

AGITAR ANTES DE USAR:

A ANTROPOLOGIA E O PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL¹

SHAKE BEFORE USING:

ANTHROPOLOGY AND INTANGIBLE HERITAGE

João Leal²

Resumo: Entre a definição antropológica de cultura e a definição da UNESCO de Património Cultural Imaterial existem inúmeras similitudes. Ao mesmo tempo que explora essas similitudes, o presente artigo passa também em revista os debates antropológicos que desde os anos 1990 têm rodeado o conceito de cultura e os seus reflexos nas discussões atuais sobre Património Cultural Imaterial. A partir de um balanço destes debates, sugere-se que a intervenção nos processos sociais e institucionais associados ao Património Cultural Imaterial deve ser feita levando em conta duas preocupações centrais: o efetivo envolvimento nos processos de patrimonialização dos diferentes atores sociais que são os detentores dos bens; a atenção crítica a derivas identitárias que reificam a cultura e contrariam a sua natureza móvel.

Palavras-chave: Património Cultural Imaterial. Cultura. Identidade. Antropologia. Portugal.

Abstract: There are numerous similarities between the anthropological definition of culture and UNESCO's definition of Intangible Heritage. While exploring these similarities, this paper also reviews the anthropological debates about culture that have developed since the 1990s and their impact on current discussions on Intangible Heritage. It is suggested that participation on the social and institutional processes associated with Intangible Heritage should take into account two main concerns. The first one derives from the need to

¹ Uma versão anterior deste artigo foi apresentada no VI SIMP, Seminário Internacional em Memória e Património, que teve lugar na Universidade Federal de Pelotas (RS, Brasil), entre 3 a 5 de Outubro de 2011. Agradeço a Letícia Ferreira o convite para participar no Seminário e à Letícia e a todos os participantes as conversas estimulantes que o Seminário proporcionou, das quais a versão agora publicada deste artigo em muito beneficiou. Uma versão ligeiramente diferente deste artigo foi também apresentada no Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspetivas", organizado em Lisboa em Novembro de 2012 pela Direção-Geral do Património Cultural.

² Centro em Rede de Investigação em Antropologia (Universidade Nova de Lisboa)

effectively involve the different social actors who have the collective ownership of cultural expressions. The second advocates a critical view of the relationship between Intangible Heritage and identity politics which tends to immobilize and reify culture.

Keywords: Intangible Heritage. Culture. Identity. Anthropology. Portugal

A centralidade do conceito de cultura no empreendimento antropológico é conhecida. Se se fala tanto e com tanta naturalidade de cultura, se a cultura é invocada – umas vezes bem, muitas vezes mal – por governos, agências internacionais, representantes da sociedade civil, movimentos e políticas de identidade, simples pessoas, isso deve-se em grande medida à antropologia e ao modo como o seu percurso histórico foi marcado pela sucessiva elaboração e refinamento do conceito de cultura.

CULTURA: DEBATES E CRÍTICAS

Os marcos essenciais desse processo de invenção e maturação da cultura são conhecidos e voltarei a eles mais tarde. Ficam para já algumas rápidas indicações. Como é sabido a primeira definição antropológica de cultura foi proposta em 1871 pelo antropólogo evolucionista britânico E. B. Tylor no seu livro *Primitive Culture* (TYLOR, 1871). Com ele a cultura deixou de ser só “alta cultura” para passar a ser o conjunto dos produtos – materiais e imateriais, diríamos nós hoje em dia – da atividade dos grupos humanos. Mas deve ser sublinhado que já antes os românticos alemães – em particular Herder – tinham andado lá perto. Foi mais sob a sua influência do que sob a influência de Tylor, que, nas primeiras décadas do século XX, a antropologia norte-americana – em particular Franz Boas e Ruth Benedict – sistematizaram, operacionalizaram e impuseram o conceito de cultura como conceito central da antropologia. Fazendo-o, retiveram as formulações de Tylor mas inauguraram um novo curso – o curso moderno – do conceito de cultura, marcado por duas ideias chave: as ideias de singularidade cultural e de relativismo cultural. Foram também os antropólogos norte-americanos – em particular Margaret Mead, uma antropóloga com particular visibilidade na esfera pública (MITCHELL, 1996) – que abriram caminho à passagem do conceito de cultura do espaço restrito de uma disciplina vista – à semelhança do seu objeto – como “exótica” para o *mainstream* da sociedade moderna.

Como acontece com todos os conceitos chave em ciências humanas e sociais, o triunfo do conceito de cultura não foi um triunfo completo e unânime. A antropologia norte-americana era culturalista mas o mesmo não se passava com a antropologia

inglesa e francesa. A primeira falava de estrutura e função e a segunda – desde Lévi-Strauss – privilegiava a análise estrutural de grandes sistemas simbólicos. Mesmo na antropologia norte-americana, houve sempre leituras diferentes do conceito de cultura e vozes críticas: umas sublinhavam o modo como ele colocava em segundo plano a determinação em última instância da cultura pela base material das sociedades; outras apontavam a indiferença do conceito em relação a questões de poder.

Embora sempre presentes, foi no início dos anos 1990 – com o advento da chamada pós-modernidade em antropologia – que as críticas ao conceito de cultura se tornaram mais agudas. O texto mais célebre dessa desconfiança em relação à cultura é um artigo da antropóloga norte-americana de origem egípcia Lila Abu-Lughod, intitulado “Writing Against Culture” (ABU-LUGHOD, 1991). São conhecidos alguns dos argumentos principais de Lila Abu-Lughod, formulados a partir da sua dupla condição de antropóloga feminista e culturalmente híbrida (*halfie*, como ela própria escreve). Vale a pena reter alguns deles. O conceito de cultura poderia ser visto com uma espécie de pecado original da antropologia: seria um sucedâneo do conceito de raça, que não se conseguiu libertar completamente dessas suas origens. Estaria ligado a projetos hegemônicos de exotização dos subalternos. Seria um conceito essencialista. Privilegiaria fronteiras rígidas que separam, negaria o movimento e congelaria as diferenças internas. Colocaria uma ênfase excessiva na coerência. Seria um conceito que faria das pessoas robots culturalmente programadas. Por conta desses defeitos, que são dados como inerentes ao conceito de cultura, Abu Lughod propôs então o seu abandono.

Articuladas de forma mais sonora por Lila Abu-Lughod, as críticas e as distâncias em relação ao conceito de cultura mantiveram-se, embora alguns autores tenham posteriormente chamado a atenção para a necessidade de não “deitar fora a criança com a água do banho”. O que seria criticável no conceito de cultura seriam algumas das suas utilizações mas estas não estariam inscritas no seu código genético. O que haveria que fazer seria aceitar essas críticas como meio de redinamização da antropologia enquanto disciplina estrategicamente construída em torno do conceito de cultura. Embora sob escrutínio, a cultura deveria pois continuar a ter um papel central na antropologia.

Um dos autores que melhor articulou esta concepção foi o antropólogo alemão Christoph Bruman, que escreveu em 1999 um artigo significativamente intitulado – numa clara alusão ao texto de Lila Abu-Lughod – “Writing for Culture” (BRUMAN, 1999). As linhas de argumentação de Bruman são diversificadas, mas gostaria de reter duas ou três que me parecem mais importantes. Para Bruman, o que está em questão não é o conceito de cultura mas alguns usos incorretos que foram feitos dele. As

definições clássicas de cultura não autorizam “por si” essas utilizações, que conviveram sempre com utilizações mais corretas. A ênfase na coerência da cultura está por exemplo presente em Ruth Benedict e em Margaret Mead, mas está ausente em Robert Lowie e em Paul Radin, devido á aproximação difusionista destes antropólogos norte-americanos, mais atenta às partes do que ao todo. De resto, a ênfase na coerência não ocorre só no culturalismo, mas atravessa toda a antropologia moderna. Se definirmos cultura como um “conjunto de rotinas específicas aprendidas (assim como dos seus produtos materiais e imateriais) que são características de um determinado grupo de pessoas” (id, p. 6), a alternativa à não-aceitação desta definição mínima de cultura seria admitir que as sociedades se organizam ao acaso, o que manifestamente não sucede. Não se segue daí que tenhamos que tratar essas sociedades – e as suas culturas – como fechadas, indiferenciadas, coerentes, etc. Em resumo: devemos estar – segundo Bruman – atentos às más utilizações do conceito de cultura, mas, dito isto, devemos continuar a utilizá-lo.

Para além das razões teóricas para continuarmos a trabalhar com o conceito de cultura, há também, segundo Bruman, razões práticas para isso, que têm justamente a ver com o que referi no início deste artigo: a capacidade que o conceito de cultura tem revelado – em particular nas últimas décadas – para sair da antropologia e migrar para a esfera pública. Bruman sublinha justamente esse ponto no final do seu artigo. Para ele é também o facto do conceito de cultura ter passado para o domínio público, que exige que nos continuemos a reportar a ele.

CULTURA E PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL

É justamente no quadro dessa passagem do conceito de cultura para o domínio público – combinada com processos mais gerais relacionados com a gradual ampliação, nas décadas finais do século XX, do conceito de património (LOWENTHAL 1998) – que pode ser entendido o triunfo do conceito de Património Cultural Imaterial.

Segundo a UNESCO, o Património Cultural Imaterial compreenderia as tradições e expressões orais, incluindo a língua como vetor do Património Cultural Imaterial; as artes do espetáculo; as práticas sociais, rituais e acontecimentos festivos; os conhecimentos e práticas que dizem respeito à natureza e ao universo; os saberes fazer ligados ao artesanato. Para além deste elenco de expressões culturais, a definição de UNESCO sublinha outros aspetos. Um deles tem que ver com o reconhecimento da importância dos espaços culturais associados a uma ou várias destas atividades. E nos vários documentos da UNESCO são também constantes as referências ao Património Cultural Imaterial como expressão da diversidade cultural da humanidade e ao seu

papel na afirmação da identidade cultural dos grupos. Finalmente o conceito de Património Cultural Imaterial surge recorrentemente associado à ideia de que estas diferentes expressões culturais estariam ameaçadas de desaparecimento.

O que queria agora sublinhar é o modo como, embora nos documentos da UNESCO não haja – pelo menos que eu tenha conhecimento – citações de Tylor, Boas ou Benedict, é flagrante o modo como o conceito de Património Cultural Imaterial prolonga o conceito antropológico de cultura na sua formulação moderna.

Vejamos como. Tylor tinha definido a cultura “um todo complexo que inclui o conhecimento, a crença, a arte, a moral, o costume, e todas as outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (TYLOR, 1871, p. 1). Trata-se de uma definição famosa, sendo que um dos seus aspetos mais retidos se prende com o acento que ela coloca na ideia da cultura como totalidade composta de vários traços. Assim definida a cultura não se limitaria – como sublinhei antes – à “alta cultura”, mas reportar-se-ia a um conjunto variado de aspetos – de traços que formam uma totalidade – da vida em sociedade.

Representando um primeiro e decisivo passo na concetualização antropológica da cultura, a definição de Tylor era porém um passo incompleto. De facto, para Tylor, um antropólogo evolucionista adepto da grande narrativa oitocentista da evolução como marcha do mais primitivo para o mais civilizado, a cultura, sendo uma totalidade, era um atributo: (1) do género humano no seu conjunto e não tanto de grupos particulares; (2) que apenas diferenciava os grupos em resultado do lugar que cada um deles supostamente ocupava na marcha evolutiva. Para Tylor não havia a cultura do grupo x ou do grupo y, mas a cultura de grupos mais ou menos primitivos, mais ou menos civilizados, sendo que, no mesmo estágio evolutivo, todos esses grupos seriam mais ou menos semelhantes do ponto de vista cultural. A sua conceção era uma conceção universalista e hierarquizadora da cultura.

Os culturalistas norte-americanos vão aproveitar de Tylor a ideia da cultura como totalidade resultante de uma espécie de assemblagem de traços, mas vão propor em cima dessa ideia as ideias de singularidade e relativismo cultural. Sendo um atributo genérico do género humano, a cultura, infinitamente diversa, era também um atributo que particularizava diferentes grupos. A cada grupo, a sua cultura, com diferentes elementos formando totalidades diferentes. Assim encarada, a cultura não hierarquizava – como queria Tylor – os grupos em primitivos ou civilizados. Cada grupo tinha a sua própria cultura, que devia ser entendida nos termos dos seus próprios valores, e não nos termos – hierarquizadores – da antropologia evolucionista.

Mais uma vez não sabemos se os vários atores sociais implicados na concetualização do conceito de Património Cultural Imaterial leram Tylor, Boas ou

Benedict. Pode ser que sim, pode ser que não. O que tem sido sugerido é que uma das vias por intermédio das quais lhes chegou o conceito moderno de cultura foi através das concetualizações sobre cultura popular produzidas no âmbito dos estudos folclóricos. Seja como for, é evidente o design culturalista da definição de Património Cultural Imaterial.

Desde logo encontramos nele a ideia de cultura como totalidade composta de traços. Onde Tylor tinha caracterizado a cultura como “um todo complexo que inclui o conhecimento, a crença, a arte, a moral, o costume, e todas as outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade”, a UNESCO fala agora de tradições e expressões orais, da língua, das artes do espetáculo, das práticas sociais, de rituais e acontecimentos festivos, de conhecimentos, dos saberes fazer ligados ao artesanato. A lógica é a mesma: a cultura como totalidade – como assemblagem – de traços. Mas há hesitações e formulações de compromisso: a cultura é imaterial – as artes do espetáculo, rituais e acontecimentos festivos, conhecimentos – mas também material – práticas sociais, artesanato. A cultura são os traços eles mesmos – este ou aquele ritual ou acontecimento festivo – mas estes formam ou remetem para totalidades – os espaços culturais como lugares de concentração de algumas dessas atividades, ou as comunidades que os detêm em última instância.

Algo indeciso nesta sua apropriação da ideia de cultura como uma totalidade, o conceito de Património Cultural Imaterial é mais afirmativo em relação às ideias de singularidade e de relativismo que os norte-americanos acrescentaram à conceção tyloriana de cultura.

Assim, as referências ao Património Cultural Imaterial como expressão da diversidade cultural remetem para a ideia de cultura como agente principal da organização da distintividade cultural dos grupos tão cara aos antropólogos norte-americanos. A diferença é que estes falavam da singularidade e da distintividade de um ponto de vista *etic*, ao passo que a UNESCO – recorrendo ao conceito de identidade – fala delas de um ponto de vista *emic*. Da singularidade cultural em si – vista a partir de fora – passa-se para a singularidade cultural para si – vista a partir de dentro.

Quanto ao relativismo é formulado de acordo com a ideia segundo a qual todas as culturas e expressões culturais – do sul e do norte, do ocidente e do oriente, de primitivos e modernos – têm igual valor. E manifesta-se com particular clareza no facto da institucionalização do Património Cultural Imaterial se ter feito em larga medida contra os limites ocidentalistas das categorias de património histórico, arquitetónico, etc., com que a UNESCO operava e que privilegiavam o ocidente em relação ao resto do mundo, ou como diria Partha Chaterjee (CHATERJEE, 2004), em relação à “maior parte do mundo”.

Finalmente, a própria ideia de salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial também não é estranha à concetualização antropológica da cultura. Usado pelos antropólogos norte-americanos para estudar culturas “exóticas”, o conceito de cultura esteve sempre ligado à ideia de “mundos em extinção”, que era importante registrar na sua pristina organização antes que desaparecessem devido ao contato destruidor com o ocidente.

O que eu estou a dizer é que se torna difícil entender o triunfo do conceito de Patrimônio Cultural Imaterial sem ter presente o pano de fundo fornecido pelo conceito antropológico de cultura. Digamos que o Patrimônio Cultural Imaterial é uma mutação do conceito de cultura. O Patrimônio Cultural Imaterial não é de resto – como ficou indicado antes – um caso isolado. É um caso particular de processos mais gerais de democratização e institucionalização do conceito antropológico de cultura, de multiplicação dos seus usos políticos. Nesse sentido, ele é uma – entre muitas outras – mutações contemporâneas do conceito antropológico de cultura, cuja particularidade se situa a dois níveis principais. É uma mutação iniciada a partir de cima, isto é, a partir dos governos e agências supranacionais. E é uma mutação que decorre diretamente daquilo a que se tem chamado a terceira globalização e das suas tendências mais gerais para a transformação da cultura em conveniência, isto é, em “recurso utilizado para outros fins”, que não os estritamente culturais (YÚDICE, 2003, p. 25).

PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL: DEBATES E CRÍTICAS

Tão intimamente ligada ao conceito de cultura, a categoria de Patrimônio Cultural Imaterial não poderia ficar imune a estes debates antropológicos. Apesar dos cuidados postos pelos especialistas da UNESCO numa concetualização mais dinâmica e aberta, parte da mesma desconfiança dos antropólogos em relação à cultura foi transferida para o Patrimônio Cultural Imaterial. Serei económico nos exemplos.

Um deles, mais antigo, é um artigo de Thomas Eriksen (ERIKSEN, 2001) centrado num documento da UNESCO – *Our Creative Diversity* – que ocupou um lugar importante no processo que conduziu à institucionalização do Patrimônio Cultural Imaterial. Embora Eriksen reconheça méritos à teorização defendida no documento e ao modo como esta procura levar em conta algumas das objeções dos antropólogos relativamente ao conceito de cultura, vê-as como um “refresco que acompanha o prato principal servido, que é o das culturas vistas como entidades fechadas” (id. p. 132). No documento, segundo Eriksen:

as culturas são implícita ou explicitamente tratadas como entidades antigas e enraizadas num determinado grupo que deveriam ser tratadas com o mesmo respeito com que, devido à sua fragilidade, tratamos a louça chinesa ou as velhas tias (id).

O segundo exemplo, mais recente, é retirado de um artigo de Valdimar Hafstein (HAFSTEIN, 2007), um autor que tem consagrado uma parte significativa da sua pesquisa ao Património Cultural Imaterial e às questões de direitos culturais com ele relacionadas. O argumento de Hafstein, além de mais radical, é mais elaborado que o de Eriksen e desenvolve-se em vários eixos, dos quais gostaria de reter dois em particular. O primeiro sublinha o efeito contraditoriamente transformador da categoria de Património Cultural Imaterial. Visando a preservação de bens culturais, a patrimonialização integra-os num novo regime – o regime patrimonial – que transforma práticas culturais em “objetos sobre os quais os governos passam a atuar” (id, p. 93). O segundo sublinha o modo como a ligação entre bens patrimoniais e as comunidades que são os seus detentores configura “uma estratégia de governação liberal”, em que a retórica do *empowerment* serve de cortina verbal a propósitos de sujeição (id, p. 94).

A estes exemplos poder-se-iam somar outros, como aqueles que foram recentemente listados por Chiara Bortolotto, que refere a esse respeito a existência de uma “perplexidade da antropologia crítica face ao entusiasmo social cada vez mais evidente em relação ao [Património Cultural Imaterial]” (BORTOLOTTI, 2011. p. 22).

A perplexidade de que fala Chiara Bortolotto resulta não apenas da desconfiança instalada desde os anos 1990 em redor do conceito de cultura, mas também do modo como, paralelamente, muitos antropólogos inscreveram na sua agenda de pesquisa a análise dos processos associados aos usos políticos da cultura. Estes seriam particularmente ilustrativos de tudo o que de problemático tinha o conceito moderno de cultura.

Este interesse pelos usos políticos da cultura é em rigor um movimento que se inicia fora da antropologia. De facto podemos fazer remontar esse interesse pelos usos políticos da cultura à história e em particular a *The Invention of Tradition* de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (HOBSBAWM & RANGER, 1983). Ainda na história terá sido porventura importante *Lieux de Mémoire* de Pierre Nora (NORA, 1984-1992). Atentos ao “ar do tempo”, os antropólogos foram também por aí. O livro pioneiro a este respeito é *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* de Richard Handler (HANDLER, 1988), que, entre outras contribuições propôs o conceito de objectificação como central para a análise dos usos políticos da cultura.

De acordo com Handler a objectificação designa o modo como determinados traços da cultura (dança, arquitetura popular, etc.)

são transformados em coisas discretas que devem ser estudadas, catalogadas e exibidas. Isso envolve seleção e reinterpretação. O objectificador olha para um meio que lhe é familiar e descobre que é composto de traços tradicionais, coisas que ele retira de um contexto adquirido e transforma em espécimens típicos (id, p. 77).

Aquilo de que Richard Handler está a falar é do processo que ocorre quando algo é identificado como tradicional pelos especialistas eruditos da cultura. Até aí, a cultura estava ligada a um contexto preciso: geralmente um contexto local que lhe conferia uma lógica social e cultural própria, ligada aos constrangimentos de um modo de vida próprio. Ao aproximarem-se desses contextos locais de existência daquilo que batizam como cultura, os “objectificadores” vão proceder a um duplo trabalho de descontextualização e recontextualização: os elementos culturais que atraem a sua atenção deixam de significar o que significavam para passarem a representar outra coisa diferente. De facetas da vida social e cultural de diferentes grupos vistas nos seus próprios termos passam a ser vistos como signos identitários, como património. De aspetos culturais objetivos transformam-se em emblemas identitários subjetivos. Da pequena tradição passam à grande tradição. De cultura – sem aspas – transformam-se em “cultura” – com aspas (como diria Manuela Carneiro da Cunha [CUNHA, 2009]).

Assim definido, o conceito de objectificação da cultura pode ser aproximada das ideias defendidas por Barbara Kirshenblatt-Gimblett (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998) sobre os processos de patrimonialização, em particular daqueles que envolvem objetos e museus. Esses processos injetariam nos objetos patrimonializados uma espécie de segunda vida: “uma vida como exibição de si mesmos” (id, p. 150). Esgotada a sua função inicial – a sua primeira vida – eles viveriam depois uma segunda vida, como testemunhos de algo que deixaram de ser. Passa-se o mesmo com a cultura quando objectificada. A sua vida antes da objectificação pode ser vista como a sua primeira vida. Quando a objectificação ocorre é uma segunda vida que se inicia. A sua primeira vida era coincidente com a própria vida social e cultural das comunidades. A sua segunda vida passa a ser vivida nos discursos patrimoniais construídos pelos eruditos e outros atores.

Inspirados por Handler e Kirshenblatt-Gimblett, muitos antropólogos têm-se dedicado ao estudo dos usos políticos da cultura. E o surgimento do património cultural imaterial – como mostram os exemplos de Eriksen e Hafstein – forneceu-lhes um novo campo de aplicação das suas ideias.

Não está evidentemente em causa a importância dessas análises nem a sua capacidade de colocarem questões à febre patrimonial desencadeada pela institucionalização do Património Cultural Imaterial. O trabalho dos antropólogos teve sempre uma importante dimensão de crítica cultural e a antropologia deve continuar fiel a essa sua vocação. Mas há dois pontos a esse respeito que devem ser sublinhados. É para eles que me volto agora.

O QUE FAZER?

O primeiro ponto é que essa postura crítica não deve ser inibidora da intervenção e participação em processos sociais e institucionais associados ao Património Cultural Imaterial. O caso português é a esse respeito revelador.

Em Portugal esses processos desenvolveram-se até agora de acordo com alguns eixos principais de ação. O primeiro tem que ver com a realização de um conjunto de iniciativas de debate do conceito de Património Cultural Imaterial. Entre elas contam-se os colóquios organizados pelo Instituto dos Museus e da Conservação (atual Direção-Geral do Património Cultural) *Museus e Património Imaterial. Agentes, Fronteiras, Identidades* (COSTA, 2009) e, mais recentemente, *Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspetivas*. O segundo liga-se à apresentação de candidaturas portuguesas às sucessivas listas da UNESCO de Património Cultural Imaterial. A mais conhecida dessas candidaturas é a do fado. Mas para além desta candidatura, duas outras candidaturas foram também apresentadas, embora não tenham sido aprovadas. A primeira foi a das Festas do Espírito Santo dos Açores, subordinada ao título *O Espaço Cultural dos Impérios do Espírito Santo nos Açores* (2003). A segunda foi a candidatura conjunta galega e portuguesa centrada nas *Tradições Oraís Galego-Portuguesas* (2005). Quanto ao terceiro eixo de ação decorre da implementação de um inventário nacional do Património Cultural Imaterial. Esta atividade, desenvolvida no âmbito do antigo Instituto dos Museus e da Conservação, passou pela criação do quadro jurídico para a apresentação, avaliação e registo do Património Cultural Imaterial; pela criação da Comissão para o Património Cultural Imaterial, encarregada da avaliação das candidaturas; e pela implementação de uma *webpage* dedicada exclusivamente ao Património Cultural Imaterial. Infelizmente, pouco tempo depois, com a tomada de posse do atual governo, a Comissão para o Património Cultural Imaterial foi extinta.

Em todas estas frentes tem sido relevante a participação dos antropólogos portugueses, quer a título pessoal, quer no plano institucional, sobretudo por intermédio do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia), o centro de

pesquisa de antropologia de referência em Portugal, que em 2012 foi reconhecido pela Assembleia Geral da UNESCO como ONG capacitada para a avaliação e investigação na área do Património Cultural Imaterial. Os antropólogos portugueses implicaram-se ativamente nas iniciativas de debate em torno do Património Cultural Imaterial. Tiveram também um papel relevante na elaboração de pareceres sobre as candidaturas apresentadas à UNESCO. Tiveram finalmente um papel destacado na Comissão para o Património Cultural Imaterial.

Isto é: os antropólogos portugueses têm reclamado para si o Património Cultural Imaterial e têm tido uma intervenção ativa nos processos sociais e institucionais a ele ligados.

Este um primeiro ponto. Mas há um segundo ponto. Essa reclamação do património – cuja necessidade argumentei mais detalhadamente num artigo anterior (LEAL, 2009) – é e será tanto mais produtiva quanto souber incorporar aquilo que as discussões recentes sobre o conceito de cultura e sobre o Património Cultural Imaterial como mutação contemporânea do conceito de cultura têm de mais valioso: a introdução de um ponto de vista crítico. Não é que eu subscreva por exemplo algumas das objeções de Valdimar Hafstein ao Património Cultural Imaterial, onde se vê estado a mais e pessoas a menos. Mas interessa-nos a todos que as intervenções de natureza prática associadas ao Património Cultural Imaterial – avaliação, investigação, outras formas de envolvimento nos seus processos sociais e institucionais – possam inscrever na agenda algumas das lições dos debates antropológicos sobre o conceito de cultura.

Tendo estado já envolvido em algumas desses debates e intervenções, tendo também alguma experiência comparativa que resulta da minha pesquisa no Brasil – particularmente em São Luís (Maranhão) – gostaria de sugerir algumas preocupações que deveremos trazer para esses debates e intervenções.

O Património Cultural Imaterial pode ser visto – senão literalmente pelo menos metaforicamente – como um regime de titulação de bens culturais. Não se trata apenas de mais uma forma de reconhecimento do valor patrimonial de bens culturais – ou, como diria Handler, de objectificação da cultura – mas de um regime de patenteamento de bens culturais que se constrói contraditoriamente no ponto de articulação entre o individualismo possessivo do pensamento jurídico e económico moderno (cf. HAFSTEIN, 2007) e o holismo cultural dos românticos alemães, eles também modernos, embora de outra forma. Nele convergem – para recorrer a Louis Dumont – individualismo e holismo, “ideologia francesa” e “ideologia alemã” (DUMONT, 1991). Trata-se de uma articulação contraditória e paradoxal, difícil de gerir e que coloca vários desafios e dilemas, que abordarei por referência sobretudo aos inventários nacionais de Património Cultural Imaterial.

O holismo cultural do Patrimônio Cultural Imaterial decorre do modo como os sujeitos (ou agentes) dos bens culturais que o Patrimônio Cultural Imaterial patenteia são sujeitos (ou agentes) coletivos. Só que a definição desses sujeitos – como alguns autores têm sublinhado (cf. por exemplo NOYES, 2006) – é tudo menos fácil. Tomemos o caso de uma festa, por exemplo as Festas do Espírito Santo, que pesquisei nos Açores, na América do Norte e no Brasil, em particular em São Luís (Maranhão). De quem é a festa? Das pessoas que naquele ano promovem a festa? Dos especialistas rituais da festa? Das pessoas que nos bastidores da festa a organizam e montam? Do coletivo em nome do qual a festa é realizada? É de todos e de nenhum? Complicando mais as coisas. Uma festa até pode ter um núcleo de ativistas que a organizam, mas esse núcleo é flutuante de ano para ano. Os graus de envolvimento do coletivo são diferenciados, desde o ativismo à cumplicidade passando pela participação desatenta (para citar Albert Piette [PIETTE, 2003]). Além dos seus protagonistas no presente, teve outros protagonistas no passado e terá ainda outros protagonistas no futuro. De ano para ano só por ilusão de ótica se pode considerar que é a mesma festa: o script até pode ser o genericamente o mesmo mas o *enactement* é diferente. São diferentes os protagonistas, é diferente a sua interpretação do script, é diferente a sua entoação, o seu estilo.

Quando os românticos – e depois deles os folcloristas europeus e latino-americanos – falavam de povo, de cultura popular, de tradições populares, etc., o que estavam a fazer era adotar um *short cut* cómodo para designar uma realidade que eles suspeitavam que era mais complexa, mas que, por intermédio desse atalho, renunciavam a escavar.

O perigo com o Patrimônio Cultural Imaterial é o da reprodução, sob novas formas, de modalidades de holismo que falando de sujeitos coletivos indeterminados – com as comunidades contemporâneas a ocuparem o lugar do povo dos românticos – renunciem às pessoas reais. Isto é, às pessoas entre as quais se distribui de forma difusa ou densa, mas sempre complexa e contraditória, a agencialidade inscrita nos bens culturais. Falando a linguagem do individualismo possessivo, que exige clareza na determinação dos titulares dos direitos, o Patrimônio Cultural Imaterial não pode curto-circuitar esse vários tipos de agencialidade. Tem que trabalhar com as pessoas reais e a partir das pessoas reais. Tem que ser um exercício de multiplicação e não de redução de protagonistas. Tem também que partir da uma posição de princípio contra a tendência para a expropriação dos bens culturais por porta-vozes – governamentais e não-governamentais – que falam em nome de coletivos que não os mandataram para o efeito. Tem que praticar a polifonia e renunciar ao monólogo. Tem que assegurar que os direitos coletivos permanecem coletivos. O que é comum deve continuar comum.

Este um primeiro desafio. Um segundo desafio consiste em contrariar os desgastes identitários da ideologia do individualismo possessivo. Este não tende apenas a definir uma relação entre um sujeito e um objeto, como define essa relação de modo exclusivista. É justamente por aí que passa, em muitos casos, a utilização da categoria de identidade. Esse facto pode favorecer – na realidade já tem favorecido – uma aproximação fechada ao Património Cultural Imaterial, baseada na equação “um grupo=um bem cultural”. Algo que só nós temos e os outros não têm. Regresso ao exemplo das Festas do Espírito Santo. No decurso da minha pesquisa fui confrontado com tematizações patrimoniais das festas deste tipo: de tipo exclusivista. Foi o que se passou com candidatura das festas dos Açores a Património Mundial da Humanidade, que – surpreendentemente – secundarizava a expressão transnacional das festas, expressa no modo como estas se estendem ao longo de uma ampla geografia cultural que inclui – para além dos Açores – Portugal continental, o Brasil, os EUA e o Canadá. É o que se pode eventualmente vir a passar com as movimentações no sentido de patrimonializar as Festas do Divino de Alcântara (Maranhão), transformando-as em festas de referência num estado brasileiro onde há para cima de 150 festas. Porquê aquela festa e não outras? Porque não as festas do Divino que se realizam em São Luís em terreiros de Tambor de Mina? Porque não as festas do Divino que se realizam no interior do estado do Maranhão em articulação com o culto dos mortos?

Contra essa visão que tende a fechar, devemos defender uma visão que abra. Uma visão que transforme o Património Cultural Imaterial não num lugar de exclusiva reclamação de singularidades mas num lugar de rastreamento e montagem de diálogos. Ou num lugar que pelo menos se esforce por articular ambos os registos: singularidades e diálogos.

O Património Cultural Imaterial não deve ser um lugar de imobilização da cultura mas um lugar de mobilização da cultura. De dupla mobilização da cultura. No sentido em que – como referi atrás – o Património Cultural Imaterial tem que ser feito a partir de mobilizações das pessoas reais. Mas também no sentido em que o Património Cultural Imaterial deve partir de uma conceção da cultura como algo que se move, que transita, que circula, feita de fluxos, de transformações no espaço e no tempo, em resumo, de mobilidade. Tudo está relacionado com tudo, mesmo a singularidade cultural, que pode ser mais precisamente vista como um mecanismo de distinção que pressupõe sempre um exterior dessa singularidade.

Mobilizar as pessoas e não imobilizar a cultura. Trabalhar em rede: com redes de pessoas e com a cultura como rede. São estas preocupações que penso ser importante introduzir nas intervenções sociais e institucionais relacionadas com o Património Cultural Imaterial.

OUTRAS PREOCUPAÇÕES

Claro que há outras preocupações que devem marcar essas intervenções. Elas devem continuar a problematizar a oposição material/ imaterial sobre a qual repousa o Património Cultural Imaterial que – tal como outras oposições nas quais o ocidente se especializou (natureza/ cultura, emoção/razão) – é uma oposição etnocêntrica marcada – como diria Zygmunt Bauman (BAUMAN, 2007) – pela obsessão de reduzir a ambivalência constitutiva do mundo. Devem ajudar a rever as fronteiras do que é a cultura, de forma a que esta possa abranger, para além de formas supostamente puras e autênticas, formas culturais híbridas e “impuras” ou, simplesmente, expressões que não nos habituámos a categorizar como cultura. Regressando a Portugal, nada seria mais desanimador para o Património Cultural Imaterial do que ser a mera continuação – por outros meios – das etnografias locais mais ou menos “costumbristas” que alimentaram a antropologia portuguesa entre 1870 e 1970. Aí há que ser radical e provocador. Os bailes de terceira idade que se realizam em coletividades populares em Lisboa são tão Património Cultural Imaterial como as Festas do Espírito Santo, da mesma forma que, no caso do património material, as casas – recentes e ruidosas – construídas pelos emigrantes portugueses são tão património como as casas de granito com varanda exterior – sóbrias e “arcaicas” – do norte do país (LEAL, 2011).

Em resumo: o importante é construir o Património Cultural Imaterial não como um lugar de reprodução acrítica de ideias problemáticas sobre o que a cultura deveria ser, mas como um lugar de afirmação e afinação de práticas e discursos inovadores sobre o que a cultura realmente é. O Património Cultural Imaterial deve ser usado mas – como consta das bulas de certos medicamentos – deve ser agitado antes de ser usado.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing Against Culture. In FOX, R. (ed.). **Recapturing Anthropology.**

Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p. 137-162.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência.** Lisboa: Relógio d'Água, 2007.

BORTOLOTTO, Chiara. Le Trouble du Patrimoine Culturel Immatériel. In BORTOLOTTO, Ch. (ed.).

Le Patrimoine Culturel Immatériel. Enjeux d'une Nouvelle Catégorie. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2011, p. 21-43.

- BRUMAN, Christoph. Writing for Culture. **Current Anthropology** 40 Supplement. February, 1999, p. 1-13.
- CHATERJEE, Partha. The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics. In **Most of the World**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.
- COSTA, Paulo (ed.). **Museus e Património Imaterial: Agentes, Fronteiras, Identidades**. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **'Culture' and Culture**. Traditional Knowledge and Intellectual Rights. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.
- DUMONT, Louis. **L'Idéologie Allemande**. France-Allemagne et Retour. Paris: Gallimard, 1991.
- ERIKSEN, Thomas. Between Universalism and Relativism. A Critique of the UNESCO Concept of Culture. In COWAN, J., M.-B. DEMBOUR & R. WILSON (eds.). **Culture and Rights**. Anthropological Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 127-148.
- HAFSTEIN, Valdimar. Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore, Traditional Knowledge. In HEMME, D., M. TAUSCHEK & R. BENDIX (eds.). **Prädikat 'Heritage'. Wertschöpfungen aus Culturellen Ressourcen**. Munster : Lit Verlag, 2007, p. 75-100.
- HANDLER, Richard. **Nationalism and the Politics of Culture in Quebec**. Madison: The Wisconsin University Press, 1988.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (eds.). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. **Destination Culture**. Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley: University of California Press, 1998,
- LEAL, João. O Vernáculo e o Híbrido: Concepções da Arquitectura Popular Portuguesa entre 1960 e 2000. In PROVIDÊNCIA, P., L. QUINTAIS & S. XAVIER (eds.). **Intersecções: Antropologia e Arquitectura**. *Joelho 2*, 2011, p. 39-57.
- _____. O Património Imaterial e a Antropologia Portuguesa. In COSTA, P. (ed.), **Museus e Património Imaterial: Agentes, Fronteiras, Identidades**. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação, 2009, p. 289-296.
- LOWENTHAL, David. **The Heritage Crusade and the Spoils of History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

MITCHELL, William. Communicating Culture: Margaret Mead and the Practice of Popular Anthropology. In MACCLANCY, J. & C. MCDONAUGH (eds.). **Popularizing Anthropology**. Londres e Nova Iorque: Routledge: 1996, p. 122-134.

NORA, Pierre. **Les Lieux de Mémoire**. 7 vols. Paris: Gallimard, 1984-1992.

NOYES, Dorothy. The Judgment of Salomon. Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership. **Cultural Analysis** 5, 2006, p. 27-55.

PIETTE, Albert. **Le Fait Religieux**. Un Théorie de la Religion Ordinaire. Paris: Economica, 2003.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**, Vol. 1. Londres: John Murray, 1871.

YÚDICE, George. **The Expediency of Culture**. Uses of Culture in the Global Era. Durham NC e Londres: Duke University Press, 2003.