

Sauro, S. (2000) "El Museo Bernardino Rivadavia, institución fundante de las ciencias naturales en la Argentina del siglo XIX", en: Montserrat, M. (ed.) *La ciencia en la Argentina entre siglos: textos, contextos e instituciones*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, pp. 329-344.

Sheets-Pyenson, S. (1988) *Cathedrals of Science. The Development of Colonial Natural History Museums during the Late Nineteenth-Century*. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press.

Teruggi, M. (1988) *El Museo de La Plata. Una centuria de honra, 1888-1988*. Avellaneda: Fundación del Museo de La Plata-Bank Boston.

Udaondo, E. (1927) *La Villa de Luján: en tiempos de la colonia y en la época de la República*. Luján: Imprenta M. I. Peralta.

Udaondo, E. (1939) *Reseña histórica de la Villa de Luján*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.

Udaondo, E. (1945) *Diccionario biográfico colonial Argentino*. Buenos Aires: Institución Mitre.

Ygobone, A. D. (1952) *Francisco P. Moreno, arquetipo de argentinidad. Contribución al estudio e investigación histórica, geográfica, económica y social del país*. Buenos Aires: Orientación Cultural Editores.

CAPÍTULO 5

MUSEU COMUNITÁRIO MURUKUNI: O PASSADO E O PRESENTE NAS POLÍTICAS DE CULTURA, IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO MAPOYO

FRANZ SCARAMELLI¹, KAY TARBLE DE SCARAMELLI²

Tradução: Marina Fontolan, mestrandia em História Cultural da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Resumo: Este artigo examina o uso do passado na construção da identidade indígena Mapoyo e sua experiência museológica comunitária. Com ênfase no tempo e na transformação, nosso estudo de caso propõe revisar diacronicamente as relações entre identidade e cultura e a marca de diversas políticas pós-coloniais de construção histórica e representação. Para este fim, se discute as motivações de um processo de fundamentação cultural que incorpora discursos substantivos, relacionais e diacríticos. Estes processos se desenvolvem numa paisagem construída com personagens, eventos e narrativas históricas interpretadas atualmente à luz de complexos movimentos étnico-nacionalistas que fortalecem uns aos outros. O projeto do Museu Comunitário Murukuni³ passou por várias fases desde sua formulação inicial, as quais refletem uma evolução no que concerne a concepção do que é um museu, seu papel na comunidade como espaço para a auto-representação e as transformações da consciência histórica e identitária da população Mapoyo no contexto das políticas nacionais e internacionais. Discutem-se estas fases à luz dos fatores internos e externos que contribuem ao desenvolvimento da auto-definição dos Mapoyos e de suas formas de representação. Finaliza-se com uma reflexão sobre o papel do museu na objetivação de um discurso sobre o presente e o passado desta comunidade.

Palavras-chave: Museu Comunitário, Mapoyo, Representação, Identidade, Cultura

¹ Centro de Antropologia, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas

² Departamento de Arqueología y Antropología Histórica, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela

³ Murukuni significa pombo na língua Mapoyo

Sauro, S. (2000) "El Museo Bernardino Rivadavia, institución fundante de las ciencias naturales en la Argentina del siglo XIX", en: Montserrat, M. (ed.) *La ciencia en la Argentina entre siglos: textos, contextos e instituciones*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, pp. 329-344.

Sheets-Pyenson, S. (1988) *Cathedrals of Science. The Development of Colonial Natural History Museums during the Late Nineteenth-Century*. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press.

Teruggi, M. (1988) *El Museo de La Plata. Una centuria de honra, 1888-1988*. Avellaneda: Fundación del Museo de La Plata-Bank Boston.

Udaondo, E. (1927) *La Villa de Luján: en tiempos de la colonia y en la época de la República*. Luján: Imprenta M. I. Peralta.

Udaondo, E. (1939) *Reseña histórica de la Villa de Luján*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.

Udaondo, E. (1945) *Diccionario biográfico colonial Argentino*. Buenos Aires: Institución Mitre.

Ygobone, A. D. (1952) *Francisco P. Moreno, arquetipo de argentinidad. Contribución al estudio e investigación histórica, geográfica, económica y social del país*. Buenos Aires: Orientación Cultural Editores.

CAPÍTULO 5

MUSEU COMUNITÁRIO MURUKUNI: O PASSADO E O PRESENTE NAS POLÍTICAS DE CULTURA, IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO MAPOYO

FRANZ SCARAMELLI¹, KAY TARBLE DE SCARAMELLI²

Tradução: Marina Fontolan, mestrandia em História Cultural da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Resumo: Este artigo examina o uso do passado na construção da identidade indígena Mapoyo e sua experiência museológica comunitária. Com ênfase no tempo e na transformação, nosso estudo de caso propõe revisar diacronicamente as relações entre identidade e cultura e a marca de diversas políticas pós-coloniais de construção histórica e representação. Para este fim, se discute as motivações de um processo de fundamentação cultural que incorpora discursos substantivos, relacionais e diacríticos. Estes processos se desenvolvem numa paisagem construída com personagens, eventos e narrativas históricas interpretadas atualmente à luz de complexos movimentos étnico-nacionalistas que fortalecem uns aos outros. O projeto do Museu Comunitário Murukuni³ passou por várias fases desde sua formulação inicial, as quais refletem uma evolução no que concerne a concepção do que é um museu, seu papel na comunidade como espaço para a auto-representação e as transformações da consciência histórica e identitária da população Mapoyo no contexto das políticas nacionais e internacionais. Discutem-se estas fases à luz dos fatores internos e externos que contribuem ao desenvolvimento da auto-definição dos Mapoyos e de suas formas de representação. Finaliza-se com uma reflexão sobre o papel do museu na objetivação de um discurso sobre o presente e o passado desta comunidade.

Palavras-chave: Museu Comunitário, Mapoyo, Representação, Identidade, Cultura

¹ Centro de Antropologia, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas

² Departamento de Arqueología y Antropología Histórica, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela

³ Murukuni significa pombo na língua Mapoyo

Introdução

O Museu Comunitário Murukuni é o resultado de uma longa luta por parte da população Mapoyo para se fazer conhecer sua presença, sua voz e sua visão ante um mundo que os ignorou ou os subestimou através dos séculos. Ele surge como parte de uma série de negociações de uma comunidade que tenta manter sua integridade frente à sociedade nacional dominante, por um lado, e como parte de um crescente movimento político, por outro. Os Mapoyos,⁴ uma população com filiação linguística caribenha, hoje em dia contam com 316 membros, concentrados, na maior parte, na comunidade de El Palomo, no extremo-oeste do estado Bolívar,⁵ próximo ao rio Orinoco. A ideia do museu surgiu depois de 40 anos de colaboração entre membros desta comunidade com diversos etnólogos, linguistas e arqueólogos, entre eles, os autores deste trabalho. Esta relação é uma atitude de abertura que tem marcado este grupo nos últimos 300 anos. Ao longo do tempo, os Mapoyos desenvolveram mecanismos diferentes de interação, tal qual o apoio ao exército republicano contra os realistas na guerra de independência, o comércio de produtos de extração e de produção agrícola nos mercados nacional e internacional, matrimônios fora do grupo tanto com outras populações indígenas quanto com os Criollos, e negociações com diferentes governos nacionais destinadas a procurar melhorias para a comunidade, como escolas, ambulatorios, maquinário, meios de transporte e fornecimento de serviços básicos. Contudo, esta atitude de abertura não deve ser confundida com um desejo de assimilação da sociedade dominante, porém uma negociação para se estabelecer, como população indígena, nela. A construção de um museu comunitário em Palomo é uma expressão da estratégia desse grupo em se apoiar nos meios oferecidos pela sociedade nacional, mas orientada para a reafirmação da identidade e de sua permanência territorial, enfrentando as forças que atacam contra sua existência.

Até este momento, a identidade Mapoyo tem estado intimamente ligada às suas raízes territoriais. Esta, por sua vez, está fortemente arraigada numa tradição oral que faz referência a eventos e lugares que se mostram como essenciais na construção de sua paisagem (Tarble & Scaramelli, 2007). No entanto, a crescente literatura etnográfica e os resultados de pesquisas arqueológicas e históricas sobre o grupo, assim como sua participação em atividades de demarcação territorial exigidos pela *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas de la República Bolivariana de Venezuela* (2001), têm servido como ferramentas de consciência histórica do grupo e na redefinição de sua identidade. A partir destas experiências a cultura como conceito passa a fazer parte do vocabulário identitário. É no processo reflexivo da construção e na sua representação num desenho museográfico para o Museu Comunitário Murukuni, onde centraremos nossa atenção para este artigo.

4 Também conhecidos na literatura como Wanai ou Mopue.

5 NT: Um dos maiores estados da Venezuela.

Notas sobre Identidade, Multiculturalismo e Representação

Propomos-nos aqui a examinar as políticas de representação que permitiram o reconhecimento dos Mapoyos como grupo étnico. Com ênfase no tempo e na transformação, nosso estudo de caso propõe revisar diacronicamente as relações entre identidade e cultura e a marca de diversas políticas de construção histórica. Quando nos fixamos no passado indígena e em sua representação no presente, não atribuímos ao estudo uma visão exclusivamente retrospectiva. No nosso caso, a história dessa construção surge de um coletivo étnico contemporâneo, vivo, que interpreta o passado para construir criativamente seu dia-a-dia. Tampouco se trata de um processo único e homogêneo. A construção de uma identidade depende da forma no qual distintos agentes se situam num contexto amplo de relações e processos que repercutem de forma diferente na memória de um coletivo. Neste sentido, o passado é construído ativamente no presente (Friedman, 1992). Embora a construção de uma identidade indígena seja sempre um ato de soberania no qual se sintetizam diferentes lógicas culturais, práticas contestatórias e dinâmicas de posicionamento, não há nada natural, fixo ou uniforme no que se refira à identidade. Igualmente, a história é um produto social como qualquer outro e, como tal, não pode ser aceito como axioma. A identidade é motivada socialmente e deve ser entendida em termos posicionais e em sua historicidade. Assim, a realidade social se produz em contextos socio-históricos específicos. Por esta razão, a identidade cultural aqui se define como o produto de uma construção histórica capaz de marcar a diferença. No caso das populações latino-americanas atuais, a identidade, por sua vez, emerge em oposição à sociedade ocidental. Esta encontra suas raízes numa distinção histórica entre as formas de vida local e aquelas que se fizeram dominantes e características durante o período colonial e o posterior surgimento da nação. Neste sentido, nossa discussão se orienta de modo a esclarecer o confronto entre certas práticas intelectuais do Ocidente por estabelecer uma história cultural “única” e “verdadeira” e as práticas identitárias dos coletivos, que se constroem a si mesmos através de uma memória ou tradição que os legitima. O exercício não é pouco ambicioso, mas sim necessário.

Não faz muito tempo, os enfoques sobre a identidade cultural se encontravam presos numa ideia extremamente estática de cultura, segundo a qual todo grupo indígena que se expunha ao Ocidente acabava invariavelmente destinado à absorção ou ao desaparecimento (Cusick, 1998). De forma habitual, eram considerados grupos isolados que viviam na periferia da civilização, eram concebidos como remanescentes quase fósseis de um passado remoto e, portanto, como entidades frágeis, sob a ameaça da extinção. Atolados num “pessimismo sentimental” (cf. Carneiro da Cunha, 1992; M Sahlins, 1993; Turner, 1991) no qual se percebia seu destino inevitável, o passado e o presente destas sociedades se reduziām à única crônica de destruição e deriva cultural ou aculturação (M. D. Sahlins, 1988: 412).

A origem deste drama antropológico remonta ao início do século XX, quando a noção de cultura de Edward Burnett Tylor, como totalidade de uma forma de vida, incorporava a ideia romântica do alemão Johann Gottfried Herder de que as nações e as pessoas, em diferentes períodos do tempo, possuíam culturas distintas (Wright, 1998). Esta noção substancial de cultura se distanciava sutilmente de outras que, produto da ilustração, estabeleciam que cada cultura representava um estágio diferente de evolução em “progresso” até a racionalidade europeia. Em ambos os casos, a ideia de uma “população” detentora de uma “cultura” e seu potencial de transformação para alcançar graduações mais “elevadas”, serviu para o propósito do colonialismo europeu interessado em descrever, categorizar e representar entidades fixas, discretas e auto-contidas sobre as quais o Ocidente poderia intervir com base no conhecimento e na aplicação de novas formas de poder e controle (Cohn, 1996).

Sob esta matriz se justificaram, até naturalizar, certas formas de assimilação e representação que tiveram profundas consequências na imaginação etnográfica, assim como nas próprias políticas de construção histórica e na identidade de grupos indígenas. De fato, tais argumentos serviram de base para a documentação de elementos substanciais da cultura, como a cultura material dos grupos indígenas latino-americanos, assim como para a coleção de plantas, espécies animais, ossos humanos, pedras e outros objetos, os quais foram depositados e exibidos em grandes museus europeus e norte-americanos de “História Natural” (Penny, 2001; Stocking, 1985).

Quando se completou 500 anos da chegada de Colombo na América, antropólogos, arqueólogos, historiadores e escritores intensificaram seus esforços para compreender a natureza e as consequências do encontro, dedicando-se a reavaliar a destruição dos ameríndios sob o impacto do colonialismo europeu. Contudo, um fenômeno de escala mundial mudaria os prognósticos mais pessimistas. No momento em que os especialistas declaravam o inevitável fim das populações indígenas, estes grupos haviam experimentado processos demográficos, socioeconômicos e de identidade que haviam sido difíceis de prever anos antes. Além de se encontrar fortificados demograficamente, os grupos indígenas americanos se encontravam ocupando novos espaços de participação política e cidadã, aproveitando de fatores e mecanismos legislativos que lhes permitiam aumentar sua participação na tomada de decisões e, sobretudo, na reafirmação de suas identidades, culturas e territórios como populações indígenas. A este respeito, vale se perguntar, de onde saiu todo este ímpeto de renovação?

Os anos 1980 haviam dado início a uma nova era de inquietação e reconhecimento cultural em nível global. Um trabalho pioneiro foi realizado por Terence Turner entre os Kayapó do Alto Xingú no Brasil (Turner, 1991). Turner descobriu que os Kayapó inicialmente não tinham um conceito através do qual pudessem objetivar e etiquetar sua vida cotidiana como uma “cultura”. Contudo, este conceito empregado por antropólogos e outros visitantes foi adaptado pelos Kayapó para negociar com a sociedade dominante. No final dos anos 1980, os Kayapó usavam o termo “cultura”

em português para fazer referências a seus costumes tradicionais, assim como para preservar a mesma vitalidade de suas comunidades (Sahlins, 1996). Deste modo, os Kayapó podiam recriar a si mesmos na imagem que os outros haviam elaborado deles. A experiência de Turner entre os Kayapó tinha uma moral. E ninguém melhor que Marshall Sahlins soube vislumbrar o significado da mesma. O que ocorria no mundo indígena sul americano de fato anunciava processos que transcendiam as fronteiras do universo Kayapó e de toda a Amazônia. Durante as décadas de 1980 e 1990, os Maori da Nova Zelândia, os Tibetanos, os Havaianos, os Esquimós, os Balineses e os mesmos Mapoyos, todos descobrem possuir uma *cultura*.

O reconhecimento deste processo, oportunamente chamado *culturalismo* (Sahlins, 1996: 474), é crucial para entender a realidade histórica e cultural dos grupos indígenas contemporâneos e seus recentes processos no âmbito identitário e em suas formas de auto-representação. Segundo Sahlins, o mundo se encontra, desde então, ante um movimento de desafio cultural sem precedentes, cujo significado e efeitos ainda estão por ser determinados (Sahlins, 1996: 475). Isto se trata, na opinião dele, de um clamor no qual os modos de existência próprios são de um valor superior e um direito político em oposição à presença imperial estrangeira. Embora alguns intelectuais pensassem que tais processos eram insignificantes e até culpassem as populações indígenas de “inventar” suas tradições com meros fins políticos, o que acontecia desafiava as teorias sobre integração global e o fim da diversidade. Pelo contrário, a nova ordem mundial parece se caracterizar pela presença de inúmeros movimentos separatistas que buscam autonomia. Estes movimentos, diz Sahlins, têm assumido um componente central da cultura global contemporânea, a qual se traduz em multiplicidade em nível local (Sahlins, 1996: 475).

É precisamente neste contexto que surge a ideia inicial do museu comunitário Murukuni. O êxito de seu nascimento poderia ser visto sob o calor das mudanças que experimentavam os populações indígenas no início dos anos 1990. Contudo, o reconhecimento das culturas como fenômeno global emergente logo conduziria a uma nova dimensão política de reconhecimento etno-cultural que abalou o mundo latino-americano. Nos últimos 20 anos, os grupos indígenas e afrodescendentes emergiram como “sujeitos multiculturais visíveis” (Greene, 2007: 329). Como bem assinala Greene, houve um câmbio ideológico que supera os modelos assimilacionistas do passado para instaurar ideologias de reconhecimento e tolerância inter-étnica, políticas sobre cidadania e identidade e diversas formas constitucionais que procuram reparar os danos associados à escravidão e à dominação colonial (cf. Greene 2007). A Venezuela é um dos países que incorporaram as retóricas multiculturais e multiétnicas em suas novas versões da constituição, além de iniciativas legislativas que garantem o reconhecimento do caráter multiétnico do país. Estas medidas incluem leis sobre igualdade de oportunidades e participação política, assim como titulação coletiva de territórios ancestrais (“Ley de Demarcación y Garantía del Habitat y Tierras de los Pueblos Indígenas,” 2001; Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos

y Comunidades Indígenas,” 2009). Este processo geral, hoje em dia conhecido sob o rótulo de *multiculturalismo* (Greene, 2007), foi feito visível globalmente e, em parte, foi constituído como produto de uma série de estruturas legais internacionais e políticas multiculturais de desenvolvimento que promovem um imaginário político, racial e étnico-cultural supostamente mais inclusivo e balanceado.

Obviamente, tais tentativas não deixam de ter seus próprios problemas. Por um lado, o reconhecimento de alguns, frequentemente implica no desconhecimento de outros. Assim, as oportunidades de alguns se traduzem na exclusão de outros. Por outro lado, as motivações que geram a base de culpa se traduzem em qualificações artificiais ou em desculpas inúteis. Em muitos casos, as iniciativas multiculturais neoliberais (cf. Greene, 2007: 330-350) ou revolucionárias (Whitten, 1996; 2007) não apagam as linhas da exclusão, mas as reformulam segundo outras lógicas de auto-perpetuação e auto-cancelação.

Em todo caso, neste novo contexto caracterizado pelo reconhecimento da diversidade, as populações indígenas tentam salvaguardar seus vínculos com antigas tradições e práticas culturais e territórios cujos perímetros simbolizam anseios por defender uma soberania coletiva. Trata-se de uma conexão de longa duração a um lugar de origem ancestralmente definido sobre a base de um uso coletivo ou comunal. Para ser reconhecido, este lugar supõe a existência de elementos materiais, experiências e instituições reconhecidas por um coletivo. Estas se articulam a um território de origem associado ao grupo étnico. No nosso caso, trata-se de uma identidade espacial, geograficamente separada de outras formas étnico-culturais da sociedade nacional. Do mesmo modo, trata-se de uma identidade temporal de um grupo que precede o surgimento do estado-nação atual e que só existe em virtude da contínua ocupação do território. A persistência se define em função de uma linguagem entre descendência direta e contínua entre os antepassados que compartilhavam certos costumes, tecnologias, línguas e genes com seus descendentes atuais.

Estas considerações sobre a construção da identidade espacial e a historicidade Mapoyo nos lembra de uma observação efulgente de Raymond Fogelson, que diz “... o fator que tem provado ser mais decisivo para a persistência indígena é um nível altamente desenvolvido de consciência histórica, um contínuo sentido de identidade como pessoas separadas para aqueles que o poder insiste em manter sua especificidade. Vista desta forma, a história não é algo que *passou* para os índios; esta pode se conceber melhor como uma força potente que eles usam ativamente, recriam e manipulam como mecanismo de sobrevivência” (Fogelson, 1989: 139-140).

A partir destas reflexões, nos propomos ilustrar na continuação, com algumas observações etnográficas, as formas da construção da identidade Mapoyo e sua inovadora cristalização no museu comunitário Murukuni.

Evolução do Museu Comunitário Murukuni

O projeto do Museu Comunitário Murukuni passou por várias fases desde sua formulação original, as quais refletem uma evolução em termos de concepção do que é um museu, seu papel na comunidade como espaço para a auto-representação e a consciência histórica e identidade do povo Mapoyo no contexto das políticas nacionais e internacionais.

Primeira Fase: Concepção

Começamos nossas pesquisas arqueológicas/etnográficas entre os Mapoyos em 1992, através de um convite que nos foi feito pelo capitão Simón Bastidas e outros membros da comunidade indígena de Palomo, que solicitaram que colaborássemos com eles no registro e na documentação de seus antigos sítios de assentamento. Este convite surgiu depois de uma disputa territorial que os Mapoyos tiveram com uma parte dos Piaroa (Wóthuha) do Monte Pastoral, que, aparentemente, haviam ocupado uma extensa parte de suas terras (Scaramelli, Tarble & Perera, 1993). Apesar do acalorado impasse inicial, a disputa se resolveu pacificamente; contudo, os Mapoyos nos convidaram para conhecer os lugares que figuram em sua tradição oral. Desde então, vários membros da comunidade, entre eles as famílias Bastidas, Sandoval, Reyes, Joropa e Caña, participaram ativamente na localização e na documentação de seus assentamentos antigos, cemitérios e cavernas usadas como estações de colheita de feijão. Os resultados destes trabalhos revelaram informações cruciais sobre a trajetória colonial e republicana deste grupo de filiação linguística caribenha da Guiana Ocidental (Villalón, 1991; 2003). Nossos trabalhos permitem destacar a interação entre família e sítios antigos como peça central da tradição oral e a identidade do grupo e a forma como esta se desenvolveu no marco de múltiplas relações interétnicas com seus vizinhos indígenas e estrangeiros.

Ao finalizar o trabalho arqueológico em 1999, conversamos com o Capitão Simón Bastidas sobre a possibilidade de criar uma exposição na comunidade de Palomo, com a finalidade de divulgar os resultados de nossas pesquisas em nível local e promover o interesse em continuar a explorar a história dos Mapoyos e sua longa trajetória na região. Por sua vez, ele e outros membros da comunidade expressaram seu desejo de custodiar os artefatos recuperados em coletas superficiais e escavações realizadas em antigos assentamentos Mapoyo, uma vez finalizada a análise de laboratório. No entanto, não havia na comunidade um local apropriado para realizar tal exposição. Tampouco se vislumbrava fontes de financiamento para tal projeto. Enquanto isso, nossas pesquisas de campo continuavam com a maior colaboração dos membros da comunidade, que nos esperavam anualmente com novas informações sobre os sítios arqueológicos. Em Caracas, procedemos com a trabalhosa tarefa de marcar, catalogar, quantificar e desenhar os materiais arqueo-

lógicos e adiantamos a leitura das fontes documentais, cronistas e exploradores que haviam estado na região durante os séculos XVIII e XIX. Entregamos cópias destes documentos em Palomo para o uso dos membros da comunidade. Durante esta fase, envolvemos os alunos de graduação da Escola de Antropologia da Universidad Central de Venezuela em diversos aspetos de nossa pesquisa (Díaz, 2005; Falconi, 2003; Flores, 2003; Gil, 2003; González, 2005; Hernández, 1994; Hernández Pérez, 2008; Romero, 2004). No final de 2007, uma graduanda, Rommy Durán se interessou pela ideia de elaborar, como Trabalho de Conclusão de Curso, um projeto de museu para a comunidade, com o propósito de servir de base para a busca de um financiamento para sua futura realização.

Segunda fase: Criação do Primeiro Projeto

Sob nossa direção, e com a assessoria de especialistas em desenhos de museus comunitários, Durán passou a realizar uma série de reuniões com os membros da sociedade Mapoyo, com o intuito de refinar a ideia do projeto do museu. A recepção foi muito positiva, com a participação de mais de 20 membros da comunidade em sua primeira exposição. Guiada pelas propostas da Nova Museologia e da Pesquisa de Ação Participativa, Durán expôs a necessidade de se criar um “comitê coordenador”, onde participariam membros da comunidade em conjunto com a pesquisadora, que traria a informação sobre outras experiências museológicas. Assim, Durán se ofereceu para documentar as atividades cotidianas produtivas e recreativas no contexto da comunidade, gravar mitos e tradições e recolher informação histórica documental que serviria de base para a formulação de um projeto de museu comunitário “capaz de mostrar, através de um discurso museográfico, a sólida identidade indígena que os Mapoyos possuem, apesar das mudanças culturais que ocorreram na população devido à situação colonial” (Durán, 2008: 18-19). As coleções arqueológicas recolhidas em nossas pesquisas na região se constituiriam em parte dos materiais de exposição.

Neste primeiro desenho, a visão do “comitê coordenador” estava voltada para a legitimação do passado e a confirmação da identidade indígena Mapoyo (Durán, 2008:129-130). A proposta enfatizava aspectos do passado indígena, tais como atividades produtivas, entre elas a agricultura de subsistência, a pesca, a caça e a coleta de sarrapia (*Coumarouna trifoliata*) e outros produtos da floresta, todos realizados com instrumentos de fabricação própria. A exibição da coleção arqueológica, a vestimenta Mapoyo e os colares “tradicionais” ocupariam outras vitrines. Foi dedicado um espaço amplo para a tradição oral, especialmente a narração de histórias de grande significado local, como a participação dos Mapoyos em apoio às tropas republicanas na batalha contra os realistas no Forte del Parguaza e o suicídio coletivo dos Mapoyos, associado ao cemitério do morro Las Piñas. Foi reservado outro espaço para ilustrar os ritos funerários tradicionais, com envoltórios de palma colocados na *Cueva de los Muertos*, um cemitério de uso ativo dentro do território (Scaramelli &

Tarble, 2000). Também se incluiu a narrativa da “Iniciação do Xamã”, apresentado como uma cerimônia tradicional para a nomeação do xamã na comunidade. Além da sala de exposição, o desenho incluía um espaço para lecionar o idioma Mapoyo,⁶ uma sala de documentação, uma sala para ensinar sobre tecidos e cerâmicas e uma sala para eventos culturais ou reuniões. A intenção do “comitê coordenador” era que, no museu, se promovesse o ensinamento de “tudo o que é cultura indígena” (Durán, 2008:112). Igualmente, foi proposta a construção de um *Caney* (local de trabalho familiar) na parte externa do museu, onde poderiam ser vendidos artigos de artesanato, comida e até plantas medicinais.

Ao sugerir a inclusão de atividades contemporâneas, ou formas atuais de vestimenta, os integrantes do comitê mostravam desacordo. Sustentavam, neste momento, que não era apropriado. Argumentava-se que “não se fazia assim antes” ou não eram “coisas de nossos ancestrais” (Carolina Bastidas, 5-2-2008 e Eloy Joropa, 6-2-2008, respectivamente, citados em Durán, 2008:128). Neste momento, o museu era concebido como uma arma de legitimação de sua identidade como povo indígena, onde as representações do passado serviriam para confirmar direitos, sobretudo territoriais, dos Mapoyos no presente. Os materiais arqueológicos, o mapa dos sítios de habitação e cemitérios antigos, a narração de mitos e lendas associada a referentes geográficos, afirmariam uma memória coletiva e uma noção de história ancorada numa paisagem muito própria deste grupo.

Entretanto, como a própria Durán observa, pode-se vislumbrar neste primeiro projeto de museu uma preocupação por aquilo que os membros do comitê consideravam falta de “autenticidade” de manifestações contemporâneas que foram sendo incorporadas na comunidade: cultos católicos ou evangélicos, vestimenta e alimentos comprados no mercado, a “perda” da língua Mapoyo ante a adoção do espanhol, a televisão, o rádio e outros artigos de consumo (Durán 2008:128-129, 140). Era evidente uma tensão existente entre o desejo de “progresso” (conseguir benefícios como escolas, ambulatórios, eletricidade, trabalhos assalariados que permitem a aquisição de bens de consumo) e a manutenção de uma identidade própria, indígena, ante a sociedade dominante. O museu se percebia como uma forma de garantir a preservação das tradições e revitalizar outras, tais como a língua, os jogos e os artesanatos. À luz do crescente número de imigrantes tanto Criollos como de outras populações indígenas nas terras consideradas ancestrais, os Mapoyos haviam tomado consciência da vulnerabilidade de sua própria identidade, de sua cultura e de seu território e viam no museu uma arma para reforçar os valores tradicionais e defender seus direitos como povo originário da região.

6 Há apenas 2 falantes do idioma Mapoyo atualmente.

Terceira Fase: replanejamento do projeto

O projeto do museu comunitário ficou parado por mais de um ano, enquanto era solicitado financiamento e apoio institucional em Caracas. Foi conseguida uma primeira doação, por meio do Instituto Nacional de la Juventud, mas não foi o suficiente para cobrir os gastos de construção da sede do modo como os Mapoyos a haviam concebido, com paredes de bloco e telhado de madeira e telha, para que se garantisse a segurança das exposições e coleções ali armazenadas. Finalmente, por meio do Museo Nacional de las Culturas e seu projeto de promoção de Museus Comunitários, foi conseguido um apoio financeiro para a museografia, mas sem contribuição para a construção, através do qual a comunidade decidiu dar continuidade com materiais e desenho locais.

Entre os meses de Março de 2010 e Maio de 2011, os membros da comunidade de Palomo se dedicaram à coleta de palma para o teto, à construção da estrutura em madeira, ao dreno do piso de cimento e à colocação de tiras de madeira para sustentar a mistura de adobe e seu preenchimento final. Enquanto isso, com a participação de estagiários do Serviço Comunitário da UCV, sob nossa direção, e o guia de Ernesto Yevara e Luis Galindo do Museo Nacional de las Culturas, se reiniciaram as discussões sobre o desenho da primeira exposição e as atividades de documentação fotográfica e pesquisa de documentos legais e históricos relevantes para a realização do projeto. Galindo e Yevara ofereceram insumos materiais para a realização da exposição inaugural, enfatizando o papel da comunidade na concepção e execução da maior parte da exposição. Segundo a visão destes autores “Do ponto de vista do Museo Nacional de las Culturas, cada museu deve ser um motivo para que a comunidade conte sua história, fale de sua cultura, de suas esperanças, anseios e frustrações, enfim, uma oportunidade de focar o olhar sobre si mesma, de se auto interpretar e de falar de si mesma, para seus próprios e estranhos através da linguagem museológica” (Proyecto de Museo Comunitario Murucuni, informe electrónico de fecha 16 de mayo 2011).

Usando um protocolo desenvolvido pelo Museo Nacional de las Culturas (Galindo, Monasterios, & Velis, 2008), foi realizada uma revisão do primeiro projeto do museu com a intenção de provocar uma reflexão sobre a imagem da comunidade que se desejava promover, para então delimitar os temas, adequá-los aos espaços disponíveis e escolher as modalidades da exposição. Foi planejada uma série de questões para orientar a discussão, sobretudo no que diz respeito às relações entre a população Mapoyo e seu território. Assim, a discussão foi orientada a partir das seguintes questões: Por que a cultura e a população Mapoyo são desconhecidas pelas pessoas em geral? Por que o Criollo não reconhece oficialmente o direito da população Mapoyo a seu território?

Depois da discussão destes pontos, chegou-se à escolha do tema principal da exposição inaugural “O Direito do Povo Mapoyo a seu Território”, com os subtemas 1) Nosso Território Ancestral Mapoyo, 2) O Mundo Produtivo, 3) A História de Nossa Luta, 4) Somos Receptivos e 5) Nosso Direito. Ver figura a seguir.

Sub- temas	Nosso Território Ancestral Mapoyo	O Mundo Produtivo	A História de Nossa Luta	Somos Receptivos	Nosso Direito
Textos	- Geral de apresentação do tema. -Textos pequenos com informações sobre o enterramento no Morro de Los Muertos, que descreve os passos. - A história do suicídio coletivo no Morro Las Piñas. - Sítios antigos de ocupação, história oral e estudo arqueológico. Haverá uma proposta por parte do IVIC e do MNC. - História de Palomo e de Simonero. - Nome de cada riacho, rio, lago, estrada e morro no idioma Mapoyo e em espanhol.	- Geral de apresentação do tema. -Nossa produção e uso dos recursos no território Mapoyo: Agricultura de subsistência, locais de caça, pesca, produtos cultivados, pescados, caçados, coletados e fabricados. - Descrever e discriminar a quantidade de terras próprias para o cultivo de agricultura de subsistência, por categoria e sua capacidade produtiva por ano. - Breves textos sobre o calendário produtivo, sequência de atividades. - Textos curtos sobre as atividades produtivas segundo o gênero e a idade. -Participação no projeto de resgate da tartaruga arrau	- Geral de apresentação do tema. -Breves textos com informações sobre a Batalha do Morro Castillito e a entrega do título das terras, da espada e da ponta de lança. - Sequência dos feitos. - História do processo para conseguir a titulação do IAN. - Descrição do processo realizado para conseguir a aparição dos Mapoyos no censo e no mapa de populações indígenas. - Descrição das lutas dos indígenas para serem reconhecidos na constituição da República Bolivariana da Venezuela e na criação da LOPCI (participação dos Mapoyos).	- Geral de apresentação do tema. -Mostrar como as famílias Mapoyo aceitam pessoas de outros grupos sociais e étnicos e se constituem novas famílias multiétnicas. - Descrever vários casos no presente e no passado. - Breves textos sobre as famílias multiétnicas -Breves textos que descrevem as diferentes populações não Mapoyos assentadas no território Mapoyo (nome, data de chagada, atividade, conflitos e data de saída).	- Geral de apresentação do tema. - Declarar o direito e o dever de estar presente nas explorações dos recursos do território Mapoyo. Fazer um breve pedido para estar presente nas tomadas de decisões, no trabalho e na divisão de benefícios em Bauxilum. - Descrever aquele que desde então tem vindo a explorar Bauxilum e explorando as terras Mapoyo. - Descrever os danos ao meio ambiente produzidos pelo Bauxilum.

Figura XX. Textos relacionados aos sub-temas da exposição inaugural do Museu Comunitário Murucuni (adquiridos do informe do MSc Ernesto Yevara, “Actividad de la quinta visita a la comunidad de Palomo, pueblo Mapoyo: terminación del guión museológico e inicio de la museografía, mayo 10 a 12, 2011”).

É evidente nesta nova versão do projeto do museu uma orientação para a atual luta dos Mapoyo para defender seu território e seus direitos e como esta luta tem bases históricas e espaciais concretas. Percebe-se uma reflexão sobre a importância das práticas produtivas, sociais e espirituais, os espaços necessários para sua realização e a sua longa permanência no território como elementos chave na construção da identidade Mapoyo. Estes são os elementos que permitiram sua permanência como comunidade distinta no tempo, apesar da incorporação de novos elementos culturais e novas populações na região. Atribuía-se a uma atitude que caracterizou a população Mapoyo desde as primeiras descrições do século XVIII: a interculturalidade, entendida como abertura para a inovação, a negociação e sua concepção de território permeável, inclusivo, onde outros povoadores eram bem-vindos, tanto de outras populações indígenas quanto criollos, sempre e quando respeitavam as autoridades Mapoyo. Por sua vez, ilustra-se a disposição de luta desta população frente às perenes ameaças à sua integridade como população e seu direito de exercer controle sobre os recursos e os espaços que são considerados inalienáveis. Portanto, esta versão de projeto de museu oferece um exemplo de como o trabalho articulado em torno da concepção de uma mostra museística promoveu uma consciência cada vez mais aguçada de identidade e representação.

Reflexão Final

Devido aos séculos de contato frequente com a sociedade nacional dominante, os Mapoyos experimentaram múltiplas transformações sociais e culturais (Hendley, 1975, 1983). Entre elas, destacam-se a adoção do castelhano como primeiro idioma e o uso de vestimenta estilo ocidental. Contudo, a distinção étnica do grupo foi mantida por diferentes mecanismos, tais como a defesa de seu espaço territorial, execução de atividades econômicas que permitem uma relação com o mercado, a gestão de assuntos comuns de acordo com as formas próprias de organização social e econômica e a realização de atividades rituais e cerimoniais que os distinguem de seus vizinhos criollos e indígenas de outras etnias (Scaramelli & Tarble, 2000). Apesar da literatura antropológica tê-los tratado como um grupo totalmente “aculturado” ou a ponto de extinção cultural (Mosonyi & Suárez Luque, 2009; Perera, 1992), a nosso ver, esta caracterização ressaltou aspectos que são mais de forma do que de conteúdo. Em nossa vasta experiência com os Mapoyo, pudemos constatar a existência de formas de estruturação sócio-cultural, própria deles, que contribuem à manutenção das fronteiras étnicas (Barth, 1969), apesar da composição muito variada e fluida da comunidade.

O caso discutido serve de exemplo para compreender a dinâmica que surge atualmente entre comunidades, antropólogos e museólogos no processo de gestação da consciência histórica das populações indígenas, por um lado, e as formas de representação, por outro. Neste caso, cada participante do processo teve sua própria agen-

da: a comunidade Mapoyo lutar pelo (re)conhecimento de seu espaço e sua identidade como população indígena; os antropólogos desejam aprofundar os conhecimentos sobre o passado e o presente da região e as complexas relações que surgiram com a colonização e o posterior estabelecimento do estado-nação; os museólogos tentam promover espaços e formas de expressão adequadas para a difusão de políticas estatais de inclusão.

Na concepção do projeto de museu comunitário, pode-se apreciar um jogo entre a “revitalização cultural”, a objetivação da *cultura* e o amadurecimento de uma consciência histórica que se ancora em tradições e relações sociais, mas que começa a conciliar “o que éramos” com “o que somos”. No primeiro projeto de museu se destaca uma visão estática de cultura, inspirado, em parte, por tradições orais e também pela leitura, por parte dos membros da comunidade Mapoyo, de documentos históricos, etnográficos, relatórios arqueológicos e linguísticos e numerosas teses. Alguns destes trabalhos foram criados em colaboração com os próprios Mapoyo, mas possuem pouca correspondência com o cotidiano da comunidade atual. Na segunda proposta de museu, com sua orientação para a defesa dos direitos territoriais e da identidade como população indígena contemporânea, se evidencia uma revisão desta concepção “culturalista”, que está mais aberta a uma representação mais contemporânea, mais articulada com a sociedade nacional, mas com uma exigência por seus territórios e os recursos ali encontrados. Esta segunda versão tenta apresentar a comunidade de diversas perspectivas, tanto do passado quanto do presente. No entanto, o museu não pode ser entendido como uma meta final. Esta continua sendo a luta pelas terras, já que sem o acesso a suas terras e águas e sem a possibilidade de reforçar a memória por meio das visitas a locais sagrados e de tradição, seria difícil manter o sentido da comunidade.

Por outro lado, ao apreciar a importância das lendas e memórias na construção do passado Mapoyo, corre-se o risco de converter a oralidade em documentos escritos e em exposições estáticas. Até agora, as tradições têm sido passadas de geração a geração através dos contos, normalmente contados na ocasião de visitas a diferentes localidades geográficas, tais como cavernas, morros e lagoas, que fazem parte da tradição oral e que servem para ancorar o passado no presente (para uma discussão num exemplo similar, conferir Colwell-Chanthaphonh & Ferguson, 2006). Os sítios de ocupação antiga e os restos arqueológicos também servem de vínculo tangível com as tradições e alguns objetos encontrados, tais como contas de vidro antigas, são usadas em pulseiras feitas para a proteção de meninos ou meninas (Victor Cañas, comunicación personal 2003). Igualmente, a custódia de uma espada e um punhal, vinculadas à história de colaboração dos Mapoyo a favor das tropas comandadas por Simón Bolívar e Páez na vitória contra o exército realista, que ocorreu no Forte del Parguaza, oferece uma evidência tangível de um “evento” de grande transcendência na tradição oral desta população. Esta dinâmica entre lugares, objetos e identidade dificilmente pode se expressar nos confins de uma ex-

posição ou em um texto. Apesar das boas intenções, eles claramente atentam contra o dinamismo e a flexibilidade das tradições, que puderam existir até hoje em múltiplas versões, sem maiores contradições. A responsabilidade por estas contradições devem ser assumidas totalmente por nós.

Apesar deste potencial de risco, o caso Mapoyo demonstra o resultado positivo de fazer uma reflexão coletiva sobre a identidade, com a participação de membros da comunidade, antropólogos, arqueólogos e museólogos. Através de discussões, conversas e, inclusive, conflitos, pode-se colocar em perspectiva a mensagem que se deseja transmitir por meio do museu. Ele confere poder à comunidade, afinando a voz e demonstrando, para si mesmos, às comunidades vizinhas e à nação, sua eficácia na realização deste projeto. Apenas com o tempo se saberá se este espaço se converte num veículo para a expressão de novas inquietudes e novas definições de comunidade, cumprindo, desta forma, as expectativas de um museu comunitário.

Referências bibliográficas

- Barth, F. (Ed.). (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown.
- Carneiro da Cunha, M. (1992). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Editora Schwarz.
- Cohn, B. S. (1996). *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Colwell-Chanthaphonh, C., & Ferguson, T. J. (2006). Memory Pieces and Footprints: Multivocality and the Meanings of Ancient Times. *American Anthropologist*, 108(1), 148-162.
- Cusick, J. G. (1998). Historiography of Acculturation: An Evaluation of Concepts and their Application in Archaeology. En *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology* (Vol. 25, pp. 126-145). Carbondale: Center for Archaeological Investigations.
- Díaz, L. (2005). *Los Viajeros del Río: Una contribución al estudio de la dinámica espacial para el período colonial tardío en el Orinoco Medio*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Durán, R. (2008). *Wihi Mopue (Soy Mapoyo): El Diseño de un Museo Comunitario en la Comunidad Indígena Mapoyo de El Palomo, Edo. Bolívar y su Utilización como Instrumento de Legitimación del Pasado y Reafirmación Identitaria*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.

- Falconi, M. (2003). *Arqueología del Período Republicano (1831-1940): Características del encuentro económico, social y cultural entre indígenas, criollos y extranjeros*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Flores, M. (2003). *La Colonización de la Piel: Estudio de materiales de atuendo personal en el Orinoco Medio*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Fogelson, R. D. (1989). The ethnohistory of events and nonevents. *Ethnohistory*, 36(2), 133-147.
- Friedman, J. (1992). The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94(4), 837-859.
- Galindo, L. A., Monasterios, C., & Velis, A. A. (2008). *Museos de Mano Vuelta: Orientación para la Creación de Museos y Expografías Comunitarias*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Centro de la Diversidad Cultural, Museo Nacional de las Culturas.
- Gil, M. (2003). *Efectos de la conquista y colonización europea en la industria lítica del Orinoco Medio: Análisis de los cambios del material lítico encontrado en yacimientos arqueológicos post-contacto, localizados entre los ríos Suapure y Parguaza, Estado Bolívar*. Trabajo Final de Grado Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas (Venezuela).
- González, E. (2005). *Definición de tres estilos cerámicos para el Período Colonial Temprano en el Orinoco Medio*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas (Venezuela).
- Greene, S. (2007). Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 329-351.
- Henley, P. (1975). Wánai: Aspectos del Pasado y del Presente del Grupo Indígena Mapoyo. *Antropológica*, 42, 29-52.
- Henley, P. (1983). Los Wánai (Mapoyo). En W. Coppens (Ed.), *Los Aborígenes de Venezuela* (Vol. 2, pp. 216-241). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- Hernández, G. (1994). *El Fortín de San Francisco Javier: Una estrategia clérigo militar en el proceso de colonización del Orinoco Medio durante el siglo dieciocho*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Hernández Pérez, A. L. (2008). Etnoarqueología del espacio doméstico y comunitario del grupo Mapoyo de la comunidad de El Palomo, Municipio Cedeño, estado Bolívar- Venezuela. *Boletín Antropológico* 25(71), 389-405.

- Ley de Demarcación y Garantía del Habitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, (2001).
 Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas, (2009).
- Mosonyi, E. E., & Suárez Luque, M. (2009). Los Mapoyo: Un Pueblo Patriota Ignorado. *Zona Tórrida*(4), 21-28.
- Penny, H. G. (2001). *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Perera, M. Á. (1992). Los últimos Wánai (Mapoyos): Contribución al conocimiento indígena de otro pueblo amerindio que desaparece. *Revista Española de Antropología Americana*, 22, 139-161.
- Romero, R. (2004). *Computar el Pasado: Aplicación Informática en la Interpretación del Espacio Habitado en Dos Sitios Post-contacto, en el Orinoco Medio, Estado Bolívar*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Sahlins, M. (1993). Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*, 65(1), 1-25.
- Sahlins, M. (1996). The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology*, 37(3), 395-428.
- Sahlins, M. D. (1988). Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System. *Proceedings of the British Academy*, 1-51.
- Scaramelli, F., & Tarble, K. (2000). Cultural Change and Identity in Mapoyo Burial Practice in the Middle Orinoco, Venezuela. *Ethnohistory*, 47(3-4), 705-729.
- Scaramelli, F., Tarble, K., & Perera, M. A. (1993). *Informe a la Fiscalía Nacional Indigenista sobre el Conflicto Territorial Wánai (Mapoyo)/Cerro Pastoral (Wóthuha)*, marzo, 1993. Caracas: Fiscalía Nacional Indigenista. Document Number)
- Stocking, G. W. J. (Ed.). (1985). *Objects and others: essays on museums and material culture. History of Anthropology* (Vol. 3). Madison: University of Wisconsin Press.
- Tarble, K., & Scaramelli, F. (2007). El Paisaje de la Memoria: Producción Temporal-Espacial entre Los Indígenas Mapoyo, Venezuela. En L. M. Pacheco, G. G. Rojas & J. C. d. Briceño (Eds.), *Lecturas Antropológicas de Venezuela* (CD-ROM ed., pp. 385-392). Mérida, Venezuela: ULA, CONAC, Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez.
- Turner, T. (1991). Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. En G. Stocking (Ed.), *Post-Colonial Situations: The History of Anthropology* (Vol. 7): University of Wisconsin.

- Villalón, M. E. (1991). A spatial model of lexical relationships among fourteen Caribbean varieties. En M. R. Key (Ed.), *Language Change in South American Indian Languages* (pp. 54-94). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Villalón, M. E. (2003). *Mopue Waimuru* (Vol. Monografía con CD). Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural/UNESCO.
- Whitten, N. E., Jr. (1996). The Ecuadorian Levantamiento Indígena of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992: Reflections on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racialist Ideologies. In *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992* (pp. 193-218). Iowa City: University of Iowa Press.
- Whitten, N. E. (2007). The Longue Durée of Racial Fixity and Transformative Conjunctions of Racial Blending. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 356-375.
- Wright, S. (1998). The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today*, 14 (1), 7-15.