
RITMO, *TEMPO* Y TIEMPO HISTÓRICO: LA EXPERIENCIA DE LA TEMPORALIDAD BAJO EL NEOLIBERALISMO*

MICHAEL HERZFELD**

herzfeld@wjh.harvard.edu

Universidad de Harvard, Cambridge, Estados Unidos

RESUMEN Las limitaciones que existen sobre la evidencia en la interpretación arqueológica ejemplifican el rigor metodológico que se requiere para explorar los significados que tienen los sitios históricos y los artefactos para sus habitantes. Diversas temporalidades, aunque disponibles para todas las sociedades, se ven filtradas por supuestos culturales diferentes y por el acceso desigual a los recursos. En particular, las ideologías oficiales nacionales —como lo ha sugerido el autor en anteriores trabajos sobre producción artesanal y conservación histórica en Grecia, Italia y Tailandia— pueden llegar a encubrir los recursos simbólicos relevantes. Adicionalmente, a pesar de la capacidad de la tecnología para expandir la agencia, la ideología neoliberal, al comercializar la historia, limita las opciones de los políticamente débiles.

PALABRAS CLAVE:

Temporalidad, artefactos, imitación, ideologías oficiales, conservación, neoliberalismo.

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda14.2012.02>

* Texto publicado originalmente en inglés. Michael Herzfeld, 2009. "Rhythm, Tempo, and Historical Time: Experiencing Temporality in the Neoliberal Age". [doi:10. 1179/175355309X457178]. *Public Archaeology*, 8 (2-3), pp. 108-123. Traducción de Juan Manuel Espinosa.

** D. Phil. Social Anthropology, Oxford University. D.Litt. Modern Greek, University of Birmingham.

RHYTHM, TEMPO, AND HISTORICAL TIME: EXPERIENCING TEMPORALITY IN THE NEOLIBERAL AGE

ABSTRACT Evidential constraints on archaeological interpretation exemplify the methodological rigor required to explore the meanings of historic sites and artifacts for today's residents. Various temporalities, although available to all societies, are filtered through differing cultural assumptions and unequal access to resources. In particular, official national ideologies – as the author's work on artisanal production and historic conservation in Greece, Italy, and Thailand suggests – may occlude the relevant symbolic resources. Moreover, despite the capacity of technology to expand agency, the neoliberal ideology, by commoditizing history, limits the choices of the politically weak.

KEY WORDS:

Temporality, Artefacts, Imitation, Official Ideologies, Conservation, Neoliberalism.

RITMO, ANDAMENTO E TEMPO HISTÓRICO: A EXPERIÊNCIA DA TEMPORALIDADE SOB O NEOLIBERALISMO

RESUMO As limitações existentes sobre a evidência na interpretação arqueológica exemplificam o rigor metodológico requerido para explorar os significados que têm os lugares históricos e os artefatos para seus habitantes. Diversas temporalidades, embora disponíveis para todas as sociedades, estão filtradas por supostos culturais diferentes e por acesso desigual aos recursos. Particularmente, as ideologias oficiais nacionais – como tem sugerido o autor em anteriores trabalhos sobre produção artesanal e conservação histórica na Grécia, Itália e Tailândia- podem chegar a cobrir os recursos simbólicos relevantes. Adicionalmente, apesar da capacidade da tecnologia em expandir a agência, a ideologia neoliberal, ao comercializar a história, limita as opções dos politicamente fracos.

PALABRAS CHAVE:

Temporalidade, artefatos, imitação, ideologias oficiais, conservação, neoliberalismo.

RITMO, *TEMPO* Y TIEMPO HISTÓRICO: LA EXPERIENCIA DE LA TEMPORALIDAD BAJO EL NEOLIBERALISMO¹

MICHAEL HERZFELD

E **SOBRE TIEMPOS Y TEMPORALIDADES**

EL TÉRMINO “TIEMPO” cubre un sorprendente rango de conceptos. Hay sólo que pensar en la distinción en el griego clásico entre *kairos* (“ocasión”) y *chronos* (“transcurso de tiempo”), en el contraste entre el sentido de *tempo* en italiano como “ritmo de acción”, “tiempo meteorológico”, o como “transcurso de tiempo”, y en los variados usos del término inglés *time* para referirse a una “ocasión”, a un “período”, y –de nuevo– a un “transcurso del tiempo”. En una época burocrática dominada por historiografías nacionales y unilineales, sin embargo, el “transcurso del tiempo” ha venido a dominar todo el complejo de ideas sobre la temporalidad, desde las estaciones definidas por el clima hasta la síncopa del jazz o las duraciones elegantemente “robadas” (*rubato*) de la música clásica y romántica en Occidente.

El tiempo estacional tiene la ventaja de ser parte de la Antigüedad. Parece conectarnos provechosamente con otra época en la cual la única cronometría era la de una naturaleza que se asumía que existía fuera de toda constricción cultural. Esa mirada evolucionista ha dominado desde hace tiempo y nublado el análisis de las diferencias culturales con respecto a la conceptualización del tiempo. No estamos muy lejos de los días en que los académicos dividían el mundo en sólo dos tipos de sociedad: aquellas con ritmos “cíclicos”—es decir, estacionales y campesinos— y los sistemas “lineales”, asociados a la invención del reloj. Estas distinciones tan injustas se resisten al análisis, ya que apelan a supuestos profundamente arraigados sobre el sentido común. Esto debería haber sido suficiente para alertar a los antropólogos sobre su especificidad

¹ Me gustaría hacer mención a las muy animadas discusiones de las que me beneficié durante el Poros Workshop, las útiles sugerencias de Yannis Hamilakis y los muy agudos comentarios de Namita Dharia sobre una versión preliminar más reciente de este artículo.

cultural. En la práctica, sin embargo, permanecieron incontestadas hasta la incisiva crítica al “alocronismo” (*allochronism*) hecha por Fabian (1983): la suposición evolucionista de que los pueblos no occidentales habitaban un tiempo históricamente alejado del tiempo (predominantemente occidental) del antropólogo.

Fabian reprendió a los antropólogos por asumir que los “otros” necesariamente experimentaban el tiempo de manera diferente. Sin embargo, a pesar de cómo las personas experimentan el tiempo, sí es claro que las personas organizan el transcurso del tiempo en modalidades conceptuales significativamente divergentes; y que estas modalidades se determinan tanto cultural como idiosincrásicamente. Los arqueólogos pueden trazar el cambio cultural en términos ampliamente estratigráficos (y por ello lineales), pero es dudoso que logren, debido a la ausencia de registros escritos, descubrir qué tanto se corresponde tal periodicidad con las comprensiones temporales de artesanos y consumidores en el pasado². Por lo tanto, si bien la investigación arqueológica se enfoca en objetos materiales, tiene poco acceso a los ritmos de movimiento corporal –lo que Bourdieu llama *tempo* (1977: 6-7)– en la producción y uso de objetos. No hay manera obvia, excepto a través de la analogía con la producción artesanal moderna, de recuperar el *tempo* del registro arqueológico de conjuntos de artefactos.

Los antropólogos sociales han tenido poca paciencia con la antigua tendencia de sus colegas arqueólogos a la hora de confundir conjuntos (u ocurrencias de conjuntos) con “culturas”, un hábito que aún persiste en las representaciones públicas de mundos sociales antiguos. Sin embargo, no deberíamos ser demasiado rápidos a la hora de deshacernos del enfoque en los conjuntos, incluso en las sociedades modernas. Grupos de objetos nos pueden ofrecer evidencia para comprender sus ritmos de producción y su uso, y así comprender también el movimiento corporal de quien los hace, lo que a su vez expresa un particular entendimiento de la temporalidad. En medio de determinado conjunto, ¿podría ser posible recuperar una suficiente variedad para mostrar cómo las excentricidades estilísticas jugaban con las convenciones de maneras que han

2 Recientes esfuerzos para trabajar en contra de estas limitaciones incluyen un componente significativo de Hamilakis (2007); véase también Lucas (2005) para una visión general. Los problemas persisten en la confusión arqueológica (y socioantropológica) entre “memoria” (un proceso psicológico) y “conmemoración” (un acto social), un problema que continúa asediando lo que de otro modo es un conjunto muy interesante de exploraciones (Alcock, 2002; Bradley, 2002; Van Dyck y Alcock, 2003; Williams, 2003; cf. Herzfeld, 2003a). Hamilakis y Labanyi (2008), si bien rechazan acertadamente la borradora de inscripciones conmemorativas relativamente modernas hechas sobre las antigüedades, de forma semejante confunden estos procedimientos con “memoria” (aunque su uso del adjetivo “mnemónico” reconoce con mejor acierto la distinción entre memoria y sus trazos indexantes).

de estar directamente relacionadas con posiciones corporales idiosincrásicas?³ La lección por aprender aquí sobre lo que podemos llamar “la arqueología de lo contemporáneo” es que los antropólogos sociales, si bien prestan atención algunas veces a lo que ellos llaman (con una demarcación de dominios separados sorprendentemente cartesiana) “cultura material”, deberían no obstante prestar más atención a los conjuntos de objetos que encuentran. Los *suvenires* de sitios antiguos o religiosos no sólo son un registro de los viajes de una familia; éstos también anclan estas actividades en los subsiguientes movimientos diarios de la familia con respecto a una duración aun más larga, la cual algunas veces contiene una gran profundidad histórica⁴.

Hay otro aspecto del *tempo* que puede escapársele al arqueólogo, pero no debería ser así para el antropólogo (aunque a menudo ocurre): el establecimiento de familiaridad; a medida que un utensilio es usado frecuentemente, adquiere unas peculiaridades táctiles y olfativas asociadas al particular ritmo de trabajo. Ya que este tipo de cosas son difíciles de registrar, tienden a ser dejadas de lado a la hora de ser descritas. Pero el olor, en particular, es un reconocido catalizador de la memoria. Incluso si no puede ser evocado siempre con suficiente intensidad, puede al menos ser indexado con locuciones tales como la aseveración “esto me recuerda mis años de aprendizaje”. Tales concatenaciones establecen una relación entre el ritmo de trabajo y las trayectorias genealógicas y personales. El sonido también es un índice de ritmos laborales: por ejemplo, cuando un entarimador escucha el golpe de su martillo en las puntillas para determinar si éstas comienzan a recalentarse –pues corren el riesgo de que se doblen–, y se asegura de no martillarlas tan duro. De este modo, con un sentido creciente de retroalimentación, regula la velocidad y potencia de sus golpes (véase Herzfeld, 2004: 106).

La conciencia histórica a menudo se calibra con un calendario oficial. Si bien las historias familiares que emergen de la práctica de dar la dote a las hijas pueden interrumpir las temporalidades más largas de la historia municipal o nacional, y si bien los residentes más irreverentes a menudo cuentan historias de guerras o desobediencias civiles que entran en conflicto con la ideología oficial, las ganancias del turismo a menudo les persuaden de que la cronología oficial, simplemente, otorga mejores ingresos directos (Herzfeld, 1991: 144-147).

3 Los lectores familiarizados con mi concepto de “poética social” como juego entre convención e invención reconocerán la relación hecha aquí entre patrones de interacción social y la variabilidad de objetos materiales que se consideran pertenecientes a la misma clase (Herzfeld, 2005: 21-26).

4 Presencí cómo un grupo de inquilinos firmaban su aceptación de una orden de desalojo en Roma, luego de una larga lucha. Uno de los aspectos visuales más conmovedores fue la presencia solitaria de un *suvenir* de Tierra Santa, que conectaba así el peregrinaje de alguno de ellos con la sacralidad de la que el hogar mismo estaba imbuido para sus residentes (Herzfeld, 2009: 25).

Y cooptar la historia oficial puede también servir para propósitos locales. Los romanos, cuya historia familiar no pasa de uno o dos siglos, por ejemplo, usan reivindicaciones de antigüedad colectiva en sus disputas en contra de desalojos (Herzfeld, 2009). De manera similar, Yalouri (2001) está sin duda en lo correcto al ver la Acrópolis como un espacio sagrado, pero no en términos necesaria o exclusivamente determinados por los modelos cristianos ortodoxos de sacralidad o de precedente antiguo. Es también factible que esta sacralidad haya emergido del romanticismo alemán que llegó a Grecia con la monarquía otomana y contribuyó a consolidar el papel de los estudios del folclor (*laoghrafia*) en la regulación de la identidad griega moderna.

De manera similar, en Tailandia, en una pequeña comunidad de Pom Mahakan en Bangkok, los miembros de una pequeña comunidad que tratan de legitimar su presencia física en medio de los monumentos de los inicios de la actual dinastía real nombran sus casas de cien o doscientos años de antigüedad como “antiguas” (*boraan*)⁵. La reclamación estaba basada en la evocación de *reinos (rajakaan)* particulares como evidencia tanto de su lealtad con la presente dinastía como de su continua presencia como comunidad; esto, sin tener en cuenta si sus propios ancestros habían en efecto vivido en estas casas. Ellos estaban suprimiendo el tiempo social de su propia coalescencia como una comunidad viva, a favor de un tiempo monumental que se alineaba mejor con el discurso oficial⁶. El tiempo monumental es de por sí social, aunque el Estado es quien le otorga estatus de verdad eterna. Los residentes locales por ello lo adoptan para propósitos socialmente tácticos, mientras en apariencia refuerzan la historiografía oficial; pero si las circunstancias justificaran lo contrario, ellos removerían este énfasis y se enfocarían en las cualidades igualmente esencializantes de los tailandeses como luchadores democráticos por la libertad. El “museo” de su lucha, externamente diseñado para entrar en armonía con la ideología del momento, contiene suficiente material como para proveer una interpretación alternativa del pasado.

Las “estrategias oficializantes” aparecen también en la producción de objetos que van acordes a la imagen oficialmente sancionada de lo tradicional y de lo histórico (Bourdieu, 1977: 40). Hay, por ejemplo, un alfarero en Pom Mahakan que se ha vuelto bastante famoso gracias a sus reproducciones de imágenes de *ruusii* (ascetas), y éstas se han convertido en parte de la reclamación de la comunidad de un estatus histórico junto con una buena cantidad de artesanías

5 Para un recuento preliminar, véase Herzfeld (2003b). Pom Mahakan tenía una población de aproximadamente 280 personas en el momento de la publicación, pero el aspecto emblemático de la lucha de la comunidad para permanecer en el lugar la invistió de un significado político muy desproporcionado con respecto a su tamaño.

6 Para una distinción entre tiempo social y monumental, véase Herzfeld (1991).

y otras actividades. En Grecia, de nuevo, modelos antiguos son a menudo ofrecidos a artesanos calificados para que los copien. La presunción de que tal imitación está mal informada o es “filológicamente incorrecta” (véase Palumbo, 2003: 305) no entiende que el proceso mismo articula a artesanos expertos en una relación afectiva y táctil con un pasado remoto que permea sus entornos familiares, tal y como nos lo recuerda Hamilakis (2007).

Pero hay un efecto recíproco. Las pequeñas reproducciones de vasijas clásicas de tamaño real, por ejemplo, son presentadas con gran orgullo como prueba de la gran experticia *moderna* de sus creadores, y en consecuencia, con altos precios. Aquellos que “reproducen” objetos antiguos para el consumo moderno tal vez lo hacen partiendo de una historiografía filológicamente mal informada y exagerada; por ejemplo, la aseveración hecha por un artesano en Chania que fechaba en quince mil años de antigüedad una lámpara de aceite romana que había copiado para el mercado turístico. Pero tales deformaciones del conocimiento arqueológico delatan el deseo de los artesanos posindustriales tanto de tener raíces antiguas como de tener reconocimiento *como artistas*. Hoy en día, el aburguesamiento tanto de viviendas como de profesiones anuncia el fracaso económico de quienes no logren, dentro del marco de las ideas neoliberales de elección (*choice*), hacer el salto performativo del artesanado al arte, incluso si al mismo tiempo se enfatizan conexiones cercanas con la Antigüedad. Si bien los antiguos alfareros firmaban sus creaciones con sus nombres, no es del todo claro si ellos distinguían entre arte y artesanía, ambas acepciones encapsuladas en el término *technē*. Al moderno *tekhnitis* (artesano elemental), en contraste, no se le considera también como un artista individual: la implicación de ser un “simple técnico” es más fuerte que cualquier pretensión artística.

Aquellos artesanos modernos que no puedan reclamar su estatus de artistas están condenados a producir para otros, en una cadena que degrada a los productores a favor de los empresarios. En Creta, las mujeres de los pueblos que acostumbraban tejer hermosos e intrincados *vouryes* ahora transfieren versiones ampliamente simplificadas de sus diseños de bolsas de caza operadas por cordel, diseños que estaban asociados con un patrón específico de solidaridad con el clan patrilineal (las bolsas siempre eran dadas a los agnados del novio por las nuevas novias), como *tagarias* torpemente producidas y sencillamente diseñadas, significativamente conocidas en el mercado como “bolsas griegas” (Herzfeld, 1992b: 99). Las mujeres deben ahora producir bolsas cada vez con más rapidez para mercados cada vez más escasos, lo que a su vez disminuye los precios, mientras que la representación de la identidad del clan –a su vez asociada con actividades reprobadas como la venganza o el robo de animales– cede paso a la representación comercializable de una identidad nacional poco

distinta, en este nivel, de las imágenes producidas en masa y de fácil acceso como lo son las del Partenón (véase Yalouri, 2001: 130-133).

Para tratar de comprender la nueva presión bajo la cual estos nuevos productores deben trabajar, es útil recordar las recientes observaciones de Veena Das (2007) sobre cómo las personas viven o experimentan el tiempo en cuanto a capacidad de acción (*agency*): la capacidad que tiene el tiempo de actuar sobre ellas. Podríamos hacer la objeción de poco peso de que es el mercado, y no el tiempo, lo que oprime a estas tejedoras rurales. No obstante, el mercado, al imponer la cuantificación lineal del tiempo laboral, crea la *impresión* de que el tiempo apremia, en vez de simplemente transcurrir.

El conocimiento, incluida la comprensión del tiempo, está basado en la corporalidad, incluso en las profesiones intelectuales. Dominic Boyer y yo hemos argüido que la labor intelectual –en su caso, la de los periodistas; en el mío, la de los estudiantes y maestros (Boyer, 2005a: 137-141; 2005b; Herzfeld, 2007: 104; véase también Marcus, 2009)– no debería ser demarcada tan tajantemente del trabajo manual. En muchas sociedades las nemotécnicas físicas se consideran un instrumento no sólo de retención de información sino también de conformidad con conceptos teológicos e ideológicos subyacentes (por ejemplo, Starrett, 1998). La armonía también requiere de una aquiescencia corporal, como cuando las mujeres tailandesas en Pom Mahakan, al abanicarse cuando hay calor, ajustan gradualmente sus movimientos hasta llegar a una simultaneidad que expresa la preferencia tailandesa por el consenso público. El aprendizaje y la actuación siempre requieren de la regulación social del *tempo*.

El *tempo* aparece también en la respuesta aletargada del ladrón de ovejas marroquí o cretense, quien así aumenta su estatus al controlar el ritmo y el paso de la acción (Geertz, 1973: 8-14; Herzfeld, 1985: 171-173); en los despliegues juguetones del chef de sushi o del *barista* italiano; en el efusivo aletargamiento del artesano que con ello privilegia su maestría sobre la materia prima y sobre sus propias habilidades por encima de la conveniencia social de su cliente exigente o tal vez de mayor estatus. Pero el control del *tempo*, el cronometraje (*timing*), es también, como nos lo recuerda Das, la forma como experimentamos el mundo en el momento en que tiene un impacto *en nosotros*. En la medida en que el tiempo se conceptualiza como una fuerza agencial, limita nuestra habilidad de jugar y deformar las convenciones. Por esta razón, el tiempo monumental es tal vez el más opresivo; la amenaza en ciernes de la iconización de la eternidad desincentiva el juego inventivo, aunque también puede –como en el caso de mis informantes tai– proveer de una pantalla bajo la cual se puede remodelar la temporalidad en los espacios interiores de la vida cultural.

LA MATERIALIDAD DE LA EXPERIENCIA TEMPORAL

Hay una relación directa entre el control del tiempo y los objetos. Aquí los ejemplos culturales son numerosos y bien descritos en la literatura. Algunas culturas valorizan la coordinación oportuna (*timing*) de maneras particulares; los cocineros cantoneses y romanos exaltan los platos en los cuales la decisión oportuna hecha en segundos precede a la complejidad de la sazón. Un amplio rango de variaciones puede aparecer en un contexto cultural que incentiva la experimentación atrevida, y por ello debe incentivar el riesgo, siempre presente cuando la coordinación y la agilidad incrementan el valor. Pero entonces también debemos examinar lo que se entiende por “riesgo”. La presentación por parte del apostador de su ser vulnerable (véase Malaby, 2003), por ejemplo, sirve como un tipo de juego socialmente hábil; la experimentación del artesano, de manera similar, marca una tensión entre las proclividades individuales y el particular momento histórico, como cuando un artesano pintoresco se enorgullece de resistir los llamados modernos a la estandarización, o se vuelve famoso por un rasgo estilístico particular que, si bien no es parte del canon, no perturba funcionalmente el valor de uso del artefacto sino que más bien le imbuje de un valor añadido (y mercantil) en las esferas económicas, estéticas y afectivas.

Quienes crecieron en medio de una presencia palpable de antigüedades las experimentan de maneras que alimentan la ideología de la pertenencia nacional. Hamilakis (2007) muestra cómo la evidencia material de un pasado largo y rico afecta las percepciones, el sentido de pertenencia y la orientación cultural de poblaciones actuales. En efecto, su sugerencia –programática en ciertos aspectos– revela que los arqueólogos pueden enseñarles mucho más a los antropólogos sociales de lo que éstos son capaces de admitir. En particular, el problema –especialmente experiencial– de lo que he llamado en otro lugar “escasez de evidencia” (Herzfeld, 1992a) requiere un enfoque mucho más agudo en las relaciones formales entre objetos y sus condiciones de producción que el que los antropólogos sociales están dispuestos a menudo a intentar. Las poblaciones modernas “leen” el pasado de la misma manera como los arqueólogos se ven obligados a hacerlo: como un registro constreñido por escasez de evidencia, pero a menudo lo hacen con una mayor libertad en su reconstrucción imaginativa.

Cuando los campesinos cretenses encuentran pequeños objetos –cabezas de terracota, por ejemplo– en sus campos, reconocen estos artefactos como “antiguos”, y por ello, como “valiosos”, porque cuadran con cierto patrón reconocible. Ellos han aprendido este patrón en el colegio o a través de monedas modernas (por ejemplo, gracias al diseño de un casco). Pero ellos también reconocen un riesgo en potencia; si se les halla vendiendo los objetos, corren el

riesgo de ser castigados por las autoridades anticuarias, un factor clave en la tensión entre el deseo de conectarse con el pasado antiguo y el disgusto omnipresente por los guardianes burocráticos estatales, los “arqueólogos” (Antoniadou, 2009). El orgullo por la antigüedad entra en conflicto tanto con la avaricia por un beneficio económico como con el miedo al castigo por parte de un Estado que aún hoy es visto como “turco”, esto es, como externo a la realidad diaria de los ciudadanos griegos modernos.

Su ambivalencia surge en parte de sus propias capacidades miméticas, las cuales se refuerzan al ver noticias televisadas y *suvenires* turísticos. Tal y como lo ha señalado recientemente Alexandra Bakalaki (2007: 397-399, 401), la imitación a menudo encapsula a una población dominada dentro de una estructura de poder, creada por quienes dictan los términos de una estética dominante; y el Estado reproduce, en su relación con poblaciones de pequeña escala, cierto nivel de dependencia de poderosas fuerzas internacionales. En el contexto griego, esto quiere decir que habrá formas de imitación intensas y con múltiples filamentos de aquello que se percibe como un pasado antiguo, lo que indexa una variedad de relaciones, y de comprensiones, de la interpretación oficial del pasado.

ESCASEZ DE ORIGINALIDAD (Y DE EVIDENCIA)

El modelo dominante del pasado también crea una profunda preocupación cronológica por cuestiones de originalidad. El respeto modernista por la creatividad artística se combina con las convenciones locales de un orgullo (específicamente) masculino a la hora de producir una competitividad que, a su vez, se presta a sí misma para el mercado neoliberal. De esta manera, unos cuantos “artistas” emergen de la masa de “artesanos”, desplazando a estos últimos económicamente y en cuanto a su prestigio local, y obligándolos a producir *suvenires* y baratijas que sin duda representan una “mala” imitación de glorias estéticas del pasado, pero que lo hacen en respuesta a un mercado masivo cultivado con cuidado.

Lo que entendemos por originalidad en tal contexto depende de nuestra comprensión de la base social de la producción estética. En mi trabajo con los artesanos cretenses, he intentado dirigirme hacia algo similar a lo que Louis Dumont (2006) ha atribuido al estructuralismo temprano, bien sea de la variedad parisina o de Oxford: un énfasis no en las *relaciones entre cosas* (o *personas*), sino en *relaciones entre relaciones*⁷. Para poner esto en términos simples:

7 Citando un paralelo arqueológico, ésta es también la lógica en la fascinante reconstrucción que hace Lillios (2003 y 2008) del significado social de las placas de piedra neolíticas.

en una sociedad individualista esperaríamos que cada productor creara objetos que fueran distintos a todos los otros; en una sociedad conformista, lo contrario (por ejemplo, Kondo, 1990). La exaltación ideológica moderna del artista por encima del artesano –la alta cultura por encima del artesanado popular (*folk*), si se quiere– necesita de la producción de elementos que sean por completo distintos los unos de los otros. La producción artesanal hoy en día sostiene que posee esta individualidad artística, mientras que evoca una noción soterrada de tradición que interpreta como genealogía. Los términos de Evans-Pritchard (1940) de “tiempo estructural” son los más útiles para comprender esto. Evans-Pritchard argumentó que el grado de consanguinidad en el presente se basaba en el grado de distancia temporal con respecto a un ancestro común. Este tipo de tiempo es genealógico en vez de cronológico. En arte podemos ver una equivalencia con esto en cuanto a “escuelas” o “estilos”, mutuamente contrastados según nociones anidadas de similitud y diferencia; los arqueólogos reconocerán este principio jerárquico que gobierna gran parte de la taxonomía de artefactos; en efecto, es aquí donde las propiedades sociales de organización se combinan más palpablemente con las propiedades culturales de semejanza (“iconicidad”), un factor clave a la hora de captar las relaciones sociales como una cultura colectiva que conocemos como “nacionalismo”, y por ello, también el compromiso de la arqueología en la validación de la ideología (Herzfeld, 2005: 104-105). Por lo tanto, sin importar cuánto tiempo tomó establecer el estilo independiente, la relación emergente se conceptualiza retrospectivamente como genealogía. Ésta es una metáfora común para la legitimación de la identidad intelectual; hablamos de “ancestros intelectuales” e incluso de “linajes intelectuales”. Y la genealogía significa, en términos prácticos, “las relaciones entre las relaciones” concebidas sobre la base de “tiempo estructural”.

Tales genealogías son relativamente fáciles de establecer, por ejemplo, entre tipos de casas, o tal vez más fácil aun, tipos de construcción monumental. Un monumento *debe* indicar un estilo anterior para que su mensaje llegue a oídos receptivos; los monumentos a las guerras, por ejemplo, siguen una pauta por completo reconocible. Es en la naturaleza misma de la conmemoración de vidas individuales que se logra enfatizar cierta humanidad común (o experiencia compartida). Por ello, también, las “casas de los espíritus” en Tailandia, si bien conmemoran vidas individuales, a su vez son una manera de incorporarlas a la colectividad, en especial cuando esta colectividad se ve amenazada por una autoridad municipal preparada para demoler los altares junto con las casas que se supone debe proteger. Vemos aquí una lógica no del todo distinta a la del nombramiento bautismal en Grecia, la cual de manera semejante envuelve las identidades individuales en estructuras de un ser compartido, indexado por

medio de nombres compartidos a lo largo de generaciones y en ocasión extendidos hasta el terreno de la comprensión de políticas nacionales⁸.

Johannes Fabian (1983) ha argüido que decir que “otros” experimentan el tiempo de maneras distintas a la nuestra es la expresión de un rechazo taxonómico de tratarlos como nuestros coetáneos, de una tendencia de verlos como atascados en el pasado, en contraste con nuestra propia modernidad. Tales exclusiones no están confinadas en la antropología; en efecto, uno de los verdaderos beneficios de la observación de Fabian es que subraya las dinámicas similares que operan también en las vidas políticas de aquellos a quienes estudiamos. Los Estados-nación, todo tipo de burocracias y de establecimientos educativos, todos reproducen este patrón de distanciamiento temporal, sugiriendo que sólo aquellos con acceso privilegiado a la “historia” experimentan el tiempo como “nosotros” lo hacemos; los campesinos “atemporales” son tanto un rasgo del paisaje ideológico nacionalista como de la antropología decimonónica o de la escritura de viajes y del periodismo. En tales ideologías, la arqueología no sólo apuntala la perspectiva nacionalista de maneras que luego son reproducidas en contextos bastante banales, como en *tours* de sitios (véase Abu El-Haj, 2001)⁹; la arqueología también se publica en un formato que legitima el sentido de un acceso privilegiado a la comprensión de la temporalidad como una reivindicación del progreso del presente y del dominio político. Los museos y los libros y los artículos refuerzan estos efectos y atan a las poblaciones mayoritarias a los proyectos de dominación política de los Estados-nación.

Una respuesta crítica a las reificaciones resultantes de la experiencia requiere una aproximación doble. Primero, podemos mostrar cómo las diferentes maneras de representar y organizar la temporalidad, independiente de las experiencias que escondan, pueden relacionarse muy directamente con cuestiones de originalidad, invención, convención y reproducción. Segundo, podemos utilizar la observación de Das sobre la representación del tiempo como cargado de capacidad de acción –como “aquello que el tiempo ha hecho en nosotros”– como una manera de por lo menos reconocer que para muchos actores sociales el tiempo será visto como una fuerza viviente y en movimiento. Esto no contradice el argumento de Fabian; por el contrario, nosotros, también, hablamos de “lo que el tiempo ha hecho”: el destino de Ozymandias no es una parábola desconocida, y tiene paralelos en muchas culturas. Entonces, si es posible comprender el tiempo como un forjador de eventos, y no simplemente como una medida de su duración, podemos empezar también a apreciar que

8 Véanse Kenna (1976) y Herzfeld (1982). Sobre la relación entre nombramiento y espacio en el nacionalismo, véase en particular Sutton (1997).

9 Para la idea del “nacionalismo banal”, véase Billig (1995).

los eventos mismos siguen el curso trazado en alguna medida por estructuras sociales que pueden ser peculiares a un tipo particular de organización social (Dresch, 1986); se puede entonces esperar que los microeventos, tales como la creación de un conjunto de objetos, sigan una trayectoria con similares especificidades de contexto. La *comprensión del tiempo en general* es por ello común a todas las sociedades, tal y como lo arguye Fabian; la *experiencia de usos particulares del tiempo* deviene de exigencias y capacidades particulares, y es moldeada por los modismos locales de representación.

Este punto puede clarificarse aun más si miramos los muy variados ritmos (*tempi*, en el uso de Bourdieu) del trabajo, incluso en una misma sociedad. El modelo de estandarización de la fábrica moderna –lo cual es simplemente la realización de la cultura material de lo que Max Weber llamó “rutinización”– es el producto de una tecnología particular que hace que tal “reproducción mecánica” sea factible y deseable. En el proceso, las rutinas del trabajo repetitivo que adormecen la mente también disciplinan los cuerpos que, al ser percibidos como pertenecientes a “poblaciones peligrosas”, podrían llegar a predisponerse a la revolución o a otra actividad artísticamente original y destructora de taxonomías.

La rutinización también aumenta la importancia comercial y estilística de la producción artística en cuanto a originalidad. Una vez que la producción masiva confiere más valor a objetos cada vez más raros que no son producidos en masa (“valor de rareza”), el costo de la originalidad crece exponencialmente. Así, también, ocurre con el valor de objetos olvidados que cada vez parecen más “pintorescos”, porque o bien no fueron producidos masivamente o bien son lo suficientemente raros como parecer casi, o por completo, únicos (Thompson, 1979). El contraste ocurre con la producción modernista, bajo la cual toda instancia de habilidades de peculiaridad personal amenaza la lógica de la fábrica; por ello, la prisa por “reducir las habilidades” (*deskilling*) de los trabajadores, como si se pudieran remover las capacidades sedimentadas en sus memorias corporales durante largos períodos (véase Blum, 2000). Pero en la producción artesanal, la variación tiende a aparecer no tanto como consecuencia de la búsqueda de eficiencia tecnológica (y su consecuente agilización de la fuerza de trabajo) sino de la ideología de la personalidad en la cual las relaciones entre los objetos reproducen, de manera esquemática, las relaciones consideradas como apropiadas según las personas.

Las distribuciones espaciales refuerzan estos patrones de percepción. Casi todos los artesanos cretenses que estudié trabajaban bajo condiciones que no habían cambiado de modo considerable en los últimos cincuenta años o más, aunque había algunas excepciones (como la transformación del apren-

dizaje para hacer pisos en una pasantía). La mayoría de ellos trabajaban en *ateliers* en los cuales sus abuelos podrían haber laborado a ciegas. Por lo tanto, la convencionalidad del contexto social se reproduce aquí como una convencionalidad de la organización espacial. Cuando la forma del taller permanece funcionalmente constante a lo largo de amplios períodos, no son muy probables fluctuaciones espontáneas en el grado de la variación del artefacto.

Esto refleja un dominio de la espacialidad más amplio: la noción occidental de persona está asociada en gran medida con la emergencia de la posesión de propiedades. El individualismo, desde hace mucho considerado como el baluarte de la identidad occidental, está profundamente asociado con ideas de posesión de tierra; en un contexto griego, la divisibilidad de la herencia también se reproduce en ideas sobre la divisibilidad en la herencia de personalidades y en la distribución de nombres personales¹⁰. Tales factores refractan y dirigen la comprensión que las personas tienen sobre los alrededores que habitan y los medio ambientes que construyen. Es de hecho muy poco claro si podemos hablar de “individuos”, excepto en un sentido culturalmente bastante parroquial; aunque si bien esto se reconoce cada vez más, incluso las alternativas que uno pueda proponer con base en paralelos etnográficos presuntamente no agotan el rango potencial de vías de comprensión de las variedades de la agencia humana.

Las preguntas sobre la individualidad necesariamente involucran similitud y diferencia, y el artesanado a veces provee evidencia sorprendente de cómo éstas son reconocidas. Cuando un artesano cretense hace alarde en mi presencia de su habilidad para cincelar en un sujetalibros la cara del político Eleftherios Venizelos, utiliza una figura reconocible como Venizelos como evidencia de su habilidad personal; pero las cualidades casi caricaturescas de su similitud, en efecto, subrayan la naturaleza social de la producción; un punto que se me hizo brutalmente claro cuando caí en la cuenta de que un hombre ya mayor que veía casi a diario en el mismo pueblo cretense estaba, en efecto, reproduciendo la imagen de Venizelos en su propia persona, incluidos el sombrero de lana de cordero, barbilla y anteojos¹¹.

Uno de los problemas con los que nos enfrentamos en este tipo de discusiones es que la similitud misma asume ciertas convenciones que hacen que su reconocimiento sea posible. En algunos contextos, la similitud trasciende nuestra habilidad de verla. ¿Qué hemos de hacer, por ejemplo, con la perspectiva

10 Además de las referencias citadas en la nota 2, la etnografía de los Cárpatos de Vernier (1991) es una exploración excepcional de estos temas; él pone particular atención en la construcción ideológica de ideas sobre la herencia de la fisonomía y del carácter.

11 El sujetalibros aparece en Herzfeld (2004: 41, figura 2).

bizantina de que todos los íconos religiosos son similitudes (*eikones*) de una pintura original de la Virgen María hecha por san Lucas? Tal teoría va en contra de todas nuestras asentadas nociones de sentido común, y no obstante explica la facilidad con la que la reproducción fotográfica de un ícono, sin importar cuán estridente sea, parece estar imbuida de una refracción de la misma gracia que veríamos con más facilidad en una imagen de El Greco.

Si observamos las maneras como los aprendices de artesanos contemporáneos aprenden de sus maestros, podemos comprender mejor la relación entre originalidad y similitud, y con ello, también la que hay entre *tempo* de producción y tiempo *genealógico* en la tradición artesanal. Esto nos daría también una visión más clara de las tensiones entre las representaciones oficiales del pasado antiguo y las maneras como las personas hoy en día “reconocen” los artefactos antiguos al parecerles de algún modo familiares en cuanto a forma y a un probable uso. También nos permitiría enmarcar nuestra comprensión de la manufactura de copias modernas de artefactos antiguos –bien sea falsificaciones intencionadas, copias de museo o *suvenires* baratos– respecto a una cultura moderna artesanal comprensible y no en relación con elaboradas reconstrucciones de un contexto antiguo.

Tales exploraciones abrirían el camino para ver cómo las relaciones indexantes de vida social y las relaciones icónicas de identidad cultural interactúan en contextos particulares. En muchas sociedades industriales de Occidente, la ideología del individualismo implica que a veces se haga un énfasis opresivo en la cuestión de la originalidad. Harold Bloom (1973) preguntó con genialidad sobre lo que él llamó “la ansiedad de la influencia”: el deseo de escapar de la reputación de ser simplemente el reproductor de la obra de un maestro. En el invernadero ideológico de la producción literaria de Occidente, éste es un modelo plausible. Sin embargo, no tiene mucho sentido para iconógrafos que trabajan en la tradición bizantina, y tiene menos sentido aún para tala-barteros, talladores o joyeros cuyo trabajo, no obstante, requiere *cierto* grado de personalización para así convencer a los compradores de que el objeto ha sido confeccionado tanto según las necesidades del comprador como según la marca distintiva del artesano en particular. Algunos objetos –de nuevo, los íconos religiosos vienen a la mente– no son susceptibles de muchas variaciones porque su reproducción es estrictamente “textual”, por razones que están incrustadas en un discurso religioso presente durante mucho tiempo. Debido a que las doctrinas que conciernen a la estética religiosa han permanecido accesibles, incluso la era de reproducción mecánica ha tenido poco efecto –excepto para incrementar el número disponible de copias– en las propiedades físicas de los objetos.

El contexto social de la reventa y de la reutilización

En algunos casos, la compra y la reventa cambian el sentido e incluso la percepción de los objetos, en especial de aquellos de naturaleza humilde. En sociedades donde el parentesco es importante, la idea del artesanado que se transmite por generaciones es por lo menos igual de importante que el sello personal del artesano; pero la relación del comprador con el artesano también es crucial. De hecho, en este contexto podríamos considerar útilmente un artículo importante de Gretchen Herrmann (1997) sobre lo que en un primer vistazo parece ser un tema trivial e irrelevante: la venta de garaje en Estados Unidos. Lo que Herrmann logra hacer increíblemente bien es mostrar cómo el valor de los objetos intercambiados en estas ventas informales se ve afectado por lo que los compradores conciben –en gran medida, una concepción hecha por ellos– como la inversión social producto del apego sentimental que los vendedores tienen por sus objetos. En otras palabras, hay un contexto social que condiciona el valor y que incluso se intensifica como manera de incrementar el valor. Herrmann escribe más que todo sobre objetos usados que con el tiempo han adquirido “valor sentimental”. Pero un artesano no es menos hábil que un vendedor en un garaje para proveer valor personal que luego se convierte en una marca de la relación entre el artista y el cliente, y crea un tipo adicional de tiempo estructural.

Por lo tanto, cuando sabemos algo de las relaciones entre productores y sus clientes podemos también explicar los aumentos repentinos en la individuación de los objetos materiales: piezas “hechas a la medida”, no tanto en el sentido de que éstas reflejan las exigencias de los compradores sino más bien en el contexto de producción en el cual los compradores son también incluidos en una relación social con los artesanos, sus ritmos de trabajo y su genealogía. Por el otro lado, la producción de *suvenires* modernos a menudo genera la rutinización de la apariencia física. ¿Acaso estos *suvenires* en verdad reflejan la manera como los productores ven sus originales antiguos, o acaso reflejan la imposición de una ideología estatal –o imaginario del mercado– que requiere una cierta uniformidad?

Permítanme ilustrar esto con otro ejemplo. En Tailandia, bajo el reciente gobierno de Thaksin Shinawatra, se introdujo la política de “un distrito, un producto”, con la esperanza de producir artesanías más eficientemente y lograr así un mayor crecimiento económico en partes marginales del país. Los productos generados por esta política eran llevados para ser vendidos a puntos centrales, a menudo lugares de gran importancia simbólica en la historiografía nacional, en Bangkok y en otras ciudades. Uno de los planes consistió en usar el primer punto de entrada de bienes occidentales a Siam, un mercado a orillas

del puerto llamado Paak Khlong Talaad, donde sus tenderos fueron amenazados de manera concomitante (y apreciable) con el desalojo, para dar paso a un imponente pabellón que exhibiría los productos de la nueva política. Para que esta política funcionara, además, los productos debían ser reconociblemente tradicionales y localmente determinados; y esto significaba entonces la necesidad de hacer que la producción fuera más eficiente y homogénea (*streamlined*). El proyecto es reciente y –desde la caída del gobierno de Thaksin Shinawatra en 2006, debido a un golpe de Estado– su futuro incierto. Pero uno se pregunta qué tanto esta producción reglamentada de la “tradición” ha subordinado ya las ideas de distinción local bajo la lógica de una unidad nacional, la cual era, en efecto, una de las metas de los arquitectos de la política.

La “tradición” es siempre un término problemático, en especial cuando intervienen el mercado o el Estado. Las metas del Estado a menudo enfatizan un período o una sucesión de períodos relacionados, excluyendo a su paso todo lo que podría atribuir legitimidad a poblaciones minoritarias o a reclamaciones de países vecinos. Tal y como el “cuerpo geográfico” del Estado se regula de acuerdo con un diseño original externo que arguye ser la esencia nacional encarnada en términos de territorio (Thongchai, 1994), los cuerpos de los productores son disciplinados en pro de la creación de evidencia física (los artefactos) que sustente la continuidad de la lectura oficial del pasado. El baile y el deporte son terrenos interesantes para esta forma de inculcación corporal. Pero sabemos también que los artesanos y otros continúan actuando de maneras que no se conforman a las actitudes deseadas por los círculos oficiales; su resentimiento mismo es una trampa que los margina cada vez más. ¿Qué quieren decir los objetos antiguos para ellos? ¿Acaso las paredes de sus viejas casas tienen algún significado afectivo para ellos, o bien son vistas simplemente como un elemento más en la relegación de los artesanos a una clase cada vez más deprimida?

Las luchas que he documentado sobre el ambiente construido en Rétino, Roma y Bangkok muestran que no hay una respuesta sencilla para estas preguntas¹², y esto a su vez debería obligarnos a estar muy atentos a cualquier generalización acerca de los significados de artefactos antiguos “dejados en fideicomiso” a generaciones futuras. Esta reclasificación de monumentos antiguos por poblaciones locales a menudo sigue las líneas trazadas por discursos oficiales, éstos a su vez informados e informantes de hábitos de clasificación arqueológica. En los primeros días de conservación histórica en Rétino, los argumentos acalorados se centraban en si las casas eran “turcas” o “venecia-

12 Véase Herzfeld (1991), sobre Rétino; sobre Roma, Herzfeld (2009); y sobre Bangkok, Herzfeld (2003b).

nas”, con las implicaciones éticas que esto conlleva según el canon ideológico dominante y según el interés económico de sus propietarios. Cuando mis informantes en Roma argüían ser los últimos en la línea de antiguos romanos, ellos eran partícipes de una reinterpretación retórica del discurso oficial, tal y como lo son los residentes tailandeses en Bangkok, quienes reinterpretan su relación afectiva con el espacio del cual las autoridades desean desalojarlos, en términos de los “reinados” de la dinastía en el poder. Todos estos grupos vuelven, en otras palabras, a una retórica de la temporalidad que tiene más que ver con los círculos oficiales contra los que están luchando que con su participación experiencial (“fenomenológica”) en los espacios que habitan. Ellos saben que los especuladores (en Roma) y las autoridades municipales (en Bangkok) no estarán interesados en ello, ni incluso lo lograrán comprender, y que ellos deben reclamar su relación con sus respectivos sitios en términos de una versión globalizada del discurso profesional de arqueólogos e historiadores que yace entre los académicos que intentan comprender sus vidas y sus experiencias vividas. Pero en la práctica, las actitudes que demuestran en sus vidas diarias pueden tener orientaciones muy diferentes a las ideologías dominantes de los Estados-nación a los cuales pertenecen.

Los romanos, al menos aquellos cuyas familias han vivido en la ciudad por varias generaciones (*romani de sette generazione*, “romanos de siete generaciones), son muy conscientes de su proximidad a la Antigüedad, pero también a otros períodos históricamente importantes. Ellos simplemente no consideran la *romanità* como algo que tenga mucho que ver con ser italianos. Roma no es Italia; ésa es una regla clave con la cual están de acuerdo con los otros italianos. Por ello, su adulación del pasado remoto tiene menos que ver con un orgullo nacional que con un apego furibundo al lugar. Las invocaciones del pasado están por todas partes, hasta en las iniciales “SPQR” (*senatus populusque romanus*) en tapas del alcantarillado y en la estatua de César que se cierne sobre la cámara de debates del Concejo municipal romano. El sentido de continuidad es fuerte, hasta el punto que algunos residentes argumentan que el diseño de los *palazzi* del barroco tardío y la distribución típica de la *casa e bottega* (la casa en la planta superior y el taller del artesano en la planta baja) reproduce la antigua *insulae*; una retórica que envuelve en su interior una ciudad a la que históricamente no le fue permitido convertirse en un centro industrial y que por ello, al menos en términos retóricos, ha atesorado a su población nuclear artesanal como emblemática de sus enlaces con un pasado bastante remoto.

En Atenas, donde unos cuantos monumentos antiguos de alguna altura resaltan sobre un trasfondo dominado por bloques de apartamentos modernos (*polikatikies*), la continuidad con el pasado es más abstracta. Gran parte de ella

proviene del fenómeno relativamente reciente de que los nombres de las calles invoquen héroes y pensadores clásicos. A diferencia del sentido romano de continuidad, el cual es específico para la ciudad y muy rara vez (con excepción del gobierno de Mussolini) dedicado completamente a un proyecto nacional de identidad histórica, Atenas se proclama heredera de una ideología de continuidad que es mucho más genérica (“Helénica”), y que se extrapola de una antigua ciudad-estado a todo un Estado-nación moderno. Si bien los residentes de ambas ciudades a menudo expresan impaciencia con la interferencia en sus vidas de las autoridades arqueológicas, en especial cuando el trabajo de construcción revela una riqueza hasta entonces inesperada de hallazgos arqueológicos, el respeto otorgado por los atenienses al pasado antiguo tiende a ser mucho más genérico y menos tolerante de estas intervenciones¹³.

Estas diferencias proveen un contexto general para examinar cómo experimentan el pasado las personas locales. Las ideologías nacionales influyen en la experiencia local y también se derivan de ella. Los patrones locales e incorporados de interacción social apropiada están incrustados en un esquema de valor más amplio. Una ideología de individualismo o conformidad, por ejemplo, constriñe las relaciones entre los objetos y las personas; o, mejor, en una vena dumontiana que he recomendado aquí, las relaciones entre *las relaciones entre los objetos y las relaciones entre las personas*. En Rétino, por ejemplo, las decisiones acerca de clasificar una casa como “veneciana” o “turca”, y por ende como una antigüedad “europea” digna de preservación, o bien como una reliquia de un pasado que se merece sólo el olvido, están articuladas de acuerdo con diferencias ideológicas, así como con relaciones entre vecinos. A medida que los trabajos de conservación histórica avanzaban, estas diferencias aparecían cada vez más marcadas en el paisaje urbano.

Al descubrir estas conexiones, también estamos mejor equipados para discernir los factores sociales y políticos que determinan parcialmente los criterios de semejanza, tanto en objetos contemporáneos como entre artefactos antiguos y modernos. Los residentes atribuirán significado a los usos que les den a los espacios que habitan, y no a las funciones históricamente asociadas con la creación original de estos espacios. Ellos también “ideologizarán” aspectos de esos mismos espacios; hablar hoy en día de un “sanitario turco” que ocupa el espacio de la puerta principal de una casa es hacer una declaración sobre el progreso, expresada en términos estatalmente aprobados de desarrollismo eurocéntrico y evolucionista. De nuevo, incluso si una casa “turca” o

13 Para una discusión más detallada del impacto diferencial de la “limpieza espacial” en Atenas, Bangkok y Roma, véase Herzfeld (2006).

“veneciana” hoy en día “se parecen”, y son igualmente aceptables como rasgos de un casco antiguo pintoresco, ¿qué dice esto acerca de las vicisitudes modernas de una identidad nacional en Grecia?, y más aún, ¿qué dice esto acerca de lo que puede significar para el concepto de autenticidad? Tales movidas permiten que actores individuales y sus familias redirijan espacios discursivamente reclamados por el Estado hacia usos asociados de manera más directa con los aspectos más íntimos de sus vidas.

Pero Rétino es un pueblo pequeño, y la mayoría de sus residentes son dueños de sus propios hogares. ¿Qué ocurre en ciudades más grandes, como Roma o Bangkok, donde la mayoría de sus habitantes son inquilinos? ¿Qué ocurre con comunidades más adineradas, donde sólo una selecta minoría puede permitirse la compra de “obras de arte”, en vez de obras reproducidas mecánicamente? Si el caso de Rétino habla del potencial que se realiza en la práctica, tal potencial es a menudo frustrado por la debilidad económica y social en muchas otras partes de Grecia y, en efecto, en el mundo entero. El caso de Rétino no es, por lo tanto, típico de una situación global; es sin embargo extremadamente útil para sugerir qué ocurre cuando actores locales *son* capaces de ejercer su agencia para redireccionar los requisitos impuestos sobre ellos por una burocracia arqueológica, con el fin de que se ajusten más a sus vidas diarias. Rétino es algo así como un oasis en una ecúmene neoliberal; pero incluso aquí, los ciudadanos más débiles son forzados una y otra vez a encajar en el molde de la marginalidad pintoresca.

Originalidad, libertad de elección y futuro global

Si la ideología neoliberal enfatiza el derecho de elegir individualmente, también determina quién tiene el derecho de tomar esa elección; un derecho que depende de la capacidad demostrada de labrar su propio camino económico en competencia con otros nominalmente iguales. De manera inversa, la conformidad es un signo de fracaso. Artesanos menores y trabajadores de fábricas con pocas habilidades producen en masa *suvenires* para turistas en apariencia pasivos e ignorantes. Los vendedores de tiendas para turistas (*krakhtes*) afirman con confianza que los turistas, en efecto, quieren que los fastidien con ofertas; su propio comportamiento, sin embargo, los ubica también en una posición baja en la jerarquía social local.

Tal es la lógica que también divide a los artesanos de los artistas, y a los dueños de tiendas locales y a sus revendedores de los proveedores de elegancia y refinamiento. Aquellos artesanos que escapan de la red y se convierten en “artistas” necesitan del pasado remoto sólo –y esto es clave– como una plantilla contra la cual demostrar la originalidad y la libertad estéticas que han logrado.

Los nuevos ricos comprarán sus productos (“artesanías tradicionales”); las masas, en cambio, comprarán a menudo copias de objetos antiguos producidas masivamente. La gente adinerada es capaz de distorsionar las convenciones del tiempo histórico a su antojo; las masas sólo pueden elegir entre el consumo de temporalidades hechas para ordenar y tan rutinizadas y estandarizadas como los *suvenires* que las expresan. La fenomenología de la tradición encuentra una nueva economía política del gusto.

Lo que ha surgido no es un proceso, sino la escala de sus operaciones, que interpreta sus apegos a pasados diferenciados cada vez más frágiles y vulnerables. No sabemos qué les ocurrirá a los segmentos más marginales de la población y a sus valores: si sus pasados locales se verán sumergidos en la nueva antigüedad de mercado como productos básicos, o si se verán recalibrados para sobrevivir en los intersticios. Probablemente, ambos procesos ocurrirán en la medida que los contextos legales lo permitan. Puede ser que los valores en cuestión también se tornen mucho más adaptables, debido a las nuevas tecnologías que los preservan y los expresan; internet ya ha alentado y permitido un poderoso resurgimiento de formas de dialectos hasta hace poco moribundas y la proyección económicamente ambiciosa de modismos de artesanados hasta hace poco locales. Según la lógica de la “teoría de la basura” de Thompson (1979), deberíamos, en efecto, ver aparecer estas reversiones repentinas de la fortuna precisamente en el momento en el que la crisis existencial de una identidad en particular marginal se vuelve crítica.

La globalización y el localismo son dos lados de la misma moneda; “la tradición”, hoy en día accesible a lo largo y ancho del mundo, a menudo depende para su legitimidad de la oscuridad de sus orígenes. Las motivaciones que subyacen a la producción artesanal son menos accesibles que sus expresiones en publicidad y en otras formas de representación, así como en las reacciones públicas a todos los intentos de interpretar lo local como lo internacionalmente colectivo. ¿Acaso estos intentos funcionan? ¿Se ven bien? ¿Recuerdan acaso un pasado colectivo, o se dirigen a un presente colectivo? ¿Quién compra estos productos y cómo reaccionan los amigos y vecinos de quienes lo hacen? El juicio público nos hablará –con tiempo– de los significados sociales constantemente en evolución de los pasados, de las tradiciones y de los patrimonios, y de su relación pragmática con el parloteo solemne de la propaganda y de la historiografía oficial, y con las escandalosas reiteraciones de los revendedores mercantiles. ✨

REFERENCIAS**1. Abu El-Haj, Nadia**

2001. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-fashioning in Israeli Society*. Chicago, IL., University of Chicago Press.

2. Alcock, Susan E.

2002. *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*. Cambridge, Cambridge University Press.

3. Antoniadou, Ioana

2009. Reflections on an Archaeological Ethnography of 'Looting' in Kozani, Greece. *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 8, pp. 246-261.

4. Bakalaki, Alexandra

2007. *Yia tin piitiki tis omiotitas (On the Poetics of Similarity)*. En *Peripeties tis eterotitas: I paraghoyi tis politismikis dhiaforas sti simerini Elladha*, ed. Papataxiarchis, pp. 383-406. Atenas, E. Alexandria.

5. Billig, Michael

1995. *Banal Nationalism*. Londres, Sage.

6. Bloom, Harold

1973. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. Nueva York, Oxford University Press.

7. Blum, Joseph A.

2000. Degradation without Deskillling: Twenty-five Years in the San Francisco Shipyards. En *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, ed. Burawoy, M. Burawoy, pp. 106-136. Berkeley, CA, University of California Press.

8. Bourdieu, Pierre

1977. *Outline of a Theory of Practice*, traducido por R Nice. Cambridge, Cambridge University Press.

9. Boyer, Dominic

2005a. *Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture*. Chicago, IL., University of Chicago Press.

10. Boyer, Dominic

2005b. The Corporeality of Expertise. *Ethnos* 70, pp. 243-266.

11. Bradley, Richard

2002. *The Past in Prehistoric Societies*. Londres, Routledge.

12. Das, Veena.

2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA, University of California Press.

13. Dresch, Paul

1986. The Significance of the Course Events Take in Segmentary Societies. *American Ethnologist* 13, pp. 309-324.

14. Dumont, Louis

2006. *An Introduction to Two Theories of Social Anthropology: Descent Groups and Marriage Alliance*, editado y traducido por R. Parkin. Oxford, Berghahn.

15. Evans-Pritchard, Edward Evan

1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press.

16. Fabian, Johannes

1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York, Columbia University Press.

17. Geertz, Clifford

1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books.

18. Hamilakis, Yannis

2007. *The Nation and Its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford, Oxford University Press.

19. Hamilakis, Yannis y Jo Labanyi

2008. Introduction: Time, Materiality and the Work of Memory. *History and Memory* 20, pp. 5-17.

20. Herrmann, Gretchen

1997. Gift or Commodity: What Changes Hands in the U.S. Garage Sale? *American Ethnologist* 24, pp. 910-930.

21. Herzfeld, Michael

1982. When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity. *Journal of Anthropological Research* 38, pp. 288-302.

22. Herzfeld, Michael

1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

23. Herzfeld, Michael

1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

24. Herzfeld, Michael

1992a. Metapatterns. En *Representations in Archaeology*, eds. Gardin, J. C. y C. S. Peebles, pp. 66-86. Bloomington, Indiana University Press,

25. Herzfeld, Michael

1992b. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Oxford, Berg.

26. Herzfeld, Michael

2003a. Whatever Happened to 'Influence'? The Anxieties of Memory. *Archaeological Dialogues* 10, pp. 191-203.

27. Herzfeld, Michael

2003b. Pom Mahakan: Humanity and Order in the Historic Center of Bangkok. *Thailand Human Rights Journal* 1, pp. 101-119.

28. Herzfeld, Michael

2004. *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago, IL, University of Chicago Press.

29. Herzfeld, Michael

2005. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state*, segunda edición. Nueva York, Routledge.

30. Herzfeld, Michael

2006. Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West. *Journal of Material Culture* 11 127-149.

31. Herzfeld, Michael

2007. Deskillling, 'Dumbing down', and the Auditing of Knowledge in the Practical Mastery of Artisans and Academics: An Ethnographer's Response to a Global Problem. En *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*, ed. M. Harris, pp. 91-110. Oxford, Berghahn.

32. Herzfeld, Michael

2009. *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*. Chicago, IL, University of Chicago Press.

33. Kenna, Margaret E.

1976. Houses, Fields, and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island. *Ethnology* 15, pp. 21-34.

34. Kondo, Dorinne K.

1990. *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago, IL, University of Chicago Press.

35. Lillios, Katina T.

2003. The Engraved Slate Plaques of Southwest Iberia. En *Archaeologies of Memory*, eds., R. M. Van Dyke y S. E. Alcock, pp. 129-150. Oxford, Blackwell.

36. Lillios, Katina T.

2008. *Heraldry for the Dead: Memory, Identity, and the Engraved Stone Plaques of Neolithic Iberia*. Austin, University of Texas Press.

37. Lucas, Gavin

2005. *The Archaeology of Time*. Londres, Routledge.

38. Malaby, Thomas M

2003. *Gambling Life: Dealing in Contingency in a Greek City*. Urbana, University of Illinois Press.

39. Marcus, George E.

2009. Introduction: Notes toward an Ethnographic Memoir of Supervising Graduate Research through Anthropology's Decades of Transformation. En *Fieldwork Is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, eds. J. D. Faubion y G. E. Marcus, pp. 1-34. Ithaca, NY, Cornell University Press.

40. Palumbo, Bernardino

2003. *L'UNESCO e il campanile: antropologia, politica e beni culturali in sicilia orientale*. Roma, Meltemi.

41. Starrett, Gregory

1998. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley, CA, University of California Press.

42. Sutton, David E

1997. Local Names, Foreign Claims: Family Inheritance and National Heritage on a Greek Island. *American Ethnologist* 24, pp. 415-437.

43. Thompson, Michael

1979 *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Oxford, Oxford University Press.

44. Thongchai, Winichakul

1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. Honolulu, University of Hawaii Press.

45. Van Dyke, Ruth M. y Susan E. Alcock (eds.)

2003. *Archaeologies of Memory*. Oxford, Blackwell.

46. Vernier, Bernard

1991. *La genèse des sentiments: Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*. Paris. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

47. Williams, Howard (ed.)

2003. *Archaeologies of Remembrance: Death and Memory in Past Societies*. Nueva York, Kluwer Academic.

48. Yalouri, Eleana

2001. *The Acropolis: Global Fame, Local Claim*. Oxford, Berg.