

Há que estabelecer o "património imaterial" como matéria de reflexo, antes de tomarmos a decisão estratégica de discorrer sobre ele ou de pretender salvuardá-lo.

Esta intenção esteve na origem de um Seminário dedicado à Matéria do Património, realizado na Sociedade de Geografia de Lisboa, em 22 de Novembro de 2002.

A publicação das Actas daquele encontro pretende suscitar uma discussão pública mais alargada sobre a temática, numa altura em que aguarda ratificação a Convenção Internacional para a Salvaguarda do Património Imaterial da Humanidade, aprovada em 22 de Outubro de 2003 pela UNESCO.

Antropológica Avulsa é uma publicação periódica da Unidade de Investigação DepANT – ISCTE, dedicada à promoção de temáticas da antropologia contemporânea.

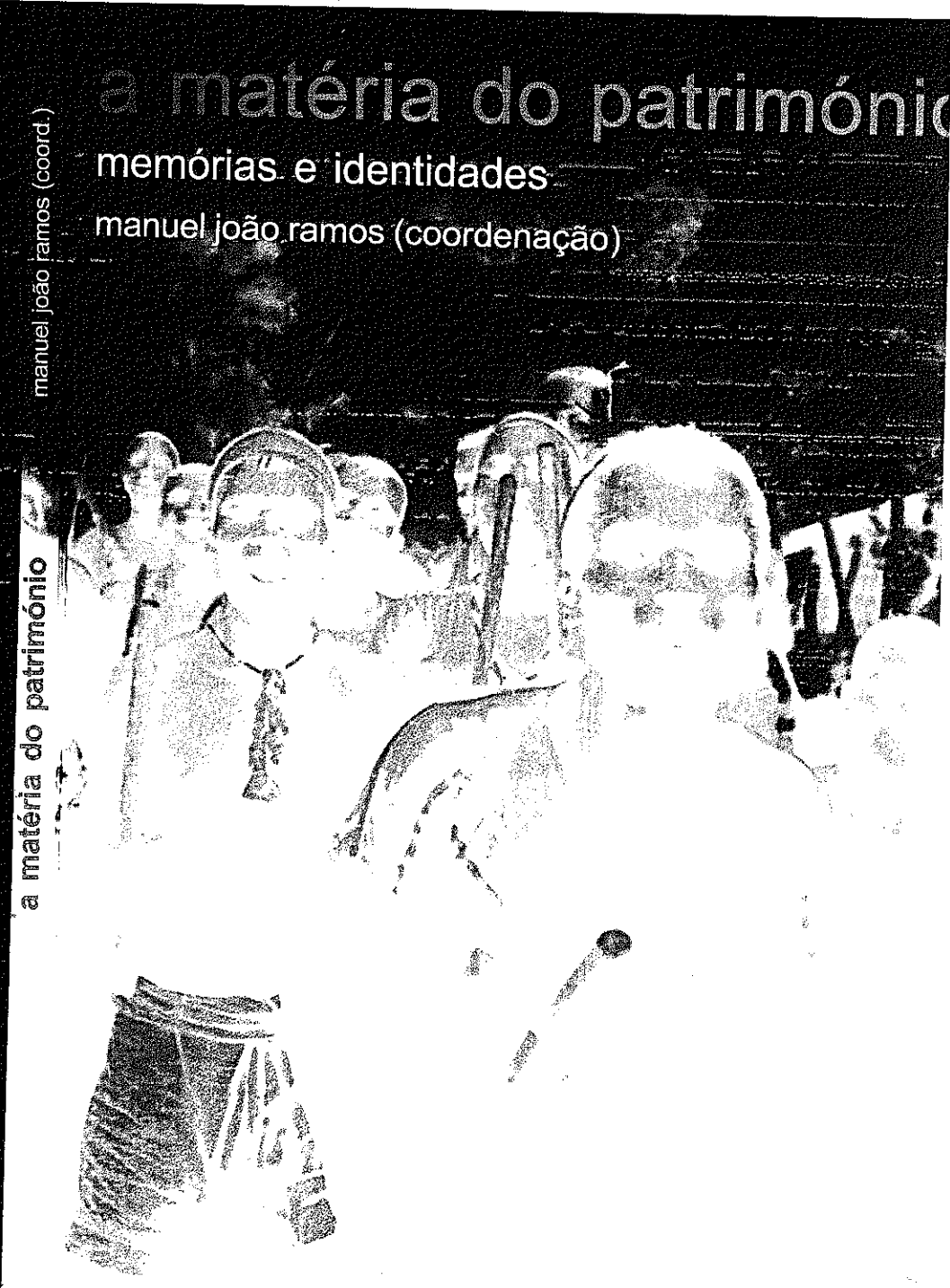
manuel joão ramos (coord.)


a matéria do património

memórias e identidades

manuel joão ramos (coordenação)

a matéria do património




Apelo do Programa Operacional
Ciência, Tecnologia, Inovação
do Quadro Comunitário de Apoio III
FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DO ENSINO SUPERIOR

UNIDADE DE INVESTIGAÇÃO
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
ISCTE

ISBN 972-772-439-6

9 789727 724390

Edições Colibri
DepANT-ISCTE

Biblioteca Nacional – Catalogação na Publicação

Seminário A Matéria do Património : Memórias e Identidades. Lisboa, 2002

A matéria do património : memórias e identidades / Seminário A Matéria... ;
org. Manuel João Ramos. – (Antropologia avulsa ; 2)
ISBN 972-772-439-6

I – Ramos, Manuel João, 1960-

CDU 008(=1.469)
316.7(469)
061.3

Título: A Matéria do Património – Memórias e Identidades

Coordenação: Manuel João Ramos

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa: Manuel João Ramos

Depósito legal n.º 204 138/03

Tiragem: 1 000 exemplares

Lisboa, Dezembro de 2003

ÍNDICE

Apresentação	7
A Matéria do Património José Duarte Centeno Jorge	11
Ler o Património Fernando Pinto	17
Lisboa: Memórias da Cidade Intangível Ana Cristina Leite	23
Mucuas do Sul da Índia: Património “intocável” Hélder Carita	29
Patrimónios Sobrepostos: a Lusomania entre os Kristang de Malaca Brian O’Neill	33
A Bem ou a Mal: as Incógnitas da Protecção Jurídica dos Bens Imateriais Patrícia Salvação Barreto	39
E Tudo o Fumo Levou: as Memórias e as Identidades Manuel João Ramos	47
Discussão	59

APRESENTAÇÃO

A UNESCO, por iniciativa do seu actual director-geral, o japonês Koïchiro Matsuura, procurou nos últimos anos definir os fundamentos jurídicos de uma Convenção sobre o Património Imaterial (ou Intangível) da Humanidade. Concebida como um instrumento jurídico abrangente que consolidasse as concepções programáticas que se encontram inscritas na Recomendação da UNESCO sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, bem como no seu Projecto de Proclamação das Obras Primas do Património Oral e Imaterial da Humanidade, de 2001, a Convenção foi aprovada a 17 de Outubro de 2003.

Do primeiro ante-projecto, fortemente inspirado no modelo da Convenção de 1972 sobre a Protecção do Património Mundial Cultural e Natural, ao texto aprovado da Convenção pela Assembleia Geral da UNESCO, decorreram apenas dois anos – um período de tempo curtíssimo no contexto dos processos decisórios daquele organismo internacional –, em que foi claro o esforço de contemporização por parte dos representantes dos estados-membros no sentido de ver este documento aprovado com carácter de urgência. Com efeito, o esboço do texto da Convenção (o *draft*) submetido à Assembleia a 17 de Outubro foi ineditamente transformado em proposta a votar nessa mesma sessão. 102 estados votaram favoravelmente, e apenas oito se abstiveram (sobretudo países do norte da Europa, o Canadá e a Austrália), sem quaisquer votos contra.

Este instrumento jurídico consubstancia ideias sobre valorização e preservação patrimonial que acabarão, tarde ou cedo, por condicionar as normas jurídicas, bem como as políticas patrimoniais dos diversos estados nacionais que o ratifiquem. Nomeadamente, a Convenção promove a “inventorização da propriedade cultural a salvaguardar”, a criação de um “comité intergovernamental para a salvaguarda do património intangível da humanidade” e de uma “lista do património cultural intangível necessitado de salvaguarda urgente”. Todas estas tarefas deverão, de acordo com a convenção, ser financiadas por um fundo da UNESCO criado a

partir das contribuições dos estados-membros, e a elas exclusivamente dedicado.

A rapidez de todo o processo implicou, infelizmente, que em muitos países não houvesse lugar a uma discussão pública séria destas questões, agindo os representantes desses países sem claras indicações quanto à sua percepção pública e sem elementos substanciais de fundamentação da sua posição por parte dos peritos nacionais. Isso foi, em grande medida, o que se passou em Portugal.

O que significa uma “obra prima do património imaterial da humanidade”? Quais os critérios de classificação e selecção de um “bem intangível”? Quem pode, deve ou quer reclamar autoridade para designar qual o “património imaterial” a preservar e a valorizar? Qual a natureza e o significado dos instrumentos jurídicos e conceptuais que a UNESCO consubstanciou na Convenção de 2003? Estas questões referem-se a matérias que não foram, em Portugal, sujeitas a um debate público suficientemente alargado. Têm sido menos que esparsos os ecos das discussões, por vezes bastante detalhadas, que têm decorrido na sede da UNESCO, em Paris, seja nas chamadas “reuniões de peritos”, seja em Assembleia Geral.

Apesar da manifesta ausência de reflexão prévia, assente numa consulta alargada a especialistas nestas áreas, a Comissão Nacional para a UNESCO apresentou já pelo menos uma candidatura portuguesa ao programa da Proclamação de Obras Primas do Património Oral e Imaterial da Humanidade, da UNESCO, bem como uma “lista indicativa de bens culturais a preservar”, elaborada por “peritos” nacionais. Por outro lado, através da Lei de Bases do Património Cultural (Lei nº 107, de 2001), a Assembleia da República Portuguesa legislou já a obrigatoriedade de preservação do “património imaterial” nacional, espelhando por antecipação a Convenção da UNESCO acima referida. 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.” (nº 1 do art. 91º da Lei nº 107/2001, sublinhados nossos). A redacção deste artigo mostra ter existido, da parte do legislador, alguma pusilanidade face às matérias do “património imaterial”, precisamente porque faltou anteriormente uma análise e uma discussão intensivas¹.

¹ Pusilanidade que terá levado o legislador a enveredar por uma definição incongruente (“ou”, “e”, “ou não”), evasiva (“realidades que”, “tendo ou não suporte”, “representem testemunhos” com “valor” e “com significado”) e ignorante em relação ao sentido de certos conceitos (assimilando abusivamente “testemunhos etnográficos” e “antropológicos”, “civilização” e “cultura”, “identidade” e “memória”).

Respondendo simultaneamente a uma proposta do Prof. Luís Aires Barros, presidente da Sociedade de Geografia de Lisboa e ao desafio da Dra. Ana Paula Zacarias, membro da Embaixada de Portugal junto da UNESCO, para que estes problemas fossem objecto de debate público, a Secção Profissional de Estudos do Património da Sociedade de Geografia de Lisboa e a Unidade de Investigação do Departamento de Antropologia do ISCTE organizaram um Seminário interdisciplinar intitulado *A Matéria do Património*, que se realizou naquela Sociedade, em 22 de Novembro de 2002. O objectivo deste Seminário² – que pretendeu ser o primeiro de uma série de encontros – foi de identificar um conjunto inicial de problemas relacionados com os ditos e não-ditos das noções de “património”, de “preservação”, de “matéria”, de “intangível”, de “objecto”, etc..

Estas Actas constituem um documento relevante, na medida em que são a memória tangível de um solitário esforço de discussão pública da problemática da “imaterialidade do património” em Portugal durante o período em que essa matéria esteve em processo de elaboração nos gabinetes, corredores, salas e salões do edifício da UNESCO em Paris. A primeira parte destas Actas apresenta as comunicações proferidas durante o Seminário por três arquitectos, dois antropólogos, uma historiadora e uma jurista. Na segunda parte, é publicada a transcrição possível da discussão que teve lugar entre o grupo pluridisciplinar de especialistas presentes, a propósito ou a pretexto das matérias das comunicações apresentadas.

² O Seminário foi apresentado nos seguintes termos pelos seus coordenadores, José Duarte Centeno Jorge e Manuel João Ramos:

“A atitude do homem moderno das sociedades industrializadas perante a sua própria existência é equívoca e tem algo de contraditório: ele quer viver no presente e, se possível, tornar tangível o futuro, mas receia o desaparecimento das marcas do passado. Privilegiando a produção de bens de consumo, valoriza sobretudo o que lhe surge com cariz espontâneo ou que, pelo menos, resulta da aplicação de tecnologias “suaves”, referenciando de algum modo as práticas tradicionais que, nessa qualidade, se apresentam a salvo de quaisquer juízos. Em nome do desenvolvimento obrigou a “natureza” a recuar até pequenas bolsas, na maioria das vezes casualmente delimitadas, e, agora, pretende furtar à voracidade do progresso esses redutos de “naturalidade”, como se finalmente se houvesse descoberto uma espécie de determinação ancestral desse seu destino. Por outro lado, associado à ideia que possuímos de nós mesmos há um sentimento de identidade que nos coloca sem ambiguidades num tempo, num sítio e numa acção. Essa ideia determina o papel que desempenhamos (ou deveríamos desempenhar) no drama da nossa época. Mas a ideia de presente também não é simples: ela abarca todas as referências a um passado real ou imaginário que justifica a nossa condição actual e confirma as regras pelas quais valorizamos as coisas.

A noção de “património” desenvolve-se certamente neste contexto. As acções daqueles que pretendem conservá-lo inscrever-se-ão, pois, numa estratégia geral de preservação de algo cuja matéria, a não ser determinada com rigor, levará à confusão entre objectos e sujeitos, entre ambiente e cultura e, em suma, entre factos e mitos, o que virá certamente comprometer a eficácia dessas acções.”

Um agradecimento deve ser expresso aqui ao apoio dado pela Presidência da Sociedade de Geografia de Lisboa, que impulsionou o seminário e facilitou a sua concretização nas instalações da instituição, ao Prof. Rui Cardim, presidente da Secção Profissional de Estudos do Património, que presidiu ao encontro, e à Dra. Ana Margarida Magalhães, que gentilmente assumiu a difícil tarefa de transcrever o essencial das intervenções que se seguiram à apresentação das comunicações agendadas.

Manuel João Ramos

A MATÉRIA DO PATRIMÓNIO

*José Duarte Centeno Jorge**

Se há algo que define o património enquanto herança cultural e que é comum a todas as suas acepções contemporâneas, esse algo é a imaterialidade. De facto, em todos os significados de património, a imaterialidade surge como característica constitutiva do próprio conceito. Poder-se-á mesmo dizer que é a partir da ideia de imaterialidade de um objecto – daquele objecto que ganha existência em função de uma matéria que está para além da mera substância, em certa medida, daquilo que é tangível fisicamente, – é a partir desta ideia que se pode caracterizar a qualidade desse património que encaramos como uma herança culturalmente legitimada.

Mas em que sentido é que essa imaterialidade se revela? Eis a primeira questão a que deveremos responder, postas as coisas desta maneira. No sentido do património se nos apresentar, de facto, como um valor da memória que, de algum modo, projecta na contemporaneidade a presença daquelas origens que nós, protagonistas da actualidade, constituímos como sendo nossas. Ora, essa presença só pode ganhar uma expressão imaterial no presente, já que obviamente ela pertence ao passado. E, nessa medida, deve ser interpretada sobretudo como representação desse tempo e daquilo que de significativo nele sucedeu. Por esse motivo, as coisas que adquirem esse estatuto – o de património – ganham, ao mesmo tempo, uma natureza inevitavelmente signíca. E porquê? Porque, nesta interpretação, o património constituir-se-á através de significações e os próprios objectos assumem a sua materialidade, exactamente, na condição de suportes de algo que lhes foi acrescentado por nós: essa tal dimensão temporal que a nossa cultura lhes concede.

* Departamento de História e Fenomenologia da Arquitectura da Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa.

Poderá isto significar que um mesmo objecto pode ser simultaneamente suporte de diferentes modalidades de património, ou até mesmo de patrimónios diferentes, ou seja, veiculando diferentes valores da memória em contextos culturais diferentes? Sim, em nossa opinião, isto significa isso mesmo. E, por esse motivo também, em rigor, todo o património, nesta acepção, só poderá ser imaterial. Mas, segunda questão, de que é que concretamente esses objectos são suporte? De uma herança, evidentemente. E, por aí, eles tornam-se a expressão de conteúdos que não são materializáveis já que pertencem ao domínio do espiritual. Em consequência disso, eles existem como reunião entre um suporte material, o objecto físico – um edifício, uma pintura ou uma canção – e um conteúdo imaterial – aquilo que eles exprimem enquanto formas e enquanto herança.

Poder-se-á objectar que isso não é decisivo pois passa-se o mesmo com qualquer obra de arte. É verdade. Mas, por aqui, exactamente, a obra de arte, reconhecida como tal, de um modo geral, adquire imediatamente o estatuto de património, sendo esse facto que, aliás, sanciona, por assim dizer, a aceitação social da sua *artisticidade*. Se assim não fosse porque se protegeriam as obras de arte ou, até mesmo, em teoria pelo menos, os seus eventuais produtores e as condições que permitem a sua produção? Que juízo de valor suportaria a manutenção da sua presença na sociedade e, por extensão, o reconhecimento do seu papel eminentemente cultural?

Por outro lado, devemos ter consciência de que, quando falamos de património, nos estamos portanto a referir à memória, quer esta se apresente no plano do individual, quer se apresente no plano do colectivo. Aliás, sem memória não seria sequer possível conceptualizar o património, essa herança que vem obviamente de trás, do que nos precedeu e que justifica aquilo que somos. Pois, não é verdade que esse sentimento de *identidade*, isto é, de situação num tempo e num lugar específicos de acordo com o desempenho de um papel também específico, que é aquele que atribuímos a nós mesmos no nosso tempo – não é, pois, verdade que esse sentimento depende, exactamente, da nossa aceitação dos produtos do imaginário colectivo socialmente instituído? E não é verdade, também, que esse imaginário colectivo se construiu a partir de um passado real ou imaginário onde se fixaram os modelos que dão sentido às imagens pelas quais a sociedade se, e nos, representa?

Não é por aqui mesmo que se encontra sempre justificada a nossa condição actual e se confirmam as regras pelas quais damos valor às coisas? Não é, aliás, em função disso que legitimamos as nossas opções do presente e aquilo que somos ou que desejamos e imaginamos ser?

Com efeito, o património só é constituível através deste tipo de significações, isto é, insistimos, não existe como materialidade, fisicamente tangível. Muito pelo contrário. Vejamos porquê.

O património, todos o sabemos, é correntemente encarado como uma soma, uma reunião – como se consegue obter nos depósitos de objectos reais ou imaginários – de narrativas, de rotinas de comportamento, de bens, de objectos ou de testemunhos-objectos que, enquanto formas, por exemplo, assumiriam a representação de valores históricos, artísticos, técnicos ou científicos e, por essa via, individualizariam os grupos que, culturalmente, se tornariam caracterizáveis por via da prática e do conhecimento de tudo isso, junto ou em partes. Aliás, o simples partilhar desses valores por alguém sancionaria a sua pertença a esse grupo. Muito bem, imaginemos que a coisa se poderia encarar deste modo. Se esses valores pertencem, de facto, a uma comunidade, eles reflectir-se-ão forçosamente em todas as manifestações da sua cultura. Quando hoje em dia falamos em paradigma, não é a algo que muito genericamente assim funciona que nos estamos a referir? Mas, por essa mesma razão, em que medida e com que legitimidade poderemos, por um lado, considerar que o presente, sendo na prática herdeiro desse património, não tem o direito de se desfazer das coisas para as quais já não tem uso – como qualquer de nós teria o direito de deitar fora um tapete velho – pelo simples facto de ele já não servir na nossa casa por questões funcionais ou estéticas? Por outro lado, ao recusar a lógica do presente, que apresenta o poder e as suas relações numa disposição muitas vezes totalmente diferente da do passado e que, por isso mesmo, trabalha por recompor a moldura visível da sociedade de acordo com uma ordem diferente da do passado, ao resistir contra isso, recusando a sua lógica, não se estará a construir uma cultura de meras representações? Uma cultura de coisas que ilusoriamente tornam presentes outras coisas cujo quadro de vida já não existe? É que, de facto, se isso fosse “o património”, aquilo a que chamamos o património, pelo facto de necessitar de ser preservado para sobreviver, estaria, de facto, em estado de perpétua falência e aquilo a que chamamos cultura funcionaria como uma espécie de código imposto por alguns grupos de decisão, eventualmente cúmplices daqueles que detêm o poder real, grupos esses que, cumprindo uma estratégia de destruição da tradição, estariam fabricando uma memória artificial que permitiria a supressão efectiva da memória genuína, verdadeiramente actuante da sua cultura.

Adoptando esta interpretação, a coisa poderia realmente tornar-se muito problemática. É que, com efeito, se a generalidade dos membros de uma sociedade desconhece, aparentemente, aquilo a que chamamos o seu património, mas, simultaneamente, é herdeira desse património, de que tipo de herança é que estamos falando? Será razoável considerar que somos herdeiros de algo que desconhecemos ou que, ainda pior, não somos sequer capazes de reconhecer, estando eventualmente na sua presença? E, se assim é, quem é que determina o que tem carácter verdadei-

ramente patrimonial? Os juízos resultantes da ordem imposta pela erudição ou por certos tipos de treino técnico ou instrução?

Mas, não resultaria daqui o absurdo de se pensar que, neste aspecto, o papel de alguns de nós é salvar a cultura, enquanto, o de outros é perdê-la? Não resultará tudo isto num ridículo algo trágico? Não terá isto como consequência a consagração de um tipo de acção que concede às representações o estatuto de algo que, no nosso tempo, já nem as chamadas grandes religiões concedem aos testemunhos da sua fé? E que, ainda por cima, funcionaria em detrimento da promoção de uma cultura viva podendo, de facto, assegurar a sobrevivência da identidade dessa cultura pela vivência dos valores que estão nos seus fundamentos?

Encarando a coisa deste modo, não seria mais razoável, porque mais útil, deixar morrer, ou melhor, não tentar ressuscitar algo que já morreu – as tais narrativas, as rotinas de comportamento, os objectos ou os testemunhos-objectos que pertencem ao passado donde, por assim dizer, esse património já se retirou – como uma espécie de alma – para animar outros objectos, esses ainda vivos, que para todos os efeitos não sofrem risco imediato de destruição ou de desvirtuamento funcional?

E, ainda, outra questão que me parece indiscutivelmente pertinente: se esses objectos estão mortos, a que título constituirão eles, enquanto artefactos ou sob outra qualquer condição, a *matéria do património* que, com a sua conservação, pretendemos preservar? Não resultará daqui uma espécie de artificialização de conteúdos memoriais que assim se tornam vítimas de um simulacro de ressurreição imposto no quotidiano e até no universo funcional daqueles que os herdaram dentro, claro, de uma estrutura tecnológica diferente daquela que viu o seu nascimento? E essa ressurreição dar-se-á por intermédio de quê? Da imposição da culturalidade desses objectos ou desses conteúdos? Mas, quando se recupera um uso, a função de um dispositivo formal fora do seu contexto originário – isto é, do seu tempo, do seu lugar e dos seus criadores –, não se estará definitivamente a dar um carácter ritual a esse uso? E, em consequência disso, não se estará a impor um estatuto muito particular aos seus usuários, estatuto que estes, tendo consciência disso eventualmente recusariam?

E, depois, não esqueçamos que à maioria desses usuários será imposto o uso daqueles dispositivos. A sua aceitação dessas coisas não é voluntária. Um exemplo? O caso dos monumentos que, sob a forma de edifícios públicos, por exemplo, determinam a configuração de uma praça, de uma rua, de um bairro, para já não falar nas limitações que, no plano urbanístico, acabam por condicionar a própria lógica de crescimento de uma zona de uma cidade ou da própria cidade. E isto para não sair do âmbito daquilo que é indiscutivelmente óbvio. Agora, se ultrapas-

sarmos este sentido de património e nos socorrermos propriamente da sua intangibilidade, talvez a coisa se nos apresente com menos contradições.

Parece-nos indiscutível que são os valores da memória que o património consagra.

Vamos ver, agora, de que maneira essa memória revive fora do seu tempo para além da simples imposição da presença dos objectos através dos quais ela é significada.

Esses objectos são formas e são representações. Já vimos como funcionam as representações neste âmbito e que modalidades de existência acabam por determinar a sua própria carreira como produtos culturais. Vejamos agora que modalidades de consumo são adoptadas neste âmbito. Os diversos agentes societários impõem, pois a visibilidade de certas formas, destacando-as de acordo com o estatuto que lhes é reconhecido, neste processo, em determinados contextos: os textos ou as obras literárias na escola, as músicas no ambiente mediático, os edifícios na paisagem urbana, as estórias na fantasmagoria infantil e por aí diante. Todavia, a influência destas presenças não se esgota na sua simples presença material, por assim dizer. Não. Essa presença material, essa visibilidade acaba por lhes emprestar a qualidade do canónico, tornando-os exemplos socialmente aceites de formalizações específicas que se relacionam com os papéis dos actores sociais e com a ordem tal como ela é reconhecida pela comunidade em determinado momento histórico. Portanto, a matéria do património é, também, a memória que os diversos discursos e narrativas artificializam através de objectos que usamos e cujos conteúdos actualizamos através desse uso.

Se viver num palácio renascentista durante a Renascença não é completamente inocente, viver num palácio renascentista em pleno século XX, por exemplo, ainda o será menos. Assim, existe sempre um discurso da memória mediatizado pelas expressões colectivas das comunidades humanas que as diferentes produções artísticas veiculam e cuja substância tem uma natureza certamente patrimonial. Aliás, o tipo de relação que cada cultura mantém com o tempo manifesta-se com mais clareza no modo de inscrição desse discurso da memória na vida de cada comunidade. Por aqui, de facto, se percebe de que modo ela associa as suas origens ao seu destino presumidos. Por aqui, pela memória e pelo discurso que a evoca, se forma o Mito e a História, isto é, se origina a própria *cultura*. Ora, que tipo de implicações tem tudo isto na determinação daquilo que é, efectivamente, a *matéria do património*?

Retornemos aos objectos. Se existem conteúdos que estão associados às formas, e que não têm apenas a ver com a função dos objectos pelos quais estas se exprimem, esses conteúdos são, no mínimo tributários das ideologias... dominantes – no sentido marxista do termo. Por-

tanto, é aquém ou além dessas ideologias que devemos procurar a verdadeira matéria do património, isto, evidentemente, se quisermos ultrapassar aquela contradição lamentável que anteriormente denunciámos. Poder-se-á objectar que isso, simplesmente, não é possível. Talvez não. Mas, o facto de ser virtualmente impossível alcançar a verdade, não legitima a utilização da mentira sistemática. Assim, é no esforço para manter um discurso consciente dos fundamentos dos seus critérios de valoração, que poderemos defender uma caracterização eficaz do ser do património.

Poder-se-á objectar que, por esta via, acabaremos, tarde ou cedo, por tropeçar na substância religiosa... Sim? E, então? Devemos recusar um território pelo facto de nele não nos sentirmos à vontade para desenvolver o nosso raciocínio sem incómodos? Nesse caso, talvez devêssemos, antes, questionarmo-nos sobre os motivos ideológicos dessa recusa, para eventualmente nos considerarmos aptos ou não para percorrermos caminhos tão difíceis... Mas também, convenhamos, não é a isto que, essencialmente, tudo acaba por se resumir? Descobriremos quem somos em função daquilo em que acreditamos ter sido originados e daquilo que está à nossa espera – o destino – cujo sentido procuramos desesperadamente determinar e compreender?

LER O PATRIMÓNIO

*Fernando Pinto**

Um arqueólogo duma civilização adiantada encontra um tratado de geometria euclidiana sem figuras. Descobrirá em que sentido estão empregadas nos teoremas as palavras ponto, recta e plano. Reconhecerá também como esses teoremas são deduzidos uns dos outros. Poderá até mesmo estabelecer novos teoremas segundo as regras reconhecidas. Mas a formação dos teoremas continuará a ser para ele um jogo de palavras vazias, enquanto não 'puder imaginar qualquer coisa' que corresponda às palavras ponto, recta, plano, etc. Só quando isto acontecer é que a geometria passará a ter, para ele, um verdadeiro conteúdo. O mesmo se passará com a mecânica analítica ou com quaisquer outras exposições das ciências lógico-dedutivas."

Albert Einstein, *Como vejo o mundo*¹

Escreveu Albert Einstein, a propósito da explicação da sua famosa teoria da relatividade a leigos como eu. O que acho fascinante neste excerto, é a sua proximidade com aquilo que acontece nestas nossas áreas do património. Como interpretar a organização funcional de uma construção da qual só se conhece a forma física, como é o caso de uma escavação? Como saber que tipo de utilização teria? E que género de vivências? Recordo a Casa del Fauno, em Pompeia. De facto, chama-se "del Fauno" pela pintura que tem decorando uma das paredes. O facto deverá ser visto em sentido contrário: A parede tem o fauno porque quem sobre isso decidiu (proprietário, decorador, construtor), de alguma forma atribuía importância a essa representação. Hoje, é estritamente essa característica que lhe dá o nome, tornando-se um mistério o fato de alguém ter resolvido ter, na intimidade de sua casa, um fauno pintado numa parede.

* Direcção Regional dos Edifícios e Monumentos Nacionais do Sul.

¹ Einstein, Albert, *Como vejo o mundo*, Lisboa, ENP, 1962, 2ª edição, pp. 234-235.

A Matéria do Património – Memórias e Identidades, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 17-21

De certa forma, e parafraseando Einstein, estamos a “jogar com palavras vazias” como ponto, recta ou plano, sem muito bem saber o que isso verdadeiramente quer dizer.

Outro exemplo um pouco diferente poderá ser dado pela Pedra de Roseta. Através dela, conseguimos decifrar o que foi escrito nos túmulos dos faraós. Contudo, porque não nos dá a correspondência falada dessa língua, não nos permite sequer saber se a própria escrita era poética ou se jogava com a sonoridade. Para nós, os hieróglifos continuam a ser pouco mais que “palavras vazias” ou, neste caso, mudas, das quais sabemos o sentido.

E por aqui andamos, nas fronteiras dos domínios da intangibilidade. De facto, em ambos os casos, o que se perdeu foi o Património intangível. No primeiro caso, foi a vivência e o simbolismo que se perderam. No caso da Pedra de Roseta, perdeu-se a oralidade. Hoje, e graças à multiplicidade dos métodos de registo, as intangibilidades podem, em muitos casos, ser conservadas. São portanto maiores as possibilidades de se preservarem gestos e gostos, que naturalmente se perderiam ao longo do tempo. Mas há, contudo, problemas que se colocam à transmissão do gesto: é possível registar e filmar, por exemplo, os componentes e a execução de um prato típico de uma dada região. Difícil será atestar se o resultado final, copiando rigorosamente receita e gesto, resulta no mesmo sabor. A “mão” do cozinheiro, o tempero, para além de reforçar ou sublinhar o sabor dos alimentos, é também uma forma de “corrigir” o seu paladar. E esse é intransmissível, porque não é possível sistematizar todas as variantes que concorrem para a “correção”. Há de facto saberes que dificilmente se registarão na sua integridade. Outros, perderam sentido com o tempo. A reprodução do gesto não substitui a recriação do próprio gesto, qualquer que ele seja. É a mesma diferença que se coloca entre um concerto ao vivo e a sua versão gravada num CD, por mais fiel que seja este. Só a própria vida se recria, não os seus registos ou reproduções. Esta limitação é portanto um dado à partida.

Ocorre-me uma historietta que o meu avô contava, sobre um arrolamento de bens levado a cabo algures no Distrito de Aveiro, no início do século que há pouco acabou. Rezava o rol que entre os bens havia um, e cito de memória, “objecto de uso desconhecido, em forma de uma viola”. Tratava-se simplesmente, de um bidé. Reconheça-se que houve a preocupação de uma descrição bastante precisa (sobretudo se nos lembrarmos que os antigos bidés vinham embebidos num suporte de madeira), assumindo-se desde logo, a incapacidade de interpretação da função desse mesmo objecto (“objecto de uso desconhecido”). Essa incapacidade reflecte o risco que se corre de se perder a função a algo de que se retém a forma. Em muitos casos, o uso de alguns objectos ancestrais pode-nos até parecer óbvio, mas poderá não corresponder àquele para que

foram concebidos. Assim, atribuímos usos prováveis aos artefactos que encontramos em escavações arqueológicas, e tentamos suprir com a imaginação o que o tempo extinguiu: o conhecimento do gesto. É por isso que costume dizer que, tal como na Natureza, no Património, a extinção é para sempre. Ficar-nos-á sempre a dúvida sobre a veracidade do uso atribuído.

Imaginemos que um navegador do século XVII tinha trazido para Portugal um *boomerang*, encontrado ou de qualquer forma obtido nos confins da Austrália. Duvido que alguém viesse a descobrir para que servia. Provavelmente, deitá-lo-ia fora como um vulgar pedaço de madeira, ou talvez o guardasse, se tivesse alguma espécie de gravura. Mesmo hoje, se não houvesse esse património intangível que é conhecimento do gesto aborígene e da função do *boomerang*, provavelmente seria considerado um objecto de algum culto ritual, que é o destino normal dos objectos de função desconhecida.

Ou seja, mesmo relativamente aos objectos e artefactos que sejam eles próprios peças patrimoniais, terá que haver o conhecimento intangível da função, qualquer que ela seja.

Ocorre conjecturar qual seria a função de Stonehenge, por exemplo. O que ficou foi uma série de enormes megalitos geometricamente dispostos. Mas, e se tivessem cobertura? Poderiam eles albergar, por exemplo, uma comunidade inteira da imediata inclemência dos elementos, com uma enorme fogueira central? Admito que os especialistas rejeitem esta hipótese como ridícula e sem a mínima hipótese de ser verdadeira. Mas também já aconteceu terem-se provado erros de conjecturas tidas até então como seguras. Recordo a posição do braço da escultura de Laoconte, no Vaticano. O braço, que tinha sido partido e perdido, foi julgado fundamental ao entendimento da peça. Decidiu-se assim a execução e implantação de um braço novo, na posição aceite como correspondendo à atitude de Laoconte: um braço dobrado, que lhe conferia uma atitude derrotista e desesperada. Posteriormente, numa escavação junto à própria estátua, descobriu-se o verdadeiro braço: era vibrante e erguido. Voltou assim Laoconte à sua verdadeira e inicial atitude afirmativa. Estava desfeito o erro de análise e da conjectura. É portanto arriscado conjecturar sobre o que não se conhece. É por isso crucial registar o melhor que se puder tudo o que for possível. É urgente o registo das intangibilidades. Quantas mais forem sendo registadas, mais fácil e seguro será indagar sobre o nosso passado, e consequentemente projectar o nosso futuro. Só pode saber para onde vai quem sabe de onde vem. E nós viemos do gesto que deu forma ao património tangível. Isto é, sem o intangível gesto, jamais teria havido o tangível património. Utilizando uma expressão em voga, diria que a intangibilidade é a mãe de todos os patrimónios. Tangíveis e intangíveis. É por isso mais importante que todos eles.

A UNESCO dividiu os possíveis campos orais e intangíveis em sete grupos:

- Eventos Festivos
- Ritos e Crenças
- Musica e Canção
- Artes Cénicas
- Tradições Culinárias
- Línguas
- Tradições Orais

E classificou já 19 “intangibilidades” como Património da Humanidade. É um primeiro passo para o reconhecimento da intangibilidade como um valor a ter em conta. Creio contudo que a lista está incompleta e, se a expressão me é possível, muito “tangível”. Há muito de “material”, de quase palpável nestes sete grupos. Falta-lhe, em minha opinião, “o gesto”... Será possível executar um “reboco queimado à colher” ou um *tadlak* sem saber como é feito? Trata-se não só de um material mas também de uma forma como, de um saber fazer, de um *know-how*. Podemos ter as partituras e o som da música, mas precisamos do gesto que transforma com virtuosismo uma na outra. Se o gesto não fosse tão importante, todos poderiam ser Carlos Paredes e a noção de “dinastia de virtuosos” não teria razão de existir. Sabe-se por definição que não é possível imitar o virtuosismo, mas poder-se-á pelo menos tentar descodificar-lhe a essência do gesto. Isto é, o *know-how*, o *savoir faire*, o saber fazer.

Em termos nacionais, creio que se poderia adoptar a classificação proposta pela UNESCO, e começar o necessário levantamento de todos esses patrimónios em que Portugal é rico.

Cabe-me aqui prestar homenagem ao corso Michel Giacometi, que em tempo registou tudo o que pôde do riquíssimo património musical português. Poucos países tiveram a sorte de ter tido um Michel Giacometi. Nem a sua própria Itália natal. Haverá também que fazer o elogio de outros pioneiros que, em outras áreas, de uma forma ou de outra, contribuíram para o registo da memória portuguesa. Recordo Alexandre Herculano, que para além da sua preocupação com o património construído, nos deixou esse repositório de crenças e tradições orais portuguesas que dá pelo nome de “Lendas e Narrativas”. Ou os variadíssimos livros de culinária que, desde há mais de 100 anos, vêm registando as diferentes formas como os portugueses tratam os alimentos postos à sua disposição.

Sei que a UNESCO iniciou há cerca de um ano os trabalhos referentes a estas novas vertentes do Património que são a oralidade e a intangi-

bilidade. Poderá portanto ser presunção minha entender que o gesto também deveria ser classificado como Património. No entanto, afigura-se-me a chave de todo o Património. Se soubermos como recriar um gesto, estaremos seguros de não estar a reproduzir mecanicamente nada. A recriação depende de quem a pratica, e tem portanto um cunho pessoal que a faz ser única, mesmo que mil vezes repetida.

Mais que a classificação, que implica juízos de valor, sempre relativos e falíveis, creio ser muito mais recomendável o registo do gesto possível. Dir-me-ão que no próprio registo é de qualquer forma introduzido um juízo. É verdade, mas esta introdução é inevitável, e quantos mais registos houver do mesmo acto ou gesto, mais fácil se torna expurgá-lo desses juízos ou pelo menos, minimizar os efeitos das várias interpretações. O que me parece dispensável é a classificação tipo *top ten*, que conduz à adulteração do próprio património. Não é por acaso que as cidades querem todas ser classificadas como Património da Humanidade. O que move os municípios, não é o carácter único desses aglomerados urbanos e a vontade profunda da sua manutenção, mas os proventos turísticos que daí podem tirar. E a introdução do turismo, tal como ele hoje é entendido, implica alterações profundas na estrutura de uma cidade e na sua própria vivência. Ou seja, as classificações como Património da Humanidade têm contribuído tanto para a manutenção imagética das cidades assim classificadas, como para a sua destruição dissimulada. É evidente que há casos e casos, mas o facto é que muitos dos que pugnam pela classificação de “Centros Históricos”, se fosse necessário, não hesitariam em trocar pedras verdadeiras por reproduções de plástico, se estas por qualquer motivo fossem mais fáceis de manter. A troca de traves de madeira por vigas de betão revestidas a madeira é frequente e dá indicações que a minha ironia não está infelizmente longe da verdade.

Só a perpétua recriação do gesto poderá assegurar o futuro de todo o Património.

LISBOA:
MEMÓRIAS DA CIDADE INTANGÍVEL

*Ana Cristina Leite**

Devo começar por dizer que esta comunicação tem como subtítulo a expressão “divagações”. A minha intervenção é na verdade, não uma apresentação prática respeitante ao património histórico da cidade de Lisboa, mas a enunciação de um conjunto de reflexões prévias que julgo ser importante referir neste contexto.

O âmbito da noção de património cultural tem-se vindo a alargar, e de forma muito acentuada, nos últimos anos. Falamos em património histórico construído, em monumentos artísticos, mas também em obras de arte, e também em manifestações culturais – o que agora se designa por património intangível. O património é, ou deve ser, assumido de forma cada vez mais imaginativa e criativa, com o objectivo de reinvenção de uma cultura viva, de um povo ou de uma comunidade ou mesmo, se quisermos, de um território ou de um país.

Preservando e valorizando o património (e, independentemente de todas as noções, ou ainda conceitos por definir, do que é que esse património será ou não será, ou o que é que ele deve conter como pressupostos), preservamos memórias, identidades e diversidades culturais. Dizia Paul Valéry: “Entra-se no futuro retrocedendo”. De facto, muitas das novas atitudes do homem contemporâneo relacionam-se com a sua necessidade de garantir o futuro vivendo o presente e assumindo o passado, material ou imaterial, como elemento da sua contemporaneidade. Ou seja, mesmo sem ficarmos obcecados por uma tal concepção de património, podemos e devemos reconhecer cada vez mais a importância do património, da sua riqueza – em termos de conteúdo – e da sua vulnerabilidade, nos contextos sociais, culturais, económicos e políticos de um mundo ou de uma sociedade que se confronte com a “ameaça” ou o

* Directora do Museu da Cidade, Lisboa.

“perigo” da globalização. Daí a urgência de preservar e de valorizar – uma frase que, de facto, ouvimos repetida sistematicamente.

Se a tarefa tradicional do estudo e preservação do património era já difícil, o alargamento do âmbito do conceito ao chamado “património intangível” supõe problemas tais que qualquer programa de acção coerente pode tornar-se demasiado complexo para ser prosseguido. Recordo que o escritor José Luís Borges, numa entrevista que concedeu, em que lhe perguntavam como é que ele entendia a tarefa da escrita dele, afirmou que uma tal tarefa era fácil, “bastava ser imortal”. Tarefa complexa e também um trabalho infinito, no fundo.

Nesta breve apresentação, vou limitar-me a enunciar, sem aspiração de grande rigor ou organização, alguns tópicos respeitantes às questões do património urbano, ao que podemos chamar a cidade intangível, numa perspectiva de convergência entre materialidades e imaterialidades, e não de dicotomização entre material e imaterial.

Na perspectiva das teorias correntes de valorização do património, a cidade moderna é cada vez mais entendida como um projecto cultural. Esse projecto consubstancia-se na memória de lugares físicos, mas também de espaços não-físicos, de ambientes, sensações, práticas de coexistência social, espaços de história, urbanidades, contemporaneidades, etc.. No fundo, aquilo que faz da cidade um organismo vivo e actuante. A cidade gera e gerou cultura – uma cultura viva, a que chamamos frequentemente de cultura urbana. Essa cultura urbana em permanente mudança é hoje o resultado da imagem da modernização, da internacionalização e, se quisermos, do processo de globalização – o que faz com que o espaço urbano seja, por excelência, um espaço – e um conceito – vulnerável, tendo em conta que a cidade é um lugar de cosmopolitismo, de interculturalidade e de multiculturalidade. A cidade é um lugar onde, em nome da urbanidade e da própria evolução, o património se encontra fortemente ameaçado, porque vulnerável.

Mas, se hoje conseguimos estabelecer mecanismos para preservar o património construído, o dito património material, a obra de arte, a arquitectura, o mesmo já não acontece em relação ao património imaterial, até porque este, na realidade, ainda não está identificado ou não foi (nem, a bem dizer, será nunca) identificado na sua totalidade. Discutir o conceito ou a própria designação de “intangível” é interessante pelo seu significado e significando. Registe-se a definição da UNESCO, sobre o conceito de “património intangível”: é tudo aquilo que engloba manifestações culturais tradicionalmente populares, saberes colectivos produzidos por uma certa comunidade e fundados sobre uma tradição, transmitidos oralmente, através dos gestos, modificados através dos tempos por um

processo de recriação colectiva (por exemplo, a música, a dança, os rituais, as festividades, a medicina, a farmacopeia tradicional, artes da mesa, etc.).

Aplicar esta definição no contexto da cultura urbana parece ao mesmo tempo fácil e difícil. Fácil porque a paisagem cultural urbana contempla uma compreensão dinâmica dos símbolos do passado, do presente e do próprio futuro, símbolos esses que formam as próprias cidades. Difícil porque a cidade é um lugar da modernização, entendida como um desenraizamento de pessoas e de objectos, ou seja, de desenraizamento das culturas tradicionais, mais do que das materiais, ou do próprio património intangível em geral. Nada é óbvio em relação ao conceito de “património intangível”, quando o procuramos relacionar com, ou identificar na, própria cidade. O uso do termo, no contexto do património urbano, pode levar à confusão de conceitos, pode reclamar a necessidade de esbater fronteiras, porque o património intangível poderá também ser transformado num documento histórico, um elemento exclusivo da história (ou seja, há que não esquecer que, entre a noção de património e a noção de documento histórico há uma fronteira a respeitar).

No caso da cidade de Lisboa, se procurarmos identificar “património intangível” de acordo com a definição que referimos, diremos que, pelo menos na aparência, nada está preservado pelas autoridades responsáveis ou pelos próprios cidadãos. A sensação prevalecente é de fatalismo, de que muito do tal património está já definitivamente perdido e de que a cidade não conseguiu fazer o suficiente pela preservação do seu património imaterial.

Mas quais são essas suas expressões culturais? O fado já está identificado como tal, está já na lista das colecções de música tradicional do mundo e, portanto, é já inquestionável que é uma obra prima do património imaterial ou intangível da humanidade. Mas existem outros referentes da cultura tradicional que merecem ser qualificados no âmbito da definição de património intangível, apesar de não serem identificáveis como “obras primas”. Esses referentes devem ser antes entendidos como património local. Quando nos confrontamos com uma suposta obrigatoriedade na adopção de conceitos e de promover classificações, é problemático atribuir um título, ou um rótulo, e corremos o risco de tornarmos os conceitos inoperacionais.

É também difícil distinguirmos entre a diversidade cultural de um povo ou de uma comunidade, e a sua história ou a sua identidade. Assim, quando falamos, por exemplo, das festas de Santo António em Lisboa, de jogos tradicionais (como o jogo da pela), da arte dos calceteiros, de algumas actividades comerciais (o artesanato, ou mesmo o chamado comércio local tradicional), podemos classificá-las no contexto da cidade de

Lisboa como exemplos do seu património imaterial que podemos desejar preservar e valorizar. Do mesmo modo, podemos também conceber preservar o *modus vivendi* dos chamados bairros históricos. Nesse caso, devemos ter em consideração que não se trata simplesmente de reabilitar edifícios e locais de uso público, mas sim reabilitar esses espaços com e para as pessoas. Podemos, ainda, em relação à agora tão polémica situação do “teatro de revista”, perguntarmo-nos se ele é património intangível, e então devemos indagarmo-nos se o Parque Mayer, não o espaço material, mas o facto de ele suportar usos imateriais, deve ser reservado tendo em conta a história do último século.

Estamos a falar de elementos de memória, da identidade cultural de Lisboa. Mas estamos a falar de expressões, de memórias, de práticas que representam valores a cuidar, ou são, antes e apenas, elementos vivos da sua história? Independentemente desta questão, a que é difícil às vezes responder, podemos considerar que estamos, de facto, face a um património intangível, que deve ser compreendido no contexto urbano lisboeta, mesmo que renunciemos a preservá-los. Na verdade, alguns destes elementos de cultura imaterial têm sido, em actos isolados, estimulados e revitalizados face à globalização e internacionalização sentida nas cidades, embora não necessariamente com a consciência de se estar a valorizar património, e sim com o propósito de reafirmar uma imagem estereotipada do que é “tradicional”, face à massificação cultural. Actos involuntários que, no fundo, contribuem – de modo informal e espontâneo – para a preservação da cultura viva, ou das várias culturas vivas de uma cidade que foi desde sempre multicultural.

Na minha perspectiva, é de facto necessário e útil legislar, ditar normas, estabelecer critérios e parâmetros, para que, na prática, essas normas, critérios e parâmetros tenham um efeito de creditação. Só assim os responsáveis, e em primeiro lugar os que detêm cargos políticos, podem integrar nos seus programas de acção as novas realidades do património ou compreender que elas têm de ser preservadas, mesmo que elas estejam por definir ou não sejam mais que especulações. Em seguida, haverá que operacionalizar acções e responsabilizar os agentes do património que, cada vez mais, se exige que seja um grupo com uma composição interdisciplinar. Mas quem deve reclamar – e esta era uma das questões que suscitou este seminário – autoridade para designar o que é património imaterial e, sobretudo, quem deve actuar? A resposta a tal pergunta não é fácil. Não sei mesmo se é possível, em consciência. No entanto, reitero que a situação apela, cada vez mais, a uma perspectiva interdisciplinar.

Neste contexto, gostaria – na medida em que a prática do meu dia-a-dia profissional o evidencia – de reclamar para os museus um papel

relevante na consolidação deste património imaterial. O ICOM anunciava, recentemente, que os museus têm como tarefa reforçar a identidade e a consciência cultural face às rápidas mudanças culturais que se operam à escala mundial. De facto, o museu intervém socialmente interagindo com a comunidade a que está ligado – veja-se o que se passa com os museus locais, que são os que mais têm dado mostras deste labor e os que se têm mostrado mais próximos da população e da sua cultura tradicional, valorizando-a e revitalizando-a, de certa forma. Por outro lado, se é reconhecido à instituição museal o papel de preservar e conservar, estudar, divulgar, registar, investigar e educar, porque não atribuir-lhe, como instituição, mais responsabilidade em matéria de preservação e estudo do património imaterial? Noto que, na prática, essas responsabilidades têm já vindo a ser desenvolvidas nas nossas actuações junto das comunidades e em tudo o que procura fazer dos museus centros de resistência do espírito comunitário urbano.

Termino com uma pergunta: será que nas sociedades urbanas, apesar disto tudo, – e quando falo nos museus, falo nos museus inseridos em meios urbanos – é possível preservar o património intangível para além do mero registo e identificação, sem correr o risco de o valorizar apenas como documento histórico?

MUCUAS DO SUL DA ÍNDIA: PATRIMÓNIO “INTOCÁVEL”

*Hélder Carita**

Entendi o convite que me foi formulado para, através da investigação que tenho desenvolvido na Índia, contribuir para o alargamento da reflexão sobre património imaterial a um universo mais amplo e transnacional. Escolhi o tema dos mucuas ou macuas, como a documentação portuguesa foi adoptando, por representar, a meu ver, um caso de uma comunidade com estruturas culturais indo-portuguesas muito peculiares, mas que, apesar disso tem sido marginalizado dos debates sobre cultura e património tanto na cultura indiana como portuguesa.

Comunidade actualmente num processo de desagregação, sem edifícios particularmente monumentais, mas com interessantes tradições arquitectónicas e culturais, a sua total marginalização é um claro exemplo do falhanço das políticas e orientações internacionais sobre património em zonas do planeta de escassos recursos financeiros. Na realidade verificamos que têm sido os países mais ricos a demarcar a maior parte do património classificado, sendo, por paradoxo, os países mais pobres a necessitar de verdadeiros apoios para a salvaguarda do seu património. Se não invertermos estas lógicas continuarão, ainda e sempre, os países ricos a deter mais apoios para a preservação do seu património, aumentando assimetrias e desequilíbrios.

Geograficamente, os macuas estendem-se por toda uma estreita e longa faixa da Costa do Malabar, desde a zona de Cochim até Cabo Camorim, que constitui o lugar mais Sul da península Hindustânica. A sua designação deriva directamente de *mukuvar*, que significa na língua malaiala “mergulhar”. Comunidade de pescadores, este grupo encontra-se nos mais baixos níveis da sociedade indiana, numa subdivisão da casta dos shudras, mas no seu nível mais baixo, perto dos chamados intocáveis. A sua entrada na esfera de influência portuguesa é realizada pela

* Director Pedagógico da Escola Superior de Artes e Design.

sua conversão ao cristianismo, no séc. XVI, por volta do ano de 1535. Trata-se, porém, de uma conversão de carácter puramente político realizada através de um acordo entre chefes da comunidade mucua e o nosso rei D. João III. Em troca da sua conversão, o rei cede o exclusivo do comércio de cavalos e de certos produtos a um dos seus chefes, D. João da Cruz que, recentemente convertido ao cristianismo, orienta e dirige os acordos.

No quadro geo-político da formação do Império das Índias, D. João III e o seu Conselho Real ficam muito entusiasmados com a perspectiva de passarem a contar com uma vasta população autóctone. Embora pescadores, os mucuas tinham uma tradição militar, sendo frequentemente utilizados em conflitos entre os pequenos reinos do Sul da Índia, como tropas de apoio. É dentro desta expectativa de alargamento dos recursos humanos do império que D. João III apressa o avanço dos jesuítas para a Índia e que São Francisco de Xavier aqui chega no intuito de alargar as hostes do Senhor. A par do jogo de interesses políticos, a acção de São Francisco de Xavier, como posteriormente a de um conjunto de gerações de jesuítas, revela-se notável num plano não só religioso, mas sobretudo cultural e humano. Com o apoio, nem sempre sistemático, das autoridades políticas e eclesiásticas, os jesuítas iniciam uma luta intrépida contra as forças autóctones a favor dos direitos desta comunidade, disponibilizando fundos para escolas e hospitais, promovendo a redução de impostos e a introdução de novas técnicas de pesca. As boas relações que São Francisco de Xavier mantém com D. João III permitem que, entre várias medidas, sejam garantidos fundos para a criação de escolas e pagamento de mestres escola, numa linha de preocupações claramente moderna. Cabe aqui referir que a condição de casta baixa, quase ao nível dos intocáveis, retirava a estas comunidades qualquer possibilidade de propriedade privada ou contacto com a próprio hinduísmo, o que determinava uma vivência em cabanas, ao longo das praias, polarizada em práticas religiosas de tradição animista.

Com base em núcleos de missões, são ensaiadas, talvez pela primeira vez, experiências urbanísticas de aldeamentos, quase um século anteriores às reduções jesuíticas da América Latina. Sobretudo a partir das últimas décadas do séc. XVI e ao longo do séc. XVII os relatórios dos jesuítas – as famosas *cartas ânuas* – vão-nos fornecendo um quadro da progressiva organização destas comunidades em aldeias onde cada casa paroquial ou missão assume a gestão administrativa da comunidade, apoiada por sua vez, numa rede de confrarias que assumem gradativamente a escolaridade básica a cada uma das aldeias.

Neste contexto, a missão de Santo André emerge no conjunto destas pequenas aldeias, polarizada em torno do eminente matemático e cosmógrafo Jacome Fenício. Recorrendo-se do seu prestígio junto da corte do

rei de Cochim, onde dá aulas de cosmografia ao monarca e aos brâmanes, Jacome Fenício inicia a construção de novas igrejas e aldeias, pressionando o reconhecimento dos direitos desta comunidade. Chamado a cargos de chefia na Companhia, como reitor do colégio de São Paulo em Goa, Fenício no fim da sua vida recolhe à sua missão, que nunca abandonara, o que revela um empenhamento por esta comunidade que ultrapassa um mero interesse religioso ou cultural.

Na sua estrutura arquitectónica e urbanística, as aldeias macuas adoptam um interessante modelo espacial, hoje muito alterado, mas que se caracterizava pela organização à volta de uma grande praça ou terreiro, de desenho, rectangular, marcada pela presença central da igreja num dos seus lados menores. Em íntima relação com o edifício da igreja, desenvolvem-se, num conjunto arquitectónico coerente, a casa paroquial, escola, cemitério, cruzeiro e pequenas casas de habitantes, contrariando uma tendência antiga de fixação dispersa ao longo das praias.

Em termos arquitectónicos, observa-se o desenvolvimento, muito precoce, de uma tipologia de igreja caracterizada pela formação de galerias de dois andares correndo ao longo dos alçados laterais. Estas galerias, ao funcionarem sobretudo como protecção solar das paredes mestras, criam uma caixa de ar que facilita o arejamento e ventilação do interior da nave da igreja. Em articulação funcional com estas galerias, a fachada principal desdobra-se em mais dois tramos, permitindo ao nível do primeiro andar a circulação contínua entre a galeria e o coro. Em termos de estrutura arquitectónica global, esta tipologia apresenta-se pela sua coerência programática como um modelo ex-novo de arquitectura tropical. Facto particularmente interessante no contexto global da presença portuguesa no Oriente, a formação desta tipologia arquitectónica, nos inícios do séc. XVII, apresenta-se como um processo de miscigenação de grande dinamismo, sem paralelo em zonas mais centrais como Goa, onde os modelos portugueses e europeus se mantêm mais estáveis e as influências indianas se revelam preferencialmente em aspectos decorativos.

A rendição da cidade de Cochim face às tropas holandesas em 1663 vai provocar uma significativa alteração no processo de desenvolvimento económico e cultural dos mucuas. Apesar de as populações revelarem uma forte oposição ao protestantismo, os holandeses proibem a permanência dos padres jesuítas na região, contribuindo para o enfraquecimento das estruturas administrativas assentes nos padres da Companhia. A tendência holandesa para retirar as imagens do interior das igrejas e proibir o culto dos santos revela-se profundamente contrária à sensibilidade religiosa indiana, o que explica o falhanço de qualquer tentativa de reforma protestante na região.

Votados a um certo isolamento, os mucuas permanecem, porém, até hoje, profundamente católicos, reunidos em alguns casos em torno de memórias épicas de padres metamorfoseados em santos. Se a pequena aldeia de Chelanam se apresenta hoje como precioso exemplo tipológico, tanto de arquitectura como de urbanismo, a imagem urbana e arquitectónica da maioria das aldeias da comunidade mucua encontra-se num processo acelerado de descaracterização.

Nas suas tradições inscrevem-se ainda um conjunto de rituais, cânticos, danças e festas que, a par da arquitectura e das práticas construtivas, urge inventariar numa perspectiva pluridisciplinar e sistemática, antes do seu total desaparecimento. O alastramento da economia capitalista e da sociedade de consumo, com a recente introdução do betão armado na construção corrente, tem provocado radicais adulterações nos conjuntos urbanos e na arquitectura alterando estruturalmente as formas de convivência e relação. Contribui para isto o facto das populações de pescadores serem muito pobres e da sua distribuição, quase linear, ao longo das praias dificultar uma coesão em termos de grupo social.

O exemplo dos mucuas, que penso poder-se estender a muitos outros casos, sugere a necessidade de orientações patrimoniais transnacionais, baseadas em instrumentos mais flexíveis e interdisciplinares, que permitam a colaboração de áreas fundamentais como economia ou antropologia do desenvolvimento. Seria aqui que o património intangível poderia encontrar um lugar de maior pertinência, na sua natural vocação para uma visão mais alargada de protecção patrimonial em termos de identidade e memória cultural.

PATRIMÓNIOS SOBREPOSTOS: A LUSOMANIA ENTRE OS KRISTANG DE MALACA

*Brian O'Neill**

Gostaria de abrir este contributo com três breves citações sobre Malaca, com o intuito de avisar os leitores para uma série de características insólitas e incôgruas de um curioso caso. Trata-se do chamado bairro português, cujos três epítetos mais correntes localmente são: em inglês, o *Portuguese Settlement*, em malaio o *perkampongan portugis* e em kristang (ou *papiá kristang*) *Padri sa chang* (que significa, nesta língua crioula de base portuguesa, “o chão dos padres”). Este aldeamento fantasmagórico foi inventado em 1926 por dois párcos, e logo habitado a partir de 1934 por pescadores e funcionários públicos “de ascendência portuguesa” espalhados pela cidade.¹ Constitui, simultaneamente, (a) um património multivalente em termos espaciais, culturais e mentais; (b) um laboratório para as ciências sociais; e (c) um jardim zoológico humano, alterado (para o mal, e para o bem!) pelo turismo nacional e internacional.

O nosso único objectivo é de apontar para o caos analítico que resulta do entrelaçamento de vários níveis de aproveitamento: há de facto pertencimentos divergentes do bairro e da “cultura kristang” em geral – consoante quem, e quando, se pronuncia sobre o sítio ou o grupo como *património*. Desvendamos um processo complexo de *orientalismo inverso*, através de qual – sem vontade expressa própria, e às mãos de representantes do

* Departamento de Antropologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e Empresa.

¹ Para algumas descrições pormenorizadas do bairro, consulte-se Alan Baxter, “Introdução” a António da Silva Rêgo, *Dialecto Português de Malaca e Outros Escritos*. Lisboa: CNCDP, 1998, 11-44; João Pedro de Campos Guimarães e José Maria Cabral Ferreira, *O Bairro Português de Malaca*. Porto: Afrontamento, 1986; Margaret Sarkissian, *D’Albuquerque’s Children*, Chicago: Chicago University Press, 2000. Ver também Brian O’Neill, “Património Cultural e Antropologia: Uma Visão Crítica” *O Estudo da História* (Boletim dos Sócios da Associação de Professores de História), 7-8-9 (II Série), 1989, pp.5-35; Brian O’Neill, “La Triple Identité des Créoles Portugais de Malaca” *Ethnologie Française* XXIX (2), 1999, pp. 237-253.

Estado Novo – os kristang “orientalizaram” o lado malaio da sua natureza crioula, a favor dum lado dito português. Esta faceta lusa tornou-se, com proporções assustadoras, inflacionada e dilatada. Não se consegue minimamente compreender os feitos idiossincráticos (e, até, algo patológicos) dos kristang, sem descobrir a ordem pela qual, de forma dissonante, vários patrimónios têm sido aqui sobrepostos.

A primeira citação é de uma linguista de Coimbra, Graciete Nogueira Batalha, conhecida pelos seus estudos do chamado dialecto macaense, e refere-se a uma visita a Malaca em 1974: “...o apego sentimental dos cristãos de Malaca à pátria-mãe portuguesa é alguma coisa de muito comovente. Há crianças cujo sonho máximo é visitar um dia Portugal e que colecionam todas as coisas portuguesas que lhes dêem: postais, selos, moedas”.²

A segunda é do geógrafo Chan Kok Eng de Kuala Lumpur, em torno dos anos 60 [o sublinhado é nosso]:

“Prior to the country being granted political independence in 1957, the Eurasians in Melaka occupied an intermediate position in the colonial hierarchy, lower than the politically and economically powerful Europeans but somewhat higher than the Asians who formed the bulk of Melaka’s population. The Asians, other than a few influential Chinese, were generally less well-placed in terms of access to the colonial administration, being composed primarily of Malays, who were less conversant with the language of the colonial power as well as being dispersed mainly through the rural areas remote from the seat of administration in Melaka Town – where, of course, the majority of the Eurasians were to be found. The Eurasians, by virtue of their command of English and their greater familiarity with Western manners and customs—which were in fact consciously adopted by middle-class Eurasians—were able to secure more important appointments in government service than were open to most Asians. They were also able to obtain employment in clerical, technical, sub-technical, and sub-managerial capacities in both government and private Western enterprises”.³

² Graciete Nogueira Batalha, “Malaca: O Chão de Padre e Seus Moradores ‘Portugueses’.” 2ª edição [Separata de *Biblos*, LVII]. Macau: Imprensa Oficial, 1986 [1981], p. 58.

³ Chan Kok Eng, “The Eurasians of Melaka”, in: Sandhu, Kernal Singh & Paul Wheatley (orgs.) *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c.1400-1980*. Vol. 2; Kuala Lumpur: Oxford University Press/Institute of Southeast Asian Studies, 1983, p. 276.

A terceira (em duas partes) é de um artigo de 1954 intitulado “A Caminho de Malaca” de um volume coordenado por Barradas de Oliveira: *Relação da Primeira Viagem do Ministro do Ultramar às Províncias do Oriente 1952*. Vicente Emanuel Dias dirige-se à delegação vinda de Lisboa:

“[The Portuguese language] ...has since been spoken by the Portuguese Eurasians of Malacca, though in a somewhat ungrammatical form with a mixture of Malay and other Asiatic words...It is interesting to note that even after the conquest of Malacca by the Dutch, the Dutch language has never been learnt by our people. Up to the present day in Malacca the Portuguese language is spoken in certain homes inter familia... With the advance of English education here it is feared that, in say another 15 or 20 years, the Portuguese language may die out here unless steps are taken to teach this language properly”.⁴

Lembramos que o “Programme for the 19th of May 1952” compunha-se de 13 passos, número 12 lendo-se: “The Commander leaves and the crowd shouts Biba Portugal, Biba Senhor Sarmiento Rodrigues, Biba Senhor Lopez and Biba Salazar. (The children strew confettis on the Commander as he leaves)”⁵.

Na segunda passagem que nos interessa lê-se o seguinte:

“No Colégio do Sagrado Coração, onde 18 irmãs, das quais 9 italianas e as restantes eurásianas e chinesas, ministram o ensino a 120 alunas internas e 700 externas, – grande estabelecimento de ensino, cujas despesas o Governo local suporta na proporção de 50 por cento – o Ministro é recebido ao som da ‘Portuguesa’, cantada em coro por todas as alunas, alinhadas nos seus uniformes azul-claro e branco. Uma professora lê a seguinte saudação: ‘Excelência: É com grande alegria e profundo respeito que recebemos a vossa visita no dia de hoje. Após tantos incómodos, vindes de Portugal, palavra que traz à mente uma outra, universalmente conhecida, famosa, profunda – Fátima – cheia de anseios e esperanças da Humanidade sofredora, sobre a qual paira a maternal vigilância da grande Virgem, que há 35 anos apareceu na vossa terra natal. Vós vindes de Portugal como men-

⁴ Barradas de Oliveira (coord.) 1954. *Relação da Primeira Viagem do Ministro do Ultramar às Províncias do Oriente 1952. Volume II*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, pp. 23-24.

⁵ Idem, p. 15.

sageiro de Salazar, grande e bom estadista, o qual é agora a principal honra do País, que foi o primeiro a trazer a Cruz e a Fé ao Oriente”.⁶

Eis três visões sobre o bairro, regredindo no tempo, nos anos 70, 60 e 50. Temos afirmações de indígenas, visitantes políticos e académicos. Chamamos a atenção para o seguinte: no comentário de Vicente Dias, a frase “*the Portuguese language*” deliberadamente falsifica a natureza da língua crioula kristang, convertendo-a num português mal falado. Numa das fotografias que acompanha o artigo, um casal kristang, vestidos com traje tradicional deles, sem qualquer ligação ao vestuário português (que brevemente é adoptado pelos ranchos folclóricos), é referido com a seguinte legenda: “MALACA – O casal de luso-descendentes que representou a velha cerimónia do noivado português”. [Hoje é designado *mock wedding* ou *kazamintu kristang primeru tempu*.] E assim por diante. Mas o artigo também cita muitos textos orais lidos em crioulo, e outra fotografia mostra, à entrada do bairro, um pano com letras enormes: “Braço aberto nos recebe nos sua filo di Portugal”. Mas não pretendemos elaborar uma *desconstrução textual* à la Jacques Derrida. Voltemos ao argumento.

Acreditamos que os kristang, genuinamente, como registou Graciete Batalha, admiram tudo que provém de Portugal. Mas os ranchos que apareceram após 1952 (Padre Manuel Joaquim Pintado tinha-os estimulado a partir de 1948) transplantaram o folclore português para Malaca: tecnicamente, não inventaram nada. Só nos anos 90 é que se começou a dançar, cantar e usar versos em kristang. Trata-se de revivalismo, ou a ressuscitação de elementos culturais dormentes. Assistimos a uma forma oblíqua do orientalismo: a criação e adopção dum conjunto de imagens construídas por ocidentais sobre o Oriente. Neste caso, a categoria ambígua de *Eurasian* deu campo aberto para os interessados frisarem o lado supostamente luso deste termo. Quando hoje no bairro, os moradores afirmam “*Iou, português di Malaka*” (sinónimo de *Iou, kristang*), não podemos desconfiar da frase, que os distingue dos *portugés di Portugal*. Mas colocamos a questão: existia a frase anteriormente às injeções estéticas feitas pelos representantes do Estado Novo?

Sobre a citação do geógrafo, repare-se na frase: *Natibu, ng'ka bong!* (Traduz-se livremente por *Malay, not so good!*, não literalmente, em português de Portugal, por *Malaio, nunca bom!*, porque *ng'ka bong* não suscita esse sentido literal.) A frase será recente? Temos genealogias que referem indivíduos malaios que casaram com pessoas kristang anteriormente à independência de 1957. Estas comprovam conversões de malaios

⁶ Idem, p. 12.

à religião católica, prática impossível, e legalmente vedada, hoje. Simplifico: terá sido o Estado Novo que inculcou nos kristang, indirecta mas subtilmente, uma certa xenofobia ou inclinação racista? Teriam sido, antes de 1952 e 1957, tão anti-malaios?

Propomos que, severamente desprovidos duma situação favorecida com os britânicos antes da *Merdeka*, os kristang estavam psicologicamente muito receptivos à mensagem lusotropicalista que lhes foi enviado com tanto entusiasmo e empenho após a visita de Sarmento Rodrigues. Sem querer, e sem o compreender bem à altura, os kristang foram simplesmente *brainwashed*. Não que isso nos leve a atribuir qualquer “falsa consciência” às suas afirmações actuais. Estamos num mundo antropológico pós-moderno, em que todos os textos e enunciações verbais dos nossos informantes são válidos. O tom da nossa interpretação, porém, pode variar. Cultivou-se uma atitude de preservação de características herdadas de Portugal dentro do seu legado kristang mais amplo – curiosamente, a própria adopção duma identidade lusa pode ter apoiado o grupo na sua sobrevivência como minoria ameaçada.

O governo, e a indústria turística, sabem muito bem que os emblemas portugueses do bairro, e da sua culinária à beira-mar, dão um contributo colorido ao país, confirmando parte do seu discurso multiculturalista: eis ainda outra etnia que vive harmoniosamente com as outras, num *melting-pot* lindamente exemplar na Malásia moderna. Não podemos esquecer que três grandes sistemas de domínio (Holanda, Grã-Bretanha e a Malásia pós-independência) deixaram marcas dos seus próprios patrimónios nacionais, igualmente sobrepostas, em Malaca.

O antropólogo Edward Bruner, num artigo de 1996, explica porque decidiu levar um grupo de turistas intelectualóides americanos a Bali, no duplo papel (consciente!) de académico e guia turístico. Os *performers* balinenses, após décadas de actuações para turistas e para eles próprios, já nem sequer sabem distinguir entre aquilo que é “tradicional” e o que foi inventado ou adoptado. Os turistas não estragam nada: é, inerentemente, *a própria procura do puro e do genuíno* que está, à partida, viciada e é destruidora. Por outras palavras, o turismo não deve ser visto como “culpado” de nada⁷. Paul Rabinow (outro antropólogo) diria: as representações são, em si próprias, factos sociais⁸. Bruner retorquiria: sim, desta

⁷ Edward Bruner, “Tourism in the Balinese Borderzone”, in: Smadar Lavie e Ted Swedenburg (orgs.), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke University Press, 1986, pp. 157-79.

⁸ Paul Rabinow, “Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology” in: Clifford, James & George Marcus (orgs.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 234-61.

forma eu posso estudar antropologicamente as próprias imagens (em vez dos factos) e os próprios turistas.

Os patrimónios são muito menos perenes ou imóveis do que à primeira vista transparece. Bruner sugere que, mesmo em situações de tradições mesmo tradicionais (onde nem tudo seja inventado), destrinçar o que é original, acréscimo, recriado ou genuinamente novo, torna-se verdadeiramente *labiríntico*. O que os kristang nos apresentam, então, é uma forma de *lusofonia*? Ou antes seria *lusofilia*? Penso que temos dados suficientes para designar o caso como de uma *lusomania*. Isto, sem hesitação, devido ao nível de exagero que atingem alguns dos aspectos insólitos do caso. Tal afirmação não implica nada concernente ao grau de adopção duma identidade lusa, ou de património luso, da parte dos kristang: alerta para as complexidades entrelaçadas atrás das aparências. Após o Estado Novo e a independência, o turismo fomentou ainda outra sobreposição de patrimónios. Face a sobreposições tantas, torna-se quase impossível determinar qualquer padrão “puro”.

Antes do presente momento, muitíssimos estratagemas e maquinações – uns sobrepostos aos outros – ajudaram a arquitecturar os contornos visíveis daquilo que é proclamado “o nosso património”. Não seria mais prudente questionar: precisamente quem, por quais razões, quando e com que objectivos levanta o grito, já sobrecarregado de significações herdadas, da noção de *património*?

Por fim, quem define o que constitui *património kristang*?

A BEM OU A MAL: AS INCÓGNITAS DA PROTECÇÃO JURÍDICA DOS BENS IMATERIAIS

*Patrícia Salvação Barreto**

O contexto em que este encontro surge é o da discussão do ante-projecto de uma Convenção Internacional para a salvaguarda do Património Cultural Imaterial, agora iniciada na UNESCO. Como é este o pretexto directo do presente debate, parece-me importante fazer algumas clarificações prévias.

Em primeiro lugar, sublinhando a oportunidade deste encontro, gostaria de dizer que o ante-projecto em causa está longe de merecer consenso e de ser agendado para uma eventual aprovação pela Assembleia Geral. Trata-se de um texto muito recente, da responsabilidade do director-geral da UNESCO, e que foi concebido por um grupo de peritos escolhidos por ele próprio. O primeiro encontro de peritos governamentais teve lugar no passado mês de Setembro, sobre um texto que é por ora apenas provisório. Não é definitivo, felizmente, porque ele, na minha opinião, aponta caminhos que não são talvez os mais adequados para a protecção da realidade sobre a qual se pretende projectar.

Em segundo lugar, importa tornar claro que os portugueses, pelo menos em matéria de direito do património, não têm tido tendência (que talvez se registre noutras áreas) para aceitar aquilo que vem do exterior, como um presente bem embrulhado, pronto a ser adoptado e transposto para a nossa legislação. Em matéria do património, a tendência não tem sido, de todo, essa. Não devemos esquecer que a lei portuguesa que protege o património, e que remonta já a finais do século XIX, foi de algum modo pioneira. Seguramente pioneira é, por exemplo, a lei portuguesa que entrou em vigor nos anos 30 do século XX, inédita no mundo, que determina a restituição dos bens culturais que se encontrem em Portugal

* Directora do Gabinete de Relações Culturais Internacionais do Ministério da Cultura.

fruto de exportação ilícita. A lei do património em Portugal foi precoce, tem tido algumas soluções que são pioneiras e não tem seguido propriamente a tendência, tão frequente noutros domínios, de aceitar, acriticamente, modelos exteriores.

Feito estes esclarecimentos prévios, talvez seja útil analisar em que contexto surge este ante-projecto para a Protecção do Património Cultural Imaterial. O processo de globalização que nos afecta, e em particular o desenvolvimento vertiginoso dos meios de comunicação, tem demonstrado as vantagens evidentes do fluir das ideias, das trocas culturais, das trocas de experiências entre povos de diferentes partes do planeta. Todo este processo de globalização, que encurtou as distâncias entre povos, tem criado também desafios muito importantes. Tem, por exemplo, motivado reflexões apaixonadas sobre se é legítimo ou não deixar-se simplesmente à lei do mercado a decisão sobre aquilo que é tornado acessível na Internet, ou aquilo que não é tornado acessível.

A tendência tem sido, como sabemos, de considerar que não pode ser a lei do mercado, pelo menos exclusivamente, a reger que produções culturais podem e devem circular livremente, e quais devem pura e simplesmente ser abandonadas por pouco representativas, pouco interessantes, sobretudo do ponto de vista comercial. No início dos anos 90, este debate centrava-se (pelo menos nos sectores da área da cultura) na dita excepção cultural, e como que acantonava, digamos assim, a área da cultura numa espécie de bolha para a tornar incólume, imune e intocada pelo progresso tecnológico, para a dissociar por completo da realidade em evolução no comércio internacional, nos meios internacionais. Hoje, porém, esse argumento da excepção cultural, que deveria impor-se em organizações internacionais, como por exemplo a Organização Mundial de Comércio, está felizmente, de acordo com o meu ponto de vista, afastado. Hoje a posição é bem mais afirmativa, e radicalmente oposta àquela a que se assistia no início dos anos 90. Hoje em dia já não faz sentido falar-se em excepção cultural. Tratava-se de um regime imposto, desajustado da realidade, e no fundo impraticável. Hoje fala-se, sobretudo, em diversidade cultural. Fala-se na promoção deste valor enquanto um valor em si mesmo.

Esta é a evolução registada nos últimos dez anos. Anteriormente, o tema da excepção cultural era aflorado pelos sectores mais intelectuais e por alguns ministros da cultura de alguns países. Hoje, a diversidade cultural enquanto tal, é um tema de debate em vários fóruns internacionais – inclusivamente nesse último, recente, que foi a Cimeira sobre o Desenvolvimento Sustentável, que decorreu em Joanesburgo e que terminou com conclusões nas quais figura, enquanto valor fundamental, essa referida diversidade cultural.

Há cerca de um ano, foi aprovada pela UNESCO – por unanimidade, o que nem sempre sucede, tendo contado com o apoio dos seus 120 membros – uma declaração solene sobre a diversidade cultural que a eleva à categoria de valor tão relevante para a sobrevivência da humanidade como relevante é a biodiversidade para a sobrevivência de vida no planeta. Em anexo a essa declaração solene, foi aprovado um plano de acção, um plano estratégico com medidas de curto, de médio e de longo prazo, com o objectivo de proteger este valor, de o promover e de o salvaguardar enquanto pressuposto da sobrevivência da humanidade.

Estes são os termos utilizados num documento que colheu o apoio dos 120 países membros da UNESCO que assumem habitualmente pontos de vista porfundamente diferentes. É na sequência da aprovação desta declaração solene sobre a diversidade cultural, e em cumprimento de parte do seu plano de acção, que o actual director geral da UNESCO entendeu preparar este ante-projecto, com os contributos, como disse, dos peritos que ele próprio escolheu, por sua decisão – juristas, antropólogos e outros especialistas que ele entendeu escolher. É, portanto, neste contexto que surge o referido ante-projecto como meio de promoção e salvaguarda dessa dita diversidade cultural.

Esta é uma sumarássima história dos antecedentes deste dito projecto agora em discussão. Porém, há que referir ainda que, enquanto nos fóruns internacionais (e em Portugal também, ao longo do ano 2000, 2001), se discutia a diversidade cultural – o que é? É recomendável ou não? É ou não equivalente à biodiversidade? É ou não indispensável à nossa sobrevivência?, etc. – em paralelo, trabalhava em Portugal uma comissão de revisão da lei de bases do património cultural. Essa comissão (que eu própria integrei) fez um trabalho longo e que procurou ser o mais sério possível. Os resultados desse trabalho foram submetidos a discussão pública, para quem o quis comentar e para quem quis participar, e houve variados contributos na fase da audiência pública. Essa comissão viria finalmente a ver o seu trabalho finalizado com uma decisão da Assembleia da República, que é de 2001, e que aprova a nova Lei de Bases do Património Cultural (Lei 107/01). A essa nova lei de bases do património cultural falta, no momento actual, regulamentação e melhor definição do âmbito de aplicação. Na verdade, é uma lei, aprovada pela Assembleia da República e actualmente em vigor, que poucos cidadãos sabem que existe e esse é talvez o maior problema que a afecta.

A Lei 107/01, que tem bastante que ver com o tema deste debate, é a mais recente lei do património cultural que existe no mundo. É a mais recente no sentido em que não houve, entretanto, revisões legislativas tão profundas em outros estados nacionais. É certo que é apenas uma lei de bases e ainda necessitada de desenvolvimento e regulamentação. Toda-

via, tem cerca de 115 artigos, o que já é elucidativo da densidade normativa que encerra. Ela já é, em muitos aspectos, por si mesma directamente aplicável, sem necessidade da aprovação dos ditos diplomas de desenvolvimento, ou de regulamentação (se se preferir esta expressão, que é menos rigorosa mas mais comum). Enquanto se discutia a diversidade cultural na UNESCO e noutros fora internacionais, trabalhava-se na preparação desta lei em Portugal.

Poucos países do mundo elaboraram ornamentos jurídicos explicitando a distinção entre património material e património imaterial. É verdade que uma tal distinção pode sujeitar-se a críticas sérias quanto ao seu artificialismo e carácter falacioso. Tenho consciência que há algum risco em fazê-la e em normalizá-la. Esta lei n.º 107/01, aprovada por unanimidade e aclamação na Assembleia da República após um debate acalorado, à semelhança aliás do que aconteceu já com a Lei n.º 13/85 estabelece a distinção entre património material e património imaterial. Depois uma longa reflexão, de se terem ouvido diversos especialistas, de ser ter feito um estudo comparativo dos regimes existentes no mundo e de se ter estudado o que os instrumentos internacionais dizem a este respeito, estabelece, por um lado, o regime dos bens materiais e, por outro, o regime dos bens imateriais.

As pessoas que integravam a comissão, e em particular os juristas – aquelas criaturas que são apenas instrumentais, que servem uma função meramente instrumental numa discussão como aquela que ocorreu – tinham presente as dificuldades da distinção, tinham presente que, em bom rigor, o património construído não vale por estar construído, vale pelo valor imanente e intangível que lhe está associado. Mas fizeram, apesar de tudo, esta distinção depois de muito reflectir, por uma razão simples embora, reconheço, criticável. Para um jurista, quando se trata de criar instrumentos de protecção, de salvaguarda e de transmissão às gerações futuras (é para isso que existe uma lei do património), é muito diferente estarmos em presença de coisas, de pedras, de conjuntos, de monumentos, de sítios, de escultura, de pintura, e estarmos em presença de realidades intangíveis, de meras manifestações (“meras” não no sentido pejorativo do termo). Neste último caso, estamos a tratar de uma realidade que flui, cujas fronteiras são difíceis, ou mesmo impossíveis, de determinar. Relativamente à tradição oral, da música, das artes do espectáculo, do saber fazer, das representações, estamos a tratar de realidades que, no contexto da comissão, se pensou não ser de todo adequado que pudessem ser protegidas com recurso ao inventário, com recurso às classificações e, no interior das classificações, com recurso ao valor nacional, ao valor municipal ou ao valor público – que são, no momento actual, as três classificações admitidas. Depois de longa reflexão, ficou assim consignado

que os dois instrumentos, ou institutos, de protecção do património físico que a lei prevê, são, por um lado, a classificação e, por outro, o inventário sistemático.

Quanto aos bens imateriais (artigo 90º e seguintes da Lei 107/01), como o legislador lhe chamou – essa realidade imaterial, de maior dificuldade do ponto de vista da elaboração teórica e com um grau de dificuldade muitíssimo considerável do ponto de vista da protecção –, foram previstos instrumentos diferentes que não têm a ver com classificação, com inventariação, mas sim com registos sonoros, audiovisuais, escritos ou outros, que os meios tecnológicos puderem disponibilizar de modo a que a realidade em causa seja devidamente documentada, que possa constituir objecto de investigação, que seja enriquecida pelos contributos dos antropólogos e dos conhecedores das artes, com o objectivo simples (simples de enunciar, pois será muito difícil de atingir) de se poderem organizar programadamente colectâneas, bases de dados, documentos, acessíveis por toda a gente, acessíveis pelos indivíduos, acessíveis pelas comunidades que os consideram como bens imateriais seus, de modo a poderem usá-los, obter deles informação, obter deles formação das suas próprias personalidades e noção de continuidade histórica e de pertença, legando-os assim às gerações futuras, para que neles se inspirem – ou não.

Essa é uma decisão de cada comunidade, de cada indivíduo, e que não pode de modo nenhum ser imposta, como imposto é o respeito, por exemplo, pelos monumentos nacionais ou pelos tesouros nacionais que figuram nos actos de classificação, nas listas de bens classificados, bens esses com um suporte físico, corpóreo. Esta, repito, foi a solução encontrada pelo legislador português depois de um processo de reflexão que foi bastante intenso e que equacionou as diferentes possibilidades de protecção.

No momento actual, não saiu ainda da Assembleia Geral um documento de trabalho sequer, e assim esperamos que se mantenha por mais algum tempo porque, do ponto de vista de quem esteve em representação de Portugal, o ante-projecto apresentado pelos peritos é um documento com muitas imperfeições. Do ponto de vista deste ante-projecto, a solução proposta é completamente distinta daquela que a lei portuguesa consagra, nomeadamente porque parte de uma definição talvez excessiva do que é património imaterial, no sentido em que nela cabe tudo e não cabe nada, tudo ficando à discrição dos aplicadores da Convenção, sem qualquer forma de controlo ou possibilidade de questionamento. O ante-projecto parte de uma definição ainda mais vasta do que aquela que presidiu à Convenção de 1972 sobre o património físico (vasta, no sentido em que, como disse, nela cabe tudo e não cabe nada). Por um lado, depende inteiramente da vontade do aplicador no caso concreto mas, por outro, enuncia de seguida um conjunto de obrigações que devem recair

sobre os estados signatários, e que são obrigações quanto à forma de recolha, de documentação, de arquivo, de acessibilidade dos dados relativos ao património imaterial. Porventura o aspecto mais criticável do ante-projecto é que apresenta como núcleo central, como instrumento decisivo da protecção desta realidade intangível e fluida por natureza, uma lista em tudo idêntica (com efeitos idênticos e com um funcionamento idêntico) à lista prevista na Convenção de 1972 para o Património da Humanidade, onde estão incluídos bens culturais e bens naturais, como sabemos, e que dá origem a processos de candidatura muitíssimo criticáveis.

Volto a sublinhar que os portugueses não têm de aceitar necessariamente presentes bem embrulhados vindos do exterior, para adopção por imposição. A posição portuguesa, como de resto a posição de vários estados europeus presentes na discussão de peritos e na Assembleia Geral da UNESCO, foi, extremamente crítica relativamente a este instrumento de protecção, porque sobre ele já havia um trabalho prévio de reflexão crítica, no âmbito da preparação da Lei 107/01 e já se tinha chegado à conclusão que completamente inadequado ao objectivo pretendido pela direcção da UNESCO – que é o de garantir um meio diversificado e propício à criatividade, e um meio propício, como se lê na Declaração do Património Imaterial, à sobrevivência da humanidade (como a conhecemos nos dias de hoje).

A ideia deste ante-projecto é pois a de criar um comité do património imaterial, em todo idêntico ao comité do património mundial que existe actualmente, com critérios subjectivos e voláteis, totalmente dependentes de uma realidade subjectiva e volátil. Complementando esse proposto comité do património imaterial existiria um comité de peritos, cuja função exacta não decorreria da Convenção, mas apenas decorrerá de quem o previu, a qual não é nada clara para quem analisa actualmente o projecto. Existiria, também, um fundo constituído por contribuições voluntárias, mas assegurado por contribuições obrigatórias iguais a 1% da contribuição actualmente já garantida por cada um dos estados membros. Nessa lista se incluiriam as ditas realidades intangíveis, as ditas representações do mundo, as ditas manifestações culturais, em função de candidaturas que os Estados apresentassem.

Note-se: *em função de candidaturas que os Estados apresentassem*. Não estamos a falar dos indivíduos, nem das comunidades, nem das minorias étnicas, que são as detentoras em princípio legítimas dessas realidades, as suas autoras, e seus protagonistas – a quem o processo deveria, em princípio, respeitar directamente. Seriam os Estados a candidatar estas referidas realidades. Depois, o que podíamos chamar de comités de sábios – o comité do património imaterial e o comité de peritos –, de acordo com critérios que são completamente enigmáticos e

seguramente muito difíceis de vir a clarificar, incluiria ou não as ditas realidades na referida lista. A crescer a esta lista, passaria a existir também uma lista do património imaterial em perigo, uma outra proposta que me suscita comentários talvez ainda mais críticos.

Com efeito, um dos objectivos deste ante-projecto, tal como foi apresentado, é o de garantir, até ao limite da lógica, a sobrevivência das realidades imateriais. Ora, o ponto de vista de que os representantes portugueses na UNESCO partem é que estas representações do mundo, que são representações tidas por importantes pelos indivíduos que as praticam e pelas comunidades que as consideram suas, são evolutivas. Existem em dado momento histórico e abandonam-se por razões múltiplas, e não pode, nem deve ser, o intuito do legislador nem do estado nacional forçar um conjunto de indivíduos a querer ter como sua *ad aeternum* uma realidade que já não é adequada às suas necessidades ou às suas representações do mundo. Este seria pois o património imaterial em perigo – aquele que os indivíduos voluntariamente querem abandonar, as práticas que voluntariamente querem abolir, das quais querem desistir porque pretendem substituí-las por outros quaisquer padrões de vida. Esse património em perigo seria aquele em relação ao qual se iria dar uma atenção acrescida. Seria aquele que provavelmente iria movimentar mais fundos financeiros e mais recursos humanos em seu proveito, como que impondo a sua cristalização, o seu respeito, a sua promoção, a sua salvaguarda, quer as pessoas supostamente beneficiárias quisessem, quer não quisessem.

Em face de tudo isto, na lista do património cultural imaterial entrariam as expressões mais relevantes. Não podemos, no entanto, deixar de sublinhar com veemência que o sistema de listas tem o problema óbvio que é o da impossibilidade de criar uma hierarquia de valores e uma ordem de critérios. O que se pretende significar com “as expressões mais relevantes” ninguém sabe. A razão pela qual determinadas manifestações lá entrariam, como o carnaval, o fado ou o bailinho, e outras não entrariam, é completamente aleatória. Foi contra isto que os representantes portugueses na UNESCO nos manifestámos e é contra este sistema que iremos aliás exprimir a opinião por escrito, para concluir que, porventura, a solução afinal retida na legislação portuguesa, a solução da Lei 107/01, talvez seja o meio mais adequado na fase actual de evolução do pensamento de proteger este património – na medida em que não implica qualquer juízo de valor entre o que é bom e o que é mau, ou entre as manifestações que são dignas de entrar na classificação do património cultural e as que não são, mas antes incentiva à recolha sistemática, à organização das ditas colectâneas, ao registo audiovisual, ao registo sonoro das práticas, com o objectivo de as transmitir às gerações futuras para que as guardem ou não, repitam ou não, que as usufruam ou não, se quiserem.

E TUDO O FUMO LEVOU: AS MEMÓRIAS E AS IDENTIDADES

*Manuel João Ramos**

1. A agência turística *SWA Safaris*, sediada em Tsumeb, capital da região de Shikoto (norte da Namíbia) oferece um programa chamado “As tribos do Norte da Namíbia”, onde, para o segundo dia, é prometido ao cliente o seguinte roteiro:

“O dia dos bosquímanos, os originais habitantes da Namíbia. Viaje até Tsintsabis para a “rota de Muramba”. Depois de uma sessão informativa sobre as tradições dos bosquímanos-San – uma tribo de caçadores-colectores – faça um percurso a pé de +/- 2 1/2 horas. Aprenda sobre as suas técnicas únicas de sobrevivência e de descoberta de pistas e sobre o modo como eles as usavam para interpretar o comportamento das espécies selvagens. Depois do almoço, visite a Quinta Hedwigslust, sede da Fundação Ombili¹. O objectivo desta fundação é de ensinar os 300 bosquímanos aí residentes a tornarem-se auto-suficientes como “agricultores”: a semear, produzir e colher plantas como alternativa à caça de animais selvagens, agora extintos. A Fundação Ombili depende de doações para financiar este projecto. A oferta de N\$ 50.00 é bem-vinda. De seguida, partida para a Estalagem Mokuti, nas proximidades do Parque Nacional de Etosha.”

Um outro operador turístico, a agência de viagens e turismo aéreo *Etosha Fly-in Safaris*, oferece um programa semelhante, com o título: “A Rota do Bosquímano do Deserto”². Este programa é ligeiramente mais

* Departamento de Antropologia do Instituto Superior de Ciência do Trabalho e Empresa.

¹ *Ombili* significa “liberdade”, em língua !Kung, segundo se pode ler na página da fundação (*Ombili Stiftung*) na internet (www.ombili.org).

² “Vôo de madrugada sobre o deserto do Namibe, passando por Windhoek, até às instalações da *Zelda's Guestfarm*, no Kalahari. A *Zelda's Guestfarm* situa-se no território dos boshímanos !Xananga. Durante o pequeno-almoço, receberá informação que o prepara-

detalhado que o da *SWA Safaris* quanto às características dos “bosquímanos”: são aparentemente da tribo !Xananga e provenientes do Ovambo Nordeste e do Cavango Ocidental. Ao turista é oferecida uma melhor compreensão dos problemas que a vida moderna lhes tem imposto, já que percebem agora que a base da sua existência, a caça, se encontra próxima da extinção. Lê-se ainda que, “porque é muito difícil conseguir que os bosquímanos se habituem a semear e a tratar plantas, pedimos que os visitantes não lhes dêem gorjetas ou presentes, para evitar que surja uma nova população de pedintes. No preço da viagem está incluído uma doação de N\$100.00 para que a *Fundação Ombili* se encarregue de beneficiar todo o grupo.”

A situação social de muitas populações San que vivem nas imediações dos parques nacionais e das reservas de caça privadas da Namíbia, Botsuana e África do Sul, é profundamente degradante. Depois de décadas vivendo em bairros de lata, desempregados e entregues às bebidas alcoólicas, viram folclorizada para consumo turístico a sua cultura – aquela que os seus antepassados transmitiram às fileiras de antropólogos que visitam regularmente a região do Kalahari desde o início do século XX. Em muitos casos, como no Parque Natural de Etosha (acima) ou na reserva de Kagga Kamma, em Cedarberg (na África do Sul), por exemplo, são contratados pelos proprietários para representar perante os visitantes aspectos de uma vida que provavelmente já não conheceram: vestindo tangas de pele, fazendo flechas, colhendo bagas e tubérculos, cantando canções em línguas que já não conhecem e dançando danças descritas nos manuais etnográficos sobre bosquímanos.

Num filme documental britânico transmitido há alguns anos pela RTP, de que perdi infelizmente a referência, o grupo de Kagga Kamma era filmado nesta actividade, despido a rigor, de cada vez que surgiam carrinhas transportando turistas. Ao ser entrevistados, afirmavam que o seu desejo era aprender a língua de cliques daqueles que eles imaginavam ser os seus antepassados, e regressar às terras de onde os seus pais haviam sido expulsos, para experimentar a mesma liberdade que os seus avós supostamente haviam usufruído. Em depoimentos complementares, os funcionários da administração de um parque nacional (para onde o grupo desejava viajar) informavam que eles não podiam ser considerados

rão para a sua visita à comunidade bosquímana. Depois do pequeno-almoço, caminhada até ao acampamento bosquímano. Durante a manhã, aprendizagem das antigas tradições dos primeiros habitantes da Namíbia. Os bosquímanos são grandes contadores de histórias, adoram música, espectáculos de mímica e dança. O seu instrumento musical mais simples é o arco do caçador, esticado com pelos de animais e equipado com uma cabaça ou uma lata vazia servindo como caixa de ressonância. Conheça também as suas ancestrais técnicas de caça e as suas habilidades como pisteiros”.

bosquímanos porque (1) eram de sangue misturado e nem sequer falavam a língua de cliques, e (2) não usavam técnicas tradicionais de caça e colheita para subsistir.

O filme documentava também a vida dos habitantes de um campo de acantonamento de tropas, no Kalahari Central. Os residentes eram na sua maioria antigos militares e suas famílias que tinham combatido a SWAPO e o MPLA incorporados como *rangers* nas fileiras do exército sul-africano. A única forma de sair desse campo era provando não ser de origem bosquímana. Por isso, a língua de cliques era escondida e todos procuravam aprender o inglês e praticar agricultura, os passaportes para a liberdade.

Alguns dos bosquímanos que surgem no início deste documentário, e em outros filmes que expõem a miséria dos bairros de lata rurais onde vivem os bosquímanos, são os antigos protagonistas de filmes documentais realizados nos anos 50. John Marshall, que realiza documentários sobre os bosquímanos Ju/hoansi da região Nyae Nyae do nordeste da Namíbia desde 1952, refere numa nota de cariz autobiográfico que, se os Ju/hoansi vierem a desaparecer, não será porque são incapazes de viverem como agricultores, mas sim “porque a realidade das suas vidas e das suas realizações é submergida pelo mito em que estão embebidos como moscas no âmbar. Será morte por mito³”. O realizador acrescenta que:

“Eles aparecem como ‘janelas do Pleistocénico’ em filmes, revistas, livros e manuais de todo o mundo. Na melhor das hipóteses são vistos como ‘filhos da natureza’. Na pior, são considerados sub-humanos. Todos os povos chamados ‘bosquímanos’ vivem na base de uma violenta e racista ordem... os operadores turísticos e de safaris querem que alguns ‘bosquímanos’ seja preservados para gáudio dos seus clientes. E querem que todos aqueles que não façam de ‘bosquímanos’ sejam expulsos para longe⁴”.

A concepção europeia de que os bosquímanos seriam evocações privilegiadas da utopia pastoral perfeita – pequenas famílias nómadas, vagueando felizes pela savana, caçando com pequenas flechas, colhendo frutos silvestres – terá contribuído, portanto, para a sua morte como cultura dinâmica. O caso dos residentes de Kagga Kamma nas montanhas Cedarberg (na costa oeste da África do Sul) é, nesse sentido, paradigmático. Expulsos em 1976 do Parque Nacional de Gembok, junto da

³ Referência a *Death by Myth*, o quinto filme da sua série *A Kalahari Family (1951-2001)*.

⁴ John Marshall, “Research and Rural Development: Eastern Bushmanland, Namíbia, 1978 – 1992”, *Documentary Educational Resources*, 2003, URL: <http://www.der.org/community/staff/john-marshall.html>.

fronteira com o Botsuana, estes “últimos moicanos” (do clã !Khomani, supostamente os últimos bosquímanos da África do Sul), vaguearam até serem contratados pelos proprietários da reserva de Cedarberg como “bosquímanos” profissionais. Graças à intervenção da firma de advogados Chennels & Valentyin, da Cidade do Cabo, conseguiram regressar em 1999 ao Parque Nacional de Gemsbok, no contexto do processo de redistribuição de terras que se seguiu ao fim do regime do Apartheid.

Para perceber este “regresso”, há que lembrar um pouco da história dos “bosquímanos de Gemsbok”. Como Robert Gordon relata, na sua revisão do filme documental *Regopstaan's Dream*, de Christopher Walker⁵, o Parque de Gemsbok foi criado em 1931 pela administração colonial britânica, não para proteger o antílope gemsbok (ou orix) que lhe deu o nome, mas especificamente como uma reserva de caça para a min-guada população sul-africana de bosquímanos, para que pudessem viver de acordo com os seus costumes ancestrais. Mas a criação da reserva não foi pacífica – em parte devido ao facto de os colonos brancos terem visto algumas das suas terras expropriadas – e, já em 1929, haviam surgido acusações de que “uma grande parte dos auto-proclamados bosquímanos da região são klipkafirs renegados, hereros e hotentotes” que nem sequer eram caçadores-colectores⁶.

A situação do grupo no Parque de Gemsbok foi sempre difícil. À medida que a caça começava a rarear, que os interesses ligados à caça comercial dos safaris se tornavam mais influentes, e que aumentava a pressão dos agricultores brancos sobre as terras sob jurisdição do parque, os bosquímanos tornavam-se progressivamente mais incómodos até que foram colocados na quinta governamental Struis Zyn Dam, adjacente às terras do parque. O Relatório Anual de 1959 do *National Parks Board* indicava que “os funcionários consideravam que os habitantes do parque se estavam a tornar cada vez mais exigentes. Para além das razões oficiais ‘ex gratia’, agora requeriam o direito a ter cães, a caçar em todo o parque, liberdade de movimento dentro e fora do parque, e liberdade para receber visitantes; também exigiam melhor acomodação. A argumentação oficial era de que eles já não eram nem “tradicionais” nem “puro-sangue” e, nessa medida, tinham perdido o direito de viver no parque. Na verdade, as únicas vezes em que vestiam roupas tradicionais era quando viam um turista com uma câmara porque assim podiam recolher algum dinheiro”⁷.

⁵ Robert Gordon, “Review of Regopstaan's Dream,” *H-Safrica – H-Net Reviews*, 2002, URL: <http://www.h-net.msu.edu/reviews/showrev.cgi?path=221>.

⁶ *Cape Times*, 17/12/1929, in Robert Gordon, op. cit.

⁷ Hannes Kloppers, *Gee My 'n Man Afrikaanse-Pers*, Johannesburg, 1970, pp.190-1in Robert Gordon, op. cit.

Expulsos do parque em 1976 por não terem conseguido preservar a sua “cultura ancestral” vivendo da caça com arco e colhendo bagas e tubérculos, retornaram em 1999 impulsionados pelo mito, para fazer aí o que aprenderam em Kagga Kamma: fabricar flechas, vestir tangas de pele, dançar e cantar de cada vez que aparecem turistas ou activistas. Segundo Michael Schmidt do *Sunday Times – South Africa*, o auto-proclamado líder do clã !Khomani, o curandeiro Dawid Kruiper, tem agora como tarifário o valor de 20 Rands por cada retrato “vestido à ocidental” ou 50 Rands “vestido à bosquímano”⁸.

2. Hoje em dia, quando os antropólogos são chamados a intervir na qualidade de mediadores (por uma autoridade muitas vezes auto-outorgada) em questões do chamado turismo cultural e da preservação do património intangível, não podem deixar de ter em conta que a sua profissão é co-responsável pela eternização de mal-entendidos que muitas vezes resultam de aplanagens politicamente motivadas da complexidade histórica de muitas situações envolvendo os povos por si estudados. A antropologia clássica é grandemente responsável pela criação de visões idílicas da vida dos povos exóticos, vivendo em comunhão e respeito pela mãe-natureza, como ícones de uma imaginada humanidade desconhecida do pecado original. O antropólogo Claude Lévi-Strauss é talvez o mais influente promotor desta visão na segunda metade do século XX, cujas ideias tiveram forte impacto na génese da ideologia conservacionista da UNESCO em matérias de cultura. O autor manteve, desde os anos cinquenta, uma colaboração, enquanto consultor e perito, com aquele organismo (os seus ensaios *Raça e História* e *Raça e Cultura*, por exemplo, resultaram de encomendas feitas pela direcção da UNESCO) contribuindo assim para moldar o discurso e as práticas políticas da UNESCO, no que respeita a questões de património cultural, de diversidade cultural, de salvaguarda das tradições, etc.

Num curioso texto de 1960, publicado posteriormente em *Anthropologie Structurale II* com o título “Le champ de l’anthropologie”, Lévi-Strauss propõe-se esclarecer os seus leitores sobre qual é, na sua perspectiva, a função última do antropólogo⁹. Começa por lembrar que as sociedades que designamos hoje (ou que eram então designadas) como “primitivas entre aspas” deverão de facto ser vistas como “primitivas sem aspas”. Isto é, não são primitivas porque não conseguiram evoluir – são primitivas porque, ao perceber os perigos da história – isto é, os perigos da dominação do homem pelo homem –, conseguiram resistir-lhe, recusando alterar as suas estruturas sociais igualitárias.

⁸ “A cold welcome” de Michael Schmidt in *Sunday Times – South Africa*, 7/08/00.

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, 1973, pp. 39-42.

Assim, a estrutura interna destas sociedades – as “sociedades primitivas sem aspas” – torna-as, na visão de Lévi-Strauss, impermeáveis à mudança e à própria temporalidade linear¹⁰. A mudança é provocada pela aceitação colectiva da instituição de mecanismos que conduzem à diferenciação social, ao aparecimento de estruturas de subordinação e a toda a história de conflitos que elas causam. Em função de uma regra simples, a da integração de termos opostos (um sinónimo da “reciprocidade”, uma expressão chave da primeira fase da carreira de Claude Lévi-Strauss¹¹), aquelas sociedades, de “estrutura regular e cristalina”, são portanto concebidas como igualitárias e indiferenciadas. E, em virtude da aplicação desta regra simples, o antropólogo tem acesso cognitivo à estrutura interna dessas sociedades, através de um processo original de identificação sujeito/objecto no interior da esfera mesma da sua própria subjectividade, através da aplicação sistemática do princípio da integração de opostos (aqui, um sinónimo de subjectivização do outro¹²). Tais sociedades, diz o autor, “resistiram obstinadamente à história”, e são “uma prova viva do que nós queremos salvar”¹³.

O que, segundo Lévi-Strauss, “nós queremos salvar” é a possibilidade utópica de uma “civilização ideal”. Para ele, o antropólogo não tem apenas o direito (epistemológico) mas o dever (político) de conceber o futuro da humanidade. Na sua perspectiva, tal futuro não será um prolongamento das formas actuais das sociedades que não souberam resistir à história. Será concebido sobre um modelo de integração, “unificando progressivamente as características próprias das sociedades frias (i.e., sem história) e das sociedades quentes (i.e., com história)”. A missão do antropólogo é assim justificada pelo seu direito a conceber, para benefício dos cidadãos seus contemporâneos, o “futuro da humanidade”. Este, tal como Lévi-Strauss o imagina, parece-nos hoje de uma desconcertante ingenuidade: as máquinas passarão a “fabricar o progresso”, e a sociedade, finalmente livre da maldição milenar da sujeição do homem servil ao homem detentor dos meios de produção, colocar-se-á finalmente “fora e acima da história” assumindo “de novo...esta estrutura regular e cristalina”¹⁴.

¹⁰ *idem*, p. 40; ver também Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1961, pp. 37-48.

¹¹ Ver Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Belfond, 1991, p. 44.

¹² Lévi-Strauss, Claude, 1960, “Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss” in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. XXVIII-XXIX.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie...*, p. 42.

¹⁴ *Idem*, p. 42.

Certas sociedades (não a nossa, claro) são, portanto, concebidas por Lévi-Strauss como “prova viva” de uma sociedade original (indiferenciada e impermeável ao tempo, cujas tradições se “devem” manter orais), a que Lévi-Strauss contrapõe uma “civilização ideal” futura, que suspenderá o devir temporal e abolirá as diferenças sociais – uma e outra assumindo uma “estrutura regular e cristalina”.

O esquema proposto – reconhecidamente marxista – é então:

Sociedade primitiva	>	sociedade actual	>	sociedade futura
(igualitária)		(assimétrica)		(igualitária)

Este é um esquema mítico antigo na tradição ocidental, que encontra no discurso bíblico e na filosofia social grega os seus fundamentos. É um esquema. Um modelo. Um modo de classificar. Uma ficção de que temos dificuldade em nos distanciarmos porque se inscreve no mais profundo das nossas convicções culturais. Como se costuma dizer, bebemo-la com o leite materno...

Gostaria de insistir num aspecto: o curto texto de Lévi-Strauss que tenho vindo a referir, de evidente cunho doutrinário, é uma chave fundamental para entendermos o fundo ideológico que orienta o pensamento de um autor que, como referi anteriormente, foi marcante para o estabelecimento das linhas de orientação programática da UNESCO, desde os anos cinquenta. Quando falamos de salvaguarda das tradições culturais, de património imaterial da humanidade, de obras-primas, de oralidade, imutabilidade, intangibilidade, etc., referimo-nos indirectamente ao património ideológico e discursivo legado por autores como Lévi-Strauss – que condicionaram o campo de análise antropológica e de acção política nos círculos da UNESCO.

3. Se falo do património ideológico da UNESCO e da influência lévi-straussiana nos modelos de criação de instrumentos de salvaguarda do património cultural imaterial, é para sublinhar que não há conhecimento do Homem desligado de projectos políticos e que suscita dúvidas complexas e legítimas um projecto de classificação dicotómica do património mundial assente na oposição heurística entre material e imaterial, para salvaguarda da diversidade das culturas humanas, para preservação de ideias, práticas, formas de transmissão de memórias por via oral, etc.

Gostava, neste passo, de introduzir um novo elemento de reflexão, a partir da evocação de um contexto etnográfico do qual tenho alguma experiência directa. O meu interesse pelo cristianismo etíope provém, em grande medida, pelo fascínio que me causa um culto, uma tradição, uma visão do mundo que, manuseando um fundo discursivo comum às cris-

tandades calcedónias¹⁵, é no entanto marcado por concepções que põem à prova – porque a testam até ao absurdo (do interior, diríamos) – a validade de modelos universais assentes em critérios reconhecidamente inspirados nas tradições culturais cristãs ocidentais.

Em Dezembro de 2001, ao entrevistar um pintor etíope sobre um retrato de Cristo que ele estava então a executar, fui surpreendido com esta afirmação, que ele pretendeu reportar em inglês:

– *I'm painting the spirit body of Christ*

Esta formulação remete-nos claramente para uma problemática teológica que é estranha ao dogma do cristianismo calcedónio. A ideia de um “corpo-espírito” parece confusa a quem é educado numa perspectiva cristã dualista – duofisita. No contexto ortodoxo etíope, no entanto, a tradição – suportada por uma morfologia linguística não indo-europeia mas semita – postula ideias de consubstancialidade forte entre “espírito” e “corpo”, entre “substância” e “pessoa”. Ideias que passam por um ênfase em concepções de colectividade na unidade, por termos – como *bahrëy* e *akal* – que têm campos semânticos divergentes em relação aos termos que poderíamos imaginar serem os seus correlatos latinos¹⁶.

Num certo sentido, devemos reconhecer que pessoas de culturas e de línguas diferentes vivem em universos mentais diferentes, por mais que certos antropólogos nos pretendam persuadir do contrário. Uma das questões mais preocupantes da proposta Convenção da UNESCO sobre o património imaterial da humanidade, como base para uma suposta salvaguarda da diversidade cultural, é o modo como ela surge alheada em termos de uma salutar consciência auto-referencial. Como é possível, com efeito, propugnar a salvaguarda da diversidade cultural através de mecanismos legais equalizadores que, para além de imputar aos estados uma

¹⁵ Como os cristãos coptas egípcios, os ortodoxos etíopes não aceitam a formulação estabelecida no Concílio de Calcedónia segundo a qual há em Cristo duas naturezas, humana e divina, unidas na sua pessoa “sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação;”.

¹⁶ Na língua litúrgica etíope, o *ge'ez*, embora seja possível afirmar *hulät akal, andë bahrëy*, a questão parece grandemente artificial: *hulät akal* é aparentemente traduzível por “duas pessoas”, e não *akalat*, “pessoas”; *andë bahrëy* seria “natureza”. Mas *akal* é habitualmente usado como um sinónimo de *bahrëy*. 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 mäläkot* para designar “natureza divina” e *bahrëyä säga* para designar “natureza humana” – ou “carnal”. 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.

tal gestão, provêm de um molde discursivo culturalmente determinado? Dito de outro modo, qual a validade de aplicação universal de um critério de classificação dependente de um molde teológico, linguístico e filosófico cristão ocidental? Como poderemos estar seguros que a dicotomia material / imaterial faz algum sentido fora das estreitas fronteiras do dualismo cristão ocidental e da padronização linguística latina – por mais invasiva e colonizadora que ela se manifeste?

Ou, diria até, como poderemos estar seguros que a dicotomia material / imaterial faz algum sentido no interior da própria tradição cultural em meio cristão no Ocidente e em contextos linguísticos de influência latina?

4. O ponto de partida para a organização deste seminário de trabalho foi a intenção de promover uma discussão pública do projecto de convenção da UNESCO e, por consequência, questionar os implícitos da expressão “obra-prima do património intangível da humanidade”. Como sabemos, a noção de “obra-prima” implica imposição de um “gosto”, de uma opção estética. No contexto da *Proclamação do Património Intangível da Humanidade*, o conceito tem uma outra conotação: a que nos é transmitida pelos modelos antropologicamente correctos herdados de autores como Claude Lévi-Strauss, a que me referi anteriormente. Mas não basta proclamar e convencionar; há que fundamentar, e com precisão. Nesta medida, é essencial perceber claramente o que há de imaterial e de material no holocausto nazi, por exemplo, e porque razão ele não pode ser considerado, pela Assembleia Geral da UNESCO, pelos comités de peritos da UNESCO, pelos consultores da UNESCO, como “obra-prima do património intangível da humanidade”.

O raciocínio por absurdo, em certas circunstâncias, é um potente modo de aferição da validade de um argumento. A vários títulos, o exemplo do holocausto é relevante. Sabemos que Auschwitz é, de há muito, um “sítio” de memória classificado. Mas o quê, em Auschwitz? O sítio? A ideia? O potencial de emoção que proporciona? E será património, mesmo quando as emoções desaparecerem? Em Auschwitz, a distinção entre o que é material e imaterial auto-curtocircuita-se. As memórias, as identidades são, literalmente, levadas com o fumo. Ou não?

O que é um património imaterial? Uma ideia, uma crença, um conhecimento? De acordo com a definição produzida “por peritos internacionais reunidos pela UNESCO”, o património imaterial engloba:

“...os processos adquiridos pelos povos, assim como os saberes, as competências e a criatividade de que são herdeiros e que desenvolvem, os produtos que criam e os recursos, espaço e outras dimensões do quadro social e natural necessários à sua durabilidade; estes produ-

tos inspiram às comunidades vivas um sentimento de continuidade por relação às gerações que as precederam e revestem-se de uma importância crucial para a identidade cultural, assim como para a salvaguarda da diversidade cultural e da criatividade humana.”¹⁷

Por estranho que pareça, os “peritos” e os legisladores concebem como possível classificar, conformar, padronizar o património “imaterial”, numa palavra, tornar tangível o que é intangível. Como podemos estar certos de que uma ideia é aquilo que nós julgamos que é? Que uma tradição é aquilo que queremos que seja? Estarão as personalidades envolvidas em todo este processo desencadeado pelo director-geral da UNESCO em 1999¹⁸ conscientes do facto de que a sua intenção de classificação pode, precisamente, ter como impacto mais duradouro a destruição dos patrimónios de ideias que pretendem salvaguardar?

Os chamados “revisionistas” – os historiadores, ideólogos e panfletaristas de extrema-direita que põem em questão a dimensão do holocausto, e a existência de câmaras de gás e de incineração em Auschwitz e em Birkenau – produzem, com uma enorme profusão, argumentos vários sobre o holocausto, os campos de concentração, o julgamento de Nuremberga, etc.¹⁹. A sua argumentação é frequentemente chocante, falaciosa mas – não o devemos negar – perturbante, porque obriga à revalidação da factualidade histórica. Ou seja, lembram-nos, incomodamente, que um acontecimento só se torna facto histórico quando há acordo sobre a sua interpretação²⁰.

Imaginemos que não apenas Auschwitz é um “sítio de memória classificado” de acordo com a *Convenção para a Salvaguarda do Património Mundial* de 1972, mas que o holocausto é, hipoteticamente proclamado como uma “obra-prima do património imaterial da humanidade” – nomeadamente do potencial maligno de certas ideias colectivas (como,

¹⁷ *Première proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et matériel de l'humanité*. Paris: UNESCO, 2001.

¹⁸ Na sequência do que este designou como o falhanço da “soft-law” que foi a *Recomendação da UNESCO para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*, aprovada em 1989 (*Discours de M. Koïchiro Matsuura, Directeur général de l'UNESCO à l'occasion de l'ouverture de la première réunion intergouvernementale d'experts sur l'avant-projet de convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris: UNESCO DG/2002/95, 23 septembre 2002.

¹⁹ Ver, por exemplo, as publicações do *Institute of Historical Review* (URL: <http://www.ihr.org/>) e, em particular, do *The Journal of Historical Review*, onde escrevem negacionistas como David Irving, Harry Elmer Barnes, Arthur Butz, Robert Faurisson, Mark Weber, Bradley Smith, etc..

²⁰ Michael Stanford, *The Nature of Historical Knowledge*. Oxford: Blackwell, 1987, pp.71-74.

por exemplo, o anti-semitismo). Nesse caso, como deveremos proceder em relação aos argumentos e convicções dos revisionistas? Porque são politicamente incorrectos, devemos desvalorizá-los sem reanalisar os nossos próprios argumentos e convicções, e sem retornar às fontes documentais? Como é possível classificar a ideia de holocausto como “obra-prima” enquanto o próprio acontecimento for negável por alguns? Dito de outro modo, se os acontecimentos que fundam – ou materializam – a ideia de holocausto são questionados, não teríamos então que classificar também como “obra prima do património imaterial da humanidade” a ideia da negação do holocausto?

5. Ao agirmos de modo selectivo, classificando certas ideias e certas tradições que nos parecem mais “antropologicamente correctas”, estamos a contribuir para a morte da diversidade das ideias. No caso dos bosquímanos, vimos como o único bom bosquímano é o bom selvagem. Como este já não se encontra disponível, os operadores turísticos, os activistas políticos (bosquímanos e não-bosquímanos) e as entidades governamentais promovem a recriação folclorizada da sua cultura, como condição para a sua “boa” domesticação. Esta tragédia – esta “morte pelo mito” – resulta, em grande medida, do paradigma redutor que o discurso antropológico legitima, como vimos no caso de um texto de Lévi-Strauss.

A dicotomização entre material / imaterial, proveniente do contexto linguístico e civilizacional latino, sobre a qual os legisladores e peritos envolvidos no acima referido projecto da UNESCO pretendem construir um edifício regulador das bem (?) intencionadas acções de “salvaguarda do património da humanidade”, não pode ser historicamente aplanada nem desanexada do corpo dos fundamentos teológicos e filosóficos da civilização cristã ocidental. O caso etíope, que mencionei, é merecedor de alguma atenção porque nos confronta com algumas limitações heurísticas inultrapassáveis da dicotomização material / imaterial. Finalmente, no caso do holocausto nazi, onde há dificuldade em tomar um ponto de vista sincrético e sintetizador (porque ou houve ou não houve holocausto, ou há ou não há hipérbole), recusar valorizar ideias politicamente incorrectas é contribuir para negar a diversidade de pontos de vista, que é porventura a verdadeira essência de um qualquer património – que não é classificável nem fixável, porque não é normalizável.

A memória intangível dos Budas destruídos em Bamyán, no Afeganistão, não será tão merecedora de preservação como a sua prévia materialidade? As teses dos iconoclastas bizantinos não serão tão merecedoras de valorização como as dos iconófilos²¹?

²¹ Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects*. Cambridge-Massachusetts & London: Harvard University Press, 2001, pp. 28 seq.

DISCUSSÃO

Participantes que intervieram na discussão e que puderam ser identificados:

- A. Medeiros (António Medeiros) – Departamento de Antropologia – ISCTE
- B. O'Neill (Brian O'Neill) – Departamento de Antropologia – ISCTE
- A. C. Leite (Ana Cristina Leite) – Museu da Cidade – CML
- E. E. Nunes (Elisabeth Évora Nunes) – Departamento de História de Arte – FCSH – UNL
- E. T. Mota (Eduardo Terra da Mota) – Direcção da Sociedade de Geografia de Lisboa
- F. Pinto (Fernando Pinto) – Direcção Regional dos Edifícios e Monumentos Nacionais do Sul
- H. Carita (Hélder Carita) – Escola Superior de Artes e Design.
- J. C. Leal (Joana Cunha Leal) – Departamento de História de Arte – FCSH – UNL
- J. D. Jorge (José Duarte Centeno Jorge) – Departamento de História e Fenomenologia da Arquitectura – FA – UTL
- M. J. Ramos (Manuel João Ramos) – Departamento de Antropologia – ISCTE
- M. Reis (Manuela Reis) – Departamento de Sociologia – ISCTE
- R. Alfenim (Rafael Alfenim) – Direcção Regional de Évora – Instituto Português do Património Arquitectónico
- P. Abreu (Pedro Abreu) – Departamento de História e Fenomenologia da Arquitectura – FA – UTL
- P. Cunha (Paula Costa) – Comissão Nacional da UNESCO
- P. Janeiro (Pedro Janeiro) – Departamento de Arquitectura – FA – UTL
- P. S. Barreto (Patrícia Salvação Barreto) – Gabinete de Relações Culturais Internacionais – MC

P. Janeiro – O [José Duarte Centeno Jorge] disse que o mesmo objecto pode ser suporte de vários patrimónios. Significará isso que o mesmo objecto pode ser suporte de qualquer património e que a definição do património que o objecto veicula é única e exclusivamente dependente do sujeito que nele lê algo? Ou, de algum modo, o objecto determina e, portanto, pode ou não permitir o reconhecimento desse objecto como património, pelo sujeito?

J. D. Jorge – Há, obviamente, uma cumplicidade entre sujeito e objecto. Mas essa cumplicidade pode fazer do objecto uma entidade múltipla, digamos assim. Pode fazê-lo ser vários objectos ao mesmo tempo se os sujeitos diferirem entre si. Portanto, para nós, aquilo que se passou no Afeganistão, por exemplo, aqueles pedaços de matéria que foram desmantelados [as estátuas dos Budas de Bamyán] significavam uma coisa, mas para os crentes daquela religião significavam outra, eventualmente. Estamos assim perante tipos diferentes de património. Mas, o facto curioso é que o acontecer da manifestação patrimonial é, no fundo, o reconhecimento dessa cumplicidade. Portanto, para qualquer de nós tudo pode ser património, desde que essa relação ocorra. Um objecto não é nada sem um sujeito. As coisas estão sempre à espera de um sujeito que as descubra, ou que com elas se relacione. E é apenas nessa medida que nós podemos falar de património. Não há, de facto, outra forma de o fazer.

J. C. Leal – Mas, referindo-nos ao exemplo que deu do caso do Afeganistão, creio que a visão que nós temos desse património é exactamente a mesma, só que as repercussões sobre o sujeito é que são diferentes. Ou seja, para nós, ocidentais, as estátuas representam um [valor] e consideramos crime danificá-las, para os Talibãs afegãos não, e por isso as destruíram. Um valor patrimonial tem repercussões e consequências distintas, ao nível da existência de cada cultura. Mas isso não significa que o património seja diferente, o uso existencial que lhe damos é que é diferente.

J. D. Jorge – Mas por isso mesmo é que é um património diferente. Para nós, os Budas de Bamyán não são objectos sagrados – portanto as estátuas não são representações de uma divindade.

J. C. Leal – Mas por aquilo que disse na parte final da sua comunicação, estamos de facto perante objectos sagrados.

J. D. Jorge – Para quem assim os considera, não para nós. Para nós, o sagrado é o seu valor cultural, o que é outra coisa completamente diferente. Portanto, para nós os Budas são exóticos, não nos afectam porque a nossa religião não está aqui implicada. O que está implicado, poder-se-á dizer, será, antes, uma nova religião, a da Cultura, na qual se supõe que os objectos devem ser preservados pelo facto de serem algo para alguém, de terem uma qualquer significação para alguém. Mas esta seria uma visão do mundo mais exótica que aquela que vigora neste momento. E ela ser-nos-ia porventura útil porque nos permitiria, sobretudo, encontrar pretextos para preservar um determinado tipo de objectos. Mas estes objectos – quaisquer objectos afinal – são coisas diferentes para pessoas diferentes.

E. E. Nunes – Sobre esta temática, gostava de referir três aspectos. Em primeiro lugar, quero lembrar que vivemos actualmente numa cultura do descartável que nos leva a conceber a própria memória como objecto consumível e descartável.

O segundo aspecto que quero referir é que qualquer objecto existente nos países que aderiram à União Europeia tem necessariamente dois enfoques: independente da categorização de monumento nacional, de imóvel de interesse público, etc., um tal objecto pode tornar-se também em património mundial (chamamos-lhe mundial, mas no fundo queremos dizer europeu).

Um terceiro aspecto que me parece importante e muito específico do que é transmitido duma comunidade geracional a outra, é o da rotura axiológica. Dado que o património, para o ser, necessita de um reconhecimento consensual, coloca-se um problema: o que é a cultura hoje? A cultura do descartável é uma cultura? O modo como consumimos e nos descartamos de objectos importados de outras culturas – das influências americanas, por exemplo – é a nossa cultura, aceitemo-la ou não.

Nesta medida, o fenómeno do 11 de Setembro [de 2001] contribuiu para relativizar imensos conceitos que formam a visão que nós temos do valor dos objectos (o “nós” depende evidentemente da perspectiva em que nos colocamos). Hoje não podemos deixar de nos perguntarmos a que tipo de memória e de axiologia atribuímos um carácter consensual. Aceitamos ou não que algo seja um valor de memória? Daqui, chegamos à questão do que é um valor nacional: o que é realmente o património português hoje? Ideologicamente, muitos de nós recusámos, depois da revolução de 25 de Abril [de 1974] muitas coisas que têm valor patrimonial, e que agora com um certo distanciamento começamos a reconhecer. O problema da arquitectura modernista, por exemplo. Lembro-me que quando era aluna da Escola de Belas Artes foi construído o monumento

de Belém ao Infante D. Henrique, que causou uma grande polémica porque, de todos os objectos que concorreram, o que foi preferido era o que tinha maior coerência ideológica.

Hoje, sentimos que há uma enorme proliferação de axiologias, de valores ideológicos, de atribuições possíveis por parte de cada comunidade. Como geri-los de forma consistente sem que não delapidemos alguns aspectos de um património, e possamos transmiti-lo às comunidades futuras, não como alguma coisa em “frigorífico”, chamemos-lhe assim, mas como vivência e como testemunho do que é realmente a cultura de hoje. Todos os objectos de arte são sempre arte, ontem ou hoje. O valor que lhes atribuímos, ou que reconhecemos na memória colectiva, é que diverge, porque há uma muito maior proliferação de objectos e porque a sociedade portuguesa é hoje muito mais multicultural. Neste momento nós integramos comunidades que vêm dos países de Leste, africanos vindos das antigas colónias, etc.

J. D. Jorge – Parece-me que o episódio recente do ataque de 11 Setembro de 2001 aos Estados Unidos e o modo como ele se repercutiu no mundo inteiro, em termos práticos, adquire uma grande importância. Andamos há muito tempo a relativizar a nossa cultura, o que é, manifestamente, um sinal do seu declínio pois não estamos muito certos do sentido daquilo que andamos a fazer. Os acontecimentos de 11 de Setembro vieram, quanto a mim, esclarecer-nos um pouco a respeito disto. Temos andado à procura de uma espécie de nível antropológico de comunicação, e parece finalmente que conseguimos atingi-lo. O presidente dos Estados Unidos da América conseguiu-o certamente quando demonstrou que a linguagem universal era a do ódio e do amor. A mensagem foi compreendida a um nível planetário. Todos compreendemos o sentido dessa mensagem em dois minutos. Talvez até em menos tempo: em poucos segundos. Quando ele começou a falar, todos compreendemos o que queria dizer o seu discurso. E é curioso o facto de habitualmente não compreendermos a maioria dos outros discursos, políticos ou não, exactamente porque não nos dizem respeito, neles não estamos implicados.

Isto ensinou-nos que aquilo que nos diferencia é infinitamente insignificante em relação àquilo que nos torna parecidos, como diria Sartre. E, de facto, a esse nível – o da condição humana – entendemo-nos todos muito bem. Simplesmente, estamos perante uma falsa antropologia, porque se trata de uma antropologia mediática. O facto é que não conhecemos o presidente americano, não sabemos a que é que ele realmente se refere quando diz o que diz, não apreendemos o verdadeiro significado do seu discurso. Mas não há dúvida que a 11 de Setembro, instantaneamente,

estava ali a ser apresentado algo que poderia ser partilhado por todos: o ódio, o amor, a violência, a tristeza, a perda, o sentimento do trágico, etc.

P. Costa – Gostaria de começar por esclarecer, a propósito do texto do convite para o presente Seminário, que a Convenção Mundial para a Protecção do Património, se vier a ser aprovada pela Assembleia Geral da UNESCO, só entrará em vigor três meses após a ratificação por vinte Estados. Em segundo lugar, só entra em vigor em cada Estado três meses após a ratificação por esse mesmo Estado. A título de exemplo, gostaria de referir que a convenção denominada como Convenção de Haia, de protecção dos bens culturais no caso de conflito armado, foi adoptada em 1954 e só foi ratificada por Portugal no ano 2000. O que significa que, ainda que a Convenção possa vir a ser aprovada de forma um pouco precipitada e em moldes nos quais Portugal não se reconheça, nada obrigaria o nosso país a ratificá-la e a tornar-se parte da Convenção. Enquanto Portugal não a ratificar, não entrará em vigor no nosso país.

Em segundo lugar, queria dizer que o anteprojecto [de Convenção Mundial para a Protecção do Património] ainda está de facto em estudo e, neste momento, o trabalho tem sido acompanhado por parte de Portugal por dois representantes nomeados pelo Ministério da Cultura, [sendo] um especialista em Relações Internacionais e um especialista na área da Antropologia. São, concretamente, a Dr.^a Patrícia Salvação Barreto, directora do [GRC], e que fará uma comunicação esta tarde neste Seminário, e o Professor Joaquim Pais de Brito, director do Museu Nacional de Etnologia, na qualidade de especialista em Antropologia.

Este anteprojecto da Convenção tem de facto levantado sérias questões entre os especialistas e, particularmente, entre os Estados membros da União Europeia, em algumas reuniões informais de coordenação a propósito desta questão. No último Conselho Executivo da UNESCO, a Presidência da União Europeia fez uma intervenção colocando algumas reservas em relação ao modo como estão a ser conduzidos os trabalhos de preparação desta Convenção, e noto que algumas das questões que têm sido aqui suscitadas estão a ser objecto de reflexão nos trabalhos que estão em curso na UNESCO. Com isto, quero dizer que não estamos na iminência de ver aprovada uma Convenção que entrará em vigor no nosso país contra a nossa vontade. Esse risco não existe.

Creio que é importante esclarecer esta questão porque penso que, para quem não a conhece, o texto de convite pode transmitir alguma preocupação que penso que não se justifica neste momento.

Queria também saudar os organizadores desta iniciativa, porque este debate está a ser muito útil e muito produtivo. Gostaria de sugerir que sejam enviadas ao director-geral da UNESCO algumas das conclusões, e

também ao Professor Joaquim Pais de Brito, que tem acompanhado os trabalhos e que tem participado nessas reuniões. Em nome da Comissão Nacional da UNESCO, agradeço também que nos façam chegar as eventuais conclusões deste Seminário.

E. E. Nunes – Eu fiquei muito sensibilizada pelo facto de o [Fernando Pinto] se ter referido à questão do gesto. Não esqueçamos que o gesto, como a gastronomia, passou há pouco tempo a poder ser considerado património nacional imaterial, o que significa que a noção e o discurso do património se alteraram profundamente em termos legais. Não estamos já a falar de edifícios, de património construído, de sustentáculo físico. Mas devemos debater uma questão: como irá esta intangibilidade, que a UNESCO classifica nas sete categorias referidas, criar uma operatória cultural? Esta questão deve ser relacionada com o facto de ela nos chegar através do “Diário da República”, de ter começado por ser normalizada antes de ser discutida. Gostaria que o [Fernando Pinto] desenvolvesse um pouco o assunto, já que é a primeira vez que ouço falar do gesto nesses termos.

F. Pinto – Eu comecei a referir-me ao gesto quando me pediram uma vez para falar sobre património rural. Foi a partir daqui que eu comecei a falar na problemática do gesto. As tradições rurais são, basicamente, consideradas o parente pobre do património construído e isso despertou a minha curiosidade. As intangibilidades nasceram há pouco tempo, como tema de moda da patrimonialização, mas quem trabalha em património tangível, como eu, tem necessidade de ter em consideração muitos patrimónios intangíveis, como os que referi há pouco, ou quaisquer outros. Por exemplo, o assentamento de um muro de pedra seca só é possível desde que se saiba fazê-lo, e esse *know-how* desaparece se o gesto não é mantido. Sem preservar o gesto não conseguimos refazer um muro de pedra.

Devo dizer que, para mim, é preferível deixar cair um muro desses para alimentar a pessoa que o sabe fazer. A opção é muito clara para mim. E, já agora, alimento a pessoa com a gastronomia de que estavas a falar, que também foi classificada. Antes disso do que levar o construtor de muros ao *McDonald's*. A propósito daquilo que o [J. D. Jorge] dizia há pouco, eu acho que há que procurar manter uma coerência entre todas estas coisas, sob pena de nada funcionar convenientemente. É por aí que aquilo que eu referi na minha comunicação entronca mais ou menos naquilo de que estavas a falar há bocado. Vale a pena a certa altura perguntar o que é mais importante: por um lado, se uma coisa é património ou não; e, por outro, o que é mais importante nesse património.

Para mim, o fundamental, de facto, é muito mais o gesto que o objecto físico. Voltando ainda ao caso do Afeganistão, as estátuas dos Budas [de Bamyan] podem ser refeitas. Podem e vão ser refeitas. Mas o que irá ser refeito? A argumentação clássica dos discursos críticos da patrimonialização dirá que os Budas não são exactamente aqueles que lá estavam, porque a matéria não é a mesma, e aí nos confrontamos de novo com a “matéria do património”. Mas é interessante que, por exemplo, no que respeita aos tangíveis (que é a área em que trabalho), quem levantou pela primeira vez este género de questão, ironicamente (e irão perceber porquê), foram os arquitectos paisagistas. Os arquitectos paisagistas trabalham com material vivo. Têm como matéria algumas arvorezinhas com 200 anos, mas a relva não pode ter 200 anos, morre antes disso. Portanto, há uma relação com a matéria, com essa matéria essencial, chamemo-lhe assim, que começa a ser perturbadora para o discurso patrimonializador. Só é possível fechar os olhos a estas questões em arquitectura e nas artes que utilizam objectos físicos e de certa forma inertes. Quanto mais vivos são os materiais, mais difícil se torna, em minha opinião, manter alguma coerência discursiva. Quando se fala em jardim histórico, ninguém está à espera que as plantas e as flores que vão surgir na primavera sejam aquelas que, por exemplo, o D. João II viu. Em Portugal ainda há muito a fazer. Felizmente ainda temos muita coisa, por exemplo, na minha área, que se pode registar. O registo do gesto, mais uma vez, é equivalente ao registar de uma partitura musical...

J. D. Jorge – É sempre um enlatado.

F. Pinto – Em enlatado é ainda uma coisa, não é?

J. D. Jorge – Um registo é sempre um enlatado. Um cenário é um enlatado.

F. Pinto – Um registo é um enlatado, mas uma partitura não é um enlatado. Porque te permite a recriação do gesto.

J. D. Jorge – Permite, mas as interpretações não dependem apenas do registo... por isso é que há maestros e maestros e há interpretações e interpretações.

Brian O’Neill – Gostava de lançar três iscos para este debate.

O primeiro isco é: porque é que não se falou, a propósito da questão do gesto, de “cultura material”, um termo que é de uso corrente em antropologia, em Portugal e em outros países da Europa? Não se trata de uma expressão da nossa geração de antropólogos, mas temos muitas leituras e

muitos textos que usavam o termo há décadas atrás, em Portugal. Há outras expressões aparentadas: “cultura espiritual”, “cultura imaterial”.

O segundo isco é um artigo do antropólogo americano Paul Rabinow publicado no *Writing Culture*, um livro organizado por James Clifford e George Marcus, e que se intitula “As representações são factos sociais: modernidade e pós-modernidade na Antropologia”. Não é, como parece, uma brincadeira sobre Durkheim, mas a expressão de uma postura determinada com que uma grande parte dos antropólogos hoje concordaria. Isto é, a representação não é teatral e fictícia. Torna-se, ela própria, numa coisa quase material.

O terceiro isco é um caso curioso dos anos 80, o da tentativa de reconstruir a casa de Al Capone em Chicago. Consegui seguir dois ou três artigos de jornal sobre o assunto, mas depois o assunto deixou de ser referido e não sei qual a conclusão. A proposta existia, mas parte da comunidade italiana em Chicago não concordava com ela. O problema era complexo, porque pedia que se decidisse quais eram as diferentes interpretações daquilo que poderia ser preservado sobre os factos ou as representações da própria pessoa, quais eram as que deviam ser valorizadas, e havia que calcular o seu impacto daquilo que devia ser obliterado. A questão central que se punha era: vale a pena preservar certas coisas ou não?

E. E. Nunes – Eu vou lançar mais umas achas para a fogueira, a propósito da última intervenção, a propósito da noção de “cultura material”. Temos aqui um bom exemplo, que são os objectos coleccionados pela Sociedade de Geografia que, em si, pertenciam a culturas materiais de povos diversos e que, ao serem-lhes subtraídos, se descontextualizavam, perderam a sua função. A partir do momento em que a Sociedade organizou uma sala em que os expôs, esses objectos passaram a ter uma outra funcionalidade, contribuíram para dar coerência à Sociedade de Geografia, na época em que foi criada. Quando se realizaram obras aqui na Sociedade de Geografia, pôs-se a hipótese de alterar o critério expositivo, de acordo com valores museológicos mais recentes. As peças da colecção são maravilhosas, o critério de exposição implica contextualizações diferentes – que se distinguem como os expositores de uma farmácia antiga *versus* o de uma farmácia contemporânea”. Põe-se então um problema: estes objectos e a sua vida, participando na evolução da museologia, são “cultura material”, têm o seu valor próprio, mas a operatória que gere e o processo de representação e de apresentação cria factos culturais com lógicas diferentes. Esta questão relaciona-se com a perenidade ou não-perenidade do valor material de uma peça e com os termos em que a sua preservação é apro-

priada, no tal sentido que o [Brian O’Neill] referia, em função do valor atribuído pela comunidade que o produziu e pela que o acolhe.

M. J. Ramos – Lembremos que o museu da Sociedade de Geografia tem, em germe, a possibilidade de ser valorizado como um museu de museu, como exemplo do que era, e para que servia, uma colecção do género, em finais do século XIX. Um excelente exemplo de museu de museu é o *Pitt-Rivers Museum* de Oxford que, nos anos 60, esteve para ser remodelado e modernizado mas, por falta de verba disponível, não foi alterado e se manteve assim. Hoje em dia, parte do seu sucesso e do seu carácter único vem precisamente do facto de ter preservado o modelo museológico original.

A. C. Leite – Devemos perguntarmo-nos qual é o limite da museologia. Há pouco o [Brian O’Neill] falava da tentativa de criação duma casa-museu sobre Al Capone. Mas não esqueçamos que a recriação não é forçosamente um discurso museológico. O discurso patrimonial não é sobreponível ao discurso museológico. A mim, não me incomoda que existam objectos nos museus que estejam mortos. Dessa maneira, evitamos cometer erros de classificação precipitada (que é uma tendência frequente), e de atribuir [aos objectos] funções de forma especulativa. Falo, em particular, dos objectos arqueológicos, daquelas coisas muito estranhas que, de vez em quando nos aparecem associadas a funções que são meramente suposições. Quanto ao facto de um objecto estar morto, penso que o objecto está assim muito mais bem preservado. Porque a cultura museológica é uma “cultura cultivada”. É uma cultura imposta por determinado grupo de pessoas. O objecto morto é o objecto único, sem qualquer significado aparente e discernível para a comunidade que se identificará, ou não, nele. Mas, para um museólogo, ele está morto porque não o conseguiu trabalhar, não conseguiu dar-lhe significados. A museologia tem efectivamente que ter limites. Valorizar a montagem presente da colecção da Sociedade de Geografia resulta de um gosto obsessivo pela patrimonialização, mas se calhar precisamos que os exemplos do que era a museologia, do que eram os museus, continuem a ser visualizáveis, para descobriremos melhores formas de renovação dos outros.

E. T. Mota – É importante referir que o museu da Sociedade de Geografia não é um conjunto de objectos expostos para visitas públicas. As visitas ao museu são sempre visitas acompanhadas e guiadas. Não é possível visitá-lo independentemente, só com marcação prévia e em visita guiada, com o intuito de transmitir ao visitante a vida que esses objectos representam.

J. C. Leal – Trata-se de um museu privado...

E. T. Mota – A Sociedade de Geografia é uma entidade privada.

A. C. Leite – É mais correcto chamar-lhe “coleção” que “museu”.

J. D. Jorge – Mas os objectos num museu não estão mortos. Eles estão vivos, mas trata-se de outros objectos que não são, em rigor, os originais. Há objectos pré-históricos cujo uso eventual na pré-história eu desconheço. Todavia, podem dizer-me: “mas eles estão lá”, no museu. Se quisermos ser rigorosos, temos de aceitar que eles não estão lá, porque eu não os reconheço enquanto tais ou simplesmente não os reconheço como, em relação aos objectos da pré-história, um Cro-Magnon os reconheceria. Portanto eles não estão lá. Há objectos que eu constituo através do meu olhar, obviamente. Tudo isto está relacionado com o gesto e com muitas outras coisas – com o ambiente tecnológico que me rodeia, com a maneira como eu concebo o mundo, etc. Portanto, o problema não é eles estarem mortos, é serem outros.

J. C. Leal – Mas são imagens físicas que estão lá...

J. D. Jorge – Não. São imagens tridimensionais de algo que, em rigor, muitas vezes desconhecemos. Porque, exactamente, não sabemos que tipo de cumplicidade existiria entre aqueles complexos de materiais, aquelas formas tridimensionais, e os seus usuários. Mas não é possível dizer que de antemão o objecto está, pura e simplesmente, constituído. Para um historiador de arte, estará constituído duma certa maneira. Para um antropólogo estará doutra. Para um engenheiro estará ainda doutra maneira completamente diferente. E, para o público também doutra maneira diferente. O público, por seu turno, constitui o objecto através das descrições que deste lhe fazem, através de narrativas muitas vezes fabulosas a que tem acesso, seja em casa, pela televisão, em livros, ou neste caso específico pela voz do próprio guia do museu.

Os guias, os historiadores, os arqueólogos, etc. são aliás os melhores promotores da própria ideia de património, exactamente porque contam histórias fabulosas acerca de objectos. Assim, acho que o objecto não existe sequer, a não ser no momento em que se relaciona connosco, com o sujeito. Mas nós não somos todos iguais e, em consequência disso, não nos relacionamos todos da mesma maneira com um determinado objecto. Portanto, o objecto que lá está [no museu] torna-se, sobretudo, aquilo que eu vejo nele. Não sei sequer o que pode querer dizer um objecto que seja algo por si próprio.

J. C. Leal – Eu estava a tentar recuperar um pouco a ideia da museologia tradicional, que propõe precisamente o contrário: o objecto quase como se ele fosse um simulacro de si próprio.

J. D. Jorge – Deixe-me então dar-lhe uma resposta que pode parecer um bocado provocatória, apesar de não ter intenção de provocá-la. Um museu, para funcionar, deveria predispor o público a compreender o que lá é exposto. Provavelmente, obrigar-nos-ia, enquanto público, a passar-mos frio e fome ou medo para compreendermos certas realidades vivenciais. A verdade é que o museu não pode recriar o ambiente real em que os objectos surgiram e foram usados. O máximo que pode fazer é oferecer-nos representações. Por isso, temos de ter a noção da distância que vai do objecto, tal como ele existia e cuja visão será eventualmente pedagógica, àquilo que é a sua representação e as suas funções. Se os responsáveis de um museu não têm noção disso, então estamos perante um repositório de peças de bruxaria no sentido mais próprio do termo. Quando este tipo de efeitos, que são interferidos pelo próprio estatuto da imagem, não é controlado, as coisas podem tomar qualquer rumo.

Voz Y – Mas os objectos estão lá, o que lá pode não estar é o seu significado.

J. C. Leal – Pode ser só para observar, pode até ser só um lugar para se ser olhado.

J. D. Jorge – Mas de que objectos é que estamos a falar? Por exemplo, eu tenho na mão um leitor/gravador de “cassetes”. Partimos do princípio que toda a gente aqui reconhece este objecto que eu exibo como sendo um leitor/gravador de cassetes. Eventualmente, conhecerei melhor este objecto porque sei onde se colocam as cassetes, para que servem os botões de comando, etc. Se quisesse abrir o aparelho, veria qual é o mecanismo, como ele funciona mecanicamente, etc. Podem sempre dizer-me: “isso não interessa nada para a nossa discussão”. Mas, para mim, pelo contrário interessa até muito. É que implicado na compreensão do que é este objecto não está apenas o conceito de gravador – que provavelmente poucos de nós dominamos por completo porque a adquirimos com a experiência de um uso eventual. É aquilo a que poderemos chamar o “modo técnico” que está em causa. É que compreendemos este objecto, em primeiro lugar, de acordo com a sua funcionalidade, e nessa perspectiva deciframos a maneira como ele existe materialmente. Eu não posso conhece-lo se não tiver a noção de como é que funcionam os transístores,

como é que funcionam os mecanismos deste tipo. E, assim, posso afirmar: neste modo de apreciação, o objecto, em si, não existe.

J. C. Leal – Mas porque é que nos temos que preocupar com a funcionalidade do objecto e não apenas com a forma?

J. D. Jorge – Mas como posso apreender a forma do objecto se não souber o ele é?

J. C. Leal – O que eu vejo é a sua forma. Até podemos fazer como o Marcel Duchamp, compramos um urinol, chamamos-lhe fonte e afirmamos “isto é uma escultura”.

Voz X – Há muita gente que faz precisamente isso.

M. J. Ramos – Quero dar um pequeno contributo para a discussão. O objecto de papel que seguro na mão é parte da matéria deste Encontro e tem o título de *Guia de Candidatura para a Classificação de Obras Primas do Património Intangível da Humanidade*, da UNESCO. Vou ler-vos algumas linhas da sua introdução: “A cultura tradicional e popular como expressão cultural deve ser salvaguardada para e pelo grupo familiar, profissional, nacional, regional, religioso, étnico, do qual ela exprime a identidade. Para ser salvaguardada para e pelo grupo há que estabelecer um inventário, há que criar sistemas de identificação e de registo, há que estimular a criação de uma tipologia normalizada, há que criar um esquema geral de classificação da cultura e há que estabelecer classificações regionais da cultura tradicional e popular”. É isto que a UNESCO define como metodologia para que o grupo, seja lá o que isso for, preserve o “seu” património imaterial. Quem classifica, quem esquematiza, quem normaliza é o grupo ou é a UNESCO e os peritos que contrata?

P. Costa – Para que uma classificação seja aprovada deve ser assegurado que o grupo, os actores desse património imaterial, estejam de acordo com a proposta de classificação.

M. J. Ramos – O que levanta questões que em antropologia têm vindo a ser muito discutidas, nomeadamente o chamado *informed consent*. Ora, o antropológicamente correcto *informed consent* é, em grande medida, uma falácia. Ninguém pode dar o seu consentimento informado sobre uma coisa que não sabe que vai acontecer. Ou seja (e a questão foi posta em Copenhaga, durante uma sessão do Congresso de Antropologia da

EASA¹), o que é o *informed consent*? Quando o investigador pergunta ao indígena “Eu gostava de lhe fazer umas perguntas. Pode-me conceder parte do seu conhecimento? Ou vendê-lo, a troco de um maço de cigarros, de umas aspirinas ou de outra maneira? Mas repare, eu vou-lhe ler os seus *Miranda rights*. Tudo o que disser pode ser usado contra si.” É isto o *informed consent*? O que vai o indígena saber do uso que o antropólogo vai fazer da informação que recolheu? Ele não tem conhecimento do livro ou do artigo que reinterpretará a informação, porque o livro ou o artigo ainda não foram produzidos. Como é que o indígena pode dar o seu *informed consent*? Não dá *informed consent* nenhum. Esta é uma falácia correspondente à dos “direitos colectivos” e, no fundo, às classificações das obras primas do património imaterial.

E. E. Nunes – Eu gostava de fazer um teste, a propósito das questões que têm estado a ser discutidas. Se eu disser a palavra “navette de frioleira”, que ideia material é que ela vos suscita?

Brian O’Neill – Será o autocarro que vai do aeroporto de Paris para a Eurodisney, sem o aquecimento ligado?

F. Pinto – Tenho uma ideia que não sei se é correcta. Acho que é um instrumento que serve para fazer uma renda.

E. E. Nunes – Eu vou-lhe dizer, isto a propósito do gesto... Uma das diversas rendas que aprendi fazia-se com um objecto de uns 15 centímetros, de marfim ou de osso, em que se fazia frioleira, que é uma renda trabalhada duma maneira muito específica, que lembra a renda de Peniche. Hoje, quando as pessoas vêem esse objecto, a navete de frioleira, descontextualizado num museu de trajes com rendas, vêem um objecto morto porque a observação não está associada ao gesto que lhe dava a função. Este é o problema que fez nascer o chamado museu vivo que, como sabem, se tornou popular para a educação das crianças. Num contexto cultural específico, a “navette não sei quê” quer dizer aquilo. A diferença entre o verbalizar, o ver o objecto, e tê-lo experimentado. Eu tenho ainda uma memória táctil, gestual, do modo como se faziam frioleiras e do tipo de frioleiras que fiz.

Faço a pergunta por causa do valor do gesto. Como se dão rupturas? Como se dá a descontextualização do objecto? Ora, para percebermos o processo de criação de um objecto, e a sua função, temos de considerar a ideia de intangibilidade e o gesto, o que coloca problemas hoje muito

¹ European Association of Social Anthropologists.

interessantes: o que é musealizável ou não, ou o que é que deixou de estar nos hábitos tradicionais de uma comunidade? Quis fazer o teste. Ora, se uma descontextualização profunda acontece em relação a 60 anos de vida e de experiência cultural de uma pessoa, imaginem o abismo ontológico com que nos confronta um objecto pré-histórico.

M. J. Ramos – De certa maneira, no seguimento da referência do Brian O'Neill sobre a tentativa de musealizar a casa de Al Capone, em Chicago, e da ideia da patrimonialização do gesto, eu também diria que, quando a prática cultural da condução agressiva, tão comum à população portuguesa, estiver quase extinta, alguém irá pretender patrimonializar e musealizar os últimos condutores agressivos do país, como hoje se pretende “preservar” os touros de morte em Barrancos ou a prática da construção em taipa.

Pergunto-me quais os mecanismos sociais e políticos que, perante a extinção de objectos e hábitos, nos levam a querer seleccionar o que preservamos, como um congelado. A afirmação política de defesa dos touros de morte em Barrancos é estruturalmente equivalente à defesa da condução agressiva.

J. C. Leal – Eu queria levantar uma questão na área do património tangível, já que estão aqui vários arquitectos presentes. Falando da musealização dos objectos, pareceu-me que a discussão assentou na ideia de que o conteúdo se define em completa oposição à forma. Os debates recentes sobre o património têm tentado superar a ideia de que a forma é oposta ou separável dos conteúdos que lhe são atribuídos. Se nos referirmos às diversas maneiras e aos diversos significados que são atribuídos à forma, vemos que, justamente, ela incorpora esses significados e pode por isso ser várias coisas. Não me parece que uma dicotomização de partida entre forma e conteúdo mereça continuar a ser privilegiada, como se o objecto existisse do ponto de vista formal e tivesse uma espécie de alma profunda, a ser descoberta após sofridos esforços ontológicos desses mesmos objectos, parece-me que este é um tópico de discussão indispensável para abordar as questões dos materiais e equacionar até que ponto é que eles existem de diversas formas.

P. Janeiro – Não existe forma sem conteúdo, nem vice-versa. Julgo que, quando o [J. D. Jorge] falou na existência dos objectos de um certo modo (de um certo *modo-de-ser-para-o-sujeito*), o que queria dizer era justamente isso. No fundo, trata-se da atribuição de significado às coisas que se manifestam ao corpo, enquanto não significadas, enquanto meras ocorrências formais. Digamos que, no limite...

J. C. Leal – Então, diga-me uma coisa: como é que se decreta a morte do objecto?

J. D. Jorge – Mas a avó, depois de morrer, ainda é avó?....

M. J. Ramos – Claro que, se não fosse Lord Elgin, os mármores do Partenon não teriam sido conservados. Mas o que se conserva hoje desses mármores atenienses? Nos anos 30, na altura em que se construía uma nova sala para albergar os frisos de mármore, o director decidiu que fosse feita uma limpeza que permitisse ao público apreciar a sua beleza original. Assim, acabaram por ser destruídos todos os traços da policromia que lhes era característica, enquanto peças decorativas no Partenon, assim como se escavou a pedra para além do que os artistas gregos tinham escavado. Os frisos foram reinventados em nome do desejo de acesso ao original.

Em termos mais gerais, poderíamos dizer que, quando uma escultura ou uma pintura entra num museu, isso significa que foi decretada a sua morte. No caso da pintura etíope pelo menos, segundo o que conheço, é isso que me parece acontecer. O museu do Instituto de Estudos Etíopes, em Adis Abeba, foi fundado, por europeus, para albergar ícones cristãos antigos, num espírito de conservação estranho aos valores dos fiéis cristãos etíopes.

J. C. Leal – Mas o que é a morte duma pintura que, ao ser descontextualizada e retirada duma conjuntura ritual é decretada como morta?

P. Janeiro – Será que podemos falar de objectos provenientes de outras culturas, ou de outras épocas, que não nos sejam familiares? Claro que isto coloca questões relevantes, sobretudo em relação à antropologia e à noção de património imaterial. Quer dizer, com que olhos, com que corpo e com que espírito, posso perceber, sentir, observar e analisar objectos não provenientes da minha sociedade? Há uma arrogância imperial do mundo ocidental que se exercitou da pior maneira ao longo dos séculos. E porquê? Justamente porque nos investimos em atribuir significado a objectos e ideias, e até a pessoas, que não podemos, em rigor, conhecer.

F. Pinto – Vale a pena dizer que o Ocidente atribui sentidos porque não tem qualquer consideração pelos sentidos que outras culturas atribuíram aos objectos de que nos apropriámos.

P. Janeiro – Exactamente. Porque os constituímos...

F. Pinto – Constituímo-los em propriedade nossa.

J. D. Jorge – Para sair deste beco, temos de ter a humildade de pensar o património de uma maneira completamente diferente.

Não é necessário discutirmos em círculo sobre a relação entre forma, conteúdo e sentido, porque não podemos sair da concepção estreita que temos destas coisas. A discussão é estéril se considerarmos que os objectos e ideias de que nos apropriamos estão mortos pelo facto de não nos pertencerem. Porque o problema é que, afinal, eles nos pertencem. O que temos é de perguntar que modalidade de pertença é que podemos exercer sobre esses objectos e ideias. Isso é outra coisa completamente diferente. Nesta medida, o património é de facto imaterial, e a matéria é apenas um pretexto para que a forma se exprima. Mas o que é que a forma exprime? Outras coisas que não ela própria, sob pena de nada fazer sentido. O que é que exprime um triângulo? O conceito de triângulo, mas isso já é uma coisa diferente do triângulo. É um conceito. E o que é o conceito de triângulo? O que é que as coisas exprimem? Podem dizer-me: “Isto é um copo. Para mim, para um australopiteco, ou seja para quem for. É evidente”. Não, não é, porque não sabemos se a relação de um australopiteco com o líquido é a mesma que a minha. “Então, não bebemos todos água?” Eventualmente sim, mas para ele a água não é a mesma coisa que é para mim. Portanto, neste sentido, estamos perante coisas diferentes. E há também que decidir sobre o que é a própria materialidade. É uma coisa que me transtorna: como é que nós julgamos poder ir buscar a outras civilizações ou a outros contextos culturais completamente diferentes, objectos e ideias? Como é que nós podemos compreender o que é um instrumento de uso culinário, por exemplo, quando nós não temos nada a ver nem com aquela comida, nem com aquele regime de alimentação, nem com a materialidade daquelas coisas, com o que elas são tactilmente, com os sabores que têm, com as suas formas visíveis? Então, de que estamos a falar? De abstracções, de representações, que a maioria das vezes, na minha humildíssima opinião, não têm nada a ver com aqueles conteúdos. Têm a ver, por exemplo no caso dos ameríndios, com projecções ocidentais sobre os “índios”, sob o óculo do exotismo. Devo dizer-vos outra coisa, com toda a franqueza, eu acho que o exemplo dos Budas de Bamyán é um exemplo excelente da nossa pusilanimidade, da nossa falta de coragem para assumirmos as coisas tal como elas são. Nós não temos qualquer autoridade ou aptidão para dizer algo acerca dos Budas e, no entanto, falamos como se nós tivéssemos efectivamente abraçado a religião budista. E isso é uma coisa terrível,

porque conduz a situações dramáticas: o que está a acontecer, pelo contrário, é exactamente a liquidação de um património, pelas nossas próprias boas intenções “patrimonializadoras”. Portanto, as possibilidades de existência de um património da humanidade são por nós pura e simplesmente liquidadas.

J. C. Leal – Mas assim coloca-se em questão a validade de uma classificação mundial.

J. D. Jorge – É que não se pode classificar o património material através da sua materialidade, e o património imaterial através da sua imaterialidade, mas devemos encontrar uma base de trabalho completamente diferente.

J. C. Leal – Mas então tratar-se-ia de saber se entre os talibãs afegãos, os cristãos ocidentais, os budistas, os hindus e os muçulmanos moderados, há qualquer coisa de comum?

J. D. Jorge – Evidentemente.

J. C. Leal – E só a partir daí se poderia construir uma ideia de património...

J. D. Jorge – Mas não foi assim nestes termos que o problema foi posto, porque nos começaram por afirmar que as estátuas dos Budas eram obras de arte, representativas de uma civilização que importava preservar. Portanto, não foi assim que o problema foi posto ou está a ser posto.

J. C. Leal – De qualquer modo, os budistas protestaram.

J. D. Jorge – O que é naturalíssimo. Mas o Vaticano também protestou quando os soldados israelitas cercaram a igreja da Natividade, em Belém. O problema é se confrontam valores muitas vezes incompatíveis e não existe uma base hermenêutica comum. Um dos problemas do Ocidente é o peso da tradição aristotélica. Procuramos dar à forma significados que ela não pode ter, pura e simplesmente. Como se a forma fosse algo que nós pudéssemos detectar...

J. C. Leal – Mas aí é que está a contradição.

J. D. Jorge – ... Como se a forma fosse uma coisa que existe nos objectos.

J. C. Leal – Se a forma não existe sem essas significações, ou se ela é essas significações, como é que se pode dizer que essas representações não correspondem à forma? É isso que eu não estou a perceber. Eu admito o seu...

J. D. Jorge – Eu não disse que as representações não correspondiam à forma. Eu disse que as representações são apenas as nossas representações.

J. C. Leal – Mas com que legitimidade é que se pode dizer que colocar um determinado objecto num museu, em determinadas condições, significa declarar a sua morte? Como é que se pode dizer isto? É que este relativismo de base não nos permite depois chegar aí, creio eu...

J. D. Jorge – Mas não há aqui nenhum relativismo de base.

J. C. Leal – Não há?

J. D. Jorge – Não. Há, mais exactamente, uma reacção contra esse relativismo de base, que eu quis denunciar como sendo fatal para a civilização ocidental. Está a dar um sentido completamente diferente ao que eu estou a dizer.

J. C. Leal – Eventualmente, não percebi bem...

J. D. Jorge – Então, se não percebeu bem, foi porque eu não me exprimi bem. Vou tentar explicar-me de uma maneira mais clara. Eu não sei o que são os Budas de Bamyán, mas não tenho de o saber. A não ser, eventualmente, que o grupo profissional a que pertença exija de mim essa competência. Mas esse facto, o facto de o meu grupo exigir de mim essa competência acaba, no fundo, por obrigar-me a desempenhar um papel que provavelmente não é legítimo, na medida em que eu não sou capaz de o fazer. A não ser que o meu grupo esteja convencido de que tem razão. Esse é o nosso problema: é que gostamos de nos convencer de que temos razão. O facto de constatar isto não me leva a adoptar uma posição relativista, bem pelo contrário. Não há possibilidade de relativismo quando nos convencemos de que temos razão. Podemos eventualmente relativizar os nossos processos, mas não é desse ponto que eu parto. Eu parto do seguinte: os objectos em si não são nada. Eu nem sei o que quer dizer o “objecto em si”. É uma estranha abstracção filosófica com a qual não sei lidar. As coisas têm talvez uma forma que nós lhe atribuímos, ou na qual nós reconhecemos algo. O que eu digo é que essa forma não está na coisa, nem na relação da coisa com os outros. Está em

mim. Aquilo que eu vejo em si, como minha interlocutora, são projecções de mim, já que de si, em rigor, não conheço nada.

J. C. Leal – Muito bem.

J. D. Jorge – Então, qual é o problema?

J. C. Leal – O problema é: como é que a partir daí se pode chegar a um consenso de que...

J. D. Jorge – Não se pode. Não podemos chegar a nenhum consenso, a não ser que assumamos que temos razão. Eu vou convencer os outros da minha razão, porque a razão está comigo.

M. J. Ramos – Esse é basicamente o projecto da UNESCO para a classificação do património material ou imaterial da humanidade.

F. Pinto – Basicamente será isso, não é?

J. D. Jorge – Mas quando pomos a questão nestes termos, não há solução possível. Assumimos sempre um papel qualquer, quando classificamos, quando agimos, quando patrimonializamos. O que afirmei afinal é que, se não queremos liquidar o património, não podemos colocar as questões nestes termos. Estou mais de acordo com o Fernando Pinto. O que é que nos é comum? O que é que temos de comum? Para o saber, podemos começar por tirar o casaco. Depois o cachecol, depois a camisa... Mas, até que ponto é que tiramos as roupas? Até ficarmos só com a religião sobre a pele?

J. C. Leal – Mas para quê tirar o casaco?

J. D. Jorge – Porque é o casaco e o resto das roupas que me fazem convencer que tenho razão.

J. C. Leal – E com que fim se quer desconvencer de que tem razão?

J. D. Jorge – Eu não me quero desconvencer que tenho razão. Tenho que me convencer a mim próprio de que talvez o melhor caminho de todos seja o da humildade em relação a todas estas coisas. Até posso tirar o casaco para ver o que é que daí resulta.

Voz X – Uma constipação...

Voz Y – Trata-se de renunciar.

J. D. Jorge – Sim, acho que é sobretudo isso. É uma questão de renunciar. Renunciarmos ao poder que nos é concedido.

J. C. Leal – Mas renunciar a quê, para quê?

J. D. Jorge – Às ideologias.

J. C. Leal – Mas onde é que se quer chegar com isso? Renunciar para quê?

J. D. Jorge – Para procurar compreender o mundo. Sem renúncia, não há compreensão das coisas. Não há abertura ao mundo.

J. C. Leal – Por isso volto ao mesmo ponto. A questão é a seguinte: como na sua apresentação disse que havia património que estava morto...

J. D. Jorge – Eu não disse que o património estava morto. Eu falei da nossa ideia de património. Se a nossa ideia de património é esta, então o património está morto. Se ele está morto, não é sequer património. Eu coloquei uma hipótese em relação a um modo de actuar e perguntei: “quais são as consequências dessa hipótese?” É verdade que aquilo a que chamamos património está morto, mas “aquilo” já não é património. O problema é esse. Exactamente porque está morto.

J. C. Leal – Como é que se chega a essa morte? Isso é que não percebo...

J. D. Jorge – Como é que se chega a essa morte?

J. C. Leal – Esse é o fulcro da questão.

F. Pinto – Eu parto do princípio que este assunto está arrumado. Se está arrumado, não vamos discuti-lo. Vamos passar para a outra. Eu parto do princípio que ele não está arrumado. Estão a ver? Portanto agora vamos [...]

J. D. Jorge – Eu acho que o Fernando [Pinto] arrumou o assunto porque já o trabalhou e porque já tirou as suas conclusões e porque, para trabalhar em património, já tem coisas assentes, definidas à partida.

F. Pinto – Tens razão. Era o que eu estava a dizer.

J. D. Jorge – O problema é o seguinte: se tudo é relativo – mas ninguém está a dizer que tudo é relativo – então, a meu ver (porque não estamos a falar numa conservação, o que quer que seja o que isso quer dizer), temos que partir do princípio de que estamos a falar apenas dum objecto. A nossa discussão é sobre o objecto. Podemos partir do princípio que o objecto existe, porque ele está aqui: o copo está aqui, a tilintar, é físico, é material, tem uma existência física; portanto, está aqui.

F. Pinto – Mas em relação às coisas que aqui podem estar mas de que não nos apercebemos. Como, e para quê, tentar preservá-las?

J. D. Jorge – Para quê, se elas não têm relação contigo?

F. Pinto – Obviamente. É o que eu estou a dizer desde o princípio.

P. Abreu – Gostava de dizer o seguinte: foi estabelecido desde o princípio que o património é uma realidade que provém do passado. Se se trata de uma realidade do passado, o seu valor, o seu fascínio vem exactamente daí – do facto de provir do passado, nem que seja de há uma hora atrás, de há trinta segundos atrás. Portanto, a preservação desse objecto do passado vale enquanto ele constituir uma evocação do passado. Quando a sua forma é assumida pela contemporaneidade, sem se prestar atenção a este aspecto, o objecto deixa de constituir um testemunho do passado, é um objecto do presente, por isso torna-se um objecto diferente. Se eu pego num objecto – e isso acontece, infelizmente, com muita frequência nos casos de restauro e de recuperação feitos em Portugal – assumo-o na sua forma, não na sua vivência do passado, não da experiência que nele repercute e que provém do passado. Assumo-o na sua forma como um objecto contemporâneo e, portanto, ele não é património. É outra coisa. Pode ser um objecto estético, mas não um objecto histórico. Os exemplos são vários. Considerem a recuperação a que a torre de Belém foi recentemente sujeita, em que o edificado foi assumido não no seu conteúdo histórico, não naquilo que transmite do passado, não no seu valor enquanto património, mas na sua forma que hoje é considerada “bela” por critérios contemporâneos. A torre de Belém hoje...

A. C. Leite – Não chame o belo para esta história...

P. Abreu – Mas estou a chamar. Temos de reconhecer que a dialéctica é sempre entre o histórico e o estético. No objecto patrimonial essas duas realidades estão indistinguívelmente ligadas. Aquilo que é feito quando não se assume o objecto patrimonial na sua proveniência do passado é

esquecer a sua dimensão histórica, assumi-lo apenas esteticamente e considerá-lo como um objecto do presente. Aquilo que eu vejo, relativamente àquilo que a [Joana Cunha Leal] disse há pouco, é que se o objecto existe... então, pronto, está tudo resolvido. Não está nada tudo resolvido, porque o objecto existe não no seu valor patrimonial.

M. J. Ramos – A problemática agora referida traz-nos à noção de “obra prima”, a que a [Patrícia Salvação Barreto] se referia, a propósito da classificação do património imaterial.

J. D. Jorge – Sim. Vale a pena perguntar o que é uma “obra prima”.

P. S. Barreto – Eu não lhe sei responder. Essa é uma das dúvidas que se colocam a propósito do anteprojecto da UNESCO. Será um conceito, mas não sei se é operativo. Há uma necessidade humana premente de catalogar o mundo. Precisamos de dar nomes às coisas. E nessa necessidade de dar nomes às coisas, por vezes os nomes podem não ser os mais adequados, ou os mais agradáveis ou os mais fundamentados.

J. D. Jorge – Mas não há nomes inocentes.

P. S. Barreto – Pois não. Mas, na perspectiva de quem toma decisões políticas, essa questão já é uma nota de rodapé, a explicar uma acção.

M. J. Ramos – Não sei se será assim. Vou dar-vos um pequeno exemplo. Uma antropóloga da Universidade do Minho, que realizou trabalho de terreno entre os Lunda do sudoeste do Zaire, onde recolheu diversas tradições orais, contou-me que, uma vez, numa aldeia Lunda, pediu que lhe contassem a versão local da história da rainha Rwej, a mãe do primeiro Muatyanv. O chefe local entrou na sua cabana, e regressou com o livro de um missionário que tinha feito a mesma pergunta, vários anos antes, e disse-lhe: “Quer saber a história da rainha Rwej? Está aqui.” A questão que eu tinha colocado anteriormente sobre o que é preservar e para quem é que se preserva, tem, de certa maneira, alguma resposta nesta história. Na perspectiva do antropólogo que vem depois, a cultura deve ser preservada para que ele tenha matéria de trabalho.

F. Pinto – Parece-me que temos todos que ter consciência que, quando estamos a intervir no património, seja ele material ou imaterial, ele é uma coisa dinâmica, não algo estático. Contudo, intervimos num determinado momento, e aquilo que preservamos ou aquilo sobre o que intervimos é-o apenas nesse momento, é aquilo que se pensa no interior do grupo que

aceita a preservação e a intervenção. Mais tarde, transformar-se-á eventualmente em documento histórico.

M. J. Ramos – O problema da noção de classificação é que a sua natureza é extracontextual.

P. S. Barreto – Exacto. E depende de quem está por detrás desse registo, de quem assume a autoridade de o realizar, tenha ou não autoridade para tal.

F. Pinto – Mas assim esclerosa-se a tradição. Pode acontecer...

P. S. Barreto – Mas o registo pode ser refeito. Poderá ser sempre refeito.

F. Pinto – Mais tarde, noutra ocasião, noutra situação...

P. S. Barreto – Mas já se alterou, forçosamente.

F. Pinto – “Registar”, como “classificar”, é sempre alterar. Ou tocamos numa tradição...

P. S. Barreto – ...Ou não lhe tocamos.

M. J. Ramos – A questão é que se secundariza o património à vontade de intervir. De intervir politicamente, entenda-se. O “registo”, a “classificação” é sempre um exercício de dominação, de subordinação de alguém.

F. Pinto – Não. Não é só uma intervenção política, é também técnica.

P. S. Barreto – Mas há uma questão que tem sido cada vez mais defendida em termos de património arqueológico. Hoje em dia, intervir ou escavar uma estação ou uma ruína é, de certa forma, destruí-la. É recolher os elementos, é fazer uma leitura do documento em si, da ruína ou do achado arqueológico, mas é destruí-la. E cada vez mais a noção de preservação da arqueologia, por exemplo, não é dinâmica, mas pelo contrário, é estática. Trata-se de aceitar que a estação arqueológica não seja tocada, que continue enterrada. O arqueólogo é um delapidador do próprio património. Se atendermos a este caso muito concreto, temos esse problema.

F. Pinto – E se não houver nenhum risco de destruição?

P. S. Barreto – Mas em que circunstâncias é que não há esse risco?

P. Costa – Eu penso que talvez seja bom momento para evocar um pouco a história de como nasceu a ideia de uma Convenção do Património Mundial Imaterial.

Quem tem defendido no âmbito da UNESCO uma convenção de protecção do património mundial imaterial são essencialmente os chamados países do Sul, por comparação com a Convenção de 1972 sobre a Protecção do Património Mundial, cujo fim era classificar e proteger bens físicos, materiais, monumentos e paisagens naturais. Há que sublinhar que as maiores reservas a este projecto de convenção têm surgido dos países europeus. Mas criou-se na UNESCO a noção de que os países do Sul possuem um rico património imaterial e pretendem que seja criada uma Convenção para proteger esse património, enquanto os países da Europa, que terão já pouco património (no sentido imaterial) a preservar, não estarão interessados na Convenção. Esta acusação tem sido proferida pelos representantes dos países africanos, sul-americanos e asiáticos. É importante referir isto para que não se fique com a ideia de que são os europeus que pretendem criar uma Convenção para proteger o património imaterial e intervir de forma artificial e paternalista.

Outra questão que tem sido suscitada, e um dos grandes riscos que tem sido apontado a uma Convenção neste âmbito, é a eventualidade de uma tal Convenção – e isto já foi sobejamente debatido esta manhã – levar à cristalização de fenómenos culturais que tenderiam naturalmente a extinguir-se, prolongar manifestações que perderam sentido, preservar artificialmente algo que, no fundo, tem o direito de se extinguir. Este é o debate que decorre neste momento na UNESCO. Outra coisa que eu queria acrescentar é que, neste momento, fala-se na possibilidade de a Convenção vir a ser aprovada em 2003, mas é quase ponto assente que só em 2005 (ou mesmo posteriormente, mas não antes de 2005) será apresentada à Assembleia Geral. Em 2003, o Director Geral da UNESCO² deverá apenas fazer um relatório sobre a situação do debate que ainda decorre e deve continuar a decorrer. Portanto, as coisas ainda estão em discussão aberta.

Em relação ao conceito de “obras primas do património imaterial”, também tem havido um grande debate e alguma contestação pelo facto da UNESCO já ter proclamado uma primeira lista de “obras primas”, à semelhança da lista criada após a Convenção de 1972, que classifica bens numa lista do património mundial, com o objectivo de preservar, para transmitir às gerações futuras, um conjunto de monumentos naturais e culturais, que se considera que são representativos de toda a história da humanidade e que toda a gente deve ter direito a que eles existam e que possam ser conhecidos. A ideia da proclamação das “obras primas do

² Koïchiro Matsuura

património imaterial” nasceu de um paralelismo em relação à Classificação do Património Mundial, que também não tem sido isenta de contestação. Finalmente, sobre quem tem competência para apresentar propostas de bens a preservar ou a serem proclamados como “obras primas”: sendo a ONU uma organização composta por Estados membros, naturalmente que compete aos governos apresentarem essas propostas (no caso da UNESCO é a Organização para a Educação, Ciência e Cultura que processa as propostas). A lista indicativa que foi proposta por Portugal – e a lista indicativa é a lista de bens culturais que se pretende candidatar nos próximos anos a esta proclamação – resultou duma divulgação, feita pelo Ministério da Cultura, deste programa. Apareceu uma primeira candidatura, apresentada pelo governo regional dos Açores e apareceram outras propostas que foram até indicadas pelo Professor Joaquim Pais de Brito, director do Museu Nacional de Etnologia. Esta proposta foi homologada pelo Ministério da Cultura, como não podia deixar de ser, porque todas as nossas propostas seguem este caminho.

M. J. Ramos – A mim incomoda-me o uso do infinitivo. Falou em património da humanidade que “se considera” representativo, mas quem é que “considera” e que legitimidade tem para o fazer? Deixe-me só fazer um esclarecimento: em relação à ideia de “património imaterial” e à “lista de bens culturais”, de que falou, quero sublinhar que nenhuma dessas questões tem sido discutida, e nem sequer é conhecida, seja pela comunidade antropológica portuguesa, seja genericamente pelo público interessado. É um assunto gerido por alguns, com legitimidade limitada para o fazer.

F. Pinto – Eu devo dizer que, neste momento, sou fortemente crítico, das classificações geradas pela UNESCO. Porque as classificações da UNESCO, embora sejam assim propostas, depois são triadas por uma série de pessoas – em relação ao património tangível, eu conheço a maior parte dos historiadores, porque são todos do ICOM, organismo do qual faço parte – e o que tem acontecido (e falando por experiência do que se passa no interior das fronteiras portuguesas), o que se pode verificar em relação às candidaturas que ascendem a esse areópago onde só os patrimónios quase divinos conseguem ascender, é que não há nenhuma candidatura portuguesa que tenha conseguido chegar à UNESCO, com o mínimo de força de vir a ser aceite, que não tenha gasto menos de um milhão de contos no processo.

M. J. Ramos – Portanto, está fora de questão uma candidatura dos touros de morte de Barrancos a “obra prima do património imaterial”...

F. Pinto – Ah, sim. Os touros de morte de Barrancos, os quais eu apoiei a certa altura, estão absolutamente fora de questão. Se os barranquinhos já têm dificuldade para pagar as multas pela morte dos touros, quanto mais terem de pagar processos para persuadir os “peritos” a incluir os touros de morte de Barrancos na lista das “obras-primas” do património imaterial da UNESCO.

E, depois, da aceitação da candidatura há que ver como é que o processo é encaminhado nos meandros da UNESCO. E, mais do que isso, há que ver em que é que tudo redundará. É chocante constatar o resultado prático de todo o processo: há uma imensa desvalorização óbvia daquilo que é património nacional. Ou seja, uma classificação como monumento nacional, imóvel de interesse público, ou valor concelhio é, na prática, desvalorizado, desconsiderado pela generalidade dos intervenientes – reparem, eu falo-vos da posição de quem trabalha, há muitos anos, na área do património e da memória em Évora, e que seguiu a nomeação de Évora e de Angra do Heroísmo como património da humanidade.

As categorias estão, há anos, para mudar. Desde 1984, se a memória não me falha, que se anda a discutir as novas cinco categorias do património, e ainda ninguém pressionou, nem sequer politicamente, para que estas novas classificações fossem levadas à prática. Eu, pessoalmente, acho que vale a pena – e aflorei um pouco a ideia no texto de hoje de manhã – abandonarmos completamente a ideia de classificação. Prefiro o trabalho de registar as coisas, independentemente de as colocar numa lista de *top ten* – foi isto que eu quis sublinhar hoje de manhã, e em que volto a insistir – porque, de facto, a insistência em criar listas de *top ten* liquida, até, o próprio sentido do *top ten*, porque lhe dá uma imagem que provavelmente quem a instituiu não previa (e vou passar por cima da maneira como são apreciadas as candidaturas, que neste país até já levou, inclusivamente, ao rapto de pessoas).

Há, inicialmente, uma valorização de um “objecto” ou de uma “realidade” por alguém que normalmente, e por definição da própria UNESCO, é de fora – isto é, um “estranho”, um “estrangeiro”. Quem é chamado pela UNESCO a classificar, a fazer triagens, deve ser de fora por causa da garantia de independência. Se for um património português, o classificador é, por exemplo, um espanhol. Nenhum português pode ser ouvido como arguente junto da UNESCO para classificar um património português. A ideia é que quem é envolvido, como perito ou arguente, num processo de classificação funciona um pouco como um juiz de fora. Vem mesmo de fora, não conhece a realidade cultural da região para a qual é destacado como avaliador. Daí resulta que a avaliação de uma candidatura acaba por assentar na ignorância e na aleatoriedade, o que resulta em decisões pouco fiáveis. Pessoalmente, confesso que não

entendo porque é que Évora é património da humanidade. Porquê? Alguém sabe porquê? Quem leu e conhece os fundamentos que levaram a decidir que Évora se devia tornar património da humanidade? Na verdade, quase ninguém sabe. Nem interessa. O resultado mais palpável da classificação é que a cidade está cheia de turistas. Surge nos roteiros e nos folhetos turísticos. A suposta apetência pelo contacto com o valor cultural é, no fundo, um acessório da indústria do turismo. O que há é apetência pelo turismo, e daí a vontade de promover uma lista de *top ten*. Porque esse é o efeito do *top ten*: o *top ten* da música *pop* é uma garantia de venda; se um cantor subir ao *top ten*, a partir daí multiplica as vendas do seu disco. Com o património acontece o mesmo, com toda a corrupção (corrupção no sentido mais lato do termo) que emana de todo o processo de classificação.

J. D. Jorge – Tem graça, porque aquilo que se passa nas organizações internacionais acaba por ser, ou deveria tornar-se, eventualmente, num excelente objecto de estudo sociológico. Como aconteceu há um ou dois anos na Ria Formosa, em que acabaram por ser os próprios funcionários do parque objectos de estudo dos antropólogos. Porque, efectivamente, estas coisas funcionam sempre por analogia. Há aqui uma espécie de modelo político, que a gente sabe de onde vem, quem o criou e como é que ele funciona, que depois é adaptado às várias situações. E também assim sucede com esta história do património. O que acarreta várias consequências muito graves: entre elas, a destruição do património, pura e simplesmente, qualquer que seja a solução que a gente esteja a dar a isto. E a argumentação em relação a este aspecto do problema, enunciei-a hoje de manhã. Mas é legítimo as pessoas perguntarem: “Mas há outra maneira de fazer as coisas?” Eventualmente, sim...

M. J. Ramos – A outra maneira de fazer as coisas foi aquela expressa pelo Brian O’Neill, a propósito dos kristang de Malaca. É possível criar património muito facilmente, se nos aplicarmos.

J. D. Jorge – Não...

M. J. Ramos – Sim!

J. D. Jorge – Eu não estou de acordo. É possível criar representações. Atenção, sejamos rigorosos. É possível criar representações do património, o que é algo muito diferente de criar património.

B. O'Neill – As representações da realidade são tão reais como a própria realidade.

J. D. Jorge – Sim, mas não são a realidade, nem a podem substituir. Há quem diga que esse foi o problema do Aristóteles.

M. J. Ramos – Eu acho que sofres da mesma armadilha que, ao fim e ao cabo, os patrimonializadores sofrem, que é a armadilha da autenticidade.

J. D. Jorge – Mas quem é que falou em autenticidade? Eu nunca falei em autenticidade. Eu nunca falei em liberdade, eu nunca falei em autenticidade. O Jacques Lacan, confrontado com o paradoxo que aparentemente resultava da sua interpretação da mecânica do desejo relacionada com o conceito de liberdade, respondia: “eu nunca falei em liberdade”. Também eu digo, agora: eu nunca falei em autenticidade.

M. J. Ramos – Mas há um património autêntico que morre?

J. D. Jorge – Não é o património que morre. A nossa ideia de património é que... Atenção, cada um tem as suas ideias e eu tenho as minhas. O que defendi é que a ideia convencional de património não é operativa. Mas, se é operativa, e se isso de facto é património, então o património está a ser destruído, pura e simplesmente. Aquilo a que chamamos património está a ser destruído. Sistemáticamente. Sobretudo, pelas organizações que dizem que o estão a defender. Na minha comunicação, enunciei as razões que levam a esta destruição. E a coisa passa pelo estatuto que atribuímos às representações e à memória. O problema aqui é o seguinte: há um modelo político, que evidentemente serve um discurso retórico acerca da memória e da autenticidade, etc., e que depois, em termos práticos, faz tudo ao contrário daquilo que seria recomendado pelo reconhecimento de tudo isto. Por exemplo, aquilo que o Fernando [Pinto] estava a dizer é absolutamente legítimo. Mas quem é que vai decidir sobre essa matéria? Em que condições? Quanto dinheiro custa? Mas alguém sabe o que é que se passa realmente em Évora? Que processo é este? Quais são as motivações, as causas e os efeitos? Nada do que deveria ser decisivo numa decisão é tomado em conta numa classificação da UNESCO.

F. Pinto – Aproveito para dizer que, como o representante mais importante do ICOMOS – a entidade que elabora os relatórios – se reformou, de amanhã a oito dias um conjunto de pessoas vai começar a discutir quem o vai substituir e qual vai passar a ser a filosofia de classificação a privi-

legiar, no futuro. Isto vai ser discutido, em círculo fechado, em Madrid a partir do Sábado que vem³.

J. D. Jorge – Mas isso é uma forma de actuação política. Vão discutir, quem? Três pessoas? Cinco pessoas? Os primos de alguém? Quem é que vai discutir isso?

F. Pinto – Essa é exactamente a questão que eu punha, há pouco.

J. D. Jorge – É o que estou a dizer, isso é um modelo político. Tudo se passa como se alguém detivesse o poder em relação a estas coisas...

F. Pinto – E detém.

J. D. Jorge – Eu acho que não deve deter.

F. Pinto – Que o poder político tem um grande peso, isso é garantido.

J. D. Jorge – Será um factor, indiscutivelmente. Mas é um factor que não deve ser decisivo. O que me parece é que por aí não vamos a parte nenhuma, a coisa não se resolve dessa maneira porque as questões estão mal colocadas desde o princípio. Portanto, o modelo é inadequado. E se quiserem adequar o modelo, temos que discutir as coisas, uma a uma, para ver quais são os mecanismos, quais são os critérios, os significados, etc. Por exemplo, essa história das “obras primas da Humanidade”... É inocente?... Eu acho que não é inocente. Mas, se não é inocente, e se a gente sabe que assim é, então o melhor é pormos isso de parte. Não vamos utilizar um conceito que não adquirimos. Sobretudo, porque há uma certa responsabilidade nestas coisas. Portanto, se nós não controlamos um determinado processo, nem sequer relativamente aos conceitos que implica, dentro dos mecanismos que o regem, então... não devemos sequer actuar, não devemos ter papel nenhum nisso.

A. Medeiros – Ouvi há pouco a representante da Comissão Nacional da UNESCO referir que existe já uma lista de candidaturas portuguesas ao estatuto de “obras-primas” do património intangível. Será que nos pode dar mais alguma informação sobre essas candidaturas e sobre os peritos que as certificam?

³ A Assembleia Geral do International Council on Monuments and Sites teve lugar de 1 a 5 de Dezembro de 2002.

P. Costa – Neste momento, para além de uma candidatura já anteriormente formalizada, que teve alguns problemas inicialmente de classificação, dos impérios do Espírito Santo, nos Açores, há outras quatro candidaturas propostas para uma lista indicativa de bens portugueses à Proclamação das Obras-Primas do Património Oral e Imaterial, apresentada em final de Dezembro de 2000: a Representação do Auto de Floripes, em Viana do Castelo, os Bailinhos de Carnaval da Ilha Terceira, o Fado, e a Doçaria tradicional portuguesa. As candidaturas foram apresentadas em 30 de Junho passado à Comissão Nacional da UNESCO que, após verificação administrativa pelo secretariado, vai agora proceder à avaliação científica e técnica das candidaturas a submeter para uma segunda fase de Proclamação das Obras Primas do Património Oral e Imaterial da Humanidade. O Professor Joaquim Pais de Brito é o coordenador científico do processo.

F. Pinto – Eu acho que esta lista é fantástica pelo que implica de absurdo. Ao ouvir a [Paula Costa] a falar dos mecanismos de classificação da UNESCO, do modo como as candidaturas devem ser propostas pelos governos, lembrei-me que isso implica provavelmente que o governo iraniano, ou o [turco], jamais proporão qualquer coisa daqueles [miúdos] que andam lá em cima a chatear-lhes a cabeça há não sei quantos anos, e cujo nome me esqueceu neste momento... São os... curdos. São “curdos” de vista, diria eu, os governos que não conseguem fazer isso. Em vez de conseguir sublinhar a capacidade que essa mesma sociedade tem de produzir cultura própria, estamos a negar a hipótese dela conseguir, pelo menos, a nível mundial, aguentá-la de qualquer forma. Ou seja, a classificação da UNESCO está a negar basicamente a existência duma coisa que tem uma força muito grande. Tão grande que há dezenas, se não centenas, de anos eles andam à pancada e não conseguem matá-los a todos. Só quando os matarem a todos é que conseguem acabar com a imaterialidade dessa mesma cultura, que é, no fundo, do que vocês hoje estavam a falar, e eu também. Até é dramático que, se a contribuição portuguesa se resumir a esse tipo de património, parece-me que avançamos bastante na salvaguarda duma série de lógicas culturais, que têm a ver com países – ditadores ou não, nem é muito importante que o sejam a esse nível –, que seguramente estão interessados – estou-me a lembrar dos Chineses em relação ao Tibete, e por aí fora, – que estão bastante interessados em liquidar algumas áreas do seu património que lhes são bastante nocivas, ou pelo menos incómodas.

J. D. Jorge – Posso dizer só uma coisa, na continuidade do que ele está a dizer [a legislação sobre a salvaguarda e classificação do património]? O

problema é que isso pode-se transformar, e vai-se certamente transformar, num instrumento político poderosíssimo. Instrumento ao serviço, portanto, das políticas eventuais, dos partidos que ganham as eleições, etc., ou que, de algum modo, impõem o seu poder. Eu estava, à bocado, a dizer à [P. S. Barreto] a propósito da sua intervenção: “Imagine-se o seguinte: nós chegávamos à casa, olhávamos para os nossos filhos e dizíamos: “Desculpa, eu educação não te posso dar, mas está aqui o Código Civil. Agora cumpre-o, se fazes favor.” É um absurdo total. A questão é ir ganhando uma educação e não ir cumprir o Código Civil, estão a ver?”

M. J. Ramos – Gostava de desafiar a Manuela Reis a falar duma questão em que tem trabalhado, e que pode contribuir para o debate – a diferença de abordagens em Alqueva e em Foz Côa.

M. Reis – Eu já tinha pensado dizer algo sobre isso, de facto...

A questão do património não é só o que nós discutirmos, o património edificado, visto que ele está sistematicamente associado ao património natural, à naturalização do património edificado, e ao que designamos por vezes como paisagens culturais. Desde a manhã que estamos aqui a discutir a ideia, que é de facto muito ocidental, da protecção do património. Algumas das pessoas que intervieram parece quererem torná-la uma ideia pura, no sentido em que pretendem distinguir um objecto como coisa física e o seu significado. Por mim, penso que o património é sempre essas duas coisas, inevitavelmente. Relativamente ao património imaterial, há, claro, maior dificuldade porque aí não há um suporte físico, ou nem sempre há um suporte físico, como no chamado património edificado. Mas, ainda assim, penso que essas duas vertentes estão sempre presentes e interligadas.

A que propósito é que se colocaria aqui a discussão a que o Manuel João [Ramos] se referiu, sobre a dupla questão Foz Côa e Alqueva? Esta dupla questão mostra que o património é extraordinariamente valorizado nas sociedades em que vivemos, mas o facto de ser sempre, ou quase sempre, objecto de conflitos é uma variável fundamental a considerar. Como socióloga, tento sempre não enquadrar a questão do património numa perspectiva normativa, nem partir do objecto, ou da dimensão material ou imaterial, mas tratá-lo como um conjunto de relações sociais que, muitas vezes, são conflituosas e que se desencadeiam a pretexto de questões patrimoniais, e da multiplicidade de sentidos e interesses nelas envolvidos.

O que é que se passou com Foz Côa? Vimos que foi sobretudo um sector da sociedade, que curiosamente até aí não tinha muita importância

social, e muito menos política – refiro-me aos arqueólogos – que promoveram a ideia de preservar um conjunto de gravuras rupestres com base numa concepção científica do património, que lhes atribua valor porque elas tinham uma determinada antiguidade, eram paleolíticas (e estava em discussão se eram do paleolítico superior ou inferior, se tinham trinta mil anos ou dez mil anos). Aparentemente, foi esse o critério, afinal um critério científico, que conferiu a ideia de que eram um património a preservar e, por causa disso, foi interrompida a construção de uma barragem hidro-eléctrica.

Ora, nas margens do Guadiana, na zona que está agora no leito da barragem do Alqueva, foi também descoberto um importante conjunto de gravuras rupestres. Esta descoberta, no entanto, não resultou na interrupção da obra. Então, a questão que devemos colocar é: porque é que, tão pouco tempo depois do tão quente caso das gravuras de Foz Côa, o mesmo argumento científico não foi utilizado para suspender a construção da barragem de Alqueva? Não sendo arqueóloga, não posso senão aceitar os critérios dos especialistas. No entanto, poder-se-ia dizer que as gravuras do Guadiana não são menos mais relevantes importante por serem dez mil anos mais recentes do que as de Foz Côa – ou pelo menos, haveria obrigação de fundamentar publicamente a mudança de posição. A mudança não tem que ver com a diferença de valor científico dos dois conjuntos de gravuras. A questão que se põe é que não faz sentido querer escapar a uma discussão desta questão, porque, inevitavelmente, o património deve ser discutido e compreendido num quadro de relações sociais. O património não é o simples objecto. Evidentemente, podemos discutir sempre a questão de um objecto ser uma obra de arte, uma obra prima, de ter um valor estético, mas, como socióloga, interessa-me perceber a teia de relações sociais, os conflitos que se geram. Se pensarmos a partir desta base, torna-se mais interessante procurar perceber porque é que certas sociedades pretendem preservar a todo o custo, porque é que preservam umas coisas e não preservam outras, como são usados os critérios dos especialistas – porque, no caso de Foz Côa, foram claramente os critérios dos especialistas, dos arqueólogos, que comandaram a ideia de patrimonializar definitivamente as gravuras.

Agora, porque é que o mesmo não aconteceu relativamente às gravuras do Guadiana? Essa a questão só é analisável numa perspectiva que implica que saíamos um pouco do património como coisa, como objecto, e pensemos nos seus significados (que necessariamente serão classificados como estéticos, históricos, científicos) tal como são dados por nós, actores sociais – actores sociais, porque estamos integrados numa rede de relações, porque essa rede de relações tem poderes, desde o poder político dos especialistas, dos governantes ou da sociedade civil. O património

não já não é só objecto de discussão de especialistas – de historiadores de arte, de arquitectos, por aí fora – mas começa a ser objecto de discussão pública. Deixou de ser uma coisa do Estado, relacionada com a identidade nacional, para passar a estar relacionado com identidades locais.

Por outro lado, parece-me claro que, para valorizarmos politicamente o chamado património imaterial, convocar-se-ão antropólogos, vistos como os especialistas que estudam o património colectivo oral.

M. J. Ramos – É isso mesmo que eu receio, é que os antropólogos venham – ou estejam já – a ser chamados pelo poder central ou pelos poderes locais para participarem politicamente em processos de patrimonialização. Acho a perspectiva tenebrosa.

M. Reis – Eu não acho muito tenebrosa. Eu acho que tudo é sempre negociável. Claro que podemos pensar que talvez tenha sido tenebroso ter deixado a questão de Foz Côa na mão dos arqueólogos. Eles não deixaram construir a barragem e procuraram preservar as gravuras. Mas, num segundo acto, em que parece que o cenário é o mesmo, a questão já não ficou na mão dos arqueólogos.

P. Janeiro – Porque politicamente não era tão conveniente.

C. Leite – Cientificamente, o valor das gravuras do Alqueva também não é bem o mesmo. A partir daí, a decisão tem pesos diferentes.

M. Reis – Mas porque é que tem pesos diferentes?

R. Alfênim – Eu acho que houve efectivamente dualidade de critérios. Porque se, por um lado, é verdade que as gravuras de Foz Côa têm uma raridade superior à arte do Guadiana, também é verdade que, pelo menos em Portugal, não há, ou não havia, contextos preservados. Os que eram conhecidos também estão abaixo de outra barragem, em Fratel.

F. Pinto – Vamos falar claro. Sabemos que, no caso de Foz Côa, não se interrompeu só a construção da barragem. Interrompeu-se o curso político de um partido que estava no poder. Esta dimensão é fundamental para percebermos o que se passou em 1995.

C. Leite – Não se quis interromper a construção do Alqueva porque não houve vontade política. Não é uma questão de haver força ou não haver força. É uma questão de haver vontade ou não haver vontade política.

M. J. Ramos – Mas não esqueçamos que o arqueólogo não é decisor. O arqueólogo não é mais que um peão manipulado. No caso do Alqueva, a empresa construtora assegurou-se que os arqueólogos iriam ter trabalho (e dinheiro) suficiente, e que não teriam motivação para contestar a construção. Quando eu digo que é tenebroso que o antropólogo seja chamado para participar em processos de patrimonialização, é que porque, inevitavelmente ele será chamado para ser manipulado pelos decisores políticos. Assim aconteceu quando o Conselho de Ministros, através da Comissão dos Descobrimentos, atribuiu dinheiro a quem se quisesse dedicar a estudar o Brasil, por exclusiva conveniência de agenda política – em vésperas da comemoração dos 500 anos da chegada de Pedro Álvares Cabral ao Brasil. De um momento para o outro, surgiram do nada vários “especialistas *ad-hoc*” de estudos brasileiros.

J. D. Jorge – Deixem-me só dizer uma coisa. Há aqui um problema que é o seguinte: a mim, surpreende-me que tudo isso ainda seja assim pensado, que a classificação ou a preservação de um lugar, através do impedimento da sua destruição ou alteração física, constituirá, suficientemente, salvaguarda do seu património. Isso é o pior de tudo, porque se não há condições para que ele exista, não é a salvaguarda física do objecto que o suporta que o vai manter vivo. Se se classifica, salva-se, de algum modo, a má consciência de o património ter sido destruído. Portanto, está tudo mal desde o princípio.

R. Alfenim – Só uma outra coisa... Não podemos dizer que as gravuras de Alqueva não estão conservadas, como não podemos dizer que as de Fratel não estejam conservadas, como não é claro que as de Foz Côa, se estivessem debaixo de água não estivessem conservadas. Isso é outra coisa e é outro nível de discussão...

M. J. Ramos – Um nível a que não chegaremos hoje... Já excedemos numa hora o encerramento previsto deste Seminário. Agradeço, em nome da organização, a vossa presença e participação, e espero que este encontro tenha contribuído para despertar interesse numa discussão mais aprofundada das temáticas que tratámos ao longo do dia. Muito obrigado a todos.

Execução Gráfica

Colibri – Artes Gráficas
Faculdade de Letras
Alameda da Universidade
1600-214 Lisboa Codex
Telef. / Fax 796 40 38
Internet: www.edi-colibri.pt
e-mail: colibri@edi-colibri.pt