em uma manutenção de si que buscamos promover no evento etnográfico, de forma a “contar com ela” (RICOEUR, 1991, 195) no reconhecimento dos jogos da memória coletiva no contexto cotidiano da cidade vivida. “Contamos” com o narrador que “pode contar conosco” na responsabilidade de enunciar eticamente esta “manutenção de si”, na responsabilidade de “recontar” essa modalidade de durar no tempo na dimensão propriamente ética da ipseidade. É aqui que se situa a identidade narrativa, situação dialógica entre o pesquisador e seus interlocutores pela perspectiva narrável das experiências cotidianas que configuram a gênese recíproca “do gesto e do ambiente” em que o símbolo é o lugar (DURAND, 1980,30). A responsabilidade do etnógrafo de reconhecer a dimensão narrada do personagem se coloca na sua atribuição de construir em imagens a contextualização do vivido em que a narrativa opera o tempo, bem como partilha as imagens que dão intriga e drama para que o personagem permaneça em seu papel de narrador, tecendo uma descrição (produção imagética) em que os narradores se reconhecem “com” o nós e “com” o eles, geracional e intrageracional, nos tempos vividos da cidade. Alteridades essas que também podem, na interpretação narrada, discordar das

concordâncias figuradas e reelaborar suas próprias concordâncias nas discordâncias.

A descrição do contexto é velha estratégia intelectual do etnógrafo hábil nas palavras e imagens que qualificam simbolicamente o ambiente dando conteúdo semântico aos produtos dos “imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio” (DURAND, 1980,30), acomodando as imagens da memória narrada na construção do meio cósmico e social. Responsabilidade do etnógrafo da duração de arranjar as imagens das experiências temporais urbanas narradas que dão movimento a imaginação e reconhecimento das imagens da cidade vivida e que reclama, como diz Bachelard, “a imaginação de uma matéria”, pois “é preciso acrescentar a consideração dinâmica da matéria trabalhada pelo movimento” (Durand, 1980,30).

Nesse sentido, a etnografia da duração, lida com o deslocamento da alteridade nas imagens que configuram a rítmica das experiências temporais pensadas e vividas e faz concordar entre si os símbolos que constituem as sobreposições temporais. Nesse fluxo, os sujeitos narradores, em suas situações biográficas, reencontram na multiplicidade de províncias de significação (SCHUTZ apud WAGNER, 1979 e VELHO, 1994) a identidade do “si mesmo” (a “ipseidade”) sensibilizados que estão ao conhecimento de si, na condição de sujeitos nos espaços e tempos na cidade, para o qual se abrem em dimensões inconscientes – mas também altamente transformadoras. As imagens de uma memória intrageracional nas cidades evocadas nos jogos de memória de seus habitantes são por

nós contempladas na perspectiva das ditas “hermenêuticas instauradoras” (DURAND, 1988). Ou seja, são espaços de vida onde o fenômeno da ipseidade, integrando suas narrativas a partir de um deslocamento essencial, permite que os habitantes se reconheçam no tempo no qual vibra a memória.

A etnografia promove a associação do ato do enunciado à reflexividade da enunciação tratada como fato etnográfico e que capacita o pesquisador no processo de narrar as narrativas de seus interlocutores inscritas em suas notas e gravações durante a experiência “de campo” buscando agora “refigurar” as experiências temporais narradas e construí-las como uma trama simbólica do viver em contextos urbanos. Os personagens da narração são construídos na etnografia que agencia os fatos vividos como uma arte de compor a mediação entre tempos narrados na concordância e na discordância, ou como almeja Paul Ricoeur na “concordância discordante”, característica de toda a composição narrativa, da própria intriga, pela noção de síntese do heterogêneo onde o acontecimento narrativo é definido pela sua relação com a própria operação de configuração, rompendo com o modelo de tipo causal em que ficam indiscerníveis o acontecimento e sua ocorrência (RICOEUR, 1991,169).

Mas como construir os personagens? Trazendo rítmica e movimento na “transcrição” da ação de sua narrativa e garantindo sua inteligência narrativa que produz a intriga, sem obscurecer, é claro, a discussão que o sujeito da fala dispõe da identidade pessoal, uma vez que o

personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas “experiências” (RICOEUR, 1991,176), ou como pondera Ricoeur: “A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem, mas onde a identidade narrativa mantém juntas as duas pontas da cadeia: a permanência no tempo do caráter e a da manutenção de si. (RICOEUR: 1991,176 e 196).

Na estilística da escritura do etnógrafo da duração nasce a transmissão narrativa biográfica, de mostrar como a dialética do personagem se inscreve no intervalo entre esses dois pólos da permanência no tempo para fazer mediação entre eles, não negligenciando que a narrativa faz parte da vida e a escrita não precisa exilá-la. Para nós, etnógrafos da duração, esta rítmica do tempo pensado e vivido é arranjado nas múltiplas vias de escritura das imagens que conciliam a partilha do sensível na memória coletiva do interlocutor entrevistado que narra.⁶⁷

Esta arte de dizer, de re-configurar as formas narrativas dos habitantes, construídas para ordenar os acontecimentos, se aproxima da teoria das práticas cotidianas de Michel de Certeau que nos propõe as narrativas das trajetórias e/ou percursos na vida ordinária dos habitantes na cidade como estratégia para reconhecer os microuniversos que revelam na inventividade e criatividade narrativa. Justamente neste contexto de efemeridades e

⁶⁷ Nesta frase citamos Ricoeur, 1991:176-193; Bachelard, 1988 e Rancière, 2005.

imprevisibilidades que rompe rotinas e hábitos, advêm as resistências e astúcias que remetem a dimensão das discordâncias narradas sobre a concordância das identidades pessoais. Michel de Certeau, à esteira das obras de Pierre Bourdieu e Michel Foucault, acentua a concepção do poder estruturante de concepções do agir na vida urbana como determinismos sociais. Para o desvendamento da lógica dos poderes políticos e de estruturas institucionais nos Estados modernos, sua teoria do relato inseparável de uma teoria das práticas não negligencia nem “as realidade políticas”, nem “o peso da temporalidade sempre de novo afirmado” (GIARD apud DE CERTEAU, 1994,31). Podemos seguir De Certeau ao refletir sobre o impacto da escrita e da produção etnográfica, quando argumenta que o texto tem sempre poder sobre a exterioridade (DE CERTEAU, 1994,225). Por isso, já remetente para as considerações finais, podemos argumentar de que a produção das etnografias da duração se situa na ciência de que sua própria textualização configura sistema. Em sendo assim não há por que não buscar um ganho político nessa produção no reconhecimento de um patrimônio etnográfico comprometido com sua própria ipseidade ao compartilhar seu processo de construção de conhecimento⁶⁸.

⁶⁸ Neste sentido desenvolvemos o projeto *Narradores Urbanos* que consiste em construir documentários em vídeo sobre a trajetória de concepção conceitual em suas pesquisas antropológicas nas cidades brasileiras. Entre os antropólogos narradores urbanos os documentários finalizados tratam da obra dos antropólogos brasileiros Gilberto Velho, Ruben Oliven, Eunice Durham, Ruth Cardoso e José G. Magnani. www.biev.ufrgs.br

Esta série de inteligibilidades operatórias articula trajetórias, práticas sociais e/ou itinerários urbanos ordenando os sentidos das narrativas com potencial de agir sobre o tempo que flui com as imagens sempre em transformação. Assim o deslocamento dos sentidos percebidos, no movimento da grafia em imagens dos grupos e indivíduos entre as “províncias” e “territórios” de significação nas cidades é uma das questões cruciais para se compreender o fenômeno da memória coletiva e, por consequência, da estética urbana das modernas sociedades urbano-industriais

Uma notícia etnográfica da duração

A acessibilidade às múltiplas dissertações, teses, trabalhos de conclusão de curso e monografias orientadas na perspectiva de etnografias de duração, em sistemas webs na biblioteca virtual da universidade <http://www.lume.ufrgs.br/> nos alivia o compromisso de retomar os inúmeros exemplos apresentados por ocasião da exposição oral por ocasião desse evento científico. Todos esses trabalhos exemplificados são acessíveis na forma de artigos na Revista Eletrônica Iluminuras no endereço <http://www.seer.ufrgs.br/iluminuras>

Seleciono nesta escrita um único exemplo dado a limitação funcional do presente artigo. O trabalho que orientamos de mestrado de Olavo Ramalho Marques intitulada Entre a Avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS. Essa pesquisa de

mestrado, defendida em 2006 no PPGAS IFCH UFRGS, é desenvolvida em Porto Alegre, junto aos moradores da Avenida Luís Guaranha, que se autoreconhecem como remanescente de quilombo. O antropólogo Olavo Marques contextualiza as trajetórias desses habitantes relacionando ao processo de luta para assegurar o direito de permanência no local no âmbito de políticas afirmativas (lei 1988). Pesquisador do Banco de Imagens e Efeitos Visuais apresenta neste estudo sua pesquisa imagética em acervos preponderando fotografias das territorialidades que evocam a memória negra na contraface aos embates do processo de urbanização. No capítulo sobre a rua, sociabilidades, redes e vizinhança tece o contexto cotidiano num emaranhado de trajetórias familiares e pessoais. O lugar é descrito na relação com os acontecimentos atuais em torno da política pública intervencionista “Memória e Patrimônio”, um projeto de descentralização da cultura da prefeitura municipal. Os habitantes envolvidos aceitam a proposta de diálogo com o antropólogo e, entre os moradores, o convívio cotidiano permite o consentimento e disposição para a reciprocidade. Na página 82, descreve “Muitas das casa não tem pátio, já que há, ali, pouca terra em face do grande número de habitantes. Na grande maioria dos lotes, as paredes das casa iniciam-se logo junto à calçada; além disso em geral são residências geminadas, de modo que não há espaços laterais entre elas. Quando muito, sobram pequenas porções de pátio, geralmente pouco iluminados, onde se cultivava um pequeno jardim – como D. Célia e Gessi - ou se cria um animal de estimação” [...]. A contextualização é densamente

descrita pelo antropólogo narrador que adentra as casas pelas histórias de seus moradores, no dia a dia da “Avenida”, esta rua sem fim. Os personagens se dispõem em suas narrativas entrelaçadas no decorrer dos capítulos e a socialidade do espaço é “desenhada” no lugar como “bom para morar”, prática de saber viver ressaltada por D. Rosa ou por Dona Celia. Mulheres e homens que narram as experiências de conflito ou de solidariedade como na experiência de D. Célia que teve a casa invadida pela água da chuva em que a vizinhança se armou a ajudar (MARQUES, 2006,100). Personagens em suas narrativas se sucedem ritmando o tempo urbano com pistas e rastros de experiências vividas como na voz do seu Flávio (75 anos):

“É... era interessante. Eu vi muitas coisas aqui...”

Aqui, sempre foi chamado de Baronesa. Chamavam de Baronesa quem morava da Getúlio Vargas pra cá, dali do riacho pra cá, e até o Pão dos Pobres. Tinham duas pontes que ligavam aqui. Era uma na Miguel Teixeira, e outra de ferro lá na Getúlio Vargas, bem na esquina, onde tem a praça ali. Tinha uma ponte grande. E na Quatro Jacós era onde vinha o arroio, que é o riacho esse da Ipiranga. Porque abriram tudo. Ele saía por aqui. Ele era cheio de curva, de volta... Passava aqui dentro da Baronesa.

Passava aqui atrás da Quatro Jacós. Quatro Jacós são quatro marinheiros.

[...] O Areal sempre esteve na Cidade Baixa. A cidade baixa é conhecido como a Santana, essa parte aqui da Washington Luís, pra cá, mais ou menos da Marcílio pra cá, depois lá já era Menino Deus.

Isso aqui era enorme de grande. O Guaíba era ali na outra quadra. Ali, na calçada de lá, era o Guaíba ali. Cem metros daqui, né? Isso aqui foi aterrado pelo Brizola, quando prefeito de Porto alegre. Onde ele era - hoje não, ele está bem mais pra lá. Mas era aqui.

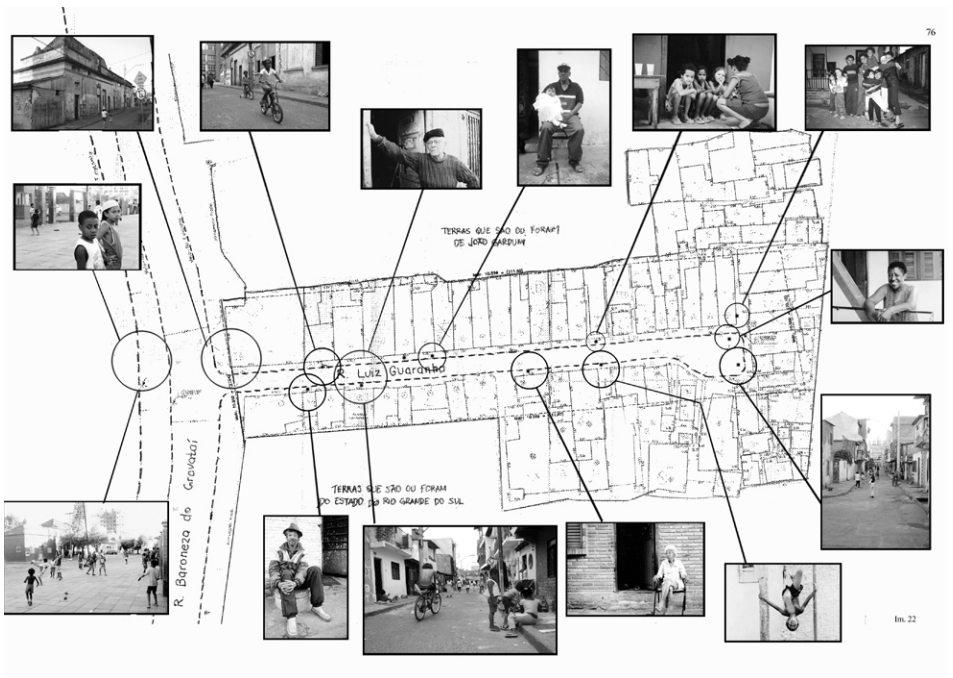
[...] Não tinha ônibus não! Não tinha nada! Tinha os bondes aqui dentro só. Parou ali, passou pra lá, era a pé, no mais... incrível, né? Flávio

(MARQUES, 2006,115)

Já Lucila (MARQUES, 2006,115), vai triar na sua memória, o convívio lúdico do carnaval, seus blocos e rivalidades que lhe faz sentido para falar das imagens que ressoam para configurar as tramas das sociabilidades na territorialidade negra (Areal da Baronesa). Já Gessi (Marques, 2006,118) sentencia que na disputa pela memória do lugar,

“não há provas” e se diz contrariada pela busca institucional de elementos que comprovam a “origem” da territorialidade negra. Sua voz traz “a dramática da passagem do tempo” ao iniciar sua narrativa “Aqui todos os dias muda”. As imagens evocadas dão lógica a esse movimento das superposições temporais que ritmam as lembranças da guardiã que em sua crítica à busca da veracidade, aponta simbolicamente para a cabeça em que a memória vibra, pois o que há, esta aqui, diz, “na mente”, gesto que o antropólogo capta em uma fotografia (MARQUES, 2006, 117 e 118).

As vozes e as performances dos personagens vão se entrelaçando e desenhando redes geracionais da memória negra no cotidiano do lugar que o antropólogo se esforça por mapear com a figura abaixo.



A memória narrada “humaniza o espaço” projetado na reflexividade dos personagens sobre os tempos vividos como um futuro indeterminado: “Eu não sei o que vai dar isso, Eu não sei. Vem uns falam, e dizem uma coisa, vem outros... eu já deixei de conversa. .. o que tiver de ser será”, diz dona Célia. O próprio narrador antropólogo conclui sobre sua adesão ao “devir temporal e aos processos de transformação dos grupos pesquisados” (MARQUES, 2006, 123 e 156), compartilhando do apego ao lugar habitado pelas imagens de memórias vividas que ritmam a cidade constrangida às transformações temporais. Em face da etnografia da duração, o constrangimento do fim da pesquisa de campo é ultrapassado pelo esforço da ordenação das experiências narradas na escrita da dissertação, na exposição e disposição das imagens no sistema de banco de conhecimento que, consentidas, circulam na forma de coleções de imagens organizadas em constelações de sentido a serem disponibilizadas em www.biev.ufrgs.br

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro, Forense Univ, 1995.

BACHELARD, Gaston. A Dialética da duração. São Paulo, Editora Ática, 1988.

BACHELARD, Gaston. L’Intuition de l’Instant. Paris, Editions Gonthier, 1932.

BACHELARD, Gaston. La dialectique de la durée. Paris, PUF, 1989a.

BACHELARD, Gaston. La poétique de l'espace. Paris, PUF, 1989b.

BACHELARD, Gaston. La poétique de la rêverie. Paris, PUF, 1993.

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. Obras escolhidas volume III. São Paulo, Brasiliense, 1990.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. Obras Escolhidas. São Paulo, Brasiliense, 1993.

BERGSON, Henri. Matéria e Memória. São Paulo, Martins Fontes, 1990.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1992.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo. São Paulo, UNESP. 2000.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro/CNPq. 1988.

DE CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano. Petrópolis, Vozes. 1992.

DURAND, Gilbert. Science de l'homme et tradition. Paris, Berg International Editeurs, 1979a.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Lisboa, Presença, 1984.

DURAND, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Paris, PUF. 1992.

DURHAM, Eunice. *A dinâmica da cultura*. São Paulo, Cosac & Naify. 2004.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração”. In: Koury, Mauro G. P. (Org.). *Imagem e Memória: Estudos em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro, Garamond, 2000. p. 19-39.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “A cidade como sede de sentidos”. In: LIMA Filho, Manuel. F., ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane. (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau, Nova Letra. 2007b.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “A memória como espaço fantástico”. GUIGOU, Nicolas (Org). In: *Trayetos antropologicos*. 1ed. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2007a. p. 33-42.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana”. *Revista Rua*. Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da UNICAMP, Campinas - SP, 2003d. pp. 101-127. Vol. 9.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “Les enjeux de la ville moderne.” In: CHEVALIER, Sophie et alli (Org.). *Filmer la ville*. Besançon/ França, Presses Universitaires Franc-Comtoises. 2002.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “O antropólogo na figura do narrador”. In: *Habitus, Revista do Instituto de Pré-História e Antropologia*. Universidade Católica de Goiânia. Goiânia, GO, Ed. da UCG, 2003b. Vol. 1, n. 2, jul./dez.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “Prémises pour une étude de la mémoire collective dans le monde contemporain sous l’optique des itinéraires des groupes urbains brésiliens.” In: *Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales. Demeures de l’Humain*. Paris: França. DeBoeck Université, 2002/1. Vol. 75.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *O tempo e a cidade*. Coleção Academia II. Porto Alegre: Ed. da UFRGS. 2005a.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Ed Unesp, 1991.

HALWBACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris, PUF. 1950.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola, 1996.

MAFFESOLI, Michel. *Aux creux des apparences*, Paris, Plon. 1990.

MAGNANI, José G. e TORRES, Lilian. Na metrópole, São Paulo, Edusp/Fapesp. 2000.

MARQUES, Olavo R. Entre a Avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS. Porto Alegre, PPGAS IFCH UFRGS, 2006.

MAUSS, Marcel. Ensaio de Sociologia. São Paulo, Perspectiva, 1979.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio” In: Estudos Históricos 3, Memória. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3 a 15.

RANCIERE, Jacques. A partilha do sensível. São Paulo, Ed. 34, 2005.

RICOEUR, Paul. La mémoire, l’histoire, l’oubli. Paris, Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. O conflito das Interpretações. Ensaio de Hermêutica. Série Logoteca. Rio de Janeiro, Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. O si-mesmo como um outro. Campinas/SP, Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa. Vol. I. São Paulo, Papirus. 1994.

SAHLINS, Marshall. Ilhas da História. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

SANSOT, Pierre. Les formes sensibles de la vie sociale. Paris, PUF, 1986.

SANSOT, Pierre. Poétique de la ville. Paris, Klincksieck, 1997.

SIMMEL, Georg. Cultura femenina y otros ensayos. Madrid, Revista de Occidente. 1934.

SIMMEL, Georg. Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Paris, PUF. 1984.

SIMMEL, Georg. Sociologie et épistémologie. Paris: PUF. 1981.

THOMPSON, Paul. A voz do passado. Historia Oral. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura. Petrópolis, Zahar, 1981.

VELHO, Gilberto. Projeto e metamorfose. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

WAGNER, Helmut R. (Org.). Fenomenologia e relações sociais. Textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

WATIER, Patrick. Georg Simmel sociologue. Belval, Circé, 2003.



Sobre os autores

Jesús Antonio Ramirez Machuca

Pesquisador do Instituto Nacional de Antropologia e História do México. Tem atuado como consultor da Unesco e representante do México nas Convenções sobre Patrimônio Cultural Imaterial realizadas por aquele órgão. Seus textos refletem o trabalho que realiza com manifestações de retraditionalizações e fronteiras étnicas no cenário mexicano contemporâneo.

Gaetano Ciarcia

Professor na Université de Montpellier, membro do LAHIC-CNRS (Laboratoire d'Anthropologie et l'histoire de l'Institution de la culture). Como antropólogo vem atuando com questões vinculadas ao Patrimônio Cultural Imaterial com ênfase no estudo sobre processos de patrimonialização no Benin meridional. Atuou como consultor do Ministério da Cultura da França.

Sylvie Sagnes

Antropóloga, pesquisadora do CNRS, membro da Equipe LAHIC (CNRS, EHESS, Ministério da cultura, França). Atualmente realiza trabalho de pesquisa de público junto ao Museon Arlaten, em Arles, França.

Javier Nastri

Pesquisador do CONICET – Universidad Maimónides / Universidad de Buenos Aires. Coordena o projeto “De la excavación a la difusión. Puesta en marcha de un taller-escuela de arqueología en San Martín de los Andes (Parque Nacional Lanín, Argentina)”. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica entre España e Iberoamérica.

Cornélia Eckert

Professora e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordenadora do Núcleo de Antropologia Visual da UFRGS e BIEV portal www.biev.ufrgs.br.

Vice-coordenadora do GT Patrimônio da ABA e participa da Comissão de Imagem e Som da Anpocs.

No IV Seminário Internacional sobre Memória e Patrimônio o tema central foi a Tradição, abordada não somente pela carga temporal que carrega em si, mas no interior de um regime patrimonial, levantando-se questões como: o que faz com que alguns elementos do passado sejam compreendidos como tradicionais? Como estratégias de patrimonialização criam ou recriam formas tradicionais? Qual o papel que exerce as Ciências Sociais e Humanas, notadamente os profissionais que atuam no campo do patrimônio? Como as políticas públicas de identificação e registro dessas manifestações tradicionais podem interferir nas mesmas? Como identificar e analisar o processo de transmissão da tradição considerando as constantes mutações as quais elas estão sujeitas? Em que medida se pode ainda manter a ideia de invenção, tal como a concebeu Hobsbawm e Ranger considerando os diferentes sentidos e aplicações da categoria patrimônio no cenário contemporâneo?



Programa de Pós-graduação em
Memória Social e
Patrimônio Cultural



Editora e Gráfico
Universitária
PREC - UFPEL

