

Nº1/2006

CADERNOS DO MUSEU
DA PÓLVORA NEGRA
O PAPEL DOS MUSEUS
NA PRESERVAÇÃO
DO PATRIMÓNIO IMATERIAL
MODOS DE AGIR E SENTIR



CÂMARA MUNICIPAL OEIRAS | DISTRIBUIÇÃO GRATUITA | Nº1



CONTÓRNE

- 02 • A segurança na lendária Fábrica da Pólvora
Bernardo Silva
- 10 • Transmitir o património imaterial e construir memórias:
um desafio à vitalidade dos museus
Cristina Alípio
- 16 • Património imaterial e programação museológica
Sérgio Jorge Gonçalves, Estêvão F. F. F. F.
- 20 • Mal-entendidos de uma concepção dicotomizadora
do património
Margarida João F. F. F.

EDITORIAL

A primeira edição dos Cadernos do Museu é apresentada, a 17 de Junho, uma data especial em que comemoramos o oitavo aniversário do Museu da Pólvora Negra.

Este novo projecto do Museu que reflecte uma nova dinâmica assente em linhas de acção, inseridas num todo cultural, vem dar continuidade a um longo trabalho de aproximação e envolvimento com a comunidade, a quem temos por obrigação dar a conhecer, cada vez com mais qualidade e nas mais diversas formas, um património que nos pertence a todos.

Por outro lado, desenvolve e favorece o contacto com investigadores e museus, facilitando a partilha de investigação, conhecimentos, histórias que nos ajudam a continuar a desvendar as Memórias da Fábrica da Pólvora de Barcarena!

António Moreira

O Presidente da Câmara Municipal de Oeiras

MAL-ENTENDIDOS DE UMA CONCEPÇÃO DICOTOMIZADORA DO PATRIMÓNIO

Manuel João Ramos

Professor Universitário

Reportando-me a algumas referências etnográficas sobre concepções metafísicas de diferentes civilizações, por comparação com aquelas que marcam as visões cristãs ocidentais sobre o material e o imaterial, procurarei evidenciar a natureza iminentemente política da prossecução, por parte de várias autoridades – e em particular da UNESCO –, de uma distinção pseudo-operatória entre o carácter “material” e “imaterial (ou intangível)” da realidade e, por consequência, do património preservável.

Referir-me-ei ao processo de discussão e negociação que levou à aprovação da “Convenção Internacional de Defesa do Património Imaterial”, pela Assembleia Geral da UNESCO, em Outubro de 2003.

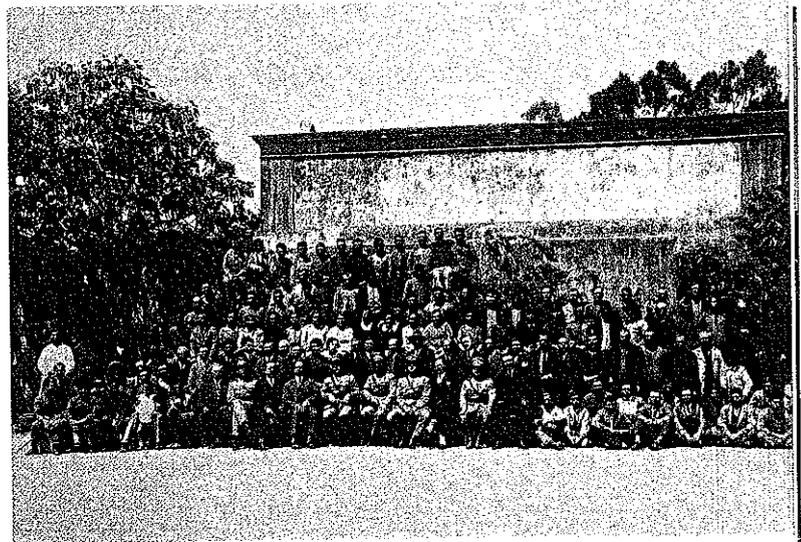
Discutirei o que julgo estar implicado nas intenções dos signatários desta Convenção, e as consequências deste mecanismo na renovação do discurso museográfico.

O processo histórico de institucionalização internacional dos mecanismos de protecção e conservação do património cultural, durante a segunda metade do século XX, teve nas Convenções da UNESCO para a Protecção do Património Cultural (1972) e para a Protecção do Património Intangível (2003) dois importantes marcos, não apenas em termos legislativos mas também políticos e conceptuais. Neste sentido, tem sido evidente a disseminação recente, a nível local, em diversos países, de novas expressões terminológicas e de novas preocupações heurísticas, e mesmo a expansão de programas específicos de estudo e de acção, em resultado do acolhimento internacional da noção de "património cultural intangível".

Importa avaliar as transformações sofridas pelo conceito genérico de património, no que respeita ao seu enriquecimento semântico, à alteração dos seus limites epistemológicos, e, claro, também aos usos inscritos em políticas patrimoniais (e turísticas).

Pretendo neste curto texto referir alguns passos de um estudo de caso – decorrente da minha própria experiência na área do estudo e conservação do património arquitectónico, móvel e intangível na Etiópia cristã. Procurarei relevar brevemente o impacto que algumas dificuldades conceptuais em torno da percepção do património, num contexto civilizacional complexo e pouco familiar aos portugueses (na actualidade, pelo menos), e em função das minhas preocupações enquanto antropólogo trabalhando com historiadores e arquitectos europeus e etíopes, tiveram no meu processo intelectual de questionamento dos limites conceptuais do património, e sobretudo da validade da distinção, hoje aceite global e localmente, entre o "património tangível" e o "património intangível".

Antes mesmo da aprovação da Convenção da UNESCO sobre o Património Intangível em 17 de Outubro de 2003, a Assembleia da República Portuguesa tinha já legislado a obrigatoriedade de preservação do "património imaterial" nacional, ao aprovar a Lei de Bases do Património Cultural (Lei n.º 107, de 2001). Nesta Lei, o "património imaterial" é definido da seguinte forma: "integram o património cultural as realidades que, tendo ou não suporte em coisas móveis ou imóveis, representem testemunhos etnográficos ou antropológicos com valor de civilização ou de cultura com significado para a identidade e memória colectivas." (n.º 1 do art. 91.º). Como escrevi em outro local, a redacção deste artigo mostra ter existido, da parte do legislador, alguma pusilanidade face às matérias do "património imaterial", com grande probabilidade porque faltou uma análise e uma discussão intensivas prévias dessa matéria (Ramos, 2003: 8; ver também Ramos, 2005). Tal pusilanidade levou o legislador a enveredar por uma definição incongruente ("ou", "e", "ou não"), evasiva ("realidades que", "tendo ou não suporte", "representem testemunhos" com "valor" "com significado") e ignorante em relação ao sentido de certos conceitos (assimilando abusivamente "testemunhos etnográficos" e "antropológicos", "civilização" e "cultura", "identidade" e "memória").



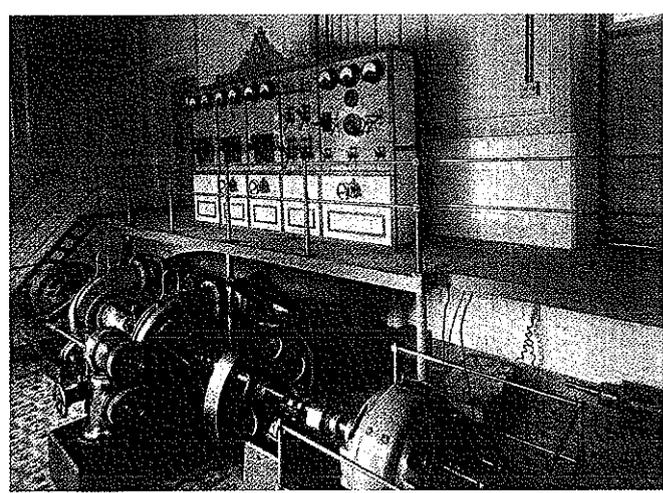
› Grupo de trabalhadores, FPB
1929-30

A eventual absurdidade da legislação portuguesa sobre esta problemática ter-se-á devido, creio, à infrequência da discussão epistemológica sobre a operacionalidade do conceito de "património intangível", em Portugal – no fundo, reflexo do pouco interesse que tal reflexão tem merecido internacionalmente, fora do contexto marcadamente politizado da UNESCO, de certa literatura antropológica sobre os chamados "indigenous rights", ou da produção teórica em direito internacional.

De certa forma, as propostas que levaram à aprovação da Convenção Internacional sobre o Património Intangível, em Outubro de 2003, pela Assembleia Geral da UNESCO, nasceram da progressiva incomodidade que as lacunas evidentes contidas no texto da Convenção Internacional sobre o Património Cultural e Natural, de 1972, vieram a causar. Direccionada sobretudo para a defesa do património arquitectónico, urbanístico e paisagístico, esta primeira Convenção, pela natureza do seu articulado e dos princípios que a enformaram, instituiu, por omissão, uma clivagem intransponível, semântica e juridicamente, entre "património material" – passível de protecção – e "património imaterial".

Tal como o Programa de Preservação das Obras-Primas do Património Intangível da Humanidade, impulsionado no final dos anos 90 pelo Director Geral da UNESCO, o japonês Koichiro Matsuura, também o espírito da Convenção aprovada em 2003 pretende vir complementar e corrigir a visão

Interior da Central Hidroeléctrica, FPB
1929-30



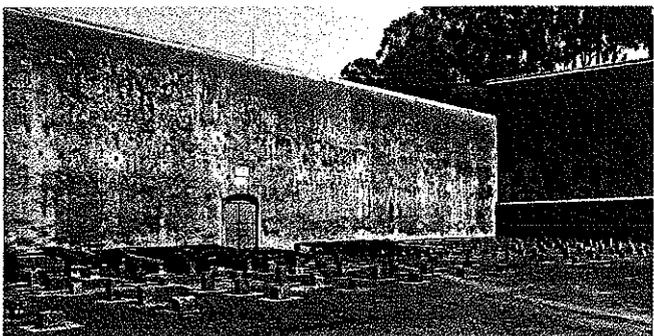
reduzida de 1972, e alargar o campo de intervenção do direito internacional sobre a "propriedade cultural" – em particular, através da adopção da expressão mais abrangente de "património cultural" (Romanello, 2005). Na verdade, porque esta primeira Convenção não foi ela própria objecto de reformulação, o texto de 2003 não pode fazer mais que cristalizar o mal-entendido inicial. Aspecto interessante é ainda o facto de terem sido os países não europeus que, nas discussões de peritos e de políticos que precederam a redacção e aprovação do texto final da Convenção, defenderam mais acerrimamente uma versão "dura" da defesa do "património intangível". Os observadores tendem a concordar que a Convenção de 2003 resultou de um compromisso minimalista entre posições que se extremaram entre o "Ocidente" e o "resto", para retomar uma infeliz fórmula em voga entre os sociólogos "ocidentais" dos anos 70 e 80 (ver o livro coordenado por Robin Horton e R. Finnegan, *Modes of Thought*, em 1973., in Goody, 1988:41). Mesmo assim, os representantes dos países do norte da Europa, os únicos que não votaram a favor (8 contra 130), abstiveram-se em vez de votarem contra o texto submetido à aprovação numa Assembleia que viu, curiosamente, regressar ao seio da organização os Estados Unidos da América (note-se que a Declaração de Chicago sobre o Património Cultural, prévia ao abandono dos EUA, pode ser considerado um primeiro passo político e jurídico no sentido da protecção internacional do "património intangível" e da "propriedade cultural").

Na redacção combinada dos textos das duas Convenções Internacionais (1972 e 2003), e sem desconsiderar o carácter inovador da mais recente das duas (Romanello, 2005), ficou implicitamente consagrada uma visão dicotómica do património – omitindo a primeira o conceito de "Património imaterial" ou "intangível" e não se referindo a segunda ao conceito de "património tangível" senão numa única consideração introdutória ("Considerando a profunda interdependência que existe entre o património cultural imaterial e o *património material* cultural e natural...").

Para entendermos a razão de ser desta formulação antitética por defeito, devemos confrontar a influência discursiva e filosófica cristã europeia na elaboração do horizonte discursivo da Convenção de 1972, bem como o peso de uma tradição intelectual assente no que Arthur Lovejoy designou, no seu importante (e hoje praticamente esquecido) *The Great Chain of Being*, o frutificar milenar de uma má ideia: o dualismo platónico, assente na distinção entre esta-mundaneidade e outra-mundaneidade, em que a produção intelectual no contexto cristão europeu se definiu historicamente na confluência entre a tradição monoteísta de matriz judaica com o dualismo categorial grego (Lovejoy, 1964: 24 seq.).

Devemos então considerar como um acto de absolutismo etnocêntrico partir do molde dualista, que radicaliza a dicotomização entre categorias contrárias como "matéria" vs "espírito" ou "concreto" vs "abstracto", para universalizar através do direito internacional e da política patrimonial o princípio da preservação do património cultural – sobretudo quando partimos de conceitos cuja etimologia nos remete para o contexto civilizacional greco-latino (*patrimonium*; *ousia-substantia*; *iconos-imago*; *spiritum-materia*)? É tentador pensar que sim.

Pátio do Enxugo, FPB
1929-30



› Manuel João Ramos

› Mal-entendidos de uma concepção dicotomizadora do Património

Naturalmente que a criação de mecanismos legais na área do património se prende directamente com ideologias preservacionistas. A patrimonialização de espaços, objectos e ideias culturais é, antes de mais, uma intenção política. Não devemos então esquecer que a preservação cultural tem uma história complexa e ambigua no contexto europeu. Baseando-se sobretudo numa leitura das teses do filósofo alemão Theodor Adorno, o ensaísta Miguel Tamen escreve, no seu livro *Friends of Interpretable Objects* (Tamen, 2001), que o espírito da preservação e a intenção iconoclasta surgem no Ocidente como fórmulas complementares e mutuamente indissociáveis. O autor aborda a problemática do nascimento do Museu – não a partir das *Kunstkammerer* e dos gabinetes de curiosidades – mas do destino que a colecção real do Louvre sofreu com a Revolução: a valorização da obra de arte, como distinta do emblema e símbolo do poder, permitiu salvar objectos sujeitos à ira iconoclasta – mas essa preservação veio impor a morte do sentido (intangível) do objecto (material).

Este género de questões tem, na área regional em que trabalho (os planaltos do norte da Etiópia), reflexos interessantes, que eu gostaria de considerar brevemente. O cristianismo etíope, de fé ortodoxa, é estritamente miofisita (*de mia physis*, "união de substâncias") e historicamente marcado pelo cisma calcedónico, que ditou no séc. V o isolamento de algumas Igrejas orientais face a Bizâncio e Roma, entre as quais Igreja copta egípcia, sobre cuja regra doutrinária a Igreja etíope se estabeleceu. Até ao séc. XVII, pelo menos, época em que uma missão de padres jesuítas ibéricos se envolveu fortemente na vida política e religiosa do reino abissínio, a cristandade etíope não se confrontou com polémicas iconoclastas, definindo com visível autonomia as consequências filosóficas das relações entre categorias de visibilidade e de invisibilidade, e entre as de materialidade e de espiritualidade. Hoje, depois de uma história atribulada pontuada por algum favorecimento real da seita "duofisita" do k'bat ("unionistas" – para quem Cristo apenas adquire uma natureza divina com o baptismo), a ortodoxia etíope é dominada pela escola "ultra-ortodoxa" do *tāwāhēdo beta kristian* ("unionistas" ou miofisitas).



› Edifício da Casa do Relógio, FPB
1929-30

Não irei discutir neste contexto o peso relativo que a semântica e a sintaxe das línguas etíopes, de molde semita (como também o copta), poderão ter tido no favorecimento de certas fórmulas ontológicas, teológicas e categoriais claramente diversas daquelas que vemos surgir em contextos linguísticos e civilizacionais greco-latinos. Mas valerá a pena lembrar dois exemplos interconectados desta especificidade: refiro-me às noções de bahrëy e akal, ambas provenientes da língua litúrgica gúezeze, de onde derivam as línguas amárica e tigrínia, historicamente associadas com o centro civilizacional do reino cristão etíope, e que são habitualmente traduzidas para as línguas europeias por "pessoa" e "natureza", respectivamente (sobre esta e as ocorrências seguintes em língua amárica, ver: Cohen, 1936; Leslau, 1976).

› Centrais Diesel, FPB
1929-30

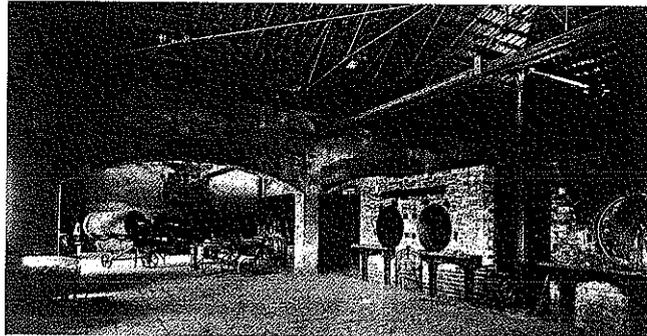


O resumo da doutrina cristológica aprovada no concílio de Calcedónia (451) é o seguinte: "Cristo é Deus perfeito e homem perfeito, consubstancial com o Pai na sua divindade e conosco na sua humanidade; dado a conhecer em duas naturezas sem confusão, divisão ou separação". As duas naturezas (*ousia*) são unidas numa pessoa (*prosopon - persona*) e numa entidade ou substância (*hypostasis - substantia*). As Igrejas não-calcedónicas (síria, arménia, copta e etíope) não terão sido permeáveis ao neo-platonismo grego. Certas estruturas conceptuais do gúezeze (e do amárico) usadas para descrever a identidade cristológica não sugerem dualidade ou pluralidade na singularidade, mas sim a ideia de "colectividade", "reciprocidade" e "consubstancialidade" – ou "unidade compósita" (*myaphysis*).

De facto, em gúeze, e por maioria de razão em amárico, embora seja possível afirmar *hulät akal, and bahrëy*, a questão parece grandemente artificial: *hulät akal* é aparentemente traduzível por "duas pessoa", e não *akalat*, "pessoas"; *and bahrëy* seria "natureza". Mas *Akal* é habitualmente usado como um sinónimo de *bahrëy*. Note-se, já agora, a inversão em relação à cristologia greco-latina: não duas "naturezas", mas duas "pessoas". O problema é que *Akal* pode significar "pessoa" mas também "corpo", "membro", "substância", "hipóstase", "natureza" e "volume". Por seu lado, o conceito de *bahrëy* significa "substância", mas também "hipóstase", "elemento" e "qualidade", "natureza", "essência" ou "pérola". Tem geralmente o sentido de "perene", "imorredouro". Diz-se *bahrëyä mälakot* para designar "natureza divina" e *bahrëyä sêga* para designar "natureza humana" – ou "carrial". Em conceitos como *bahrëy* e *akal* inscreve-se a ideia de colectividade na unidade, sem necessidade de implicar distinção dual – ou tripartida, no caso das menções à Trindade.

Vários outros termos da língua amárica (seja de uso litúrgico e doutrinal ou não) insistem, aliás, em ideias que são difíceis de exprimir nas línguas latinas: *yanfässawi bahrëy* quer dizer "natureza espiritual" e também "natureza corporal"; *manfäss* pode – com algum custo – ser traduzido por "espírito" (daí *zanafs*, "espiritual" e *nafäss*, "alma", "sopro" e "vento". Mas a raiz da palavra indica também – curiosamente – "pessoa" ou "coisa viva" (ligada a *nafsat*: "pessoas", "genitais", "coisas vivas"). Importa ainda referir que o ensino religioso ortodoxo etíope – nas escolas de *kënë* – desenvolve precisamente o estudo dos significados duplos das palavras, a busca da expressão de algo e do seu contrário. *Semna work* ("cera e ouro") é uma forma poética onde estes jogos são particularmente intrincados. É uma poesia que se baseia no seguinte princípio: tal como é indicado numa estrofe, o sentido de certas palavras (a "cera") contém em si a chave de um outro sentido oculto; este, mal é identificado, permite reinterpretar todo o poema (chegar a ver o "ouro"). Este jogo de formação de significados traduz-se por "poesia e metáfora".

• Oficina de Carbonização, FPB
1929-30



Lembra Hans Belting que, antes da era da pintura como arte laicizada, a iconografia sacra cristã ocidental era marcada, na sua relação com o referente divino, por uma dupla característica: a "semelhança" (gr. *eikon*) do ícone face à pessoa divina ou santa retratada, noção que contrastaria com "aparência" (gr. *morphê*), e que testemunhava da sua "presença" (Belting: 1990; ver também Puech, 1978: 116-7). Os ícones da Igreja ortodoxa etíope, se bem que tenham características votivas (*selet*, "voto"), não são *eikon* o sentido em que o são os ícones bizantinos. Não são tão claramente supostos conduzir, pela sua "semelhança", o devoto a uma experiência mística de apreensão da "presença" da divindade ou da pessoa sagrada. Dado que até aos dias de hoje a missa ortodoxa é conduzida em gúeze, língua que a congregação não conhece, é de conceber que os ícones tenham uma função sobretudo ilustrativa das narrativas bíblicas e da hagiografia. Sobretudo, não parece haver na imagem do culto cristão etíope uma *ut pictura poesis*: não se pinta *sur nature*, ou seja não se criam imagens miméticas do que "nós chamamos" real, e que fazem realçar a sua qualidade "eikónica". A actividade de pintar (como a de ver e cultuar) ícones (*mësëëilê*) é, em forte medida, subordinada de uma lógica da palavra – é uma actividade secundária e decorativa em relação à palavra oral e escrita (*mäläkät*) –, na qual se entrelaça um dos aspectos mais surpreendentes do cristianismo etíope: a devoção do *tabot*, ou "arca da Aliança", que se encontra, absolutamente invisível, no interior do santuário central das igrejas (o *mäqdäs*), e no qual se concentra a força simbólica e retórica da palavra divina, marcada pelo *mëstir*, o "segredo" oculto.

› Manuel João Ramos

› Mal-entendidos de uma concepção dicotomizadora do Património

Não parece haver necessidade, na Etiópia, de explicitar a ideia de consubstanciação entre o divino e o humano através da retórica da *mimesis* da imagem (entre o "material" e o "imaterial", o figurativo e o abstracto, etc.), porque ela está já expressa pela palavra - ou seja, está inscrita na estrutura sintáctica e semântica do gueeze e do amárico. Por outro lado, a "realidade" não é visível e explicável através de uma "visão objectiva", nem através de suportes mimetizadores, como nas concepções cristãs ocidentais. A existir uma *ecfrase* mística etíope, ela estará sobretudo presente na poesia religiosa (*semna work*), nos jejuns mortificadores do corpo e na música litúrgica.

Tendo em conta a importância atribuída aos poderes da visão e a imanência do invisível nos planaltos etíopes, uma possibilidade de interpretação da presença dos ícones - a testar, com o devido cuidado - poderia ser que eles têm o valor de talismãs, tal como os rolos protectores executados pelos *d'ābtāra* (eruditos laicos, escribas, mestres e exorcizadores). Os ícones seriam então como que imagens-espelho protectoras do *māqdās* contra as investidas dos demónios, dos génios, do mau-olhado, etc.

Para que os ícones guardem o seu poder, é fundamental preservá-los, crêem os clérigos e a congregação das igrejas rurais da Etiópia. E preservá-los significa actualizar a sua mensagem, o seu poder. Ou seja, repintá-los para avivar as suas cores. Para os defensores da preservação do património material móvel, e nomeadamente para os funcionários do Ministério do Turismo e Cultura etíope, suficientemente sensibilizados pelos peritos europeus da UNESCO e pelos visitantes ocidentais para a necessidade de "preservar" o valor patrimonial e turístico dos "tesouros" da arte vernacular etíope, a vontade dos padres ortodoxos de "preservar" o poder místico e "intangível" dos ícones soa a intenção criminosamente iconoclasta. Para os padres, preservar os ícones no seu estado "original" significa destruir as suas virtudes culturais com base nas quais a sua mensagem e o seu poder sobrevivem. A grande colecção do Museu do Instituto de Estudos Etíopes, em Adis Abeba, foi fundada por europeus, é financiada por europeus e americanos, e tem como principais visitantes turistas europeus e americanos. A musealização dos ícones, que preserve a sua materialidade, parece matá-los, no fundo.



› Entrada principal, FPB
1929-30

Em contexto cristão não dualista, o valor das distinções entre matéria e imatéria, preservação iconófila e a-íconicidade, visível e invisível adquirem sentidos completamente diferentes daqueles que têm para um "ocidental". Por isso, o acto de patrimonializar e musealizar a arte sacra etíope, de acordo com um molde dicotomizador, pode ser entendido como uma atitude iconoclasta, no sentido em que violenta os ícones e a civilização que os produziu. O paradoxo é, assim, quase risível: é que se queremos preservar os "bens culturais materiais" na Etiópia, arriscamo-nos a destruir a "cultura intangível" cristã etíope, e vice-versa. Devemos então, neste caso, lançar um dedo acusador sobre os padres e as congregações etíopes, ou admitir que o problema da "preservação dos bens do património cultural" está nos termos em que ela foi conceptualizada juridicamente?

› Manuel João Ramos

› Curriculum Vitae

› **Habilitações**

Licenciatura em Antropologia, FCSH-UNL

Mestrado em Estudos Literários Comparados, FCSH-UNL

Doutoramento em Antropologia, ISCTE

Agregação em Antropologia do Simbólico

Função docente

Professor Associado do Departamento de Antropologia do ISCTE

Áreas de interesse

Antropologia do Simbólico

História do Pensamento Antropológico

Estudos Etíopes

Património Cultural

Publicações recentes

Matéria do património: memórias e identidades (org.), Lisboa, Colibri, 2003

Estrada viva? Aspectos da motorização na sociedade portuguesa

(co-org. com Jorge Freitas Branco), Lisboa, Assírio & Alvim, 2003

Histórias etíopes: Diário de viagem, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000

O Preste João das Índias: Versões latinas medievais. Lisboa,

Assírio & Alvim, 1998

Ensaio de mitologia cristã: o Preste João e a reversibilidade simbólica,

Lisboa, Assírio & Alvim, 1997

Cargos

Representante em Portugal da Hakluyt Society.

Secretário da Secção Profissional de Estudos do Património da Sociedade de Geografia de Lisboa.

Membro da Unidade de Investigação do Departamento de Antropologia.

Membro da direcção da Associação de Cidadãos Auto-Mobilizados.