

Patrimónios e Identidades  
Ficções Contemporâneas

**Outros títulos**

Elsa Peralta e Marta Anico (organizadoras)

# Patrimónios e Identidades

Ficções Contemporâneas

CELTA EDITORA

Oeiras | 2005

© Elsa Peralta e Marta Anico (organizadoras), 2005

Elsa Peralta e Marta Anico (organizadoras)

**Patrimónios e Identidades: Ficções Contemporâneas**

Primeira edição: Janeiro de 2006

Tiragem: 600 exemplares

ISBN: 972-774-???-?

Depósito-legal: ????????/06

Composição (em caracteres Palatino, corpo 10): Celta Editora

Capa: Mário Vaz | Arranjo: Celta Editora

Impressão e acabamentos: Grafis, CRL, Portugal

Reservados todos os direitos para a língua portuguesa,  
de acordo com a legislação em vigor, por Celta Editora, Lda.

**Celta Editora**, Rua Vera Cruz, 2B, 2780-305 Oeiras, Portugal

Endereço postal: Apartado 151, 2781-901 Oeiras, Portugal

Tel.: (+351) 214 417 433

Fax: (+351) 214 467 304

E-mail: [mail@celtaeditora.pt](mailto:mail@celtaeditora.pt)

Página: [www.celtaeditora.pt](http://www.celtaeditora.pt)

# Índice

Sobre os autores .....	ix
Prefácio (Carlos Diogo Moreira) .....	xv
INTRODUÇÃO .....	1
<b>Parte I   PATRIMÓNIOS E IDENTIDADES: PERSPECTIVAS E DISCURSOS</b>	
1 O enigma de Teseu, ou as identidades questionadas .....	15
<i>Carlos Diogo Moreira</i>	
2 Patrimónios e discursos identitários .....	21
<i>Juan Agudo Torrico</i>	
3 Património: o nosso, o dos outros e o de todos: a construção social da partilha cultural .....	35
<i>Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia</i>	
4 Patrimónios e identidades: a difícil construção do presente .....	43
<i>Joaquim Pais de Brito</i>	
<b>Parte II   PATRIMÓNIOS E IDENTIDADE: ENTRE O LOCAL E O GLOBAL</b>	
5 Trajectórias sociais e representações de “património”: breve apresentação de um estudo de caso .....	55
<i>Margarida Lima de Faria</i>	

6	O património mata a identidade ..... <i>Paulo Peixoto</i>	63
7	Memória do mar: património marítimo e (re)imaginação identitária na construção do <i>local</i> ..... <i>Elsa Peralta</i>	73
8	Fronteira e identidade local: estratégias para a produção de localismos na zona raiana ..... <i>Maria de Fátima Calça Amante</i>	83
9	Património, museus e representações culturais locais na contemporaneidade ..... <i>Marta Anico</i>	91

### Parte III | PATRIMÓNIO E REPRESENTAÇÕES NACIONAIS

10	Heranças difíceis: identidade e relíquias nazis na Alemanha ..... <i>Sharon Macdonald</i>	101
11	Paisagens invisíveis: herança histórica, esquecimento e a problemática da identidade ..... <i>Eric Gable</i>	109
12	As antigas muralhas do Benim: património urbano e identidade cultural na Nigéria contemporânea ..... <i>Flora Edouwaye S. Kaplan</i>	119
13	Representar a nação no museu da vida galesa ..... <i>Rhiannon Mason</i>	129

### Parte IV | PATRIMÓNIO E O CONSUMO DO PASSADO

14	O património cultural ou os consumos da nostalgia: cultura material e imaterial nos passeios turísticos pela identidade ..... <i>Luis Díaz G. Viana</i>	147
15	Antropologia do turismo: comunidade e desterritorialização ..... <i>Carlos Alberto Steil</i>	161

16	Os olhos também comem: imagens do património para o turismo .....	169
	<i>Agustín Santana</i>	
17	Turismo e construção do património cultural: os projectos turístico-patrimoniais das autarquias .....	179
	<i>José da Cunha Barros</i>	
18	Activações turístico-patrimoniais de carácter local .....	189
	<i>Llorenç Prats</i>	
19	Referências bibliográficas .....	201

## Sobre os autores

**Agudo Torrico, Juan**, doutor em Antropologia Social pela Universidade de Sevilha. Professor Titular do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Sevilha. Membro das Comissões do Património Etnológico e Bens Móveis da Consejería de Cultura da Junta da Andaluzia. Coordenação do Inventário da Arquitectura Popular da Andaluzia, e das propostas de classificação das cidades de Úbeda e Baeza a Património da Humanidade. Direcção de cursos de Património Etnológico no Instituto Andaluz de Património Histórico. Elaboração das categorias de catalogação de rituais andaluzes como bens culturais. Áreas de Investigação: Património Cultural, Antropologia Simbólica e Antropologia do Território.

**Amante, Maria de Fátima**, doutora em antropologia cultural (ISCSP). Professora Auxiliar no ISCSP. Realizou pesquisas em terrenos portugueses, no Alentejo e na zona raiana da Beira no âmbito da cultura material e da cultura de fronteira. Áreas de Investigação: Cultura Material, Identidade e Fronteira.

**Anico, Marta**, licenciatura em antropologia (ISCSP) e *master* em Gestión del Patrimonio Cultural (Universidade Complutense de Madrid). Assistente no ISCSP. Doutoranda em antropologia cultural, desenvolve pesquisas na área da produção, representação e consumo cultural em contextos museais. Organizou e coordenou o “I Congresso Internacional de Patrimónios e Identidades”, que decorreu no ISCSP em 24, 25 e 26 de Novembro de 2004. Publicações: “Museus e Comunidades. Da Construção da Nação à Construção do Local” (co-autoria, *V Jornadas da Cultura Saloia*, Câmara Municipal de Loures, no prelo), “Comércios de antigamente. Vivências e memórias: construção e representação de significados culturais no Museu Municipal de Loures” (*Antropologia Portuguesa*, 20/21, no prelo), “A pós-modernização da cultura: património e museus na contemporaneidade” (*Horizontes Antropológicos*, N.º 29, 2005).

Áreas de Investigação: Museus, Património Cultural e Representações Culturais.

- Areia, Manuel L. Rodrigues**, doutor em Antropologia pela Universidade de Coimbra. Professor Catedrático do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra. Autor de inúmeros artigos e publicações sobre a temática do património e representações culturais. Áreas de Investigação: Antropologia do Simbólico, Memória e Património Cultural.
- Barros, José da Cunha**, doutor em Antropologia Cultural (ISCSP). Professor Auxiliar no ISCSP. Publicações: *Realidade e Ilusão no Turismo Português: Das Práticas do Termalismo à Invenção do Turismo de Saúde* (ISCSP, 2002), *A Projectão do Quotidiano no Turismo e no Lazer: O Lugar dos Actores, dos Contextos e dos Paradigmas* (ISCSP, 2004). Áreas de Investigação: Turismo e Património Cultural.
- Brito, Joaquim Pais de**, doutor em Antropologia Social pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Professor do Departamento de Antropologia do ISCTE. Director do Museu Nacional de Etnologia. Publicações: “Objectos com pessoas”, J. P. Brito e outros (orgs.), *Normas de Inventário da Alfaia Agrícola* (Instituto Português de Museus, 2000); “Museu, memória e projecto”, J. Portela e J. C. Caldas (orgs.), *Portugal Chão* (Celta, 2003), “Le patrimoine immatériel: entre les pratiques et la recherche”, AA.VV., *Le Patrimoine Culturel Immatériel. Les Enjeux, les Problématiques, les Pratiques* (2004, Lemeac). Áreas de Investigação: Museus, Património Cultural, Identidade.
- Díaz Viana, Luís**, doutor em Antropologia. Investigador do Departamento de Antropologia do CSIC. Vice-Presidente da Associação de Antropologia de Castela e Leão. Foi Professor Titular de Antropologia Social na Universidade de Salamanca e Professor Associado na Universidade de Berkeley. Director da Coleção “Antropología y Literatura” da Editorial Sendoa e membro do Conselho de Redacção da Revista de Dialectologia e Tradições Populares do CSIC. Publicações: *Los Guardianes de la Tradición* (1999, Sendoa), *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización* (2003, CSIC). Áreas de Investigação: Cultura Popular e Literatura Oral.
- Faria, Margarida Lima**, doutora em Estudos Museológicos pela Universidade de Leicester. Investigadora Auxiliar do Instituto de Investigação Científica e Tropical e Professora Auxiliar da Universidade Católica Portuguesa. Responsável pelo projecto “Regimes de Produção e de Consumo dos Museus em Portugal”, financiado pela Praxis/POCTI/FCT. Publicações: “Avaliação dos museus na perspectiva dos públicos” (2001, *Arquivos da Memória*, 10/11), “Etapas e limites da globalização da cultura institucional: os museus”, C. Fortuna e A. S. Silva (orgs.) *Projecto e Circunstância. Culturas Urbanas em Portugal* (Afrontamento, 2002). Áreas de

Investigação: Museus, Sociologia da Cultura, Estudos de Públicos, Património Cultural.

**Gable, Eric**, doutor em Antropologia pela Universidade de Virginia (EUA). Professor Auxiliar no Mary Washington College, Departamento de Antropologia. Investigador no Smithsonian Institute. Desenvolveu trabalho de campo na Guiné-Bissau e nos EUA. Publicações: “Maintaining boundaries, or ‘mainstream’ black history in a white museum”, S. MacDonald e G. Fyfe (orgs.), *Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World* (Blackwell, 1996), *The new history in an old museum* (Duke University Press, 1997, em co-autoria). Áreas de Investigação: Museus, Património Cultural, Identidade, Antropologia do Simbólico, Antropologia da Globalização.

**Kaplan, Flora**, doutora em Antropologia Cultural pela Graduate School and University Centre (CUNY). Professora de Antropologia e Estudos Museológicos na Universidade de Nova Iorque. Directora da pós-graduação em Estudos Museológicos da mesma universidade e colaboradora da Universidade do Benim, Nigéria. Tem desenvolvido trabalho de campo na Nigéria, México e Estados Unidos. Foi conservadora no Brooklyn Museum e no Department of Primitive Art and New World Cultures. Co-editora da série *Museum Meanings* da editora Routledge. Publicações: *Museums and the Making of Ourselves: The Role of Objects on National Identity* (Leicester University Press, 1994), *Museums, National Identity and National Ambitions* (Continuum, 1995), *Museums, Defining Self and Nation* (Sterling, 1995). Áreas de Investigação: Arte, Política, Religião, Museus e Género.

**Macdonald, Sharon**, doutora em Antropologia Social pela Universidade de Oxford. Professora de Antropologia Social e Sociologia na Universidade de Sheffield. Responsável por um projecto de investigação sobre a materialização da memória na Europa. Desenvolve pesquisas no Reino Unido e na Alemanha. Publicações: *Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World* (Blackwell, 1996, co-org.), *The Politics of Display: Museums, Science, Culture* (Routledge, 1998), *Behind the Scenes at the Science Museum* (Berg, 2002). Áreas de Investigação: Identidade, Museus, Património e Turismo.

**Mason, Rhiannon**, doutora em Critical and Cultural Theory pela Universidade de Cardiff. Professora de Museum, Gallery and Heritage Studies no International Centre for Cultural and Heritage Studies da Universidade de Newcastle. Responsável por um projecto de investigação sobre as representações da identidade galesa nos museus e galerias nacionais do País de Gales. Publicações: “Nation Building at the Museum of Welsh Life” (*Museum and Society*, 3/1, 2005), “Museums, galleries and heritage. Sites of meaning-making and communication”, G. Corsane (org.) *Heritage, Museums and Galleries. An introductory reader* (2005,

- Routledge). Áreas de Investigação: Identidade, Museus, Património.
- Moreira, Carlos Diogo**, doutor em Antropologia Cultural (ISCSP), Professor Catedrático do mesmo Instituto. Publicações: *Planeamento e Estratégias da Investigação Social* (1994, ISCSP), *Identidade e Diferença. Os Desafios do Pluralismo Cultural* (ISCSP, 1996), "Património e Identidade Marítima: Transmitir, reinventar e utilizar a herança marítima e piscatória portuguesa", (*Boletim da Sociedade de Geografia*, 121, 1/12), "A questão do nacionalismo" (*Boletim da Academia Internacional de Cultura Portuguesa*, N.º 30). Áreas de Investigação: Identidade, Metodologia da Investigação, Teorias Antropológicas e Nacionalismos.
- Peixoto, Paulo**, mestre em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e doutorando em Sociologia. Investigador do Centro de Estudos Sociais e Assistente na Universidade de Coimbra. Membro do Conselho Editorial da Revista Crítica de Ciências Sociais. Tem participado em vários projectos de investigação na área da sociologia urbana e sociologia da cultura. Publicações: "L'économie symbolique du patrimoine: le cas d'Évora" (*Oficina do CES*, 100, 1997), "Os meios rurais e a descoberta do património" (*Oficina do CES*, N.º 175, 2002), "Centros históricos e sustentabilidade cultural das cidades" (*Sociologia*, 13, 2003), "A identidade como recurso metonímico dos processos de patrimonialização" (*Revista Crítica de Ciências Sociais*, 70, 2004). Áreas de Investigação: Património, Culturas Urbanas e Equipamentos Culturais.
- Peralta, Elsa**, licenciatura em antropologia (ISCSP) e *master* em Gestión del Patrimonio Cultural (Universidade Complutense de Madrid). Assistente no ISCSP. Doutoranda em antropologia cultural, tem procurado analisar a configuração da memória contemporânea fazendo incidir a sua pesquisa sobre contextos locais portugueses, apresentando dissertação de doutoramento sobre a temática da activação de patrimónios marítimos em terrenos portugueses. Organizou e coordenou o "I Congresso de Patrimónios e Identidades, que decorreu no ISCSP em 24, 25 e 26 de Novembro de 2005. Publicações: "Património e identidade. Os desafios do Turismo Cultural" (*Antropológicas*, 4, 2000), "O Mar por Tradição: Património e a Construção das Imagens do Turismo" (*Horizontes Antropológicos* Vol. 9, Núm. 20, 2003), "Quins turistes per al turisme cultural? Anàlisi de l'oferta turística generada per un esdeveniment cultural al sud de Portugal" (*Revista d'Etnologia de Catalunya*, 22, 2003). Áreas de Investigação: Memória Cultural, Património, Políticas Culturais, Identidade e Globalização.
- Prats, Llorenç**, Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Barcelona. Professor Titular de Antropologia Social na mesma Universidade. Membro de uma equipa de investigação no âmbito do Plano Nacional de Investigação, Desenvolvimento e Inovação sobre a gestão turística do Património natural e cultural no desenvolvimento local nos espaços

do interior da Catalunha. Publicações: *Antropología y Patrimonio* (1997, Ariel), “El concepto de patrimonio cultural” (*Política y Sociedad* 27, 1998). Áreas de Investigação: Património, Turismo, História da Antropologia e Nacionalismo.

**Santana, Agustín**, doutor em Antropologia Social. Professor Titular da Universidade de La Laguna, Tenerife. Responsável por projectos de investigação na área das reservas marítimas e turismo e análise de produtos turístico-patrimoniais em áreas protegidas. Publicações: *Antropología y Turismo. Nuevas bordas, viejas culturas?* (1997, Ariel), “Patrimonio cultural y turismo: reflexiones y dudas de un anfitrión” (*Revista Ciencia y Mar*, 6, 1998), “Mirando culturas: la antropología del turismo”, A. Rubio Gil (org.) *Sociología del turismo* (2003, Ariel). Áreas de Investigação: Turismo, Património Cultural, Metodologia de Investigação.

**Steil, Carlos**, doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Editor da Revista Científica Horizontes Antropológicos. Publicações: “A igreja dos pobres: da secularização à mística” (*Religião e Sociedade*, 19, 1999). Investigador do CNPQ. Áreas de Investigação: Turismo, Religião, Política, Desenvolvimento.



## Prefácio

A noção de património, essa *metaphore saisissante*, como a designou Chastel, representa algo para quem a enuncia; o modo como através de sujeitos diferentes, em cada tempo, em cada actualização da expressão, se cruzam formas de representação que o termo “património” aglutina, em particular na sua função social, simultaneamente, colectiva e individual.

Em cada momento do tempo, com efeito, há um património que é escolhido e a que é conferido um significado e uma intenção específicas. A inclusão de qualquer elemento no conjunto de referências patrimoniais de um colectivo humano não é, nunca, um acto arbitrário.

Todo o património é datado e deliberado. Os inventários do património estão em constante reactualização porque toda a construção patrimonial é o resultado de uma escolha permanente entre um potencial quase ilimitado de objectos e valores herdados (de forma inimiga, insignificante ou, pelo contrário, exemplar) ou imaginados. Ou seja, uma escolha deliberada entre *campos de experiência* — heranças cujos traços sedimentados proporcionam, de certo modo, a base de apoio do que se pode designar por uma *kulturwandel* —, *horizontes de expectativa*, sem os quais aqueles espaços não fazem sentido e em que se projectam previsões e antecipações, crenças, esperanças, desejos, utopias que dão conteúdo ao futuro histórico, numa mistura incessante de memória e imaginário — e, ainda, *espaços de relação* (com o outro) em que alteridade e identidade se articulam continua e mutuamente.

A construção de patrimónios permite, pois, a coesão, a integração (dando sentido ao grupo, desenvolvendo novas sinergias em bases culturais simultaneamente selectivas e simbólicas), fornece referências, cria estabilidade, sugere, afinal, a imagem (simplificada) de um futuro desejado e possível e de uma mudança *controlada*.

O património ganha, assim, também, um indiscutível valor estratégico. Por um lado, estimula o fortalecimento do sentido de perspectivação do grupo, através da afirmação da sua diferença face a outros grupos por meio de

heranças culturais e sociais postas em destaque. É procura de ancoragem no tempo longo, real e/ou mistificado. Por outro lado, é procura de mudança, é dinamismo e multiplicidade, é projecto apaixonado. Neste sentido, os patrimónios tornam-se portadores de futuro, ou como diz Cassirer “procura de merecimento da felicidade”.

A associação íntima entre patrimónios e identidades — inquietos uns e outros — é, pois, inevitável. Património e identidade são noções que se confundem, que se remetem entre si e que se plasmam com uma outra, a de *cultura*. As identidades reivindicam autenticidades, por vezes ficcionando-as, “inventam tradições”. Toda a identidade é uma mitologia: fascínio e descanso por algo que nos supera, ampara, exige e dá significado. É um artifício que resulta de um processo de *bricolage* de um conjunto de elementos de duração finita.

As identidades colectivas nunca são, portanto, nem definitivas nem sempre estáveis (embora muitas vezes estáveis), mas frequentemente, *works in progress*. São, quase por regra, constitutivamente incompletas: daí a sua plasticidade, o seu dinamismo, a sua contingência, a sua impureza.

E questão fundamental é saber como se formam hoje as novas identidades, identidades múltiplas em que se constroem e reconstroem singularidades, como são negociadas, como se estabilizam e se transformam, como e porquê evoluem para identidades abertas ou identidades blindadas, no âmbito de uma relação (conflituosa) entre o processo da globalização e o projecto de universalismo.

É difícil, pois, exagerar a importância e a oportunidade desta obra, assim como o colóquio sobre o tema que a antecedeu, e que se devem, num e noutro caso, ao mérito e entusiasmo de Elsa Peralta e Marta Anico, já que patrimónios e identidades surgem com duas das mais importantes chaves da interpretação deste começo do século XXI, como aliás já o foram da última década do século anterior.

*Carlos Diogo Moreira*

## Introdução

*Elsa Peralta e Marta Anico*

Património e identidade são dois conceitos intimamente relacionados. Na verdade são tão intimamente relacionados que frequentemente são entendidos como uma extensão óbvia um do outro: a identidade como a “essência” de um determinado colectivo humano; o “património” como a sua manifestação “natural”, que sobrevive ao decurso do tempo e que é preciso resgatar e preservar a todo o custo. As razões para que tal aconteça são múltiplas e complexas e não cabe enunciá-las a todas neste volume, mas verifica-se que a partir de um dado momento se interiorizou a ideia de que o património é “bom” e que “perdê-lo” implica também “perder” identidade e que isso é “mau” e, portanto, deve ser evitado. A hegemonização deste discurso fez com que, um pouco por todo o lado, e não só nas ditas “sociedades democráticas ocidentais”, se verifique uma cada vez mais intensa activação de repertórios patrimoniais, tendo sempre como justificação a necessidade de preservação ou revificação da experiência cultural, tida como única e irrepetível, que semelhantes repertórios encerram em si mesmos, no sentido da salvaguarda de uma identidade comum e partilhada.

Entendido desta forma, o património é definido como a herança cultural colectiva da humanidade. Mas a cultura, em toda a sua multiplicidade e diversidade, não se pode conservar. A cultura vive-se, não se conserva e, por isso, o património não é o mesmo que cultura. O que é, então, o património? Se não é o mesmo que cultura, porque é quase sempre adjectivado de cultural? E que tem tudo isto que ver com a identidade? Não pretendemos, neste livro, fornecer respostas decisivas a estas questões. Os contributos individuais que esta publicação reúne demonstram bem que podem existir diferentes abordagens a este tema, pois não só a relação entre património e identidade varia conforme os contextos, como também pode ser analisada à luz de diferentes perspectivas teóricas e conceptuais.

Pensamos, porém, que o olhar das ciências sociais em geral, e da antropologia em particular, deve ir além dos lugares-comuns antes enunciados,

que remetem para um conjunto de ideias provenientes da tradição folclorista do século XIX e que têm vindo, com maior ou menor intensidade segundo os casos, a ser disseminadas pela própria academia e, dentro desta, especialmente pela própria antropologia. Pensamos, por isso, que se impõe uma abordagem dinâmica e processual que ultrapassa largamente a mera documentação sobre projectos específicos, revestindo-se de um interesse heurístico no âmbito das ciências sociais no que concerne ao estudo dos processos de atribuição de significado na contemporaneidade.

Neste sentido, foi nossa intenção organizar esta publicação tomando como ponto de partida ou eixo aglutinador uma abordagem analítica segundo a qual tanto o património como a identidade são ficções. Ficções porque ambos existem apenas em abstracto, como algo virtual, que dependem da forma como nos imaginamos a nós próprios, e somos imaginados por outros, num determinado contexto social. A identidade será, assim, a ficção do “sujeito colectivo”; o património, um instrumento simbólico ao serviço dessa ficção.

Com efeito, a identidade pode ser definida como o grau de identificação e solidariedade que um indivíduo tem com o grupo a que pertence, baseado na percepção partilhada pelos membros de uma comunidade da homogeneidade social do *Nós* por oposição a *Eles* (Cerulo, 1997). Identidade é reconhecimento e pertença, de acordo com a percepção da diferença e da semelhança. Mas como é que sabemos que as outras pessoas se assemelham a nós? Que informações utilizamos para categorizarmos a nós e aos outros? Essas informações são-nos dadas pelos símbolos e as representações de pertença. É através deles que assinalamos a semelhança e a diferença. Ao seleccionarmos símbolos e representações para nos categorizarmos a nós próprios e nos apresentarmos aos outros, imaginamo-nos colectivamente. Neste sentido, a construção da identidade é sempre um acto de imaginação (Woodward, 2000) que depende da imbricação em contextos específicos. É, por isso, social, histórica e culturalmente contingente e passível de revisão, o que permite enfatizar o carácter relacional e situacional da identidade.

A identidade é, por isso, um processo dinâmico de negociação radicado no presente, sugerindo a constante construção e reconstrução das suas fronteiras simbólicas (Keesing e Tonkinson, 1982; Keesing, 1989; Linnekin, 1983; Clifford, 1988; Handler, 1988). A identidade não é, portanto, uma propriedade natural e essencial inscrita nas coisas e nas pessoas. É, antes, algo que os indivíduos ou os grupos decidem voluntária e estrategicamente construir (Gans, 1979). Neste sentido, toda a formulação da identidade é apenas uma versão da mesma, podendo coexistir diversas versões de uma mesma identidade, sendo que toda a versão da identidade é sempre ideológica, pois estabelece uma relação dialéctica entre a realidade, as ideias, os valores e os interesses de quem a propõe e activa.

A construção destas versões da identidade depende da selecção de

determinados elementos de uma cultura específica e da sua posterior conversão em narrativas simbólicas sobre a semelhança e a diferença. Um dos artifícios utilizados na construção de narrativas sobre a identidade é, precisamente, a activação de repertórios patrimoniais. O património, como dissemos anteriormente, não é o mesmo que cultura. Mas é sempre cultural, pois faz parte de uma cultura enquanto representação metonímica da mesma. É um fragmento seleccionado de um *corpus* de referentes culturais mais vasto, adquirindo, nesse processo de selecção, novos significados que já não se relacionam com a origem do objecto, do lugar ou da manifestação, mas antes com outras coisas ou outras ideias de forma arbitrária (Prats, 2005). O património é, assim, um conjunto de símbolos sacralizados que um colectivo decide preservar, não pela sua autenticidade, não pela sua ancestralidade, não pela sua genialidade, mas antes pelo facto de pertencerem a uma “externalidade cultural” percebida que se radica, não no passado, mas no presente e que se projecta para o futuro (Santana e Prats, 2005).

Neste sentido, partimos do modelo analítico proposto por Llorenç Prats (1997), segundo o qual o património é uma “construção social” ou, se se preferir, construção cultural, que remete, primeiro, para a ideia de “invenção”, no sentido adstrito por Hobsbawm e Ranger (1983) e, depois, para a ideia de “universos simbólicos legitimados”, seguindo Berger e Luckman [1966], pois para que uma invenção se perpetue tem de se converter em construção, ou seja, alcançar um nível mínimo de consenso. Ou seja, é uma idealização construída ao serviço da representação simbólica de determinadas versões da identidade mediante o estabelecimento de umnexo entre o passado, o presente e o futuro de um determinado colectivo humano.

É, precisamente, por isso que falar de património é sempre falar de identidade. Ambos são ficções que veiculam imagens social e politicamente negociadas, bem como histórica e culturalmente construídas sobre um determinado colectivo humano. Não interessa saber se essas imagens correspondem ou não à “essência” desse mesmo colectivo, pois essa essência não existe. O que importa saber não é se o património produz e/ou expressa identidade, mas antes saber se produz e/ou expressa identificação, ou seja, até que ponto motiva um determinado conjunto de pessoas a se identificarem com uma determinada “ficção identitária” e até que ponto essa ficção é percebida enquanto real. Importa, também, saber quais as lógicas que levam determinados grupos e indivíduos a identificar, a rotular, a categorizar, bem como saber de que forma se processa esta operação, e não dizer o que deve ser a definição exacta desta ou daquela identidade.

Pretendemos, neste volume, abordar estas questões debruçando-nos especificamente sobre uma base contextual que designamos de “contemporaneidade”, para a distinguir de uma base contextual anterior conceptualizada por referência ao advento dos estados-nação. Com efeito, ao contrário das versões identitárias veiculadas pelos movimentos nacionalistas modernos,

caracterizadas pela sua relativa estabilidade e pela sua univocidade, os processos de ficção identitários contemporâneos são, mais do que nunca, processos em constante transformação, intrinsecamente complexos, instáveis e conflituais, envolvendo a acção de múltiplos actores activamente implicados na construção de categorias plásticas de inclusão e exclusão (Hall, 2002).

No contexto das sociedades contemporâneas, não é possível conceber que a atribuição de significado dependa da oficialização de “textos” culturais ou de qualquer instituição que reclame o monopólio de significado. Neste sentido, o património, enquanto “texto” cultural, tem de ser hoje conceptualizado como um campo onde se articulam os mais variados interesses, um espaço de confluência entre valores e aspirações e um lugar de contestação entre versões identitárias. Não há, portanto, um património único e unívoco. Existe uma pluralidade de patrimónios, em permanente reconfiguração, tal como são múltiplas e plurais as identidades por eles veiculadas.

Foi, precisamente, a pluralidade que quisemos privilegiar ao organizarmos este volume colectivo, procurando dar conta da diversidade e multiplicidade dos processos de patrimonialização contemporâneos, bem como da diversidade e multiplicidade das ficções identitárias por eles produzidos. O conjunto de textos que se seguem é, por isso, muito diversificado, não só do ponto de vista dos terrenos de pesquisa abordados, como também dos problemas teóricos levantados e dos modelos de análise propostos em cada um deles. A sua organização em Partes diferenciadas resulta, por isso, mais do agrupamento dos vários contributos individuais em torno de determinados referentes contextuais da contemporaneidade do que da demarcação de linhas teóricas prévias.

Contudo, na Parte I quisemos reunir um conjunto de contribuições de carácter mais geral sobre a relação entre património e identidade, introduzindo algumas definições conceptuais prévias que julgamos necessárias às análises mais específicas que se apresentam nas Partes subsequentes.

No capítulo 1, Carlos Diogo Moreira apresenta um contributo teórico importante para o estudo da história semântica do conceito de identidade, sublinhando a sua plasticidade e dinamismo ao longo dos tempos. Fazendo recuar a sua análise a autores pré-socráticos, o autor começa por reflectir sobre a questão do “eu” no tempo e, neste sentido, sobre a identidade pessoal, até chegar ao século XX e à escola de cultura e personalidade que procurava relacionar os modelos culturais das sociedades com os tipos de personalidade presentes nestes contextos. Segue-se uma reflexão sobre a associação entre identificação e etnicidade no âmbito das teorias dos papéis e da teoria dos grupos de referência que, na opinião do autor, contribuíram de forma significativa para a popularização do conceito de identidade, posteriormente reforçado por intermédio dos interaccionistas simbólicos. Não obstante, Carlos Diogo Moreira faz reportar a utilização extensiva deste conceito ao contexto político, social e académico que caracterizou os Estados Unidos na década de

1960, com a proliferação de reivindicações identitárias que conduziram à criação de departamentos nas universidades que se debruçavam especificamente sobre estas temáticas, aos quais se juntaram na década de 1970 os estudos pós-coloniais e o crescente interesse pelos movimentos migratórios. O autor conclui o seu artigo reflectindo sobre a tendência histórica no sentido da afirmação do indivíduo e o conseqüente cruzamento entre identidade pessoal e identidades colectivas, interrogando-se sobre a utilidade do conceito de identidade neste cenário.

No capítulo 2, Juan Agudo Torrico, estabelecendo uma ligação indissociável entre património e identidade, sublinha o carácter contingente daquilo que, em cada momento, consideramos património. Por isso mesmo, debruça-se sobre a análise da evolução histórica dos processos de patrimonialização, identificando dois modelos principais: o modelo institucional, em que a valorização dos testemunhos do passado surge associada, num primeiro momento, à expressão das virtudes cívicas dos “reinos cultos e civilizados” e, num segundo momento, à emergência dos estados-nação e à necessidade de afirmação de uma cultura diferenciada e diferenciadora; segue-se o modelo da “cidadania e das identidades étnicas”, surgido nos anos 1960/1970 do século XX, que questiona os critérios de classificação e hierarquização unívocos do modelo anterior, concebendo os bens do património enquanto testemunhos da evolução de uma sociedade em mudança que impõe uma revisão do próprio sentido dado à palavra identidade. Neste sentido, o autor propõe-se analisar até que ponto as legislações sobre património histórico-cultural existentes nas várias comunidades autónomas espanholas traduzem um ou outro modelo, analisando especificamente a forma como estas leis relacionam a identidade particular de cada comunidade com uma suposta “cultura espanhola” e com a ideia de nação/nacionalidade, não deixando também de abordar de que forma se relacionam com a ideia da “Europa”. Conclui que se assiste a uma nova concepção de património que é resultado da imposição de uma “autenticidade uniformizadora” que alia os velhos modelos políticos aos novos interesses de mercado. Não deixa, porém, de ressaltar que, mediante este processo, se assiste à invenção de novos significados culturais.

Considerando existir uma necessidade premente de preservação da diversidade cultural face à empobrecedora homogeneidade imposta pelos países mais ricos, ou sejam, as nações colonizadoras, Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia debruça-se, no capítulo 3, sobre a questão da restituição do património aos seus proprietários, ou seja, as nações colonizadas. Discute o conceito de património associando-o aos de posse e propriedade, considerando fundamental a análise dos percursos e processos da sua apropriação ao longo do tempo, debruçando-se especificamente sobre as colecções coloniais. Apenas tendo em conta este percurso poderemos, segundo este autor, debater o problema da partilha cultural.

No capítulo 4, Joaquim Pais de Brito procura lembrar a evolução do

conceito de património e da constituição dos campos de especialização que correspondem às instituições que zelam pela sua identificação e salvaguarda. Estas instituições são entendidas enquanto expressão dos modos como as sociedades formulam questões do seu presente. Neste sentido, este artigo debruça-se, em particular, sobre as relações dos museus com os seus territórios de referência, convocando algumas das maiores dificuldades levantadas pela definição do campo do património imaterial, como lugar heurístico para a construção de novos problemas

Na Parte II pretendemos analisar de que forma o património é utilizado ao serviço da representação e da negociação das identidades locais no contexto das novas relações com o global e da crescente tendência de “afirmação da diferença” de grupos particulares, aproveitando também para debater algumas premissas teóricas introdutórias associadas ao estudo do património e da identidade na contemporaneidade.

No capítulo 5, rebatendo a teorização segundo a qual se instalou uma ideia homogeneizadora de passado que é fundamentalmente útil para a definição de modernidade, Margarida Lima de Faria considera que os públicos não podem ser considerados como passivos e amorfos e que as sociedades continuam a ser culturalmente híbridas e múltiplas. Questiona, por isso, qual poderá ser o papel dos museus na representação dos passados históricos, quando estes são entendidos nas suas múltiplas dimensões: individuais, colectivas, geracionais, culturais. No sentido de responder a estas questões apresenta os dados de um estudo de caso realizado em Portugal, através do qual se pretendeu analisar de que forma as populações de dois concelhos específicos — Lamego e Silves — representam o passado e que importância lhe atribui. Conclui que as representações que as populações fazem do “passado” são bem menos dramáticas e categóricas do que aquilo que os grandes paradigmas da modernidade ditam.

Num sentido diferente, Paulo Peixoto, considerando que a relação inequívoca que frequentemente se estabelece entre património e identidade é uma relação demasiado simplista que redundava numa concepção essencialista e idealizadora das identidades, defende, no capítulo 6, a tese de que existe uma relação antagónica entre património e identidade, pois o património apenas surge quando uma identidade vivida e partilhada desaparece, ou seja quando uma identidade morre. Para o exemplificar, socorre-se de dois exemplos de processos patrimoniais ocorridos na cidade do Porto, defendendo que estes processos, em vez de se basearem na identidade, procuram antes purificá-la e depurá-la com o objectivo da difusão de normas de civilidade que nada têm que ver com as identidades destes espaços. Neste sentido, defende que a identidade e a autenticidade que o património promove são encenadas.

No capítulo 7, Elsa Peralta considera que o progressivo investimento nos patrimónios locais deve ser explicado como uma consequência da

articulação complexa entre processos, aparentemente paradoxais, de homogeneização global e heterogeneização local. Neste contexto, o *local* deve ser concebido como um espaço fluido e relacional, constituído e concretizado na sua relação com o *global*, mediante a recuperação de referentes de singularização que permitem negociar o posicionamento do local no novo espaço global. Como consequência, a memória pública expande-se a todos os domínios da vida humana, centrando-se nas práticas quotidianas das “pessoas comuns”, por contraponto a uma perda da força de persuasão da história nacional. Esta vernaculização do passado tem por corolário o investimento nos patrimónios de base local e resulta, frequentemente, na fetichização dos recursos morais das comunidades por parte dos poderes políticos que, desta forma, não só contribuem para a visibilidade da sua própria acção, como também contribuem para a visibilidade do território que representam. Estes processos são ilustrados por Elsa Peralta com base num estudo de caso que incide sobre as dinâmicas de patrimonialização da memória do mar num contexto local português.

No capítulo 8, Maria de Fátima Calça Amante dá conta da tendência crescente no sentido da apropriação do passado como forma de projecção das identidades locais, tomando como base da sua argumentação um estudo de caso realizado na zona raiana. Considera que esta tendência pode, à primeira vista, parecer apenas uma questão de nostalgia, de saudosismo do passado. Contudo, serão antes estratégias de afirmação da identidade local e da sua manutenção no presente. É por isso que, segundo defende a autora, as populações destas localidades se implicam directamente e participam activamente no reforço da cultura local, sobretudo no que ela tem de mais original, *segurando* o passado e transportando-o para o presente.

Analisando os museus enquanto instituições culturais que participam em processos de construção, representação e consumo de significados culturais, no capítulo 9, Marta Anico propõe a adopção de uma abordagem textual para o estudo das narrativas e discursos museais, bem como para a análise das condições e contextos específicos de produção que remetem para os contextos histórico e epistemológico que caracterizam as sociedades contemporâneas. As reflexões em torno do lugar que os museus ocupam numa sociedade global, pós-industrial, pós-colonial, propiciaram uma renovação e reavaliação identitária destas instituições que conduziu à emergência de um novo paradigma museológico, o pós-museu, que se caracteriza pela sua flexibilidade, ambivalência e ecletismo, oferecendo inúmeras possibilidades de adaptação a contextos específicos. O estudo da configuração de dois museus de âmbito local destina-se, portanto, a ilustrar as principais características desta forma cultural híbrida, em particular no que se refere a uma abordagem multivocal da cultura e a novas modalidades de relacionamento com os públicos.

Na Parte II procurámos analisar de que forma o património continua a funcionar, nos contextos contemporâneos, como um artifício ao serviço da

representação da ideia de nação, precisamente quando esta ideia parece ter perdido o fulgor e a univocidade de outrora. Dimensões como o conflito, o trauma, o esquecimento, a contestação, a negociação, as múltiplas identificações e des-identificações são, por isso, dimensões centrais nas análises presentes nos artigos que se seguem.

No capítulo 10, deixando desde logo bem patente que a questão da representação dos passados nacionais se complexificou na contemporaneidade, Sharon Macdonald procura perceber de que forma os estados-nação contemporâneos lidam com as suas “heranças difíceis”, ou seja um passado não desejado, questionando alguns dos pressupostos axiomáticos dos discursos patrimoniais e identitários convencionais. Para tal, debruça-se especificamente sobre o caso paradigmático da herança nazi, procurando perceber como os alemães, sobretudo após a unificação das duas Alemanhas em 1990, têm lidado com esta herança, demonstrando que o património nem sempre é tão facilmente manipulável como muitos estudos têm feito parecer.

No capítulo 11, Eric Gable trata a questão das heranças históricas nacionais sob uma outra perspectiva. Focando-se em Monticello, uma plantação datada do período da escravatura nos Estados Unidos e residência de Thomas Jefferson, autor da Declaração de Independência Americana, enfatiza a importância do esquecimento na representação dos passados históricos, considerando que às paisagens visíveis que são apresentadas nos sítios patrimoniais (o que se vê), subjazem sempre paisagens invisíveis (o que não se vê), que se referem a aspectos problemáticos do passado, que não são seleccionados pelo presente mas que o atormentam, o que permite sublinhar a natureza contestatária da própria história, podendo produzir identificação para uns ou resultar em des-identificação para outros.

Património e identidade, diz-nos Flora Kaplan são conceitos construídos e maleáveis, em vez de propriedades essenciais inscritas nas pessoas e nas coisas. Com o objectivo de ilustrar algumas das forças complexas que moldam estes conceitos, apresenta-nos no capítulo 12 um estudo de caso que incide sobre as muralhas da cidade do Benim, demonstrando que os sítios patrimoniais, embora se refiram ao passado, revelam ansiedades e lideranças contemporâneas. Neste sentido, analisa os processos de construção do património nos estados-nação contemporâneos, caracterizados pelo rápido crescimento populacional, imigração, pluralismo, pobreza, bem como identidades culturais, religiosas e étnicas em competição, sob o ponto de vista da mudança e do conflito entre agendas divergentes e não sob o ponto de vista da hegemonação e consensualização das representações sobre a identidade nacional.

No capítulo 13, Rhiannon Mason analisa a questão da representação das identidades nacionais em contextos museológicos sob o ponto de vista da mudança. Focando-se no caso do Museu da Vida Galesa demonstra que a história da própria instituição foi sempre marcada pela constante redefinição

dos seus parâmetros representacionais, considerando que os museus contemporâneos, embora afirmando uma ordem simbólica dominante, abrem sempre um espaço para a memória anti-hegemônica, acomodando discursos concorrentes sobre a identidade, bem como representações alternativas. Por isso, a própria noção do que é ser “Galês” é uma noção sempre em mudança.

Na Parte III quisemos abrir o debate sobre a actual relação entre património e consumos culturais, sugerindo uma abordagem do ponto de vista da mercantilização do passado por via do turismo e da indústria do património. Interessa-nos especialmente reflectir como se processa a reinvenção das identidades e a autentificação das culturas no mercado global. Em suma, a identidade que se vende.

No capítulo 14, Luis Díaz G. Viana, baseando-se no caso espanhol, e tomando como ponto de partida para a sua análise as várias designações que o Museu de Antropologia de Espanha foi recebendo ao longo do tempo, discute o desgaste terminológico de conceitos como folclore, cultura popular e tradicional e, mais recentemente, património etnológico. Encara o património como um fenómeno historicamente construído por interesses de todo o tipo e que não deve ser confundido com a cultura, que é dinâmica e processual e constitui o domínio por excelência do estudo antropológico. Lamenta, porém, que tantas vezes sejam os próprios antropólogos a se auto-confundirem com os folcloristas, especialmente, hoje, numa altura em que o resgate das “coisas do passado” é guiado por uma ênfase mercantilista que transbordará, diz Díaz Viana, num “colesterol de etnicidades”.

No capítulo 15, Carlos Alberto Steil Steil apresenta uma importante reflexão teórica acerca da antropologia do turismo. Debruçando-se sobre a estrutura narrativa implícita que tem orientado a visão que os antropólogos têm sobre a relação entre comunidade hospedeira e turismo, identifica duas abordagens: a primeira, surgida na década de 1970, vê os contactos turísticos como lesivos para a comunidade hospedeira contribuindo para a erradicação de toda a diversidade cultural a nível mundial; a segunda, surgida a partir da segunda metade da década de 1990, permite enfatizar as mudanças operadas no próprio conceito de “comunidade”, considerando que, por via do contacto turístico, grupos locais e turistas negociam reciprocamente as suas identidades, reinventando-as. Através desta revisão teórica, Carlos Steil permite-nos perceber de que forma as identidades grupais e as suas respectivas tradições são inventadas e autenticadas com o objectivo de captar o interesse e a imaginação do turista. Fala-nos, por isso, da invenção de comunidades turísticas como forma de pensar e conceber o mundo contemporâneo, um mundo no qual os sujeitos, idealizados através da metáfora do turista, evitam fixar-se em quaisquer identidade duráveis, recriando-as constantemente.

Relacionado património com turismo, Agustín Santana concebe, no capítulo 16, os bens do património como produtos manufacturados, de acordo com os padrões comportamentais e os cânones de beleza prevaletentes, com

o objectivo de obter benefícios económicos para muitas localidades. Assim sendo, a cultura, ou uma selecção da mesma, é retirada do seu contexto, veiculando para o consumidor cultural a ideia de uma experiência única e inesquecível que, ao mesmo tempo, é apresentada de forma estandardizada de acordo com as exigências do mercado global. Agustín Santana não deixa, porém, de considerar que neste processo pode ocorrer produção cultural pois do simples consumo de produtos turístico-culturais podem surgir “autenticidades emergentes”, que são reconhecidas enquanto tal quer pelos turistas quer pelos locais e residentes pois do consumo destes produtos resultam novos processos culturais.

No capítulo 17, José da Cunha Barros procura analisar os fenómenos de carácter turístico-cultural na sua ligação à questão da mercantilização da cultura e ao reforço identitário. O autor começa por reflectir sobre os diferentes tipos de valorização de repertórios patrimoniais, argumentando que a sua activação nem sempre se traduz num incremento significativo da procura turística em virtude da concorrência enfrentada por estas manifestações culturais. Quais os interesses e motivações dos turistas e qual o contributo do poder político local e da iniciativa privada na dinamização da procura, são outras das questões a que este artigo procura responder, sublinhando a este propósito a importância do turismo doméstico, designadamente o turismo de proximidade e de fim-de-semana. José da Cunha Barros apresenta ainda uma caracterização das configurações do espaço histórico no caso particular das cidades históricas, bem como das encenações históricas em que muitas localidades têm vindo a apostar no sentido não só da captação turística, mas também como um factor de reforço de identidades especialmente importante em situações de conflito ou enfraquecimento de factores identitários, alertando para as consequências negativas da mercantilização da cultura.

A finalizar, no capítulo 18, Llorenç Prats apresenta, numa linha diferente, um modelo teórico-metodológico, mas também empírico, para a conceptualização, análise e gestão do património local, sobretudo no que toca à sua relação com o turismo. Considerando existirem determinadas circunstâncias a nível local que fazem com que este contexto se distinga de outros contextos de investigação e gestão, fixa a sua atenção em dois campos de trabalho fundamentais, o contexto e a memória, reafirmando a necessidade de um trabalho de campo adequado que apenas pode ser garantido por uma formação antropológica adequada.

\*\*\*

Este livro que aqui apresentamos surge como a concretização de um debate informal iniciado no ciberespaço entre investigadores, em especial antropólogos, que se dedicam ao estudo das temáticas do património, museus e da identidade nas sociedades contemporâneas, e que foi aprofundado

aquando da realização do I Congresso Internacional de Patrimónios e Identidades, realizado no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Técnica de Lisboa, em Novembro de 2004. Este encontro permitiu reunir num mesmo espaço cientistas provenientes de vários continentes com um interesse em comum: reflectir sobre as relações que se estabelecem entre o património e a construção de identidades, quer seja a nível global, nacional, regional ou local. Partindo desta problemática actual, conforme atestam os inúmeros artigos e publicações editados desde a década de 1990, procurámos criar um ambiente académico que propiciasse a troca de significados construídos em diversos contextos, sobre o mesmo objecto de estudo, mas que não fosse demasiado hermético de modo a estimular a participação não só de investigadores, como também de estudantes de licenciaturas na área das ciências sociais e profissionais do sector, numa perspectiva de enriquecimento e aprendizagem para todos os participantes.

Volvido um ano sobre a realização do Congresso o balanço que fazemos é claramente positivo e esta publicação é prova disso mesmo. Por isso aproveitamos esta oportunidade para agradecer a todos os que tornaram possível a realização do encontro que esteve na origem deste trabalho. Em primeiro lugar agradecemos ao Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP) sem o qual esta iniciativa não teria sido possível. A abertura da especialização em Gestão do Património e Acção Cultural da licenciatura em Antropologia constituiu um passo decisivo para a sua aproximação a este terreno de pesquisa, reforçada pelo estabelecimento de parcerias com instituições públicas e privadas no sentido da realização de projectos de pesquisa, bem como pela formação avançada dos seus docentes neste domínio de investigação. A realização do I Congresso Internacional de Patrimónios e Identidades surge, pois, como um projecto que, por um lado, veio reforçar o posicionamento e visibilidade do ISCSP a nível nacional, ao mesmo tempo que lhe conferiu uma projecção internacional, em virtude da excelência dos participantes que foi possível reunir.

É, também, aos conferencistas que dirigimos os nossos profundos agradecimentos. Com eles aprendemos e aceitámos o desafio de reunir algumas das comunicações que foram apresentadas. Nem todos puderam participar neste projecto editorial, nomeadamente Nuno Porto e Moira Simpson, mas o nosso agradecimento é extensível a todos e a cada um deles.



**Parte I | PATRIMÓNIOS E IDENTIDADES: PERSPECTIVAS  
E DISCURSOS**



## O enigma de Teseu, ou as identidades questionadas

*Carlos Diogo Moreira*

Qual grande maré, a noção de identidade submergiu no espaço de algumas décadas o conjunto das ciências sociais e humanas. Quer se trate de analisar realidades tão diversas como as transformações religiosas, as relações homem/mulher, as profissões, a vida familiar, a imigração ou os conflitos étnicos, a identidade impôs-se como uma palavra mágica. Como diz Lévi-Strauss não se situa numa só encruzilhada, mas em mais de uma. Interessa praticamente a todas as disciplinas e interessa também a todas as sociedades. Prova disso é a impressionante produção editorial sobre o tema.

Todo o sucesso tem sempre, porém, o seu reverso. Um ganho em extensão num conceito significa com frequência uma perda de compreensão. A identidade é, aliás, raramente definida com precisão. Que esconde esta noção? Porquê um tal sucesso? Para responder a estas questões é útil talvez procurar delinear — pelo menos, em traços largos — uma história semântica do termo nas ciências humanas. Quando é que o conceito de identidade surge de forma massiva no pensamento ocidental e em que contextos?

Difícil e estranha questão, dir-se-à, porque a identidade parece ser uma dessas noções sem história. Considerada como uma propriedade abstracta, remonta às origens do pensamento.

Os filósofos pré-socráticos, como Parménides ou Heraclito sempre se interrogaram sobre o problema do eu e do outro. Como conciliar mudança e identidade? Para Parménides, e de seguida para a tradição dita eleática, é difícil pensar na mudança. Para Heraclito, pelo contrário, tudo está em perpétuo movimento.

Permanência e mudança, o próprio como dado e o próprio como adquirido são, pois, de há muito, dimensões indissociáveis do conceito de identidade. A identidade é tensão entre o eu e o outro, entre sujeito e objecto. É a resposta de adaptação ao mundo objectivo, e, por isso, é um *perpetuum*, quer dizer, substancialmente incompleta. Daí a sua plasticidade, o seu dinamismo, a sua contingência, a sua impureza.

A identidade não é apenas *forma mentis* mas também realidade existencial. Daí o erro de se querer procurar essências identitárias, totais, estáticas, excludentes, mediante a identificação de atributos e propriedades constantes e estáveis, constituintes de entidades imutáveis. Uma tal concepção representa um preconceito acerca da identidade e, sobretudo remete o debate identitário para a esfera da metafísica, do inegociável, da mesma forma que bloqueia tal processo ao nível da política, excepto na versão própria das sociedades fechadas.

A construção da identidade é *precisamente* um processo que se leva a cabo em contraste dialógico com os demais; uma operação baseada no jogo de semelhanças e diferenças, um processo contínuo de formação e transformações.

A noção de identidade tem, pois, uma longa extensão e excede, aliás, consideravelmente a questão das identidades humanas. Recorde-se, a tal propósito, o enigma do barco de Teseu, cujos materiais foram sendo gradualmente substituídos à medida que se fazia a travessia entre Pireu e Delos: os sofistas de Atenas perguntavam-se, se no final, se tratava da mesma embarcação. O problema é, portanto, saber se um barco inteiramente restaurado ou um dado indivíduo considerado ao longo da sua existência podem ser entendidos como os mesmos não obstante as mudanças operadas.

Mais de vinte séculos mais tarde, o problema ganha contornos mais precisos. Com a perspectiva da identidade formulada pelos empiristas dos séculos XVII e XVIII, John Locke e David Hume, começamos a aproximarmo-nos, enfim, das interrogações actuais das ciências sociais e humanas.

Como pensar a unidade do “eu” no tempo? Seremos as mesmas pessoas que éramos há vinte anos? John Locke propõe-se resolver a questão da identidade pessoal pela memória: se sou a mesma pessoa do que há vinte anos é porque tenho a recordação dos diferentes estados da minha consciência. A solução e o problema são cruciais mas permanecem confinados à filosofia. Falta as ciências cognitivas apropriarem-se da problemática de Locke e dedicarem-lhe uma atenção muito especial e falta uma verdadeira introdução e divulgação do conceito nas ciências sociais e humanas.

É nessa popularização do termo que Erik Erikson tem um papel decisivo. Erikson, psicanalista de formação, deixa Viena em 1933 e vai para os Estados Unidos onde descobre a antropologia cultural, o que lhe suscitará a evolução das bases da teoria freudiana para as ciências sociais.

Com efeito, a escola dita “cultura e personalidade”, em que se integram antropólogos de renome como Abraham Kardiner ou Margaret Mead, trabalhava justamente sobre os laços entre os modelos culturais de uma sociedade dada e os tipos de personalidade dos indivíduos que os integravam. Durante os anos 1930, Erikson trabalhará nas reservas situadas no Dakota do Sul e na tribo Yurok, na Califórnia do Norte. Reflecte sobre o “desenraizamento” desses índios que se confrontam com a modernidade e em 1950 publica *Infância e*

*Sociedade*, obra onde procura destacar o papel das interações sociais na construção da personalidade. Segundo ele, a identidade pessoal desenvolve-se ao longo da vida através de várias fases a que correspondem outras tantas idades no ciclo da vida. A “crise da identidade” (é Erikson que forja esta expressão hoje tão divulgada) corresponde a uma viragem no desenvolvimento da identidade: a mais marcante é a que se produz na adolescência mas outras podem surgir mais tarde a quando de eventuais dificuldades especiais de existência. A contribuição de Erikson só atingirá todavia um público mais vasto com a reedição, em 1963, da já citada *Infância e Sociedade*.

Na história semântica da identidade importa, porém, ter em atenção outras vias de difusão do conceito. Por um lado, a influente obra de Gordon W. Allport, *A Natureza do Preconceito* publicada em 1954, que associa pela primeira vez a identificação à etnicidade. Por outro lado, a ideia de identificação fica associada à sociologia pela teoria dos papéis e, também, pela teoria dos grupos de referência. É assim que no princípio dos anos 1950, Nelson Foote explica pela identificação a apropriação pelo indivíduo, de uma identidade ou série de identidades. Para ele, a identificação é o processo que permite compreender porque é que procuramos desempenhar um determinado papel. Por sua vez, a teoria do grupo de referência (que designa o grupo com o qual o indivíduo se identifica e do qual toma as normas e valores, sem que tenha de ser necessariamente membro) ganha uma certa notoriedade, nomeadamente pela mão de Robert K. Merton, contribuindo igualmente para popularizar a terminologia da identidade.

Mas é sobretudo por intermédio do interacionismo simbólico que a noção de identidade adquire um lugar de destaque no vocabulário das ciências sociais. Com efeito, esta corrente procura estudar o modo como as interações sociais, através de sistemas simbólicos partilhados, forjam a consciência que o indivíduo tem de si próprio, questão que, claro, está no cerne da problemática da identidade. Todavia, num primeiro tratamento, os interacionistas (Cooley, Mead e outros) não utilizam tal termo. A adopção do conceito de identidade só se torna claro com a publicação em 1963 de *Estigma* por Ewing Goffman, seguido nesse mesmo ano por Peter Berger, no seu *Convite à Sociologia*.

Efectivamente, é nos anos 1960, nos Estados Unidos, que se divulga o termo identidade nas ciências sociais. Rapidamente o emprego da noção torna-se tão vasto mas ao mesmo tempo tão difuso que se torna quase impossível, como diz Gleason, determinar para cada utilização feita a que concepção de identidade o termo se refere.

O contexto político nos Estados Unidos, com a reivindicação de especificidade por parte de movimentos e minorias, virá reforçar ainda a terminologia identitária, impondo-a tanto no vocabulário mediático como na análise social e política. Esta conjuntura assinala uma verdadeira “viragem identitária”. Como observa Roger Burbaker, a experiência feita pelos afro-americanos da “raça” como categoria imposta em simultâneo como

auto-identificação foi decisiva não só no interior dos seus próprios limites mas também enquanto modelo para as reivindicações identitárias de todos os tipos, desde os que respeitam ao género ou à orientação sexual às baseadas na “pertença étnica”. Institucionalmente, no campo das ciências sociais e humanas, tais reivindicações traduziram-se nas universidades norte-americanas, na criação de departamentos muito diversos, desde os *afro-american studies* (até então *black studies*), aos *women studies*.

Os estudos pós-coloniais, com pensadores como Edward Said ou Gayatri Spivak, irão, por sua vez, interrogar-se sobre as identidades plurais que a história colonial pôde criar. O sentimento de pertença identitária acentuar-se-á ainda nos anos 1980 e 1990. Todd Gitlin cita estatísticas eloquentes: entre 1980 e 1990, o número de norte-americanos que se declararam oficialmente ameríndios aumentou 255%. Neste vaivém entre reivindicações identitárias e análises das ciências sociais e dos média, é difícil saber onde está a causa e o efeito: o discurso académico e mediático reflecte sem dúvida tanto uma situação como contribui a criá-la. A identidade tornou-se, em todo o caso, incontornável nas pesquisas sobre a imigração, o nacionalismo, a religião, os estudos de género ou nos trabalhos sobre a etnicidade.

Se, nas ciências sociais, é nos Estados Unidos que surge e se difunde o termo, a Europa segue-lhe de perto o exemplo. É o caso por exemplo, da França que já tendo experimentado nos anos 1970 os movimentos regionalistas (movimento bretão, corso) que puseram em causa o monopólio da nação como horizonte identitário geral, vê tomar forma, nos anos 1980, uma segunda vaga de afirmações identitárias, muito mais conotadas socialmente e em torno de dois grandes fenómenos: por um lado, a descoberta que o Islão estava “inscrito nos seus subúrbios”, para utilizar a expressão de Gilles Kepel; por outro lado, mas também, a transformação da figura do imigrante. Na verdade, as novas identidades saídas da imigração passaram a tomar cada vez mais um carácter étnico e/ ou religioso.

Não obstante os casos europeus, a especificidade da história americana e nomeadamente o peso das suas “minorias” resultantes de múltiplas vagas de migração são, sem dúvida, determinantes para a crescente importância da noção de identidade. Mas existem igualmente razões políticas com implicações também importantes nas ciências sociais: a regressão das ideologias e regimes colectivos, a queda do muro de Berlim em 1989, a correspondente ressurgência das identidades culturais e dos nacionalismos, com que se articula, a ascensão do individualismo. Com efeito, independentemente das suas causas históricas precisas, como é que é possível não ver no sucesso da terminologia identitária a tradução de uma tendência histórica muito mais geral: a afirmação do indivíduo. Essa é aliás, a tese de numerosos investigadores que se debruçam sobre as especificidades da nossa modernidade. Jean-Claude Kaufmann, observa que a identidade é um processo historicamente marcado e intrinsecamente ligado à modernidade. Os indivíduos integrados na

comunidade tradicional não colocavam problemas identitários tais como os entendemos hoje em dia.

Se entrámos na era das identidades é precisamente porque elas são *proteiformes* e se vão construindo. O sentimento de identidade individual difunde-se progressivamente no século XIX e no romantismo é, sem dúvida, uma das suas manifestações mais vivas. Na Alemanha, por exemplo, nesse período, o "*bildungsroman*", ou narrativa de desenvolvimento pessoal (nomeadamente, no caso da *Aprendizagem de Wilhelm Meister* de Goethe) procurava estabelecer uma visão paralela do mundo, através do relato da experiência de vida de um indivíduo representativo do seu tempo. Essa "primeira modernidade" não suscitava, porém, com acuidade, a questão das identidades. Paradoxalmente, embora uma diversidade de representações culturais se preocupasse com o indivíduo e desde há muito trabalhasse registos biográficos imaginativos, as ciências sociais não mostraram simpatia por tais abordagens. Só na segunda metade do século XX, mais concretamente, nos anos 1960, se assiste a uma verdadeira alteração nesta matéria. A entrada no que Anthony Giddens designa por "modernidade avançada" caracteriza-se, com efeito, por uma reflexividade crescente por parte dos indivíduos, os quais não cessam de se integrar sobre tudo, o que torna a sua acção sempre mais incerta. Para Kaufmann, reside aí a chave da identidade pois a reflexividade inscreve-se numa lógica de abertura; quebra com as certezas e põe em causa o que é tido por adquirido. A identidade pelo contrário, não pára de reagrupar os fragmentos. É um sistema permanente de integração do sentido, cujo modelo é a totalidade. Mas não consegue é fazê-lo senão de forma provisória.

Charles Taylor tentou igualmente fazer a génese da identidade moderna e do individualismo através da história das mentalidades. Esta identidade moderna apoia-se, segundo ele, em três aspectos: a invenção da interioridade (Santo Agostinho, Montaigne, Descartes e Locke são, a este propósito determinantes), a afirmação da vida quotidiana e a secularização da sociedade. O retorno em força do indivíduo, eis, pois, o que veio marcar a noção de identidade mas de igual modo, o que constitui factor de perturbação. Claude Lévi-Strauss, num seminário por si dirigido alguns anos no Colégio de França, não escondia a sua irritação face a tais tentações narcisistas cujo fim ele esperava para breve pois a fé que nela (a identidade) depositamos pode não ser senão um reflexo de um estado de civilização com duração limitada.

Não parece, por ora, porém, ser assim. O sucesso da identidade tem marcado, como se disse, o regresso da força do sujeito nas ciências sociais em detrimento das estruturas que o condicionam. Isto não obstante se possa constatar que as pesquisas sobre a identidade concedem por vezes muito relevo à importância das instituições na construção identitária. Aliás, o paradoxo da identidade pessoal consiste em se exprimir através da pertença de grupos e, portanto, pelo cruzamento de identidades colectivas (homem, professor, pai de família, desportista, militante político, amador de livros e de

musica, etc.) depois *acumuladas*. Se a construção da identidade se realiza justamente, pela selecção e organização/hierarquização que cada indivíduo faz das suas múltiplas pertenças, tal não impede porém que certas identidades colectivas não o possam influenciar. Por vezes, de forma perigosa. O exemplo das guerras na ex-Jugoslávia é, a este propósito, terrível e perturbante, como o é, também o caso do conflito Ruandês na sua instrumentalização de identidades construídas.

Como refere Jean-François Bayart, não há identidade natural que se nos imponha pela força das coisas. Não há senão estratégias identitárias, conduzidas por actores identitários e sonhos ou pesadelos identitários a que aderimos porque nos encantam ou nos aterrorizam. Será necessário então abandonar o conceito de identidade, ao qual, alguns apontam uma polissemia excessiva ou que, segundo outros, tende a surgir como uma essência, o que cada vez mais as ciências sociais recusam, insistindo no facto da identidade ser uma construção? E será possível pôr de parte essa categoria que não obstante a sua equívocidade evidente, “toca perto as pessoas” no seu quotidiano?

## **Patrimónios e discursos identitários**

*Juan Agudo Torrico*

Falar de património cultural é falar de identidades. É certamente esta a razão pela qual, pelo menos no plano teórico, decidimos seleccionar como “património” alguns dos referentes que fazem parte do nosso contexto cultural. Mediante esta selecção significativa pretendemos mostrar e enaltecer uma imagem precisa do “nós” que consideramos valiosa: quer seja por se referir ao processo de classificação deste “nós” (património histórico), quer seja por se referir a manifestações vivas e igualmente significativas (património etnológico).

Com efeito, o conceito do património, no sentido actual, encontra-se relacionado com dois factores que se desenvolvem apenas a partir do século XX: a limitação imposta aos seus proprietários quanto ao exercício do direito de disponibilidade e de uso dos bens que constituem este património, com a qual se pretende garantir a sua preservação devido ao seu significado colectivo e ao seu valor simbólico; e, em segundo lugar, a fundamentação jurídica destas limitações, com a aceitação e a exigência colectiva do exercício de controlo e conservação em virtude de se considerar como um património colectivo, que expressa a identidade histórica e as vivências de um povo.

Deste modo, já nada parece questionar, independentemente da sua funcionalidade no presente, a necessária preservação (pelo menos no mundo ocidental) dos referentes que consideramos especialmente valiosos como testemunhos do passado, seja qual for o adjectivo que os acompanha: arquitectónico, arqueológico, histórico, artístico, etc.

A segunda questão abordada é aquela que seleccionámos como eixo condutor deste texto, centrado na análise das razões utilizadas para justificar o próprio significado conceptual da palavra património: referentes culturais que se devem conhecer, valorizar e preservar pelo seu significado na composição de um determinado colectivo, e, em última análise, da própria Humanidade na sua diversidade cultural.

Não obstante, sempre que falamos de “valores” (aqueles que devemos

aplicar para transformar um elemento do nosso contexto social em bem cultural), e especialmente quando aparece a palavra “identidade” (“marcadores” identitários), fazemo-lo a partir de construções ideológicas que não podem ser desvinculadas de cada momento histórico: das estruturas sócio-económicas, dos modelos de organização social e das crenças e discursos ideológicos auto-justificativos dos modos de vida das populações.

Consequentemente, a sua consideração como bem será sempre resultado de uma construção social e historicamente determinada e passível de revisão. Tal explica que nem em todos os lugares, nem num mesmo tempo cronológico, se considere como património os mesmos referentes: o que nuns lugares se patrimonializa ou atribui um valor especial, noutros lugares pode não acontecer, ou pode ser inclusivamente destruído, tal como nos demonstram os dramáticos acontecimentos recentes em países como o Afeganistão ou a antiga Jugoslávia. Todavia, parece existir unanimidade na procura de justificações para a patrimonialização na variável tempo, no sentido histórico (passado). De facto, tanto nos princípios que regem o ordenamento jurídico-administrativo, como no imaginário colectivo, é quase impensável aplicar formalmente o conceito de bem cultural a uma obra do presente ou passado imediato, ainda que reúna os requisitos de monumentalidade, qualidade estética ou autoria prestigiosa; e muito menos aplicar-lhe os mesmos critérios que são seguidos com os outros bens, de impedir ou restringir as intervenções que alterem a sua “originalidade” ou “autenticidade”.

### **O património histórico-artístico como modelo institucional**

Se as premissas anteriormente expostas se encontram na origem da actual concepção de património cultural, a evolução dos seus conteúdos resulta da permanente revisão dos seus significados: “o quê” e “a quem” representa. Tal é confirmado pela historicidade destes valores; no entanto, tal como acontece com outros direitos colectivos, trata-se de um processo de mutação que ampliou progressivamente os seus conteúdos, revendo os valores que o justificam e adaptando-se às novas exigências sociais.

Podemos recuar à proto-história deste processo, sempre e quando não nos refiramos a legislações efectivas ou propostas de acção concretas, mas apenas aos propósitos e às vontades bem intencionadas que solicitam a protecção dos testemunhos do passado (antiguidades) considerados relevantes pela sua monumentalidade, qualidade estética ou relação com algum acontecimento histórico.

No século XV, diferentes Papas (Martim V, Pio II, Paulo III) emitiram ordens ou bulas em defesa das antiguidades romanas e contra o roubo a que estavam submetidas, em parte por consideração para com os monumentos do passado, mas também pela sua relação mítica com o martírio dos primeiros

crístãos (Anfiteatro). Em 1648, na Paz de Westfalia, estabelecem-se cláusulas para a devolução dos bens improdutivos; em 1666 o rei da Suécia declara património da coroa todas as antiguidades do reino; em 1815, ordena-se a restituição de todos os bens roubados pelas tropas napoleónicas, etc.

No século XIX aumenta consideravelmente o número de medidas de protecção em todo o contexto europeu. Mas, paradoxalmente, é também o século no qual se produz uma verdadeira inflexão do processo de criação de grande parte dos testemunhos culturais que hoje catalogamos como bens culturais: se até este século podemos dizer que se cria e acumula património, a partir deste momento produz-se uma aceleração significativa do seu roubo e destruição. O caso de Espanha constitui um exemplo paradigmático: à destruição e saque da invasão napoleónica sucede-se o período da desamortização; uma época em que se destrói uma parte considerável do legado monumental acumulado durante séculos. Ambos os acontecimentos históricos reflectem uma imagem muito díspar deste património e das razões para o seu roubo. Se as tropas napoleónicas procedem ao saque (segundo um modelo de espoliação por conquista que terá uma ampla difusão no período colonial) de certos bens que se consideram valiosos do ponto de vista económico, e cuja posse é motivo de prestígio social (quadros, mobiliário, livros, esculturas, etc. faziam parte do saque pessoal dos generais franceses e, inclusivamente, do próprio irmão de Napoleão que governaria Espanha), no caso da auto-destruição que se segue à instauração do Regime Liberal, estará presente a ideia de modernização e ruptura com o passado.

Em qualquer caso, até este momento, independentemente dos argumentos apresentados para defender estas antiguidades do passado, não se questiona o princípio da propriedade privada e da livre disposição destes bens por parte dos seus proprietários; nem aparecem, entre os mesmos, referências significativas à sua função como símbolos identitários das novas nações em construção. Quanto muito, e tendo em consideração o espírito do Iluminismo, o respeito por estas antiguidades, obras de arte, monumentos, etc., faz-se por uma questão de civismo: a valorização destes testemunhos do passado, assim como a criação de novas obras de grande valor, expressam o grau de desenvolvimento de um reino culto e civilizado.

A consolidação dos novos modelos de estado-nação surgidos da revolução burguesa dará um novo significado a determinados testemunhos do passado e à cultura em si mesma.

Os novos modelos políticos nacionais justificam-se, em grande medida, através da inter-relação entre território, povo e cultura. É necessário demonstrar que existe uma cultura específica (diferenciada e diferenciadora) que dá vida e explica as particularidades de um povo que demonstrou o seu grande enraizamento no território que sustenta a nação. Os discursos sobre o passado, a história, estruturam-se para demonstrar este processo. E deste passado são extraídos os referentes que se crê que melhor o demonstram, e que são,

assim, considerados como um bem patrimonial e expressão colectiva.

A primeira formulação do conceito de património no sentido actual não pode, por isso, ser desvinculada da imagem elitista e restrita daqueles tesouros histórico-artístico-monumentais que mostram uma imagem enaltecida dos estados-nação surgidos a partir do século XVIII. Tesouros que deviam reflectir, através da singularidade, grandeza e antiguidade dos testemunhos seleccionados, tanto a origem e a continuidade da nação-povo, como a grandeza e os feitos históricos alcançados por esse mesmo povo, inseridos num discurso homogeneizador para o qual os grandes estilos e períodos oferecem um cenário ideal pela sua condição inter-territorial a nível interno e pela sua capacidade de aceitação de *nuances* que afirmem simultaneamente a particularidade da própria evolução histórica (ornamental, renascimento, barroco espanhol) no que concerne a outras “nações” onde estilos similares também se expandiram. Assim, não só não se questiona a homogeneidade destes territórios, como se afirma e demonstra a existência de uma cultura ancestral partilhada.

### **Revedo o modelo. Cidadania e identidades étnicas**

Será necessário esperar pelos anos 1960/1970 do século XX para que se quebrassem definitivamente o modelo unívoco e dominante sobre o que devem ser os conteúdos e os significados deste património histórico-artístico herdado do século XIX.<sup>1</sup>

As razões são muito diversas, produzindo-se uma revisão significativa da relação mantida até então entre sujeitos sociais e objectos culturais. Podemos falar de um reencontro entre sujeitos e objectos que vem questionar o valor intrínseco dos testemunhos considerados relevantes (obras de arte, monumentos) para reafirmar que o seu principal activo é precisamente a intangibilidade de valores que se referem à sua condição de testemunhos da evolução em mudança de uma determinada comunidade, pelo que, definitivamente, pertencem à mesma, quer seja como expressão privilegiada do seu quotidiano (rituais, ofícios) ou porque são os herdeiros daqueles que os criaram. Valores que, em última análise, pertencem à própria humanidade, sendo por isso considerados como um activo destacado da riqueza da diversidade cultural dos povos que a constituíram e constituem, aspectos que ganharam consistência a partir da Teoria dos Bens Culturais, reforçada desde a segunda metade dos anos 50 do século XX.

A partir deste momento, enfatiza-se o valor da diversidade cultural como o verdadeiro património da humanidade, denunciando abertamente as

---

1      Veja-se Agudo (2003).

lógicas culturalistas que justificam o extermínio de determinadas comunidades, como aconteceu com os arménios, os judeus ou os ciganos.<sup>2</sup> Ao mesmo tempo, em concordância com a acentuação do processo de descolonização ocorrido nas décadas centrais do século XX, serão igualmente questionados os critérios de hierarquização cultural entre povos civilizados (ocidentais) e primitivos (colonizados). Os novos estados, embora em muitos casos, e como consequência directa deste mesmo processo de descolonização, tenham cometido os mesmos erros que as metrópoles ao negar a diversidade interna dos povos que os compõem, reclamaram o seu reconhecimento como povos, com as suas identidades culturais em pé de igualdade com as metrópoles colonizadoras.

Este reencontro entre sujeitos e objectos pressupõe que se questione a objectivação descontextualizadora dos referentes seleccionados, que noutros tempos incluía as próprias culturas “primitivas” e os sujeitos que as constituíam, como se possuíssem valor em si mesmas pela sua qualidade estética, exotismo, ou qualquer outra valorização que lhes queiramos atribuir.<sup>3</sup> Com isto se nega igualmente qualquer possível hierarquização de “lucros” culturais com base em esquemas evolucionistas eurocêntricos (ocidentais). Acresce ainda que esta crise nos critérios de classificação e hierarquização unívocos pressupõe também uma profunda revisão dos padrões interpretativos dos conteúdos culturais das próprias sociedades ocidentais, tanto no seu sentido étnico, ao reconhecer-se a condição pluriétnica da maior parte dos estados europeus, como da própria hierarquia e desigualdade interna na valorização do mundo rural e da cultura tradicional. Neste último caso, por razões muito diversas e complexas, que vão desde a própria revisão dos valores associados à modernidade, à crescente procura de um consumo de tradições, que opera, com base numa óptica mercantilista, a revisão ou a inversão de velhos valores aplicados ao mundo rural e a tudo o que dele procede, quer seja a sua arquitectura, gastronomia ou rituais.

Como resultado, não só se coloca a questão da revisão de critérios, como também a criação de políticas de intervenção que incidam sobre este novo património que surge onde antes não existia. Trata-se de evitar, ou pelo menos atenuar, acções indiscriminadas de destruição de certos bens culturais que passam, agora, a ser considerados como património colectivo, que será desfrutado pelas gerações actuais, que devem também aumentá-lo e transmiti-lo

---

2 Assim é referido no texto de Levi-Strauss “Raça e História” (1952), considerado em muitos aspectos como programático do que seriam as linhas discursivas das propostas de intervenção da UNESCO no que se refere ao reconhecimento da diversidade cultural dos povos; e em função dele, do respeito para com as suas identidades étnicas e, por consequência, as suas expressões culturais.

3 Recorde-se o modo como foram tratados e expostos (nos primeiros museus etnográficos e exposições universais) os testemunhos exóticos dos povos primitivos que estavam a ser evangelizados e civilizados (Fernández de Paz, 2003).

às gerações futuras. Questiona-se, assim, abertamente qualquer acção de roubo ou destruição por determinadas conjunturas políticas ou militares, e limitam-se e controlam-se as possibilidades de acção (exportação, destruição, adulteração) levadas a cabo pelos seus proprietários jurídicos, quer sejam privados ou públicos, instituições ou particulares.

Também se questionará, como consequência das drásticas mudanças que ocorrem no mundo ocidental, fundamentalmente a partir da década de 1960, o tratamento conferido tanto aos testemunhos do passado que chegaram até nós, como aos processos de transformação seguidos. Um desenvolvimento tecnológico sem precedentes que torna obsoleta a maior parte da tecnologia e os usos económicos de um passado que havia mostrado uma certa continuidade centenária; abandono do mundo rural e crescimento espectacular das concentrações urbanas; grandes movimentos da população propiciados por diferentes factores económicos ou de lazer; e o papel desempenhado pelos meios de comunicação de massas na modelação das atitudes e dos valores colectivos, terão como consequência, e por diferentes razões, uma revisão drástica da relação entre passado e presente, entre tradição e modernidade. Assim, enquanto que determinadas imagens e conteúdos de um passado histórico-artístico continuarão a ser revalorizados e tratados com um cuidado extremo, o mesmo não acontece com as manifestações culturais vinculadas ao que hoje denominamos como património etnológico: algumas destas manifestações (arquitectura tradicional, paisagens culturais) vão entrar em guerra aberta com os aspectos mais negativos e difíceis de neutralizar das leis especulativas do mercado e com os discursos de modernidade imperantes; enquanto que outras (rituais, “ofícios artesanais”) terão de esperar décadas para que se reveja a sua simbologia, como consequência da sua valorização em função de uma lógica de mercado.

Finalmente, se no que concerne a “outros mundos” se questionam abertamente os critérios de hierarquização (primitivo/civilizado) que foram seguidos ao longo da história a partir da posição de poder ocupada pela cultura e pela sociedade ocidentais, também se questionarão hierarquias similares no tratamento desigual recebido pelos diferentes grupos sociais (predomínio quase absoluto dos testemunhos vinculados aos sectores e instituições dominantes face a uma escassa presença de manifestações relacionadas com os sectores sociais dependentes) e por territórios culturais, étnicos, que compunham estas mesmas sociedades e articularam as suas estruturas político-administrativas; revendo-se o próprio sentido dado à palavra identidade. Esta revisão dos valores exprime-se através do:

- questionamento do próprio modelo de desenvolvimento sócio-económico. Já não se considera tão evidente a relação de igualdade que se criou entre evolução tecno-económica e valores sociais; ao mesmo tempo que se revêem algumas das valorações negativas do passado recente

- relacionadas com os modos de vida associados à designada “vida tradicional”;
- questionamento do modelo elitista do próprio conceito de cultura criado e desenvolvido a partir das estruturas de poder dominante, baseado nos princípios instaurados no século XVIII do predomínio e da limitação deste conceito à imagem ilustrada de qualidade científica ou artística e de acumulação enciclopédica de conhecimentos face à desconsideração das restantes manifestações emanadas pelo povo.

Como consequência, desenvolve-se uma nova concepção do sentido e dos conteúdos que envolvem esta cultura ocidental. O conceito da cultura étnica íntegra, inquestionavelmente, estas “grandes” expressões histórico-artísticas, como manifestações que são ou foram originárias dos discursos de poder ou como emblemas simbólicos dos sectores sociais e instituições dominantes, mas também se abre às expressões sócio-culturais dos restantes sectores sociais. Trata-se tanto de uma nova concepção dos discursos ideológicos acerca das identidades colectivas, como do modo como as mesmas se manifestam. Igualmente de acordo com a concepção de uma nova imagem de cidadania segundo a qual o património não é apenas de todos, como também nos há-de representar a todos, a comunidades na sua totalidade; tanto no seu devir histórico como no seu presente. A variável tempo vinculada a estes testemunhos patrimonializados nem sempre se conjuga no passado, também se concretiza no presente: rituais, ofícios, língua, etc.

Altera-se, assim, a velha relação entre território-povo-cultura, mas para questionar, na dimensão cultural, os modelos de estado-nação vigentes.

### **O caso do estado espanhol. A legislação autonómica sobre património histórico-cultural. Leis sobre a identidade?**

Assim sendo, o conceito do património cultural, ao contrário do histórico-artístico, revela-se como um discurso aberto, abarcando conteúdos muito diversos (paisagens culturais, património etnológico, património histórico) e integradores: os testemunhos seleccionados reflectem o conjunto da colectividade e das suas manifestações tecno-económicas, sócio-políticas e ideológicas.

Do ponto de vista da “reinterpretação étnica” destes conteúdos, seriam vários os aspectos a rever. O primeiro prende-se com a relação que agora se recria entre cultura e território. As imagens culturalistas geradas pelo desejo uniformizador dos estado-nação “impõem-se” sobre o território. No caso de Espanha tem-se falado da “castelhanização” como base de uma “cultura espanhola” comum, impondo referentes extraídos da história e das culturas deste território peninsular (convenientemente reinterpretados) como uma

base estruturadora do conjunto das “regiões espanholas”.

Pelo contrário, a partir de posições étnicas, a cultura “é extraída” deste território, articulando-se em torno de discursos territoriais muito precisos e diversos: desde o local ao étnico. Daqui resulta a condição paradoxal do património etnológico, categorizado com frequência como “património modesto” ou “património menor” face ao grande património histórico-artístico-monumental, quando boa parte dos referentes identificativos de todo o colectivo são precisamente tomados desta categoria;<sup>4</sup> com o valor acrescido da rica e complexa imbricação do passado com o presente (tradição) para dar forma aos modos de vida nos quais nos desenvolvemos: língua, gastronomia, costumes, rituais, música e arquitectura tradicional, etc.

Em segundo lugar, os discursos ideológicos justificativos aos quais fazemos continuamente referência são agora proferidos em muitos aspectos como contraposição aos modelos de estado-nação prevalentes. A reafirmação destas culturas étnicas e, conseqüentemente, a selecção e reinterpretação dos testemunhos patrimonializados, far-se-á questionando ou evitando o contexto territorial/cultural do estado de referência.

O caso do estado espanhol e a peculiar convivência de uma Lei do Património Histórico Espanhol (LPHE) promulgada em 1985, com outras leis autonómicas específicas, desenvolvidas a partir de 1990, sobre a mesma problemática constitui um exemplo paradigmático do que estamos a dizer.

Segundo o que podemos ler nos preâmbulos que enunciam os princípios e finalidades destas leis autonómicas, existem manifestações muito díspares sobre as identidades culturais de cada comunidade e sobre a sua relação (contribuições, vinculação) com a “cultura espanhola”. Em certa medida, constituem verdadeiras leis sobre a identidade, expressando com clareza a sua auto-percepção como povos, sentimentos e afirmações políticas. Como ponto da partida, em todas elas é profusamente referida a palavra identidade como razão de ser e sentido do património cultural a proteger. Outra coisa é a identidade como povo à qual se refere (espanhol, catalão, andaluz, basco, etc.) e como esta se materializa em termos político-culturais: região, nação/nacionalidade.

A LPHE de 1985 refere-se a este património como “o principal testemunho da contribuição histórica dos espanhóis para a civilização universal”. Como seria de esperar fala-se “do povo espanhol”, no singular;

---

4 Não apenas não se concebe falar ou pensar nestas identidades étnicas sem este património etnológico, mas também que a imagem que delas tenhamos ou façamos, estará vinculada preferencialmente aos ditos referentes etnológicos. Quando pensamos em País Basco, Galiza, Valência, Andaluzia, Canárias, etc. raramente temos em mente grandes monumentos. Pelo contrário, associamo-las com relativa facilidade às imagens, reais ou idealizadas, dos seus rituais, paisagens, costumes, língua, gastronomia, música, artesanato ou urbanismo e arquitectura tradicional.

valorizando-se este património como expressão privilegiada da sua identidade cultural.

No entanto, quando nos debruçamos sobre as diferentes leis autonómicas a questão torna-se mais complexa e surge uma enorme gama de variações na utilização de termos como povo, identidade, nação ou nacionalidade. Trata-se do resultado de determinadas interpretações que nem sempre têm sido coerentes com as ideologias (nacionalistas, estatais) dos partidos governantes em cada autonomia no momento em que estas leis foram promulgadas.

De forma sugestiva, a única lei que defende a “espanholidade” do seu património é a Lei do Património Histórico de Castilla-La Mancha, a primeira lei autonómica sobre o património cultural a ser promulgada, em 1990. No seu preâmbulo, afirma-se claramente que “os bens culturais do património histórico de Castilla-La Mancha têm o cunho da identidade espanhola e fazem parte da contribuição de Espanha para a civilização universal”. Consequentemente a Junta de Comunidades deverá regular a gestão dos “bens culturais de Castilla-La Mancha como parte do Património Histórico Espanhol”, desenvolvendo “fórmulas de protecção e destaque que tenham em consideração as particularidades e as possibilidades de enriquecimento do Património Histórico Espanhol em Castilla-La Mancha”. Neste mesmo sentido, Castilla-La Mancha é claramente definida como região.<sup>5</sup>

Não encontraremos nenhuma afirmação similar nas legislações das demais autonomias. No extremo oposto, na Lei do Património Cultural Basco (1990), não existe qualquer alusão a Espanha ou a quaisquer dos seus referentes simbólicos ou jurídicos: nem à Constituição como magna carta, citada com frequência nas demais leis como o documento de base que as fundamenta, nem à necessária harmonização das suas atribuições com as da LPHE, legalmente de alcance superior.

Esta não é, contudo, a norma. Nas demais leis, com maior ou menor profusão de detalhes, far-se-á referência à relação institucional com o estado e reconhecem-se as atribuições específicas da LPHE.

Novos detalhes desta diversidade interpretativa na relação com o resto de Espanha e na auto-percepção identitária surgem aquando da definição das “contribuições” das culturas dos respectivos povos a outros níveis interculturais mais amplos. Apenas três comunidades fazem referência à contribuição das culturas/património dos seus respectivos povos para a cultura

---

5 Recordemos que o termo região, do ponto de vista político-cultural, tem um conteúdo claramente geográfico, referindo-se a um território culturalmente menor que, sem pôr em causa a sua inclusão ou pertença à cultura/identidade de um território mais vasto (país/nação definido por uma cultura diferenciada), contém, contudo, alguns traços particulares em função, fundamentalmente, das suas condições ecológicas (recursos naturais), experiências históricas particulares ou posição geopolítica (facilidade ou não de intercâmbios culturais com outros territórios).

espanhola, bem como para a cultura mediterrânica, europeia ou universal.

A Lei do Património Histórico da Comunidade de Madrid (1998), recordando-nos a de Castilla-La-Mancha, indica que “o património radicado na comunidade de Madrid também o é de cada um dos municípios que a integram e faz parte do património histórico espanhol”. São bens que “pertencem ao acervo de uma comunidade mais ampla, em primeiro lugar a espanhola, mas também a europeia”. Por seu lado, no preâmbulo da Lei do Património Cultural de Cantábria (1998), lê-se que as particularidades culturais da Cantábria têm de ser preservadas e promovidas “como contribuições da sua terra e das suas gentes às culturas espanhola, europeia e universal”. E no caso de Aragão, a sua Lei do Património Cultural Aragonês (1999) considera que “este património é propriedade comum a todos os cidadãos aragoneses e os seus elementos têm contribuído, e continuam a contribuir, para a configuração da cultura espanhola e do conjunto dos países mediterrânicos”.

Nas demais leis, o referente imediatamente superior ou não é estabelecido ou remete simplesmente para as culturas europeias ou universal. Destaca-se de novo a Lei do Património Cultural Basco (1990) “o património cultural basco é a principal expressão da identidade do povo basco e o mais importante testemunho da contribuição histórica deste povo para a cultura universal. Este património cultural é propriedade do povo basco”.

Outra questão, não menos interessante, prende-se com o modo como estas leis foram denominadas. Uma problemática que não é simplesmente nominalista, mas que coloca questões ideológicas mais vastas. Se se adjectiva o património de “histórico” ou “cultural”, estar-se-á a considerar como elemento chave o factor história/tempo (fundamentalmente no passado), ou o cultural: abarcando a história mas com uma maior capacidade da integração do passado com o presente, reafirmando inclusivamente (lei aragonesa) a importância do património intangível e das manifestações tradicionais, como a cultura viva, que sustenta a identidade de cada povo na actualidade.

É de novo a lei basca que evidencia de forma precisa esta questão:

Apresenta-se sob o título de Lei do Património Cultural por se entender que o termo cultura é mais apropriado e válido para englobar todas as questões que a mesma regula (património histórico, arquivos, bibliotecas e museus), e por se entender que o conceito da cultura é mais amplo que o de história, que consta como mais um elemento da cultura.

Este mesmo raciocínio está presente nas leis cantábrica e aragonesa: a denominação “património cultural”, acolhe um conceito muito mais amplo que aquele proposto pelo tradicional “património histórico”, já que entre os bens culturais que devem ser protegidos encontram-se não só os móveis e os imóveis, mas também o amplo património imaterial, entre o qual se encontram as manifestações da cultura popular tradicional de Cantábria. No entanto,

numa outra perspectiva, o termo “património cultural” expressa muito mais claramente que o de “património histórico” a especificidade do património a proteger, ao referir-se àquele que foi consubstanciando a identidade da Cantábria ao longo dos tempos (LPCC). No caso aragonês:

Apresenta-se sob o título de Lei do Património Cultural por se entender que o termo ‘cultura’ é o mais adequado para descrever o conjunto de bens regulados e é mais amplo do que o de história ou arte, que os definem parcialmente. O património cultural define-se como o conjunto de elementos naturais, ou culturais, materiais e imateriais, tanto herdados dos nossos antepassados como criados no presente, no qual os aragoneses reconhecem os seus traços identitários, e que deve ser conservado, conhecido e transmitido às gerações vindouras, acrescentando-o (LPCA).

Por último, é igualmente significativo o uso que se faz dos termos nação/ nacionalidade quando é referida a condição deste património enquanto bem da nação e da comunidade enquanto nacionalidade.

Na lei basca fala-se do “sistema nacional” de arquivos, bibliotecas e museus, na catalã fala-se em “bens culturais de interesse nacional”, e na lei do fomento e protecção da cultura popular e tradicional e do associativismo cultural (1993), sublinha-se a contribuição da cultura tradicional e popular na configuração da Catalunha:

com uma identidade nacional própria enraizada numa pluralidade de formas de expressão popular e, ao mesmo tempo, numa firme vontade de se projectar para o futuro... Durante longos períodos da história da Catalunha, a actuação da sociedade civil tem sido marcada pela necessidade de sobrevivência enquanto nação, com características culturais próprias.

No caso de Valência, ao referir-se ao Real Mosteiro de Santa Maria da Valldigna como testemunho maior do seu património, este é enfatizado como o “símbolo da grandeza e da soberania do povo valenciano reconhecido como nacionalidade histórica”. Por outro lado, as Canárias especificam com clareza o papel que o património cultural desempenha na recriação destas identidades: “o património histórico das Canárias constitui não apenas o depósito mas também o suporte dessa identidade atlântica e insular, na qual se atesta a condição cosmopolita e a vocação universal da nacionalidade das Canárias”.

Noutros casos, tal como anteriormente indicámos, o que se reafirma com maior ou menor clareza, é a condição de região destas autonomias (leis da Estremadura, Madrid, Cantábria, Castilla-La Mancha, Astúrias), que fazem parte de uma unidade superior representada pela cultura e nação espanholas. Noutras, é mais difícil distinguir em que plano apostam (Andaluzia, Castilla-León, Baleares).

## Conclusões

Assim sendo, a relação do conceito de património com este mundo das identidades teve como resultado interpretações simultaneamente convergentes (valorização positiva das contribuições de cada comunidade étnica à diversidade cultural da humanidade) e, de certa maneira, divergentes: afirmação da diversidade/identidade étnica no contexto dos estados pluri-nacionais.

Ao mesmo tempo, consideramos que esta concepção relativamente nova de património cultural que se desenvolve a partir dos anos 70 do século XX, não só pressupõe uma ampliação e um aumento da complexidade dos seus conteúdos, mas também, em muitos aspectos, uma revisão dos seus significados.

Resumindo, e pensando em exemplos da Andaluzia, acredito que podemos assinalar.

[1] A consolidação do conceito de património como factor de integração (história, etnologia, arte) de perspectivas e significados acerca do nosso contexto social e histórico.

[2] A revisão e, inclusivamente, a inversão dos significados anteriormente predominantes, mesmo aqueles aplicáveis aos testemunhos ou às práticas de longa tradição e simbologia. Um bom exemplo desta situação é o ritual de “La Toma” na cidade de Granada, no qual se comemora a conquista da cidade pelos Reis Católicos. Ano após ano, há várias décadas que se repete a mesma controvérsia gerada por um amplo grupo de cidadãos que questiona uma celebração que evoca acontecimentos que hoje seriam rejeitados pelo seu conteúdo etnocida, de intransigência político-religiosa ou de conquista violenta. Algo similar sucede nalgumas festas de mouros e cristãos nas quais, embora não se verifique a contestação suscitada em “La Toma”, se desenvolvem acções que evocam a hipotética convivência inter-cultural de outros tempos ou contestam o esplendor do passado muçulmano, dos seus lugares e da sua história.

Nestes casos, no momento de enaltecer e seleccionar os testemunhos patrimonializados do passado são questionados os valores dominantes: a reconquista, a exaltação da vitória do cristianismo, imposição da cultura castelhana, etc.

[3] Selecção de significados. Esta questão de certa forma coincide com a anterior e responde à própria lógica de criação do património: a sua valorização como tal será sempre resultado de uma re-semantização que transforma o objecto em símbolo representativo de algo; investe-o de significado, de acordo com discursos precisos, destinados a demonstrar e evocar identidades, recordar passados idealizados, distinguir singularidades.

Quando um testemunho, tal como sucede na maioria dos casos, é polisémico no que se refere aos seus significados culturais, a norma consiste em assinalar aqueles que se consideram positivos (de acordo com um determinado contexto espaço-temporal). No caso da Andaluzia são muito interessantes os discursos que justificam a valorização do regime da grande propriedade. A sua vinculação ao latifúndio foi “esquecida”, assim como a sua condição de símbolo arquetípico de um domínio de classes exercido pela oligarquia reduzida e arbitrária do proprietário, bem como a dureza das condições de vida e de trabalho de grande parte da população andaluza.

Deste modo, os valores com os quais estas edificações se identificam são neutros/geográficos (sistema de ocupação do território), neutros/históricos (continuidade histórica, como herdeiros das vilas romanas ou propriedades muçulmanas), ou expressões de uma cultura popular indefinida e aparentemente atemporal: a tecnologia tradicional que albergaram (prensas de viga, lagares) ou técnicas de construção através das quais se ergueram.

[4] Por último, em muitos casos, estamos a assistir à invenção de novos significados, por vezes muito distantes da realidade que se pretende evocar ou recriar. Trata-se, com demasiada frequência, de uma excessiva entrega a uma mistificação neo-romântica do passado, em consonância com um crescente consumo da tradição, geralmente de âmbito urbano. Para tal foi necessário modificar de forma substancial as anteriores valorações, claramente pejorativas, sobre aquilo que é tradicional, e que está vinculado a imagens de ruralidade como sinónimo de atraso, festas tradicionais como primitivismo e tempo de desperdício, etc. Agora, estes mesmos valores transformaram-se em verdadeira “autenticidade”, qualidade inquestionável de tudo o que é artesanal, gastronomias tradicionais, etc. Uma troca de imagens e significados que aparentam recuperar ou reivindicar um passado ou mundos alternativos ao urbano, que contudo tiveram que realizar uma recriação prévia, para que estes sejam apreciados neste mundo urbano. Porque, na realidade, aquele mundo rural não foi assim tão idílico, nem todo o artesanato é sinónimo de qualidade, nem todos os costumes e tradições são admiráveis e urge serem conservados por serem antigos.

Finalmente, ao nível da instrumentalização privilegiada que se faz dos referentes extraídos deste património para definir ou afirmar determinadas identidades étnicas, também seria conveniente chamar a atenção para a crescente simplificação dos discursos identitário/patrimoniais (com o seu correspondente nas políticas educativas e culturais), muitas vezes semelhantes aos gerados pelos velhos modelos históricos/estatais hoje tão criticados.

A procura, por vezes obsessiva, no sentido do estabelecimento de cânones de identidade que sejam aplicáveis de igual forma a todo o território ocupado pelo povo, leva a reafirmar a existência de autenticidades inquestionáveis, que ocultam (negam?) a diversidade interna de expressões e variações

destes mesmos territórios. Assim, parece particularmente preocupante a insistência em falar de uma única música, arquitectura, modos de falar, modelos de rituais, etc., únicos e autênticos, quando a realidade nos indica que a imensa maioria destes substantivos culturais devem ser utilizados no plural.

A questão prende-se com o facto de que na altura de impor estas ideias de autenticidade uniformizadora no presente, os velhos modelos políticos uniram-se aos novos interesses de mercado. Na dimensão política, trata-se de recriar discursos simplificadores (ainda no próprio âmbito local) que enalteçam a uniformização das mensagens e imagens colectivas partilhadas. E, quanto à lógica de mercado, após a consideração da “cultura como recurso”, escondem-se, com demasiada frequência, imagens bastante simplificadoras da mesma. A cultura/património também se consome, mas quando há que demonstrar, no lugar de origem que se conheceu (e viveu), a cultura autêntica do lugar onde se esteve, há que fazê-lo recorrendo a ícones (*souvenirs* artesanais, descrição de festejos ou rituais) que fazem parte de um código consolidado, identificável e esperado por todos. Daí que estas lógicas consumistas sejam igualmente simplificadas, com a finalidade de evitar uma oferta que se for demasiado ampla e complexa, se pode tornar inabarcável para o limitado tempo de consumo turístico, e com isso criar confusão e dúvidas sobre a intensidade e autenticidade do que foi vivido. O mesmo se pode dizer quando se abandona a cidade e se “vive” durante um tempo a autêntica “vida do povo”, enquanto se faz turismo “cultural”, “alternativo” ou “rural”, e se desfruta de uma autêntica vida tradicional e de uma natureza autêntica.

## **Património: o nosso, o dos outros e o de todos** **A construção social da partilha cultural**

*Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia*

### **Introdução**

Todos prezamos muito a luta em que as gerações actuais estão envolvidas para a preservação da biodiversidade. Já dura há anos e o seu êxito está longe de ser alcançado.

Esta necessidade vital de manter a diversidade biológica começa só agora a ser acompanhada pelo despertar dos povos para a dramática necessidade de preservar também a diversidade cultural sem o que o mundo cairia numa empobrecedora homogeneidade cultural imposta pelos países mais ricos.

Recentemente a organização das Nações Unidas para a Educação, Cultura e Ciência (UNESCO) convidou os 190 estados membros a pronunciarem-se sobre o assunto de modo que surja um quadro jurídico que permita a criação e também a circulação de bens culturais a nível internacional. Embora, nas circunstâncias, sejam mais óbvias as preocupações de ordem comercial de produção cultural, é de esperar que esta iniciativa valorize igualmente a produção cultural do passado dos diferentes povos.

E a atenção a esse passado remete-nos para a situação dos museus que guardam patrimónios desses povos, sendo particularmente importante perceber como esses bens culturais se tornaram património de países que não os produziram mas que, possuindo-os, assumem um papel importante não apenas no encargo histórico de preservar e guardar mas de os valorizar nomeadamente junto dos povos que os produziram. Há um percurso curioso de desclassificação/valorização que podemos ver, como paradigma, desde a fogueira que faz desaparecer os ídolos do reino do Congo até às actuais exposições-venda de arte africana, em que os ídolos remanescentes (vulgo: feitiços ou manipanços) ou os agora recriados são avaliados em muitos milhares de dólares.

Não é tanto o interesse comercial da questão que pretendo discutir, mas antes o percurso e o processo de apropriação deste património que pode e

deve integrar-se afirmativamente na luta pela diversidade cultural para o que se impõe a superação de algumas ambiguidades da situação actual.

Para introduzir o debate proponho-me, em primeiro lugar, destacar a importância do contexto da recolha, exemplificando com o caso das peças angolanas do Musée d’Ethnographie de Neuchâtel (Suíça) recolhidas entre 1928/1933. Discuto em seguida os conceitos de património, posse e propriedade e os termos da sua construção social, para apreciar, no âmbito da casuística, dois exemplos, um pela negativa, outro pela positiva, do imenso caminho a percorrer para agilizar mecanismos que permitam a circulação deste património, livre dos muitos empecilhos que o retém nas escuras caves dos museus ou nas iluminadas vitrinas das exposições.

### **As colecções angolanas da Missão Científica Suíça em Angola (1928-1933)**

Ao completar cem anos de vida o Musée d’Ethnographie de Neuchâtel pediu-me um apontamento sobre as suas colecções angolanas. Trata-se de cerca de três mil e quinhentos objectos recolhidos entre 1928 e 1933 no Sudoeste de Angola. Estava-se em plena época colonial e as anotações dos diários dos recolectores são elucidativas de um caso que se pode tomar como paradigmático de muitas outras recolhas de objectos etnográficos nas colónias.

Movimentando-se à vontade, apesar das difíceis comunicações, com o apoio das autoridades administrativas e das missões católicas e protestantes implantadas na região, os exploradores suíços procuraram objectos etnográficos no contexto de uma missão liderada por um especialista de ciências naturais, o Dr. A. Monard, conservador do Museu de História Natural de La-Chaux-de-Fonds.

Os objectos etnográficos aparecem, ou por encomenda a artesãos que os sabem fazer, ou por troca ocasional (em geral objectos por tecidos ou alimentos), no decorrer das viagens. Há também recolhas abundantes devidamente preparadas para as quais os artesãos produzem em quantidade, mesmo objectos raros e de muito difícil comercialização, como as máscaras do tipo das presentes em rituais.

A 17 de Julho de 1933, escreve T. Delachaux: “Les collections envahissent le camp et l’on commence bientôt à marcher dessus, tant il y en a: vanneries, poteries, parures de perle, instruments de musique, armes, fétiches de toute sorte, poupées, perruques, rien ne manque”. E uns dias mais tarde acrescenta: “Notre vie au camp est celle d’un comptoir où l’on vend étoffes et achète des objets tout le long du jour” ((Delachaux, 1936: 106; 113).

Ao lado deste tipo de aquisição-feira convém lembrar outras situações menos pacíficas: Nandjala, a mulher de um chefe Handa viu-se privada da sua boneca de fecundidade que o marido vendeu aos recolectores e que ela

entregou com lágrimas (Delachaux, 1936: 58).

Também uma máscara Cikunza (dos rituais de iniciação dos Cokwe), várias vezes prometida, mas sempre adiada, acabou por ser adquirida à força, sob ameaça de arma:

Nous achetons le grand masque représentant le dieu TYIKUSA qui nous procurera des émotions car au lieu de nous l'apporter, comme les TYIVOKWE nous l'avaient promis, ils se sont moqués de nous. Thiébaud eut la peine d'aller avec le chasseur Carlos le chercher ou plutôt l'enlever! C'est, je crois bien, la seule fois pendant le voyage que nous ayons agi avec... énergie! (Delachaux, 1936: 118).

Esta brevíssima incursão no processo de recolha de uma relativamente modesta colecção africana para um museu suíço ajuda a entender as questões de fundo que gostaria de abordar nesta reunião. O problema da partilha cultural de um património não pode ser encarado correctamente se não tivermos em conta todo o percurso desse património desde quem o produziu até ao possuidor actual. E esta questão está longe de ser uma questão linear.

### **Património: propriedade e posse**

Os museus coloniais nasceram quase todos no contexto das ciências da natureza em que aos produtos dos três reinos (plantas, animais e minerais) ou *naturalia*, se juntavam os produtos da indústria humana, dos homens da selva (silvícolas ou selvagens, portanto ainda não civilizados), os *artificialia*, ou raridades, como se designaram por muito tempo.

A crise institucional da origem dos museus de etnografia colonial parece ter marcado definitivamente as colecções desses objectos ao introduzir um referencial permanente de ambiguidade que não foi superado até agora e mais se acentua nos nossos dias. Seria, até, uma pesquisa interessante acompanhar esta crise institucional analisando as motivações e filosofia subjacentes às mudanças de nome, à redistribuição das colecções e às novas articulações institucionais.

O facto de o Museu das Colónias (Paris, 1931) passar a ser o Museu de França e do Ultramar (1935) e depois Museu das Artes de África e da Oceânia, remetendo para o Museu do Homem os objectos ditos etnográficos, é, certamente, um dos casos mais evidentes da crise existencial que afecta os museus coloniais. Mas podemos juntar o Museu do Congo (hoje Museu Real da África Central) em Bruxelas, ou o Museu dos Trópicos em Amesterdão ou ainda o nosso Museu de Etnologia do Ultramar, hoje Museu Nacional de Etnologia.

Há uma espécie de orfandade institucional das colecções etnográficas alóctones que pode explicar (ao menos em parte) algum esquecimento, por

vezes um aparente escondimento, em todo o caso, um problema existencial.

A questão leva-nos directamente ao problema crucial de definir o que é património e, mais precisamente, o que é patrimonializável. Este problema ganha contraste quando no mesmo espaço museológico podemos confrontar colecções nossas, objectos-memória dos nossos antepassados, as chamadas artes de subsistência, na expressão de L. Morgan (como técnicas de caça, de pesca, moagem, etc.), com colecções de povos longínquos (como povos africanos ou ameríndios), com os quais a história nos pôs em contacto.

Trata-se de, por um lado, uma memória colectiva organizada à volta de objectos de memória, indiscutível património nosso, onde a sociedade se revê em continuidade com os que os produziram: são as colecções autóctones, endógenas às sociedades que as guardam.

Relativamente às colecções coloniais, e mesmo invocando as razões da época como, “é preciso conhecer os povos para os bem governar” (introdução justificativa do Curso de Etnografia Colonial na Universidade de Coimbra, 1913), há, como é óbvio, uma situação diferente: descontinuidade relativamente aos produtores, como ao lugar de produção; são colecções exógenas, são objectos-documento que nos esclarecem sobre os povos que os produziram.

Como se tornaram património nosso?

- porque não os tínhamos e quisemos tê-los pelas mais diversas razões;
- porque pertencem à humanidade comum que todos partilhamos (Davallo, 2002).

É isto suficiente para serem patrimonializáveis?

É a este nível que se levantam as questões de propriedade e posse, hoje muito discutidas, e que não podem ser vistas apenas pelo prisma limitativo dos mecanismos jurídicos. Por muito incómoda que a questão possa parecer, forçoso é reconhecer que boa parte destas colecções, marginalizadas por décadas, ganham hoje nova importância e acabam por ser uma base de reflexão teórica sobre a cultura, os valores culturais em geral, e sobre o uso e propriedade de objectos culturais em particular.

Aspecto curioso desta reflexão teórica é a análise da própria construção histórica do conceito “património” que sendo originalmente “os bens do pai” absorveu, por apropriação do poder paternal, “os bens da mãe” (matrimónio) e por acréscimo, o bem que é a mãe, tornada esposa. Por isso Ellen Hertz (2002) exclama, num aparente assomo de zelo feminista: “património museográfico? É uma questão hipócrita dos paternalistas, patriarcas patrimoniais”...

E assim, a propósito dos bens a que chamamos património (*et pour cause*), surge toda a história evolutiva do regime patriarcal que, de formas distintas e com diferentes estratégias, se impõe até hoje nas diferentes civilizações.

Esta hegemonia do poder masculino terá pervertido, também, a forma de apropriação dos bens? O desafio é este: e se pensássemos o “património” em termos de “matrimónio” o que resultaria disso?

A questão é deveras pertinente se tivermos em conta, não apenas o estatuto de poder generalizado de patriarcado nas sociedades humanas, mas também o facto muito concreto de estatuto de inferioridade intelectual atribuído por muito tempo às mulheres e a equiparação dos “primitivos” a mulheres e a crianças. Pesa sobre as colecções coloniais, ainda que de forma inconsciente, um estatuto de inferioridade genética que os sentimentos da culpabilidade colonial acabam por agravar.

Também é interessante verificar que estas questões surgem quase sempre num contexto de procura de identidade cultural de povos que só recentemente chegaram à autodeterminação e independência e que, por vezes, se fixam (eu diria de modo quase obsessivo) no modelo de estado-nação que não é de todo compatível, na maioria dos casos, com as realidades do país.

A propósito, verifique-se a mudança de perspectiva de grupos que se bateram pela independência, numa primeira fase valorizando as diversidades culturais das populações, e posteriormente (após a independência) dificultam, e até mesmo hostilizam, essas diferenças a que facilmente (e sem fundamento) acusam de tribalismo. Vejam-se, a propósito, as apostas generosas do M. P. L. A. dos primeiros tempos (1961) (Areia, 1997: 38) e verifique-se a prática nas quase três décadas de independência. Será que a arte de grupos angolanos como os Cokwe, Congo, Ovimbundu se tornou um espectro (Porto, 2003) ou uma ameaça à unidade nacional?

Ainda que os mecanismos jurídicos relativos à propriedade cultural se apliquem tanto aos direitos relativos à produção como aos direitos quanto ao uso e posse, o certo é que tanto esses mecanismos jurídicos como os conceitos de propriedade e posse passam ao lado de muitos factores que foram determinantes para o aparecimento dos objectos.

Tomando como exemplo o aparecimento de uma máscara ritual, verificamos que todo o contexto em que ela se produz se afasta das nossas ideias quanto a autor, propriedade e posse. Antes de mais, a decisão parte, em princípio, de uma sociedade secreta. Elementos dessa sociedade, tendo escolhido o escultor competente para a execução da peça, embrenham-se com ele na floresta à procura da árvore apropriada.

Feita a escolha o escultor executará o seu trabalho no local, com a máxima discrição, eliminando até os restos de madeira que resultam do aperfeiçoamento da escultura. Introduzida no ritual, a máscara ficará ao cuidado do dançarino (*performer*) que a venerará com ofertas apropriadas pelo menos nos rituais calendáricos da lua nova. Quando demasiado gasta será sepultada nas margens do rio (Kamer, 1984).

Este objecto (e outros) têm um valor como propriedade de grupo, quer pela origem quer pela função, que não permite a sua redução à forma, e

individualização como espécimen da catalogação museológica.

Não só não tem (oficialmente) autor individual, como não é rigorosamente propriedade de um indivíduo. Os equívocos legais são inevitáveis.

A questão poderia pôr-se nestes termos: “Como pode um povo (ou estado-nação) reivindicar direitos culturais sobre valores que não podem ser comparados a coisas individuais? Ou ainda: “Haverá uma concepção alternativa de propriedade cultural que permita relançar a questão”? (Handler, 1997).

Não obstante as dificuldades do tema, alguns passos foram já dados relativamente a patrimónios identitários considerados mais sagrados, como é o caso dos restos humanos. É muito curioso verificar como a Smithsonian Institution aceitou devolver aos diferentes grupos de Índios da América do Norte coleções de crânios que os estudiosos de Antropologia Física há muito tinham reunido. O acordo foi para a total devolução após estudos antropométricos exaustivos.

Mas já a história do crânio de Broken-Hill (Kabwe), Zâmbia, bem como o esqueleto da escrava Sara Baartman, da África do Sul, com percursos diferentes, apontam para a complexidade do problema, mesmo com relíquias humanas. É, no entanto, um bom ensaio para discussões mais aprofundadas e caminhos novos de partilha cultural entre os povos.

### **O crânio de Broken-Hill (Kabwe, Zâmbia)**

Por ser visto como uma espécie de ensaio para outros pedidos de restituição, vale a pena apresentar sucintamente o caso conhecido por “crânio de Broken-Hill” (Mulongo, 1992).

Extraído de uma mina de chumbo na antiga Rodésia do Norte (hoje Zâmbia), em 1921 foi enviado para o British Museum of Natural History em Inglaterra. Tendo sido considerado, inicialmente, uma variante africana do Homem de Neanderthal foi, posteriormente, divulgado como *Homo rhodesiensis*, sendo-lhe atribuída uma cronologia superior a cem mil anos. Trata-se, na realidade, de uma variante africana do que em Paleontologia Humana se designa como “homem anatomicamente moderno”.

Reclamado pelo município de Kabwe (designação africana de Broken-Hill) em 1972, não regressou à Zâmbia, até agora; o melhor que o *National Political Museum* da Zâmbia obteve foi uma cópia que, aliás, teve de pagar (Mulongo, 1992: 103).

Este caso é particularmente sensível para a análise da questão porque se trata de um material humano (resto humanos), ainda que fossilizado. As relíquias humanas são a parte menos discutível na questão do retorno dos bens culturais. Embora longínquo no tempo, é um antepassado dos povos que habitaram a região. Noutros casos, apesar das muitas dúvidas e discussões que

se levantam quanto à cultura material, as relíquias humanas (crânios e ossos em geral) foram mais facilmente restituídos (Welsh, 1997).

### **Retorno da “Vénus hotentote” à África do Sul**

Em 2002 os jornais anunciaram o retorno da “Vénus hotentote” à África do Sul (*Público*, 30.04.2002; *Expresso*, 04.05.2002).

Trata-se de uma história, também ela exemplar, igualmente relativa a despojos humanos. Sara Baartman viveu nos finais do séc. XVIII, princípios do séc. XIX (1789-1816), época em que a curiosidade científica era geralmente liderada pelos naturalistas. Nascida na colónia holandesa Cabo da Boa Esperança, pertencia à etnia Khoisan (Khoi-Khoi); como muitos do seu grupo, trabalhava para fazendeiros como escrava quando um médico inglês (W. Dunlop) a observou.

Apresentando, à semelhança de outras mulheres da sua etnia, um desenvolvimento anormal das nádegas e coxas (fenómeno que os antropólogos classificam como esteatopigia) e lábios vaginais muito salientes, o médico Dunlop viu nela um daqueles excessos da natureza que faziam as delícias dos cientistas no contexto naturalístico da época. Trazida para a Europa, foi exibida em museus e reuniões científicas, mas também em bares, circos e bordeis a ponto de a “Sociedade Inglesa”, instituição que lutava contra a escravatura, ter descrito as suas exposições como “um triste espectáculo com laivos de prostituição” (*Público*, 30.04.02). Passando de Londres a Paris foi observada pelo naturalista G. Cuvier que a achou “parecida com um orangotango” e conseguiu, por óbvias razões científicas, ficar com o cadáver de Sara quando ela faleceu em 1816. O esqueleto passou a fazer parte das colecções científicas do Museu de História Natural, primeiro, e, depois, do Museu do Homem. Com o fim do *apartheid* e a ascensão de N. Mandela a presidente da África do Sul, a etnia Khoisan reclamou o esqueleto de Sara. O assunto discutido entre Mandela e Mitterrand (1994) esbarrou, tal como o crânio de Broken-Hill, no argumento da “inalienabilidade das colecções nacionais”, mas em 2002 o parlamento francês ultrapassou esse obstáculo e o esqueleto de Sara Baartman foi devolvido ao país e ao povo de origem.

### **Conclusão**

Não pretendo concluir o que quer que seja destas considerações cujo objectivo declarado é estimular a discussão sobre uma questão complexa, mas algumas hipóteses ou simples sugestões poderia apresentar em forma de conclusão.

*Exposição de objectos no país de origem*

A experiência de 1997 em Manaus com a exposição “MEMÓRIA DA AMAZÓNIA NA AMAZÓNIA” onde algumas nações indígenas do Brasil puderam ver objectos de prestígio feitos pelos seus antepassados e que estavam em Portugal há mais de duzentos anos foi, certamente, um passo importante neste caminho. Os objectos expostos regressaram às instituições que os guardam — Academia de Ciências de Lisboa e Museu Antropológico da Universidade de Coimbra — mas tornaram-se um património de referência para esses povos.

Uma verdadeira revolução na maneira de ver as colecções (exógenas) poderia resultar do simples facto de os objectos seleccionados para uma exposição temática serem também expostos (sempre que possível) no país de origem.

*Reforço do processo identitário e da auto-estima dos povos criadores desses objectos*

Mesmo quando aparecem como coisas de um passado muito longínquo, a maioria destes objectos circulavam como bens de prestígio nas sociedades tradicionais. Podem, até, estar de todo esquecidos, mas o simples facto de existirem estimula o apreço e a dignidade desses povos.

*Novas formas de cooperação cultural*

Numa sociedade democrática como a nossa, em que a pedra de toque para o entendimento e cooperação entre os povos é o diálogo, não seria de modo algum aceitável que se recusasse o diálogo cultural que envolve colecções de objectos e, menos aceitável ainda se, em consequência dessa falta de diálogo, esses objectos continuassem enclausurados como reféns de uma disputa absurda em que todos seriam perdedores.

*Preservação da diversidade cultural*

Para todos os que vêem o mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade face à crescente homogeneização das culturas, a preservação da diversidade cultural é uma questão fundamental. As colecções etnográficas terão aqui um papel determinante se formos capazes de restabelecer as ligações afectivas e de identidade entre os objectos e os povos que os produziram.

## **PATRIMÓNIOS E IDENTIDADES**

### **A difícil construção do presente**

*Joaquim Pais de Brito*

O uso do plural no título deste livro alerta de imediato para o facto de não estarmos a lidar com conceitos de sentido estável, ao contrário do que tende a sugerir o seu uso corrente essencialista, tanto em relação a património quanto por mais fortes razões, em relação à identidade. Retomo essa mesma designação também para evocar e vincar a minha atitude em relação aos domínios em que trabalhamos e às categorias que estamos a discutir, e que pode ser traduzida pela figura da ironia. Ironia para acentuar ou sugerir que se trata de conceitos de certo modo inúteis. Conceitos que com demasiada facilidade nos têm conduzido a socorrer-nos deles como instrumentos de trabalho que nos são exteriores e, no entanto, nós estamos por dentro desses conceitos. Esta ironia que se exige hoje aos antropólogos, sobretudo porque, no meu entender, não a terão utilizado suficientemente, e nos conduz a que, quando estudamos a sociedade contemporânea, tenhamos de nos considerar parte dessa mesma sociedade. Por exemplo, quando falamos de museus — uma instituição que não é uma evidência em si mesma, para a qual não existe uma definição que abarque a sua multimoda diversidade — parece não se tomar essa incerteza como elemento do campo — como se com isso ele se revelasse mais imperfeito e frágil — quando ela também o marca e transforma em lugar de perplexidade e invenção. Daí que a simples questão “para que servem os museus?” nunca se encontra totalmente respondida. É deste território plástico da dúvida e interrogação que falamos.

Estar por dentro significa que a ironia permite a criação de uma distância feita de empatia. Ou seja, de algo a que pertencemos: aquele riso que afloremos é já a construção de uma cumplicidade e uma duplicação de nós próprios. Esta aproximação parece-me aumentar a probabilidade de, ao fazer a análise, não resvalarmos para o lado exterior do julgamento — aquilo que seria a crítica distanciada de algo que é próprio dos outros. Não, nós pertencemos a este território que analisamos e discutimos e nele partilhamos muita da irracionalidade que procuramos descodificar. Quer dizer que falamos

daquilo a que pertencemos, em que participamos e que, também, nos faz.

Património e identidade supõem um sujeito. Falamos do sujeito que nomeia, enuncia, classifica, institui um património, e daquele ao qual é atribuída ou reivindica uma identidade. Explícita ou implicitamente, quando falamos de património e, forçosamente, de identidade, estamos a falar destes sujeitos. Não sabemos necessariamente quem são; frequentemente nem nos colocamos esta questão, visto que o património tem esta qualidade, simultaneamente visível e opaca, de se destacar, seja na sua expressão material e física, seja nas codificações que o discurso organiza e faz com que pareça estar sempre para além de nós.

O património supõe sujeitos que podem não ser linearmente identificados e que se movimentam e se substituem em torno do mesmo bem. Bens que mudam de mãos, bens que passam de reivindicação em reivindicação; isto acontece na história, em conjunturas precisas, como acontece no presente, com a discussão em torno da escolha e classificação de determinada matéria do património. Esta imprecisão que revelam as categorias património e identidade faz parte da sua própria definição e construção. E só entendendo a componente constitutiva, pelo discurso e pelas práticas, da imprecisão como dimensão do património e da identidade, é que, sob forma muito mais serena e talvez muito mais lúdica, podemos trabalhá-la conceptualmente. E também descobrimo-nos nessas próprias categorias, não como sujeitos exteriores, que detêm qualquer capacidade iluminada de ver, mas como coisa que nas sociedades contemporâneas toca o dia-a-dia de cada um de nós. Permanentemente usamos dimensões diferenciadas, ou mesmo contrastantes, em torno de temas e factos propostos como património. Podemos situar-nos no plano de um discurso distanciado e crítico, como podemos retomar em relação ao mesmo facto, o discurso normativo que o valora e institui, por razões que se prendem, por exemplo, com os contextos ou com os interlocutores com que lidamos. Participamos, assim, dessa imprecisão em torno da ideia de património, que julgamos dever acompanhar também a nossa condição de investigador ao falar sobre ele. E isto é sempre um assunto do presente, porque se deslocamos o olhar do objecto património para o objecto que agora é o sujeito, este existe no presente, é questão do presente, é o cerne da negociação e da construção do presente.

Esta identidade que se desenha, se reconfigura, se procura, num campo instável de transformação e fracturas é, ela própria, campo de uma tensão dramática, exaltante ou angustiada de confronto com o outro. Sempre estamos a construir o mundo ao falar de identidade; a desenhar o mapa das nossas pertenças e das nossas vizinhanças. Sempre estamos a procurar delimitar e perceber os espaços que organizam o universo onde projectamos os conceitos aprendidos e com os quais, ao mesmo tempo, nos construimos.

Há, pois, uma actualidade política e cívica na discussão de conceitos que, neste caso, são também instrumentos de trabalho intelectual e científico,

com a condição de nos considerarmos como parte do assunto. Um assunto que, até por necessidade de distância, temos tendência a tomar como coisa dos outros.

Falamos de objectos a partir de duas dimensões aparentemente opostas, em que eles se revelam como património, entre o seu significado mais amplo e genérico e a dimensão mais restrita e concreta da instituição museu. Um dos atributos pelos quais os objectos se destacam e aqui entram é o da sua excelência. São objectos que estão fora do circuito ou fluxo da circulação de bens, em geral já muito restrita e reservada ao uso e fruição de apenas alguns, quer pela sua finalidade e razões de uso, quer pelo seu valor intrínseco, simbólico ou venal. São deslocados e separados da sua circulação social, e é-lhes dado um lugar concebido para aí serem admirados. Com eles se cataliza atenção, memória, eventualmente projectos, e participam da construção do universo mental de referência para aquela sociedade. Essa separação, por excelência, dos bens, é indissociável da hierarquia e estratificação social, e das condições de posse e fruição. São alguns que os detêm: pode ser um templo ou o sacerdote, pode ser o rei, pode ser o senhor no seu palácio. Até que, mais tarde, e já próximo de nós, com essa invenção política e jurídica decorrente da Revolução Francesa, da República e da democracia, que foram os espaços públicos propondo os bens da nação à fruição colectiva, se expande o número daqueles que com eles se podem relacionar, os podem celebrar, os sentem como seus. Além de definir estratificações, essa excepcionalidade dos bens sinaliza os campos do poder e do sagrado, e permite construir narrativas exemplares em torno de personagens e lugares.

Mas, no sentido aparentemente oposto, existem aqueles bens que de algum modo ficam fora da circulação precisamente por não terem valor, por terem pedido a utilidade a que haviam sido destinados. E o reencontro de um valor para esses bens só é possível depois da perda do seu anterior valor de uso. É o que acontece com os objectos domésticos em desuso; o que acontece com as paisagens trabalhadas que deixaram de o ser, e com este abandono podem ficar, por períodos mais ou menos longos, sem finalidades ou sentidos atribuídos; o que acontece com as infra-estruturas tecnológicas que o tempo parou e que vão caindo em ruínas, vindo depois a ser recuperadas; o que acontece ainda com os saberes antigos que deixaram de ser operativos.

Diria que tanto a obra-prima, excepcional e de extremo e incalculável valor, quanto os simples objectos desactivados dos seus usos e das significações decorrentes desses mesmos usos, devem ser pensados em conjunto, pois é este um dos modos dinâmicos de propor uma reflexão que articule património e museus. Ou seja, os museus foram criados para guardar património pré-existente e, ao mesmo tempo, os museus estão permanentemente a criar património. Assim como os museus de arte determinam o gosto, induzem escolhas, atribuem valor e, pela sua actividade, não apenas acolhem novas obras e correntes artísticas, como participam da sua criação, também os

museus de etnologia ou, num sentido mais abrangente, museus de sociedade, estão permanentemente a resgatar do anonimato, do abandono e do desconhecimento novos objectos e, assim, a produzir bens. Criam obras. Os museus não são apenas receptáculos e cofres, são fábricas de património.

\*\*\*

Lembremos a diversidade de tipos de património e das projecções identitárias que lhes estão associadas e o percurso da constituição dos museus e dessa mesma definição de campos. Trata-se de uma enumeração sumária para chamar a atenção para aquela diversidade.

Por um lado, a parafernália de bens, extremamente valorados, que procedem do campo do sagrado. Ou porque circulavam como bens raros dos mais apetecidos na Europa da cristandade e das Cruzadas — as relíquias. Ou porque se vão acumulando e manifestando enquanto dádivas ou atributos à divindade, nos templos onde eram dados a ver apenas em alguns dias do ano, aqueles em que a entidade tutelar é celebrada e o templo exhibe todos os seus tesouros; eram os dias festivos em que o povo podia admirar esse património. Ou o sagrado que se institui progressivamente em artefactos de culto e insígnias dos dignitários da Igreja, e formam um importante conjunto de objectos deste campo do património. Muitos permaneceram nos templos, outros transitaram, pelas mais diversas formas de apropriação, que culminaram com as revoluções do séc. XIX e a laicização, para os museus.

Um segundo tipo ou categoria ainda próxima da anterior, mas com outra origem, é expresso nos símbolos do poder, que têm a particularidade de catalizarem e serem os referentes da nação — o ceptro, a coroa, o anel, o manto, e um conjunto de bens que num crescendo de imposição, englobam, por exemplo, as jóias, a baixela, o mobiliário da casa real — e que se destaca e não pode ser concebido como estando em circulação.

Depois, são todas as grandes edificações que a Revolução Francesa ensinou que já não poderiam ser apenas objecto do exercício ilimitado da plena propriedade privada, sofrendo constrangimentos que vão impedir, por exemplo, a sua destruição; com isso se expande a noção de coisa pública e de património como direito colectivo.

O domínio que viria a ser ocupado pela arqueologia, interrogado na perspectiva da antropologia, é exemplar para perceber os modos como as sociedades se pensam e se inscrevem no tempo. Ruínas e sítios do passado são sempre pesquisados e construídos como estratégias do presente. Foi assim, com a construção da nação, a partir de finais do século XVIII, e é assim hoje em muitos lugares do mundo, quando se vai buscar e seleccionar algum tipo de ruínas, consoante as identidades que elas permitem elaborar e construir, pela reivindicação da passagem real ou imaginada de algum povo ou personagem do passado. Aqui se encontram os exemplos mais elucidativos de

como já nos deslocamos para o campo da fantasia e da ficção. As sociedades produzem ficções de si próprias e é também a ironia que nos pode ajudar no exercício intelectual e lúdico da análise dos processos de ficção e imaginação da história, com que procuramos legitimidade, segurança, ou o simples conforto das nossas pertenças e desígnios.

A contrastar com os anteriores campos do património encontra-se aquele guardado nos museus de arte. E aqui temos algo de novo que o distingue e singulariza: o autor. Surge a figura do sujeito associada àqueles objectos, situação menos comum quando falamos de património e da diversidade das suas manifestações. Com mais frequência esse autor individual é desconhecido ou então é colectivo e, quase sempre, anónimo. Assim é com a generalidade dos testemunhos arqueológicos, assim tem sido com os que resultaram de recolhas etnográficas que, mesmo quando classificados como obra de arte, chegam-nos sem autor. Mas aqui, nas galerias do palácio do príncipe ou nos museus de arte, os objectos têm autor e vão andar juntos nas narrativas que estabelecem as suas histórias e produzem o seu valor.

Temos também tudo o que resultou do descobrimento do mundo e a revelação de coisas insuspeitas que vão ser mostradas nos jardins botânicos e zoológicos e as que vão constituir as colecções etnográficas. Assim se organizam outros campos de património e se irão diferenciar novos tipos de museus e instituições que visam a sua guarda, conhecimento e divulgação. Com alguns deles, o património entra nos divertimentos e ócios, como curiosidade, surpresa, espectáculo. E também com eles se desenvolvem e autonomizam alguns dos campos disciplinares que acompanharam a criação e desenvolvimento de museus como os de ciências naturais ou de etnografia.

Foi igualmente no fulgor das ideias trazidas pela revolução de 1789 que se afirmou a importância dos artefactos criados pelo génio científico e tecnológico que vieram a balizar o progresso e a resultar nos acervos dos museus das ciências e das técnicas. Com eles é possível acompanhar o percurso da construção do conhecimento através de objectos, instrumentos e maquinarias tornados obsoletos, tanto os que se vulgarizaram quanto aqueles que nunca foram multiplicados e adquiriram o protagonismo singular de obras únicas, figuração material do espírito criador, do próprio pensamento. Por isso estes museus emergem também como espaços pedagógicos de acção didáctica e formativa; e ao traçar os passos cumulativos do conhecimento e da sua aplicação neles pode já projectar-se a vibração do presente e a sua capacidade de produzir valor, excepcionalidade, património. É esta dimensão que se deixa perceber com o primeiro deste tipo de museus, criado em 1794 em Paris segundo proposta do Abade Gregoire.

Consideremos, enfim, os objectos locais e as suas escalas de pertença, as colecções etnográficas da nossa proximidade. E aqui, com os questionamentos dos anos 70, o museu sai para fora das suas paredes, engloba os territórios que documenta, produz interações com novos actores sociais, complexifica

o seu campo e a sua orientação: natureza, trabalho, relações sociais, saber fazer, sociabilidades, fazem a história e são parte dos projectos de desenvolvimento local.

Todos estes objectos e domínios do património que com eles se definem, suportam e desenham identidades diversas. A identidade do campo religioso e da comunidade cristã; a identidade do chefe da nação; a identidade do príncipe e a sua capacidade de convocar e exhibir criadores e obras de arte no esplendor do seu palácio; a identidade destes artistas e criadores trazendo o sujeito-autor para o espaço de debate e avaliação em torno de património e museus; a identidade do filósofo que a partir dos gabinetes de curiosidades dos séculos XVII e XVIII perseguem a compreensão e conhecimento do mundo; a identidade dos campos disciplinares que a partir de então se constituem e presidem à concepção diferenciada dos museus; a multiplicação das identidades locais e das reivindicações dos territórios de pertença que hoje se vêem também a tornar lugares de confronto e encontro de culturas.

Fragmentações e variações das identidades no mundo global em que vivemos estão no cerne do político. Negações, atribuições, reivindicações identitárias não podem ser separadas das sequelas das colonizações incluindo as que se traduziram na construção da nação feita sobre a diversidade dos seus povos. E, em escalas de maior proximidade, são igualmente expressão das construções do local.

\*\*\*

Como instituição inscrita no tempo, o museu, quando surgiu, parecia estar para além do tempo, sublimando-o, reelaborando-o em traduções e significações, em narrativas que nos situam num devir unívoco e em paz. Os museus têm esta particularidade, de nos conciliar conosco, com o tempo, com a história, corrigindo aquilo que no tempo há de arestas e que, na altura em que foi presente, foi afinal conflito, tensão ou violência. E os museus têm essa capacidade de resolver isso em apaziguamento. Mas estes museus vão estar atravessados por fenómenos que conduzem ao questionamento das identidades sobre que se construíram. E assim vão ser objecto de profundas mutações. As primeiras que se tornaram notícia trouxeram consequências muito ricas para a própria museologia. Pensamos, entre todas, no Canadá e nas novas relações dos seus museus com as primeiras nações, designação oficial que viriam a ter os povos que compunham o mosaico de culturas aquando da chegada dos europeus. O exercício do seu direito de olhar, tocar e negociar a posse e os modelos de acesso aos objectos e colecções procedentes dos seus territórios e universos culturais, veio induzir uma profunda reflexão com alterações muito fecundas na vida dos museus, e sobretudo na teoria e na prática da museologia e sua crítica. Com ela se explicitam ideias e reivindicações que enfatizam definitivamente os sujeitos do património que guardam.

Estes museus de sociedade trabalham com afirmações, construções, ficções de identidades, são sítios de permanente questionamento quanto aos sentidos para a sua acção. Que vozes tem o museu? Que sujeitos exprime, evoca ou institui? Interrogações que tanto se podem formular em relação a um museu municipal como a um museu nacional ou um museu que represente um povo, parte de um grande país. Com quem é feito o museu? Como hegemona (se é que o faz) ou como articula enquanto criação social colectiva a pluralidade de vozes/discursos identitários e desejos de apropriação das coisas do património? Tomemos o exemplo dos museus africanos, estudados por Anne Gaugue, à escala de todo aquele continente, para constatar a dificuldade em representar a nação. São dois os obstáculos maiores. Um exprime-se nas fronteiras dos estados que separam populações que, sendo parte dos mesmos povos e culturas, têm agora nacionalidades que os diferenciam e que o museu reafirma nos mapas que desenham o país e nos artefactos e documentos que se mostram. O outro traduz-se na pluralidade étnica interna, com os estados que conquistaram a sua independência a manifestar a necessidade de se representarem, inequivocamente, na sua unidade nacional e, com isso, a dificuldade em dar voz a singularidades que se excluem, a oposições tantas vezes atravessadas pelas fracturas dos confrontos armados, relações de domínio e memórias em conflito.

Nos museus de que falamos, o equívoco da etnografia transparece no facto de, com muita frequência, ela resultar numa arqueologia. Uma parte significativa dos objectos etnográficos guardados e mostrados, por exemplo nos museus locais é já arqueologia. Eles referem-se à alteridade confusa de um passado desvanecido de que se vão conhecendo os gestos e as vozes e que, no entanto, é apresentado como sendo próximo nas expressões materiais da cultura com que se convocam identidades. O que também corresponde à ambiguidade dos modos como se desenha o presente do museu, do seu discurso e das relações que estabelece com os seus públicos.

\*\*\*

Julgo ser possível falar de algumas hegemónias que tendem a limitar a capacidade crítica e as alternativas à acção do museu. A primeira é a hegemonia do objecto que não só marca o modo como o museu é pensado e edificado, como a própria formação dos seus técnicos, a sua organização interna, os inventários, as maneiras de mostrar. Nas colecções etnográficas, o mais frequente é depararmo-nos com a reificação do objecto, mais enquanto coisa-tipo do que enquanto coisa com biografia concreta. A passagem para o sujeito, a sua revelação, raramente se dá. O sujeito que o fabricou, que o usou, que o esqueceu e abandonou, ou que o valorou e manteve resguardado. O discurso e a prática da conservação são também ilustração desta hegemonia e o museu, todo ele, encontra-se condicionado por ela, que assim decide todo o

percurso do objecto, desde o lugar onde é recolhido, o seu transporte, foto e ficha de inventário, até à maneira de o expor. Podemos também falar de uma hegemonia do efeito identitário. Ela manifesta-se, por exemplo, ao reenviar para identidades colectivas, indiferenciadas, sem sujeitos. A produção do conhecimento em antropologia é cheia de encontros em que o sujeito individual fica submerso no colectivo, aldeia, grupo ou povo, de que faz parte. A história colonial mostra essa atitude estabelecida como princípio. Depois, com as guerras de libertação e as independências gritaram-se as recusas do olhar do outro. E hoje os diálogos que se procuram são novas expressões da dificuldade — e do fascínio — da construção do presente. E da maneira como nós, incluídos dentro da coisa que é o património e a identidade podemos inventar novas vertentes de aproximação onde também o outro enfrenta pelo lado lúdico e criativo as dificuldades desse seu presente que, afinal, é o de todos nós, no mundo global em que nos situamos. Essa hegemonia da identidade prende-se também com a indiferenciação que é devolvida ao passado. Fala-se deste como se fosse um *continuum* uniforme. As sociedades inventaram processos de fazer com que o seu presente seja a manifestação desse *continuum*. Nós fazemo-lo, por exemplo, quando enterramos os nossos mortos: eles tornam-se melhores pessoas, esquecemos todos os atritos, porque queremos devolver-nos a serenidade e o equilíbrio e, assim, fazer com que tudo o que possa ter sido um presente de tensão e dor seja transmutado num passado de harmonia e paz. Os museus também o fazem. Enfim, podemos ainda referir a hegemonia de uma ideia de património, como lugar estável capaz de suscitar unanimismos e ser referência simultânea para perspectivas que, quanto a muitos outros aspectos da sociedade, se confrontam.

As questões que actualmente estão a ser colocadas em torno do património imaterial podem ser vistas à luz da insatisfação e da insuficiência do olhar confinado à materialidade das coisas. Com elas se desloca o sentido das nossas interrogações. O património imaterial tem essa qualidade fundamental de nos conduzir a pensar nos sujeitos, nas pessoas, no grão da sua voz. Com ele alarga-se a consciência da pluralidade dos protagonistas e dos valores que afirmam. São eles que vemos e ouvimos, é com eles que estamos a falar.

Foi aprovada em Outubro de 2003, na UNESCO, a Convenção para o Património Cultural Imaterial da Humanidade. No artigo 2 é proposta a definição do conceito em discussão:

Entende-se por património cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e saber fazer — assim como os instrumentos, objectos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados — que as comunidades, os grupos e nalguns casos (os indivíduos) reconhecem como fazendo parte do seu património cultural. Este património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é permanentemente recriado pelas comunidades e grupos

em função do seu meio, da sua interacção com a natureza e da sua história, e traz-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo assim para promover o respeito pela diversidade cultural e criatividade humana. O “património cultural imaterial”, tal como foi definido acima, manifesta-se nomeadamente nos domínios seguintes:

1. as tradições e expressões orais, incluindo a língua como vector do património cultural imaterial;
2. as artes do espectáculo;
3. As práticas sociais rituais e acontecimentos festivos;
4. os conhecimentos e práticas relativos à natureza e ao Universo;
5. Os saberes fazer ligados ao artesanato tradicional.

Esta vastidão que, afinal, retoma os grandes capítulos dos manuais de etnologia, tem também muito de utopia. Os procedimentos vão ter que ser diferentes dos que orientaram a investigação e o olhar etnológico. O objecto desse olhar é agora sujeito. Com este património as escolhas deixarão de ser exclusivamente exógenas. Têm de ser conduzidas sob novas formas de colaboração, por aqueles e com aqueles que o produzem e detêm. Os arquivos não poderão mais ser apenas instituições centralizadas, distantes e de difícil acesso do registo da voz e do saber do outro, tantas vezes sem rosto, como são muitos dos arquivos dos grandes museus e outras instituições, por razões que também se prendem com princípios de conservação e protecção do património. Aquelas vozes e gestualidades, saberes, serão retomados como projectos culturais e políticos enquanto expressão dos quotidianos, matéria e condição de desenvolvimento e presença no mundo plural.

É certo que os museus foram criados para reter o tempo, compensar as perdas que o tempo produz, a erosão da memória e das coisas. Com isso, o museu julgou-se fora do tempo. Mas é sobretudo importante que quem trabalha no museu perceba que este é parte da sociedade que o criou, e o museu — e não apenas o património que guarda — tornou-se, enquanto ideia e enquanto coisa, uma das manifestações do património que a sociedade produz. Por isso, os deslizamentos de sentido que podem afectar a sua ambígua inscrição no presente e no encontro, desencontro e negociação das identidades. Mas o museu não deve eximir-se ao que de fantasia e ficção acompanhou a sua própria invenção, irónico de si mesmo.



**Parte II | PATRIMÓNIOS E IDENTIDADE: ENTRE  
O LOCAL E O GLOBAL**



## **Trajectórias sociais e representações de “património” Breve apresentação de um estudo de caso**

*Margarida Lima de Faria*

### **Introdução**

Respondendo ao desafio da temática proposta — Património e Identidades — far-se-á referência às experiências, e imagens, do passado prevaletentes nas sociedades ocidentais e à sua relação com uma das instituições em que o passado é interpretado e exposto: os museus. Serão referidos apenas os museus que organizam exposições em função de representações do passado (museus locais que reflectem a história de uma comunidade — museus de história social e etnográficos — assim como os museus nacionais que expõem a história de nações inteiras ou destas e das chamadas “grandes civilizações”). Deixar-se-á de fora museus/centros de ciência ou museus/galerias de arte, os quais gozam de uma outra autonomia por relação com uma construção discursiva da história.

A teoria crítica da cultura raramente faz apelo a uma empiria das situações de facto nas quais emergem processos dinâmicos de interacção entre as instituições patrimoniais e as populações visitantes, a partir das representações que as populações constroem dos lugares, ou mesmo do próprio passado, enquanto referência. Trata-se de uma desvalorização, pessimista, e preocupantemente socialmente homogeneizadora, dos visitantes ou potenciais visitantes, ao negar-lhes uma consciência participativa, e crítica, no processo de construção das suas próprias experiências de património.

### **Representações do tempo**

O tempo histórico começa a ter sentido a partir do momento em que se ultrapassa o limiar da escrita. É com a escrita que se torna possível a datação. Todas as escalas do tempo, na sua diversidade, organizam-se em função de marcos materiais que dizem respeito à diversidade dos fenómenos do Universo, ou

da existência de seres vivos, e à sua organização sistemática em acontecimentos com sentido.

Uma condição *a priori* para a mensuração do tempo, que resume todas as outras, é a da finitude. Cada existência se desenrola entre o nascimento e a morte. A morte é universalmente tida como um acontecimento que encerra uma irracionalidade radical, que abre para construções/resoluções subjectivas de características tão diversas como a própria diversidade humana. As representações do tempo em termos de um passado histórico comum às sociedades ocidentais, ligam-se à consciência da precariedade da vida humana e da irracionalidade do seu desfecho. As colecções de museus, e a ideia de um património que deve ser preservado, incorporam uma necessidade de inversão desse desfecho.

No entanto, há uma diferença radical entre o “meu tempo” e o “tempo dos outros”, entre a “minha história” e a “história universal”. E o “passado”, mesmo que se construa a partir de uma dimensão colectiva, local ou nacional, encerra sempre a angústia de um “tempo de cada um”, cruzado com um “tempo dos que nos são próximos”, em escalas concêntricas, sendo o colectivo e o pessoal dimensões ora separadas ora confundidas conforme estamos mais ou menos centrados numa finitude de um “eu”, ou de um “nós”, mais abrangente. “.

Norbert Elias na sua obra *Ensaio sobre o Tempo* (1974, citado por Mennell, 1992) aprofunda os aspectos de utilização de símbolos e de acumulação de conhecimentos através de processos de aprendizagem intergeracional, em que o tempo é a dimensão fundacional. Elias fala na capacidade humana, única, para a realização de sínteses, ou para estabelecer ligações através da utilização de símbolos relacionados com a representação de um “tempo”. Se na tradição filosófica ocidental, o tempo é uma forma universal de consciência, ou seja uma qualidade inerente à espécie humana, para Elias a ideia de “tempo”, com uma existência que precede a sua utilização, é activada e adquire forma através da experiência social, e representa a utilização da aparelhagem conceptual disponível em cada contexto sócio-histórico, a qual é aprendida através do contacto com gerações anteriores.

Elias prefere a forma verbal inglesa “*timing*” ao substantivo “*time*” dado que se trata de uma acção, de uma capacidade de visualizar simultaneamente — através daquilo a que o autor chama de “visão mental” — o que aconteceu antes, o que está a acontecer presentemente e o que acontecerá posteriormente, e de relacionar estas três dimensões da experiência num quadro mental único. A ideia de “*timing*” é remetida, deste modo, para o campo das diferenças, contrastes e comparações. Para este autor, a memória enquanto capacidade de síntese destas três dimensões de tempo é fundamental pois permite a visualização simultânea de momentos que na realidade não se deram em simultâneo. Deste modo, retira à experiência individual o protagonismo na construção de uma consciência histórica original. O que é hoje



parodiado.

Esta constatação explica que se promova artificialmente um passado como algo desligado do presente. O passado assume a configuração de uma narrativa onde se vão buscar os exemplos que permitem justificar o presente, e construir o futuro como desejo. A modernidade é entendida como tendo organizado racionalmente o passado, e ao expô-lo, de alguma forma o encenou, e ao encená-lo deu-lhe uma configuração performativa.

Lowenthal em *The Past is a Foreign Country* (1985), defende que o passado é consumido e vivido como se de um país estrangeiro (de um “outro-lugar”) se tratasse. É a ideia de que hoje há uma necessidade nostálgica de um passado romantizado (como algo perfeito), que serve de compensação ao sentimento de insatisfação com o presente, e de incerteza em relação ao futuro.

Robertson (1992: 45), numa linha crítica semelhante, introduz o conceito de “*wilful nostalgia*” (nostalgia imposta), para se referir ao sentido nostálgico da história, instrumentalmente criado pelas elites sociais oitocentistas. Esta noção corresponde, segundo o autor, a uma das funções mais importantes do património histórico: a de ajudar as pessoas a saberem quem são, de onde vêm e para onde vão, a partir de uma história construída, editada, que se apresenta como uma necessidade imperativa, embora acrítica, dado que “a verdade” dos factos que encerra não é questionada.

### **O tempo de cada um na construção de uma representação de património**

A questão que se põe é se esta teorização do passado como experiência moderna colectiva não pressupõe uma perigosa concepção dos públicos como passivos e amorfos. Seguindo a ideia de que é possível conceber a utilização dos testemunhos históricos como uma construção pessoal de pontes simbólicas entre presentes e passados múltiplos e, simultaneamente, como criação de formas de representação colectiva, verifica-se que sociedades que viveram um passado traumático, dificilmente o usam como forma optimista de orientação no presente (nazismo, holocausto, situações de catástrofe que abalam profundamente a confiança colectiva necessária à construção de contínuos históricos). Nestes casos a relação com esse passado é errática: a geração seguinte poderá tentar esquecer, a geração subsequente poderá tentar recuperar, e de novo esquecer, essa memória. Esse passado dificilmente será um refúgio para a falta de confiança no presente, também não será facilmente apagado nos contextos encenados da modernidade.

---

1 Giddens (1990) utiliza recorrentemente o termo *desembedding* para o desenraizamento de coisas e indivíduos dos seus contextos culturais de origem.

A análise sociológica da relação das sociedades actuais com o passado encontrará, na empiria, as representações das trajectórias de cada um e a sua sucessão intergeracional. À semelhança das memórias colectivas nacionais ou locais, os indivíduos cujos progenitores tiveram uma vida sofrida por motivos vários (económicos, sociais, ou circunstâncias menos felizes ligadas a problemas de saúde ou tragédias pessoais) vêem o contínuo passado-presente-futuro não como um acumular de ganhos, mas como uma espiral na qual os ganhos significam de alguma forma um acrescento à memória dolorosa, onde tendem a voltar ora a esquecendo ora a recuperando.

### **O “tempo global” na construção de um património inter-cultural**

Outra crítica a uma ideia homogeneizadora de passado, um “passado” que é fundamentalmente útil para a definição da modernidade, é a de existência de sociedades culturalmente híbridas fruto da translocalização de indivíduos à escala global. Como se negoceiam os passados colectivos múltiplos nas sociedades culturalmente múltiplas? Appadurai (1996) defende a ideia de uma “cultura global” que facilite o relacionamento inter-cultural no sentido da construção de uma cultura, onde todas as memórias dialoguem. Para Appadurai, a “cultura global” tem-se vindo a tornar numa cultura “imaginada” expressiva e simbólica que transcende os limites dos estados-nação. Segundo este antropólogo, “os estados-nação enquanto unidades de um sistema interactivo complexo, não parecem ser os árbitros, em termos de longa duração, da relação entre a modernidade e a globalidade” (Appadurai, 1996: 18). Nas comunidades cosmopolitas de identidades múltiplas jogam-se, e conflituam, memórias também múltiplas tão úteis à orientação das pessoas como o sentido de grupo e as suas fronteiras de classificação “nós”/“outros”. O reconhecimento da diferença, tão necessário, deverá também passar também pelo das memórias de cada um e como elas confluem para memórias mais vastas que juntam acontecimentos onde cada vez mais todos tendemos a estar implicados.

### **Representações de “património” — o papel dos museus**

Qual poderá ser o papel dos museus nesta reconversão dos passados históricos, nas suas diferentes dimensões: individuais, colectivas, geracionais, culturalmente múltiplas? Os museus que lidam com “passados” terão consciência de que lidam com processos de orientação, e com memórias dos visitantes e que estes reflectem mudanças sociais?

Num romance de Honoré Balzac intitulado a “Pele de Onagro”, sobre a decadência da sociedade do seu tempo, conta-se a história de um homem cujo

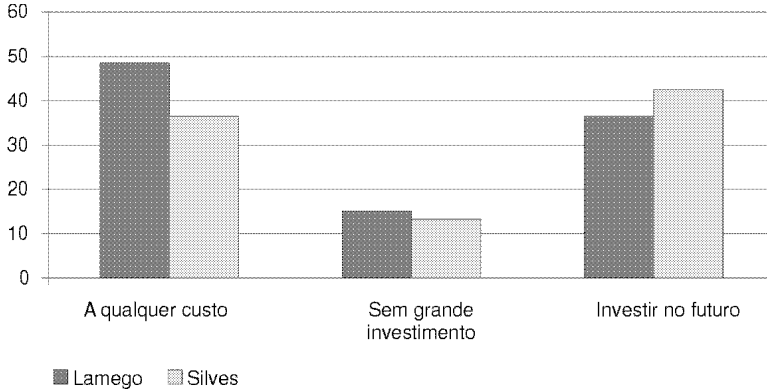


Figura 5.1 Vale a pena investir no passado?

destino está ligado a um pedaço de couro que vai encolhendo à medida que o seu proprietário envelhece, até ao final fatal em que esta pele do desgosto é reduzida a nada. Esta serve de metáfora para o objecto de museu que nunca incorporou lógicas sociais e culturais de mudança. A decadência da sociedade seria aqui a decadência do próprio museu.

Mas o objecto do museu, que acompanha o curso dos acontecimentos sociais e culturais, assemelha-se mais a um outro romance, este de Oscar Wilde,<sup>2</sup> que conta a história de um retrato que vai rejuvenescendo à medida que o modelo envelhece, adquirindo novos sentidos em conformidade com as representações de passado construídas na sucessão das gerações de visitantes. Os museus são guardiães do passado mas não podem resistir à sucessão de existências humanas, todas elas irremediavelmente efémeras mas todas elas, até hoje, produtoras de sempre renovadas experiências culturais e sociais. Admitimos que o “passado” e o “património” possam ser analisados com alguma distanciação crítica, e devam ser problematizados por referência a experiências de vida e a trajectórias concretas de indivíduos ou grupos inseridos em configurações espaço-temporais, sendo estas, por isso, simultaneamente pessoais e herdadas no contacto entre gerações.

Numa análise empírica feita com base num inquérito a uma amostra representativa da população britânica, sobre os seus padrões de visita a locais históricos, a atitude perante o património, e as suas representações do passado, Merriman (1991: 3), demonstra como existem relações determinantes entre a posição social dos indivíduos (e esta por relação com a dos seus progenitores), e a imagem que fazem do “passado”. De acordo com os seus

2 *The Picture of Dorian Gray* (1854-1900).

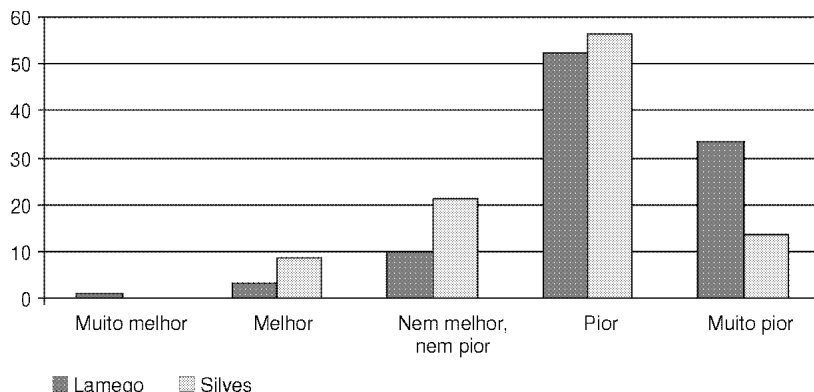


Figura 5.2 Qualidade de vida no passado

resultados, os indivíduos que são menos afortunados no presente, têm maior probabilidade de avaliar o passado como tendo sido melhor, enquanto que os que estão bem presentemente (e cuja situação melhorou em relação à dos seus pais), encontram poucos aspectos redentores no passado. O grupo mais jovem e de rendimentos mais elevados, desvaloriza o passado pela ausência de conforto e de vantagens materiais. Os mais idosos e de mais baixos rendimentos, são aqueles que evocam aspectos mais positivos referindo-se não aos aspectos materiais mas morais — elações familiares mais fortes e calorosas, e valores pessoais mais elevados. No entanto quando pergunta se gostariam de viver no passado, a grande maioria dos inquiridos diz preferir viver no presente. No entanto, quando confrontados com o investimento na preservação do passado, os inquiridos dizem sentir necessidade de que se preserve o passado a qualquer custo e revelam-se, eles próprios, activos colecionadores de memórias.

### Representações de “passado” e de “património” em Portugal: um estudo de caso

Concentrámos o estudo em regiões que reflectem as assimetrias que definem a especificidade do nosso território (em termos económicos, sociais e culturais).<sup>3</sup> Isolaremos aqui apenas dois desses concelhos e duas das questões tratadas: a forma como a população destes dois concelhos “representa” o “passado”, e a importância que lhe atribui. Foi escolhida uma região de interior-norte com fortes implicações em acontecimentos marcantes da história nacional e rica em testemunhos de património histórico: o concelho de Lamego; e uma região próxima do litoral-sul: o concelho de Silves, mais cosmopolita, embora

---

3 Este estudo insere-se num estudo mais amplo intitulado “Regimes de Produção e Consumo dos Museus em Portugal” financiado pela FCT programa PRAXISXXI/POCTI. O estudo empírico envolveu uma amostra representativa da população de quatro concelhos do país: Lamego, Silves, Castelo Branco e Figueira da Foz e foi orientado pela Doutora Paula do Espírito de Santo que dirigiu no terreno uma equipa de jovens finalistas do ISOSP que aplicou o inquérito e fez posteriormente o tratamento informático dos dados.

## O património mata a identidade

*Paulo Peixoto*

### Quem mata quem?

Património e identidade apresentam-se recorrentemente como termos de uma mesma equação, com o património a representar e a fazer prova da existência de uma determinada identidade. Mas a fórmula equacional que os relaciona acaba por ser uma redução demasiado simplificada de uma questão intrincada que merece alguma reflexão. Supostamente, a identidade será tanto mais sólida quanto for caucionada e sinalizada por um património facilmente reconhecível e consensual. Um património será tanto mais nobre e genuíno quanto derivar de uma identidade dramatizada ou sublimada. Nesta relação simbiótica, o património objectifica e revigora a identidade e a identidade glorifica e canoniza o património.<sup>1</sup>

Mas, enquanto termos da mesma equação, património e identidade são, se quisermos continuar a fazer uso de uma linguagem matemática, duas incógnitas. Ou não fazem, pelo menos, parte de uma equação que possamos designar por linear. Enquanto ficções contemporâneas, património e identidade não assentam puramente numa relação ecológica simbiótica. Se, como é recorrente, assumirmos a simplicidade da equação ficamos, por um lado, perante uma concepção excessivamente essencialista de identidade (que elide o seu carácter construído, relacional e conflitual) e, por outro lado, somos confrontados com uma concepção de património que não deixa transparecer devidamente o seu carácter de ficção cultural ao mesmo tempo encantatória, selectiva e idealizadora.

Não negando a base simbiótica que pode unir identidade e património,

---

1 Texto elaborado no âmbito do projecto de investigação “Dinâmicas de recomposição sócio-económica dos centros históricos: o caso de Coimbra” (POCTI/SOC/60886/2004), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e executado pelo Centro de Estudos Sociais.

apostamos neste texto em analisar a relação antagónica que ambos os termos mantêm entre si. Por isso, procurando olhar para aquilo que pretendem representar os objectos e bens patrimonializados, e para as trajectórias que seguem até adquirirem um estatuto patrimonial, defendemos a tese que a consciência patrimonial e o património nascem onde uma identidade vivida e partilhada desaparece ou é branqueada. Identidade e património são figuras retóricas dos processos que têm a ver com a morte e vida das práticas e dos objectos sociais. Mais do que a noção de património e que a noção de identidade, o que é relevante é a análise de processos através dos quais certos bens, práticas ou objectos perdem um valor funcional na vida quotidiana para adquirirem um estatuto formal de protecção e de exibição. O papel central que as noções de identidade e de património adquirem neste texto resulta do facto de eles se converterem em recursos retóricos da logística que enquadra estes mesmos processos.

Ao privilegiarmos a análise da relação ambígua que identidade e património mantêm entre si revelamos que a formação de uma consciência patrimonial é um processo fortemente identitário. Mas descortinamos algo de mais importante. Porque, no modo como emerge e se desenvolve, qualquer acção de consciencialização patrimonial torna evidente que a função social crucial que pretende preencher é garantir a assimilação colectiva da mudança, funcionando como um estado de luto entre uma velha vida e uma nova vida. Nesse sentido, porque algo se perde irremediavelmente, as identidades não são imutáveis e, contrariamente aos objectivos de muitos processos de patrimonialização, o que importa realçar é o modo como a construção de patrimónios coloca em cena aquilo que a sociologia se habituou a designar por processos de identificação para dar conta do carácter partilhado e conflitual das identidades.

As práticas e os objectos quotidianos, por mais ou menos objectificados que estejam, dando expressão àquilo que nos habituámos a chamar de identidade, raramente adquirem um estatuto de protecção e de exibição (um estatuto patrimonial) enquanto preencherem uma função social utilitária. Nessa perspectiva, uma identidade vivida e partilhada é inimiga da formação de um património. Diríamos, neste caso — assim como nas situações em que práticas e ideologias vigentes num dado momento histórico conduzem à higienização de símbolos que glorificam práticas e ideologias de outro momento histórico socialmente desvalorizado —, que a identidade mata o património. O património, por sua vez, assentando num processo de classificação e de protecção, é a sintaxe que reúne o elixir necessário para justificar uma certa cristalização do que está ameaçado de desaparecimento. Neste caso, dir-se-ia que o momento da atribuição de um estatuto patrimonial corresponde ao reconhecimento da morte de uma identidade

Para consolidarmos e exemplificarmos empiricamente o argumento que sustentamos socorremo-nos de dois breves casos que, neste contexto,

adquirem um valor ilustrativo. Em primeiro lugar aludimos aos processos de coloração dos edifícios que são objecto de operações de requalificação nos centros históricos. Na sua essência, são processos de patrimonialização dominados pelas ideias e pelos ideais de purificação e de depuração, que conduzem a uma idealização do real, do espaço, da história, dos edifícios e das práticas que aí ocorrem, fazendo com que a função “artística” substitua a função social em que supostamente a identidade se baseia. Damos conta, em segundo lugar, da elaboração de um tipo de material que pretende difundir normas e padrões de civilidade em espaços patrimonializados. Com isso visamos revelar que a viabilização de um património assenta frequentemente em operações de branqueamento de certas características identitárias.

### Porto com pinta

Em Novembro de 2001, a Câmara Municipal do Porto lançou, através da Agência de Modernização do Porto, uma experiência piloto destinada a valorizar a paisagem urbana. Na prática tratou-se de pôr em marcha um programa de melhoria da imagem do espaço público assente na reabilitação de fachadas de edifícios públicos e privados, na substituição do mobiliário urbano e na preservação e disseminação de objectos de arte pública. O primeiro dos objectivos do programa acabou por ser aquele que ganhou maior visibilidade e é aquele que mais nos interessa, tendo sido aprovada, nos primeiros dois meses de funcionamento, a recuperação de cerca de 6 dezenas de fachadas no âmbito deste projecto. Interessa-nos, sobretudo, por se revestir de um certo carácter inovador e experimentalista, na medida em que procurou concretizar as operações de reabilitação através de parcerias com empresas privadas.<sup>2</sup> Em concreto, os termos da parceria estabelecem que as empresas envolvidas participam nos custos, garantindo, em contrapartida, a colocação, isenta de taxas municipais, de painéis de publicidade nos andaimes das obras por um período de 3 a 4 meses. As parcerias das primeiras operações envolveram, por exemplo, a Unicer, as tintas Cin e o canal de televisão NTV que procurou dar uma certa mediatização à iniciativa.<sup>3</sup>

Sintomático, para a abordagem que pretendemos fazer deste caso, é que a Agência de Modernização do Porto apresente o projecto como sendo

---

2 Mas interessa-nos igualmente, numa outra perspectiva que abordamos mais adiante, por reproduzir um modelo de reabilitação de circulação global, que, como muitas das políticas de intervenção patrimonial, teve lugar na cidade que concebeu originalmente grande parte destas iniciativas. Referimo-nos concretamente a Barcelona e, mais propriamente, ao projecto “Barcelona, posa’t guapa” inaugurado no início dos anos 1990.

3 O facto de se tratar da NTV não é despreciando, dado estarmos perante um canal televisivo regionalista que se dirige especificamente àqueles que sentem o Porto e se identificam com a cidade.

catalisador do reforço “dos valores paisagísticos que caracterizam a imagem da cidade do Porto, potenciando os valores cívicos que tornam as relações de cidadania mais fortes, justas, ricas e socialmente equilibradas”. Destacando ainda como objectivos importantes da iniciativa a “promoção da participação da sociedade civil e do sector privado na manutenção e recuperação da paisagem e dos seus valores” (Apor, 2001). O Programa de valorização da paisagem urbana “Porto com pinta” não persegue apenas o reforço da qualidade do ambiente urbano, apostando, igualmente, na difusão de uma cultura de preservação e reabilitação do património edificado geradora de sentimentos de identificação à cidade. Nesse sentido, ainda que fazendo parte de edifícios privados, as fachadas prioritariamente seleccionadas são aquelas que têm um certo valor emblemático para a cidade, sendo, por isso, encaradas como um bem público passível de funcionar como signo identitário.

A assunção que os edifícios reabilitados são capazes de adquirir um valor emblemático e de gerar significados sociais, como se o visual fosse a condição fundadora de novas sociabilidades e de sentimentos identitários, tem um interesse que se estende para lá dos objectivos do “Porto com pinta”. Diríamos, para problematizar a relação entre património e identidade, que se trata de um interesse assente em duas vertentes.

Por um lado, a assunção de que a paisagem urbana é crucial para gerar sentimentos de identificação norteia, em geral, os projectos de reabilitação urbana, dando origem a modelos que são reproduzidos em série e que difundem valores de cidadania e de participação cívica.<sup>4</sup> Na prática e na retórica que o sustentam, o “Porto com pinta” inspira-se em Barcelona, cidade que concebeu e desenvolveu o modelo quando se iniciaram as operações de requalificação da zona histórica de *Las Ramblas*. Nessa altura, no final dos anos 1980, o professor da Escola Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona, Jose Emilio Hernandez Cros, encarregado de recuperar a Casa Milà, de Gaudí, reuniu um grupo de profissionais activos e prosélitos que se empenhou em desenvolver sistemas de codificação cromática. Esta iniciativa levaria à consolidação de um projecto designado “Plano cromático para Barcelona” e ao aparecimento de um gabinete da cor, dirigido pelo arquitecto Joan Casadevall i Serra.<sup>5</sup> Em Junho de 1997, procurando dar um novo impulso à iniciativa, é criado o Instituto Municipal da Paisagem Urbana e da Qualidade de Vida, que assumiu como filosofia fundadora e como acto inspirador as medidas que, em 1986, tinham presidido ao aparecimento da iniciativa “Barcelona

---

4 Noutro lugar tratamos este fenómeno como um processo de *benchmarking* urbano (Peixoto, 2003).

5 Em concreto, a Câmara Municipal de Barcelona foi a responsável pela iniciativa que começou a ser concebida em 1985. A sua concretização quase imediata levou à mobilização de académicos, de associações profissionais de arquitectos e engenheiros, da Câmara do Comércio, de sindicatos e da Igreja.

posa't guapa". Assim, reiterando nos seus estatutos os objectivos que o "Porto com pinta" reproduz, e apostando em operacionalizar os conceitos de "paisagem urbana" e de "qualidade de vida", este Instituto assume estatutariamente e de forma explícita o objectivo de "promover Barcelona e o seu modelo de transformação urbana como referente para as restantes cidades do mundo" (IMPUQV, 2003).

Por outro lado, a segunda vertente em que se torna interessante analisar os pressupostos deste modelo para problematizar a relação entre património e identidade já não tem a ver especificamente com a globalização do modelo, mas sim com o facto de ele representar e traduzir o triunfo de uma concepção de património e de identidade sobre uma outra que lhe é oposta. Os primeiros movimentos conservacionistas preocupam-se essencialmente em proteger o património monumental e, em casos muito pontuais, o espaço imediato que os envolve (Choay, 1992). Haussmann, na revolução urbanística que empreende em Paris na segunda metade do século XIX, simboliza a aplicação desta filosofia conservacionista (Giedion, 1990). Só mais tarde, nos anos 1930, nos círculos culturais italianos, e particularmente devido às intervenções do arquitecto Giovannoni, se começa a abandonar a prática de conservação individual de edifícios para se equacionar o lugar dos centros históricos no conjunto urbano de que fazem parte (Giovannoni, 1998). No início dos anos 1960, com a promulgação da lei Malraux em França (1962), fixam-se princípios de intervenção nos centros históricos baseados em planos de salvaguarda que, apontando para a conservação e restauração de sectores bem delimitados do espaço urbano, começam rapidamente a ser mimetizados noutros locais. A aplicação dos instrumentos e procedimentos da lei Malraux viria a estar na origem de processos de nobilitação<sup>6</sup> urbana e, não obstante muitas das críticas que suscitaram por porem em causa a identidade do lugar (Ostrowski, 1976), esses procedimentos continuam hoje a ser aplicados.<sup>7</sup> A partir dos anos 1980, justamente quando Barcelona começa a moldar muitas das operações urbanísticas hoje em voga, impõe-se uma nova filosofia de planeamento. As linhas de orientação desta nova filosofia são dominadas pela ideia de

---

6 A nobilitação, ou *gentrification* (termo inglês correntemente utilizado na gíria da reabilitação urbana), dá conta da substituição da população residente por outra de estratos sociais mais elevados na sequência de processos de conservação e de restauração de determinado espaço urbano.

7 Uma das reacções mais conhecidas e que se desenvolveu como modelo destinado a ser exportado teve origem na aplicação do Plano de recuperação do centro histórico de Bolonha (1969). O Plano para a edificação económica e popular nas zonas históricas, o projecto Colina de Bolonha, o Plano Intercomunal, a adopção de medidas de descentralização dos serviços públicos (Mora, 1993) fazem, juntamente com programas mais recentes (como, por exemplo, a adopção de programas de qualidade total em matéria de serviços prestados aos residentes), com que as experiências da cidade italiana sejam recorrentemente utilizadas como modelos das operações que visam recuperar conjuntos urbanos históricos sem que seja posta em causa a sua matriz identitária.

reabilitação e de requalificação da cidade histórica e tradicional. Na origem desta nova orientação encontra-se a noção de “projecto urbano” que, de um modo muito claro nos anos 1990, ganha forma, no contexto de um processo de estetização urbana, através de noções que fazem moda: planeamento estratégico, cidade sustentável, espaço público, cidadania activa, qualidade de vida, cultura urbana, qualidade total, paisagem ambiental e patrimonial, etc. O “projecto urbano”, voltado para um urbanismo intensivo, visa essencialmente a concepção de espaços que fomentem uma pluralidade de usos. Esta pluralidade é a base da dinâmica desses espaços e é vista como o ingrediente que estimula a sua apropriação social por via da fomentação de experiências identitárias e estetizantes. Assim, a política de requalificação, de que o “Porto com pinta” faz eco, aposta no desenvolvimento de lugares de urbanidade que propiciem a reflexividade, a emergência de novos valores e sociabilidades, a criação de um espaço cénico de fruição estética e sensível e a afirmação de uma identidade caracterizada pelo espírito de lugar.

Estas duas vertentes inerentes às filosofias vigentes de requalificação urbana, a reprodução de modelos de intervenção e a concepção de que todas as características e elementos dos centros históricos se constituem como factores patrimoniais e identitários, sendo por vezes contraditórias, permitem-nos interpelar as noções de património e de identidade.

A codificação cromática operacionalizada em Barcelona tem vindo progressivamente a disseminar-se graças aos arquitectos e é particularmente visível nas operações de requalificação urbana que têm sido efectuadas nos centros históricos (Costa, 1999). Essa verdadeira missão arquitectónica transporta consigo uma retórica de recuperação das cores originais e autênticas. Retórica e prática que, motivadas por rasgos artísticos, estéticos e depuradores que visam produzir exemplaridade e fascinação à luz de um modelo, nos levam a questionar se não estamos perante uma identidade e uma autenticidade encenadas (MacCannell, 1973).

Acresce que os centros históricos reabilitados funcionam como uma espécie de figuração da realidade, dado que o seu esplendor e a qualidade urbanística dos seus espaços, as cores garridas das fachadas recuperadas (funcionando como sinalética do património), frequentemente contrastando com o resto da cidade que os envolve, os tornam uma espécie de obra de arte que representa uma ideia abstracta de qualidade de vida que os residentes não experienciam e com a qual não se identificam. Neste âmbito, funcionam mais como imagem metonímica da cidade, convidando a tomar a parte, ordenada e embelezada, pelo todo; estando, por isso, mais orientados para funcionar como cartão de visita das cidades e menos como espaço onde uma identidade vivida e partilhada se desenvolve.

## Aprender a saber viver

A cidade do Porto é conhecida pela sua identidade granítica e peculiar, consolidada à volta dos seus bairros históricos, nomeadamente a Sé, Miragaia, Vitória e S. Nicolau. É também, em Portugal, um dos raros exemplos que permite dar conta de um trabalho mais ou menos sistemático de reabilitação urbana de um centro histórico ao longo de décadas, tendo esse processo atingido o seu auge em 1995 quando a UNESCO atribuiu ao centro histórico do Porto o estatuto de património mundial.

O *Manual do morador da zona histórica do Porto* (FDZHP, 1998) é seleccionado no âmbito deste texto enquanto objecto integrado num processo de sustentação e consolidação de um património.<sup>8</sup> Não pondo em causa a importância dos conselhos utilitários que veicula, fixamo-nos nas ideologias que divulga. Ele exemplifica, no limite, um caso de disciplinamento e de higienização de comportamentos que dá conta do carácter construído, relacional e conflitual das identidades. Por outro lado, enquanto instrumento de formatação de comportamentos que procura elevar os níveis de urbanidade e fomentar outros padrões de cultura urbana, o manual está ajustado às casas recuperadas pela instituição que o elaborou, sendo no entanto questionável que a maior parte dos princípios que difunde e das ideologias que veicula se apliquem à larga maioria das casas da zona histórica do Porto, demasiado degradadas para se enquadrarem no nível de gestão que o manual convida a desenvolver. E o mesmo se pode dizer para muitos dos residentes, que, vivendo em condições precárias, são forçados a gerir a suas vidas quotidianas com base num improviso não compatível com a racionalidade e o grau de programação que o manual difunde.

Essa ideologia e os impulsos de urbanidade subjacentes ao manual são, desde logo, visíveis na sua apresentação, quando se afirma que “depois de tanto esforço para ver confirmada esta legítima aspiração [de ver o Porto reconhecido como património mundial], cada um de nós tem o dever de dar o seu melhor para mostrar que sabe viver num lugar muito especial e numa cidade única como é o Porto”. Não deixa de ser irónico registar que aqueles que, vivendo lá, conferiram à zona histórica um carácter *sui generis* que lhe permitiu ser reconhecida pela UNESCO sejam agora convidados a aprender a “saber viver” nesse lugar.

---

8 Este tipo de publicação não é um caso isolado, havendo outras publicações do género, inclusive noutros países, igualmente destinadas a definir padrões de urbanidade. Entre nós, assumindo claros objectivos pedagógicos, temos, entre outros, o *Manual do Morador* editado pelo Departamento Municipal da Habitação da Câmara Municipal de Odivelas; o *Manual do Morador* editado pelo pelouro de Acção Social da Câmara Municipal de Aveiro. Também não é, por outro lado, um caso recente, já que, desde há muito, em contextos de educação das classes populares, foram produzidos materiais semelhantes para disciplinar e higienizar comportamentos.

Há, por outro lado, reminiscências de um experimentalismo técnico neste instrumento de difusão de padrões de urbanidade. “Uma casa pode ser comparada a uma máquina. Se todas as peças funcionarem a máquina trabalha bem, mas se uma das peças falhar, a máquina baixa o rendimento, ou pára. Por isso, cada pequena função deve ser bem planeada”. Este princípio, que coloca os indivíduos como elementos de uma engrenagem, não tem apenas o objectivo implícito de promover uma nova socialidade que fomente o prazer comunitário de levar uma vida em comum dentro de regras da boa convivência e da civilidade. Visa também, de certo modo, naquele que é um dos objectivos das acções experimentalistas, criar protótipos e modelos identitários, na medida em que procura converter esses indivíduos em exemplares produzidos por um projecto de requalificação. Ao receberem uma casa reabilitada e ao viverem num espaço requalificado, ainda que apenas por um estatuto patrimonial, os indivíduos são encarados como cobaias de experiências que visam testar e desenvolver novos modos de vida e uma nova identidade. Nesse sentido, no complexo mercado da requalificação urbana, onde as casas reabilitadas são sempre muito menos que aqueles que pretendem obtê-las, é suposto que os indivíduos que tiveram essa sorte se constituam como modelos passíveis de serem copiados e reproduzidos no âmbito de processos de requalificação semelhantes. É por isso que, de certa forma, esses indivíduos são convidados a deixar de ser o que eram.

As ideologias dos projectos de requalificação urbana assumem frequentemente objectivos declarados de higienização dos hábitos das classes populares. O manual analisado faz transparecê-los quando, por exemplo, afirma que “a higiene e a manutenção da casa é uma garantia de conforto e de saúde. A limpeza periódica da habitação é indispensável, mas não substitui uma limpeza mais aprofundada de vez em quando. Normalmente concentram-se em determinados pontos, fungos e bactérias que não são visíveis e que provocam alergias, problemas respiratórios e outras doenças. Por isso, o pó deve ser retirado regularmente e o chão deve estar sempre limpo”. Estes objectivos de higienização, quase sempre motivados por tentativas de imposição dos padrões de urbanidade das classes médias, revelam que os projectos de requalificação fazem com muita frequência tábua rasa das situações de partida. É se é importante ouvir e ter em conta os padrões de vida dos residentes, não é só porque quase tudo daquilo que por eles é dito e feito quase nunca resiste a um projecto de requalificação. É também porque, muitas vezes, a realidade acaba por se impor aos projectos e aos seus objectivos fazendo-os ruir.

Este objecto de consolidação de um património dá, como dissemos, conta do carácter construído, relacional e conflitual das identidades. Construído na medida em que, afinal, a identidade que foi reconhecida como património precisa agora de ser, de algum modo, fabricada e refinada, pois quem lá vive tem de aprender a viver lá de outra forma. Assim, a identidade pode ser perigosa para o património. Mas como seria uma heresia matá-lo, porque esse

património não foi fácil de conseguir, a condição de sobrevivência desse património é a morte de uma identidade. Relacional porque apela ao desenvolvimento de sentimentos de identificação numa lógica comunitária e positivamente valorizada: “cada rua, cada beco, cada casa, cada pedra testemunha histórias e guarda segredos que se perdem no tempo. Para todos nós que aqui moramos e trabalhamos, isso é motivo de grande orgulho (...)”. “Os vizinhos fazem parte do ambiente onde vivemos e, por isso, são muito importantes na vida quotidiana. São eles que se encontram mais perto de nós quando precisamos da ajuda de alguém. (...) Nunca é tarde para cuidar do bom relacionamento com os vizinhos. Se assim o fizer, verá que ao fim de algum tempo se sentirá mais seguro e orgulhoso.” Conflitual não só porque coloca os indivíduos perante uma dupla identidade, entre o que já não podem ser e o que ainda não sabem ser, mas também porque o apelo à identificação é ao mesmo tempo uma forma de reforçar a identificação; de dar conta da presença do estranho, daqueles que por não sentirem da mesma forma que os residentes o património como seu podem constituir uma ameaça.

### A magnificação do defunto

Recorrentemente, reagindo à voragem e ao assomo da classificação, é necessário recordar aos prosélitos do património que o passado ainda não acabou. Sobretudo quando estamos perante tentativas de conferir um estatuto patrimonial a identidades vividas que potenciam o risco de uma possível *vingança* dessas identidades, hipotecando, assim, a afirmação de um qualquer património. As tentativas de compatibilização entre identidades vividas e estatutos patrimoniais são geradoras de episódios caricatos. A noção de património remete para a ideia de bens comuns que, perdendo as suas funcionalidades, deixaram de estar integrados nas práticas económicas e sociais quotidianas. Ela evoca uma necessidade de inscrever na memória colectiva algo que corre o risco de se perder. Neste contexto, a “descoberta” de um património corresponde ao anúncio da morte de uma identidade. Querer manter vivas nas práticas quotidianas características e funções identitárias quando elas já não são social e economicamente úteis é tentar combater a inelutável assimilação colectiva da mudança inerente aos processos de transformação identitária. Nesta perspectiva, património e identidade só são compatíveis quando se assume que o património funciona como uma espécie de luto de magnificação do defunto que permite aos indivíduos constatar e tornar suportável as mudanças a que as identidades estão sujeitas. O momento da concessão de um estatuto patrimonial corresponde ao reconhecimento que algo desapareceu ou deixou de estar integrado nas práticas quotidianas. A consagração patrimonial é um acto de luto. Mas é um acto de luto exacerbado, magnificado, porque corresponde a um momento de depuração. A patrimonialização é um

momento de radicalização das diferenças, normalmente das qualidades valorizadas, que contribui para essencializar as identidades.

Olhar para a identidade como um recurso retórico dos processos de patrimonialização leva-nos a encarar o património como uma metalinguagem e uma invenção cultural. Porque, mais do que objectos ou bens, ele é representação de algo. Representa o que nos arriscamos a perder, estando esta perda subsumida em identidades reais ou imaginadas, mais ou menos modestas, mais ou menos espectaculares. Reactivados, re-inventados e idealizados, os bens, as práticas e os signos que dão forma material ao património são retirados das vivências quotidianas para lhes serem devolvidos de um modo onde a encenação e a estilização são factores de indução de uma consciência identitária.

## **Memória do mar**

### **Património marítimo e (re)imaginação identitária na construção do local**

*Elsa Peralta*

#### **O local, o global e a vernaculização do passado**

Vários autores têm dado conta da “emergência” de diversas formas de localismo cultural, considerando que tal deve ser entendido como uma forma de reacção e de resistência face às consequências da modernidade. A globalização, as migrações à escala global, a desterritorialização da cultura, produzem sujeitos “descentrados” (Fortuna, 2000), que procuram incessantemente mecanismos e instrumentos de identificação e vinculação locais, mediante um processo activo de “procura das raízes” (Thompson, 1996: 104). Esta necessidade de inscrição no espaço e no tempo terá, assim, contribuído para uma reinvenção das identidades locais que encontra expressão num fascínio neo-romântico pelos motivos tradicionais e vernáculos e se consubstancia, as mais das vezes, na activação dos mais variados repertórios patrimoniais.

Como resultado destas tendências, os objectos que são hoje considerados património passam a incluir todos aqueles aspectos, materiais ou imateriais, que se relacionem com uma noção difusa de passado, estando associados a uma panóplia de representações identitárias. Além disso, o passado contemporizou-se mediante a incorporação de objectos de um passado recente, ou mesmo do presente. Como refere Raphael Samuel (2002), uma característica do recente interesse pelo passado é a actualização progressiva da noção de período e a reconstrução da narrativa histórica por referência a um passado recente.

Neste contexto, a ênfase já não é colocada numa “memória oficial” que procura veicular, através de instituições chave, as bases para a construção de um edifício cultural comum e único, mas antes na diversidade cultural (Featherstone, 1991), acompanhando as tendências globais de democratização e des-diferenciação (Lash, 1990; Bauman, 1997). Como consequência, a memória pública expande-se a todos os domínios da vida humana, centrando-se nas práticas quotidianas das “pessoas comuns”, o que se traduz numa

ampliação conceptual dos objectos e práticas considerados dignos de preservação (Urry, 1990), por contraponto a uma perda do interesse e da força de persuasão da história nacional. A pluralização da história, bem como a consequente proliferação de histórias alternativas ou vernáculas — social, económica, popular, feminista, étnica, industrial, etc. — é, assim, uma das tendências que marcam a relação actual com o passado.<sup>1</sup> Este “modo vernáculo” (Dicks, 2000) de relação com o passado, centrado nas vivências mundanas e quotidianas das “pessoas comuns”, tem por corolário o progressivo investimento nos patrimónios de base local, o que reflecte as profundas alterações na forma como atribuímos valor no mundo contemporâneo.

Com efeito, mais do que uma reacção contra as consequências avassaladoras da modernidade, penso que estes processos fazem parte da própria modernidade (ou, melhor, da pós-modernidade) e se traduzem numa articulação complexa e inédita entre processos aparentemente paradoxais de homogeneização global e de heterogeneização local, consubstanciados numa “tradução cultural” (Clifford, 1997) de formas culturais importadas, que são interpretadas e apropriadas de acordo com as condições locais de recepção, sugerindo que as consequências da globalização coexistem, e em muitos aspectos se relacionam, com a (re)emergência de uma multiplicidade de afinidades locais (Garcia Canclini, 1989; Lull, 2000; Appadurai, 2002). Estes processos são concomitantes com a pós-modernização da geografia mundial e consubstanciam-se na emergência de um novo “nexo global-local” (Robins, 1999: 17). Neste contexto, as novas dinâmicas de (re)localização devem ser explicadas à luz das novas e intrincadas relações entre o espaço global e o espaço local (Alger, 1988) e não como uma mera “sobrevivência” de resíduos culturais de sociedades “tradicionais” no presente.

Trata-se de uma nova concepção do *local*, enquanto espaço fluido e relacional, constituído e concretizado na sua relação com o *global*, e que se projecta num contexto de abertura ao exterior e de modernização, recuperando referentes de singularização, para negociar o seu posicionamento no espaço global. Por outras palavras, o global institucionaliza-se a nível local e a globalidade localiza-se. A globalização impõe a sua presença corporativa no espaço local, operando *através* da diferença, não mediante a sua anulação, articulando formas de vida modernas e tradicionais, como polaridades recíprocas do novo contexto cultural global. Nesta medida, as culturas locais reproduzem a sua especificidade pela indigenização transnacional de formas culturais vernáculas e tradicionais.

---

1 A este propósito, Levine considera existir uma certa “privatização da identidade” (1997: 114), o que aliás é consonante com o discurso pós-moderno, e que se consubstancia na invenção de uma variedade de recursos que vão desde a veneração de uma determinada tradição religiosa à utilização ecléctica de imagens da cultura popular.

## **A politização da memória e a nova economia cultural da visibilidade**

De acordo com a análise que tenho vindo a apresentar, o local transforma-se numa força globalmente mediada, como se a diferença e a semelhança fossem a cara e a coroa da mesma moeda. Ou seja, os instrumentos de homogeneização implicados nos processos de globalização das economias mundiais são absorvidos pelas culturas locais de forma diferenciada, sendo depois repatriados sob a forma de diálogos heterogêneos que, mediante a fetichização dos recursos morais da comunidade, permitem a afirmação da diferença no novo palco global.

Trata-se, portanto, mais de uma lógica de diferenciação que de uma lógica de identidade. Esta lógica é quase sempre impulsionada e promovida pelos poderes políticos, que encontram na produção do passado uma nova forma de legitimação e consensualização da sua própria acção. Marc Guillaume (2003) considera mesmo que esta produção do passado se consubstancia como uma componente essencial de uma política de espectáculo, cujo objectivo é consensualizar a acção dos poderes eleitos, quer sejam de base local, regional ou nacional. Este investimento simbólico e narrativo no passado vai ao encontro das exigências das próprias populações, também elas mais atentas à preservação daqueles elementos que permitem restabelecer um elo de ligação com um passado que lhes é apresentado como insuportavelmente perdido. Este reconhecimento prévio da “bondade” da preservação do passado favorece o grau de consensualização gerado em torno das activações patrimoniais e em torno de outras formas de memória cultural pública que, desta forma, se convertem na face mais visível da “eficácia” dos poderes constituídos, tanto para o interior como para o exterior.

Neste sentido, a formalização da “cultura” não só contribui para a visibilidade dos poderes que a activam como também é um elemento central para a visibilidade do próprio território que estes representam. O declínio das actividades produtivas tradicionais motivado pela globalização económica gerou a necessidade de criar novos locais competitivos de produção e consumo (Massey, 1984; Cooke, 1989). Esta competitividade depende do grau de visibilidade que o local tem no palco global. De forma a garantir esta visibilidade, os governos convertem-se em promotores do local, desenvolvendo estratégias de exposição e publicitação das suas características particulares no mercado de prestígio global. Tal como refere Umberto Eco, “o jogo do prestígio é ganho pelo país que melhor diz o que faz, independentemente do que realmente faz” (1986: 296). No mesmo sentido, também John Urry diagnostica “uma mudança da esfera pública para o palco público” (2000: 151), no qual os governos locais, regionais e nacionais procuram promover a sua imagem internacional, reflectindo uma “cultura global de autopromoção” (Dicks, 2003: 17).

A promoção desta imagem tem como recurso principal a “cultura” do local, que é reconfigurada de forma a compatibilizar-se com os padrões de consumo globais. Tal como os bens de consumo necessitam de associações simbólicas para se tornarem objectos de desejo, também os locais necessitam de identidades culturais para se tornarem visíveis e apelativos nas escalas de prestígio globais. Esta “nova economia cultural da visibilidade”, como a designou Bella Dicks (2003: 1), tem, assim, como factor-chave a “identidade do lugar”. Paradoxalmente, a globalização da cultura é acompanhada de uma valorização pública da localização, convertendo as identidades dos locais numa importante ferramenta de intervenção política.

No que se refere especificamente aos poderes locais, esta estratégia tem tido uma frequente tradução na condução de uma política cultural autárquica que tem por base a valorização dos componentes tradicionais locais. Esta política cultural autárquica consubstancia-se na activação de repertórios patrimoniais que frequentemente tomam por base aqueles elementos que foram já objecto de uma negociação identitária prévia que lhes atribui valor, o que favorece o reconhecimento da legitimidade do discurso patrimonial, bem como dos seus impulsionadores, por parte da comunidade. Esta consensualização em torno do discurso patrimonial legitimará, também, a definição dos ícones que permitirão identificar a especificidade da comunidade para o exterior. Num contexto de competição crescente entre cidades e localidades pela captação de investimentos exteriores e pela polarização da actividade administrativa, comercial e política da região, é atribuída a tarefa aos governos locais de explorar as respectivas “culturas” e publicitar as suas características distintivas no espaço global (Robins, 2002). No caso das cidades de pequena e média dimensão, que procuram afirmar-se como um espaço significativo no contexto das escalas de prestígio das cidades nacionais e supranacionais, o património pode ser utilizado, pela visibilidade e legitimação simbólica que confere, precisamente como argumento na negociação do seu posicionamento (Augé, 1998).

Por outro lado, a tradição, a memória, o património, atestam sobre a “qualidade de vida” das localidades, fornecendo ainda as bases para uma retórica de desenvolvimento por via da captação de fluxos turísticos capazes de inverter a situação de debilidade económica em que se encontram muitas localidades, cumprindo-se a promessa do adiado progresso por via do investimento na tradição. Em todos os casos, a aposta no passado apresenta-se sempre como um indicador e uma medida de eficácia do poder político, quer para os eleitores locais, quer para o processo de avaliação do posicionamento simbólico dos locais no contexto global.

Neste sentido, ao fixar uma imagem diferenciada do passado, o património fornece também uma prova de abertura ao exterior e à modernidade, permitindo quer o fortalecimento de identificações simbólicas específicas, quer a captação de visitantes e investimentos exteriores. Com efeito, estas

representações, ao mesmo tempo que ancoradas na tradição, fornecem uma prova de modernidade e de integração no novo espaço global. Como refere Marc Augé, “reivindica-se a profundidade histórica do mesmo modo que a abertura ao exterior, como se aquela equilibrasse esta” (1998: 74), fornecendo o local a ornamentação necessária à concretização do global. Este mimetismo torna-se explícito na própria configuração das activações patrimoniais que, baseando-se em elementos históricos ou culturais específicos, os apresenta de acordo com padrões de consumo associados à cultura cosmopolita global (Archer, 1990; Hannerz, 1990; Smith, 1990). Este processo activo de fornecimento de sentido ao local no palco global remete para o conceito de “imaginação-do-centro” de Boaventura de Sousa Santos (1993: 20), segundo o qual a regulação da dialéctica da identidade e da diferença permite uma “deslocação” simbólica de um território da “periferia” para o “centro”, através de um processo de negociação directa do estado, central ou local, com o exterior. Esta negociação tem lugar no espaço público, onde a imagem da localidade é definida mediante a construção e/ou reconfiguração de espaços (reais ou virtuais) que permitem a promoção de valores, como dinamismo económico, cosmopolitismo, inovação, juventude e *pedigree* histórico, que conferem visibilidade e estatuto de “modernidade” ao local.

Também com este propósito, os museus são objecto de reformulações, as suas colecções são apresentadas de forma mais apelativa, adoptam-se formas de comunicação mais imediatas, como o uso da Internet ou dos suportes multimédia, desenvolvem-se parcerias com universidades e promovem-se ciclos de debates. Por vezes os próprios edifícios são totalmente remodelados ou construídos de raiz, incorporando o *design* e uma estética cosmopolita de forma a emprestar a dignidade necessária às suas colecções etnográficas. A imagem converte-se, assim, na mensagem (Boorstin, 1992). Este investimento na imagem também resulta frequentemente numa reconfiguração dos eixos expositivos dos museus que seguem esta tendência, relegando para segundo plano as colecções etnográficas que documentavam as diferentes dimensões da vida local, para seguir a via da especialização temática em torno de uma manifestação tida como mais expressiva ou diferenciadora, também necessária para o melhor posicionamento da localidade no mercado turístico.

### **A patrimonialização do mar: um estudo de caso**

Os processos antes descritos foram conceptualizados com base na observação empírica das dinâmicas de activação patrimonial desenvolvidas em Ílhavo e que serviram de base à elaboração de uma dissertação de doutoramento sobre os processos de patrimonialização da memória em contextos locais portugueses.

Ílhavo é um concelho situado no litoral centro-norte de Portugal.

Inserido numa vasta região lagunar — a Ria de Aveiro — e dispendo de uma faixa costeira considerável, as suas populações dedicavam-se tradicionalmente a actividades agromarítimas num sistema produtivo misto que tirava partido dos recursos do mar e da ria, complementado com algumas explorações agrícolas de carácter familiar e com outras actividades, como a construção naval ou a indústria cerâmica. Com efeito, a heterogeneidade é um factor especialmente relevante na caracterização deste terreno de pesquisa. Esta heterogeneidade é visível na paisagem física e na estrutura social e económica da localidade, que tem sido sujeita a profundas transformações, na indiferenciação entre os âmbitos rural e urbano, na fluidez das fronteiras culturais e físicas da comunidade, na articulação da estrutura industrial com a crescente terciarização da economia local e com formas de agricultura e pesca de subsistência. Esta heterogeneidade manifesta-se na organização social do espaço, reflectindo as relações funcionais com espaços limítrofes, especialmente com Aveiro, com o qual Ílhavo partilha muitas afinidades. Mas, por outro lado, a residência e a comunidade local continuam a ser lugares estruturantes das relações sociais, e a família, o núcleo básico da reprodução social (Arroteia e outros, 2000).

Face às tendências desqualificadoras do território, a câmara municipal tem procurado assumir-se como um agente da mudança, tomando a questão da qualificação e do desenvolvimento do concelho numa questão de “competência” autárquica, procurando, desta forma, negociar um novo posicionamento estratégico na região mais vasta em que se insere, no país e na Europa.

A negociação deste posicionamento pressupõe, como pode ler-se no *Documento de Apoio à Preparação do Diagnóstico Prospectivo do Plano Estratégico do Concelho de Ílhavo*, “um empenhamento claro no reforço da inserção regional da economia concelhia, perspectivando o futuro de Ílhavo no quadro de uma aglomeração urbana ‘alargada’ onde o concelho deverá procurar assumir-se como um dos seus centros de referência.” (Câmara Municipal de Ílhavo, 2002: 7). Tal passará, segundo o referido *Plano*, por novas e melhores acessibilidades e pela assumpção de Ílhavo como um espaço de qualidade residencial e vivencial dotado de uma forte identidade histórico-cultural (Câmara Municipal de Ílhavo, 2002). Para tal, deve operar-se uma qualificação paisagística e ambiental do território e da orla costeira bem como uma valorização dos elementos de singularidade locais, não só como forma de melhorar a qualidade de vida das populações locais, mas também como factor de incentivo ao desenvolvimento do mercado turístico. De entre estes elementos de singularização está, sobretudo, o mar. Como pode ler-se no referido *Plano*:

Um elemento marcante da realidade do concelho é a sua forte identidade sócio-cultural que lhe confere um factor de singularidade valiosíssimo. A associação ao Mar (...) constitui um recurso precioso que importa procurar valorizar e integrar numa estratégia de desenvolvimento. (...) A experiência marítima de

Ílhavo, especialmente o papel que a comunidade desempenhou nas campanhas da pesca do bacalhau, encontra-se ainda bem presente na memória colectiva da população. Este forte elo de ligação ao Mar constitui uma herança cultural e um traço marcante da identidade de Ílhavo que importa preservar e reforçar. (Câmara Municipal de Ílhavo, 2002: 4-24).

Embora a estratégia de diferenciação do concelho não passe apenas pela afirmação desta associação ao mar, este tópico fornece, contudo, as bases para um discurso de diferenciação especialmente eficaz, não só pelo facto do mar “pertencer” ao imaginário nacional, o que lhe acrescenta valor como recurso e poder como instrumento de negociação, mas também pela sua imbricação do tecido social local. Com efeito, os residentes no concelho definem-se preferencialmente a si próprios, e são definidos por outros, por referência a uma percepção de uma relação privilegiada com o mar. Esta percepção é largamente motivada pela importância que a pesca do bacalhau teve na localidade, sendo muitas as famílias de Ílhavo que tiveram pelo menos um dos seus membros nela implicados. Além disso, Ílhavo distingue-se de outras comunidades litorais que forneciam mão-de-obra aos bacalhoeiros, pelo facto de aí serem oriundas grande parte das cúpulas hierárquicas das pescas do bacalhau. Com efeito, se de muitos portos do país saíam marinheiros para os bacalhoeiros, de Ílhavo saíam fundamentalmente os seus capitães. Por outro lado, a pesca do bacalhau, pela dureza das condições em que era praticada, com uma frota de veleiros brancos que largavam nos mares gelados da Terra Nova e da Gronelândia embarcações de um só homem que procediam à captura do pescado (*dóris*), confere-lhe uma aura de epicidade que faz com que esta modalidade de pesca, apelidada de “Faina Maior”, ocupe um lugar de destaque no imaginário colectivo local, fornecendo as bases para um discurso de diferenciação, ao qual não será também alheio o conjunto de representações épicas sobre a pesca do bacalhau veiculadas durante o período do Estado Novo (Garrido, 2001).

Fruto de vivências próprias e de uma forte base experiencial, mas também como resultado da doutrinação das cúpulas locais, legitimadas por propostas de cunho ideológico, o discurso de diferenciação patente em Ílhavo é, assim, um discurso previamente consensualizado por amplos sectores da população local, especialmente a partir de meados da década de 1980, quando a entrada de Portugal na então Comunidade Económica Europeia, com a subsequente implantação da política de quotas, levou ao declínio definitivo da pesca do bacalhau, provocando tensões no tecido social local. É a partir de então que um grupo constituído de forma expressiva por pessoas ligadas a esta modalidade de pesca, especialmente capitães e armadores, se envolve activamente na representação de uma memória da qual foram protagonistas, principalmente mediante uma crescente participação no museu etnográfico local, promovendo palestras sobre a pesca do bacalhau e concebendo exposições

que retratam esta actividade.

Este espaço representacional viria, depois, a ser apropriado, a partir de 1997, pelo então recentemente eleito presidente da câmara municipal de Ílhavo que inaugura uma nova política de aposta nesta temática. Percebendo o grau de consenso que a temática marítima em geral, e a pesca do bacalhau em particular, gera no seio de uma comunidade onde ainda persistem mitos de origem associados a estas práticas, o novo presidente da câmara associa-se à representação iniciada pelos capitães e armadores, motivando algum conflito e tensão entre os dois grupos, não tanto porque veiculem versões divergentes de um mesmo passado, mas porque ambos reclamam o “poder de representar” (Karp, 1992) esta memória.

Com o novo executivo municipal, o mar, na sua expressão histórica e simbólica, e mais concretamente a pesca do bacalhau, converte-se no principal factor estratégico de aposta no concelho. No sentido de dar visibilidade pública a esta aposta, retirando daí dividendo políticos, para o interior, e capitalização de imagem, para o exterior, o novo presidente da câmara municipal empenha-se na monumentalização de estruturas evocativas desta memória, inscrevendo-a indelevelmente no espaço público, ao mesmo tempo que enceta uma acção de promoção do concelho mediante a adopção do slogan *Ílhavo: Um Mar por Tradição*.

Este processo de monumentalização da memória local teve como primeira acção a inauguração do navio-museu Santo André, um antigo navio arrastão da pesca do bacalhau que, de acordo com princípios museológicos que se pretendem “dinâmicos” e “actuais”, se apresenta ao público como um “museu-vivo”. Acolhendo uma exposição permanente dedicada à representação das artes do arrasto, procurando recriar, *in situ*, os principais sectores da actividade a bordo, o grande apelo do navio nunca foi a mostra que encerra, aliás bastante incompleta e pouco explicativa, mas antes a própria presença física do navio, capaz de transportar para o domínio do concreto a abstracção do passado.

Outras acções foram encetadas, mas a grande operação de monumentalização da memória local levada a cabo pelo executivo municipal seria a total remodelação do museu de Ílhavo, antes um museu de pendor etnográfico e regional, que agora é convertido exclusivamente em museu marítimo, após ter sido objecto de um revolucionador e arrojado projecto de arquitectura da responsabilidade do gabinete ARX — Portugal, dos arquitectos José e Nuno Mateus. A imponência e arrebatadora arquitectura do remodelado museu (ou se se quiser, do novo museu porque pouco nele faz lembrar o anterior) pasma quem com ele se depara, tanto mais se se tiver em conta que Ílhavo é uma cidade de média dimensão afastada dos grandes centros da oferta cultural. A monumentalidade dos grandes espaços abertos, a modernidade do seu traço arquitectónico, o branco, o preto, a pedra, a água, parecem querer recriar, e reinventar no presente, as vivências do mar e da pesca, asseverando,

como referiram os arquitectos responsáveis pelo projecto ao jornal *Público*, “a importância do próprio museu” (*Público*, 7-09-2003), como se a importância da memória celebrada dependesse tanto da monumentalidade como da modernidade do seu “depósito” exterior.

Através desta opção estratégica, o executivo municipal consegue dividendos políticos e económicos. Dividendos políticos porque os discursos populistas sobre a época de ouro da pesca do bacalhau colhem junto de um eleitorado que procura ainda refazer-se da perda da sua relação privilegiada com o mar. E dividendos políticos, também, porque o investimento numa imagem diferenciadora não só valoriza os territórios específicos num palco mais vasto, como também valoriza os seus promotores. Dividendos económicos, porque se começa a formular uma aposta num turismo de base cultural que tem como produto o mar, na sua expressão histórica e simbólica, em alternativa ao colapso de antigas actividades produtivas no concelho. O executivo municipal percebeu que se se quisesse posicionar no conjunto da oferta turística da região e do país, teria de apostar naqueles elementos que representassem a “autêntica” cultura local. E de entre os elementos identificados, o mar em geral, e a pesca do bacalhau em particular, foram seleccionados, com o apoio e a legitimação de diversos sectores da sociedade local, como elementos decisivos na definição da singularidade da cultura ilhavense, convertendo-os no principal factor estratégico a apostar no concelho. Acompanhando as tendências do mercado turístico que ditam um crescente interesse pelos motivos culturais, procurou-se, assim, uma redefinição estratégica da oferta turística local, mediante a definição de uma “imagem de marca” assente em elementos culturais, que favorecesse a identificação de Ílhavo como um destino turístico diferenciado com um nível de autenticidade percebida elevado (MacCannell, 1976; Selwyn, 1996) devido à sua ligação a um ideário mítico associado ao mar.

### **Conclusão: (re)imaginação identitária na construção do local**

O investimento nos passados locais, podendo ser considerado mais ou menos espúrio segundo os casos, não deixa de encerrar um potencial de regeneração cultural, decorrendo do fortalecimento de uma economia simbólica susceptível de constituir a imagem ideal da localidade em ingrediente de identidade, quando argumentos identitários anteriores começam a desvanecer (Zukin, 1995). Neste sentido, o património, enquanto meio cultural de objectificação da memória permite, assim, negociar a mudança e um subsequente posicionamento do local na nova estrutura social global, tomando por base a valorização dos componentes tradicionais locais. Não se trata, porém, de uma lógica de “aculturação”, mas antes de uma lógica de “reculturação”, em suma, de (re)imaginação cultural, segundo a qual os meios culturais de transmissão da

memória estão envolvidos num processo criativo de “regresso ao passado” que, paradoxalmente, se encaminha para o futuro. (Re)imaginação, também, como parte de uma perspectiva analítica segundo a qual as identidades, em vez de propriedades essenciais e estáveis, são eminentemente construídas e ficcionadas, sendo em cada momento sujeitas a pontos de vista alternativos e objecto de reformulações e reconstruções, comportando sempre negociação e conflito. Neste sentido, o local tanto pode ser entendido como uma mercadoria ou um instrumento ideológico que tem por base certos mitos culturais ou como uma arena cultural na qual novas conexões de significado são estabelecidas.

Não se pode, por isso, reduzir a análise do actual ressurgimento identitário de base local à identificação dos seus particularismos ou das suas características distintivas como se estas representassem uma resistência ou um resíduo de um mundo tradicional preservado, de forma intacta, no presente. Tratar-se-á, antes, de uma ampliação de vínculos de solidariedade de base local que emergem na confluência da nova estrutura social global e que são encorajados por processos de modernização (Olzak, 1992; Levine, 1997), mediante a integração consciente e estratégica de particularismos locais nos novos contextos globais. O que se passa, talvez, é uma reinvenção e uma reficção das identidades através de figuras pós-tradicionais.

## **Fronteira e identidade local** **Estratégias para a produção de localismos na zona raiana**

*Maria de Fátima Calça Amante*

### **Introdução**

A pertença a um determinado local foi sempre um dos aspectos mais característicos da identidade, concorrendo para a criação de um conjunto de ideias sobre aqueles que seriam os traços que cada pessoa partilha com outros que são naturais do mesmo local. Os lugares transformaram-se numa das unidades de organização e estruturação da vida quotidiana recorrentemente referidos na produção etnográfica (Edwards, 1998). Apesar de o movimento se assumir como uma das características da actualidade que levou ao alterar da questão tradicional relativa à origem de “de onde és?” para “entre que lugares estás?” (Clifford, 1997: 37), não restam dúvidas que poder afirmar “*sou de...*” e conseguir aliar a isso um sentimento de pertença a que o próprio e os outros reconhecem algumas características particulares, permanece como um dos elementos fundamentais na afirmação da identidade.<sup>1</sup>

A questão das raízes de cada um é sempre um dos aspectos que primeiro se explora aquando do primeiro contacto com alguém. Fazemo-lo exactamente porque como já se referiu temos em nós um conjunto de ideias estereotipadas sobre como são as pessoas originárias de determinados locais. Ao criarem imagens estereotipadas dos outros, os membros dos grupos locais estão também a reafirmar, pelo efeito de contraste, a sua própria identidade. Na afirmação da identidade local a presença do outro é fundamental no sentido da sua validação.

Os locais de origem, as raízes, se quisermos, que definem a pertença do indivíduo a um local e ao grupo que daí é originário implicam cada vez mais, um esforço renovado na abordagem antropológica.<sup>2</sup> Na base disto estão duas

---

1 Este texto faz parte, com algumas alterações, do documento da dissertação de doutoramento. Os dados foram recolhidos na zona raiana do concelho do Sabugal, distrito da Guarda e na comarca de Ciudad Rodrigo, província de Salamanca.

ordens distintas de razões, por um lado porque cada vez há mais indivíduos que remetem as suas origens para locais que já não são os do seu dia-a-dia, locais onde há muito não vão, onde alguns nem nasceram. Trata-se dos locais dos seus pais, é uma pátria longínqua, desterritorializada, no dizer da antropologia. Por outro lado porque a tendência crescente para a familiarização com outras culturas aliada a um receio de homogeneização faz com que cada grupo tente fazer sobressair as suas características próprias, tenta projectar a sua cultura, às vezes “inventando tradições” (Hobsbawm, 1983) marcando assim uma posição e definindo a sua identidade. A interrogação de Appadurai, sobre o que pode significar o localismo num mundo onde a localização espacial, a interacção quotidiana nem sempre são isomorfas (1996) é cada vez mais pertinente. A definição por referência a um lugar evidencia acima de tudo uma maneira de estar no mundo e relativamente aos outros, evidencia a relação com um património cultural produto da história e de experiências da vida quotidiana (Chevallier e Morel, 1985: 4).

É interessante notar que “cada vez mais as pessoas tentam fixar a sua existência localmente, apesar do facto de viverem, actuarem e consumirem globalmente” (Köstlin, 2000). Existe nas pessoas sobretudo ao nível das pequenas comunidades muito o sentido de pertença, o sentido do *nosso local*, representado como a *nostra terra* por oposição ao mundo exterior. Os que podem afirmar que é o *seu local* com isso fornecem logo alguma informação sobre a sua identidade e sobre uma cultura que é normalmente referida como a cultura local.

Cada vez mais consciente de que se vivem momentos em que a familiarização com outras culturas é por demais fácil, rápida e evidente, surgem receios relativamente aos efeitos que tem nas culturas locais o impacto dos fluxos transnacionais. A teoria antropológica já identificou duas posições, por um lado a opinião mais alarmista de destruição das culturas locais e da homogeneização global da cultura, por outro lado a posição mais consensual da integração, defendendo a capacidade das culturas locais para integrarem elementos de carácter global sem que deixem de ter alguma autenticidade e mantendo assim a suas características locais. Há depois ainda a possibilidade de estas duas posições não serem completamente antagónicas e de na vida quotidiana poderem de facto interagir de uma forma que não é predadora da cultura local (Hall, 1992; Appadurai, 1996; Hannerz, 1989; Staring e outros, 1997) avançando-se em alguns casos a ideia de que a influência dos fluxos globais leva muito mais a um reforço da cultura local do que propriamente à sua crise (Boivessain, 1997). A aposta no local pode ser encarada como uma

---

2 O local enquanto unidade de pesquisa foi uma das unidades de pesquisa mais interessantes para o antropólogo europeu. Os estudos mediterrânicos são a prova deste interesse, a circunscrição da comunidade, as relações face-a-face, marcaram a pesquisa antropológica até à década de 1970.

estratégia de desafio ao poder do estado-nação mas também pode ser vista como uma resposta ao processo de globalização, uma luta contra o carácter anónimo e impessoal das forças globalizadoras, o *return to the local* consiste basicamente no “retorno a formas primárias de identificação e de relacionamento, às comunidades conhecidas que são localizáveis, onde se conhecem caras e vozes” (Hall, 1991: 35).

### **Estratégias para a produção de localismos na zona raiana**

Fazer investigação na zona raiana significou contactar a cada momento com uma necessidade constante de localização na medida em que, na forma como as pessoas se referem aos outros, se encontra sempre, de forma mais ou menos explícita, a referência ao local de origem deixando perceber a inclusão de traços identitários. Podendo ser perspectivado sob diferentes pontos de vista que vão desde a experiência de uma identidade de grupo (Cohen, 1982; 1985) até à concepção como estratégia de resistência a uma certa dominação política, a ideia aqui apresentada de localismo refere-se mais à representação da identidade de grupo definida primeiramente por um sentimento de compromisso com um determinado lugar e com um conjunto de práticas culturais que lhe estão reconhecidamente associadas (Nadel-Klein, 1991).

No caso concreto desta pesquisa, os portugueses dizem que “vão ao outro lado”, ou então dizem “os espanhóis” ou os que “estão do outro lado. Antes de mais localizam-nos e a partir daí procede-se a um processo de diferenciação identitária. Os espanhóis, é claro, procedem da mesma forma quando se querem demarcar dos portugueses e entre eles próprios. A identidade local e o localismo podem ser aqui encarados mais sob um ponto de vista relacional e contextual do que espacial (Appadurai, 1996) já que a diferenciação também se estrutura na relação com “o outro”. Estudos em pequenas comunidades evidenciaram que do ponto de vista das comunidades de uma dada região podem existir várias fronteiras diferenciando um grupo dos restantes, o que levou Cohen (1982) a falar da possibilidade de posicionamento em determinados níveis de acordo com a posição ocupada e o objectivo pretendido (Badone, 1987). Também no caso presente, os locais escolhem dizer que são, por exemplo, *fojeiros*,<sup>3</sup> ou são raianos, ou são portugueses.

As pessoas têm consciência daquilo que é a sua cultura embora, como o próprio Cohen esclarece, não experienciam nem exteriorizam isso de forma abstracta, “as pessoas conhecem a sua forma de fazer as coisas; conhecem uma maneira habitual de pensamento e actuação. Não o valorizam

---

3 São conhecidos por esta designação as pessoas naturais dos Foios, aldeia do concelho do Sabugal.

necessariamente por ser tradicional mas porque lhes convém (...) Deste ponto de vista, a tradição pode ser vista como tendo um valor mais pragmático do que intrínseco” (1982: 5). Isto é aliás conforme à ideia de que o sentimento de pertença a um lugar se sustenta numa memória colectiva, que por sua vez depende de práticas e cerimónias ritualistas e comemorativas (Connerton, 1989).

A necessidade de representação da identidade local foi evidente a cada passo do trabalho de campo efectuado, as aldeias raianas socorrem-se de uma série de estratégias ou técnicas sociais próprias (Appadurai, 1996) ou de mecanismos de construção da comunidade (Brint, 2001) que reafirmam um certo localismo. Estas estratégias de auto-reconhecimento estão apoiadas por um conjunto de elementos materiais que ajudam no trabalho da representação. É o grupo que escolhe determinados elementos da cultura local para evidenciar como seus, pelo que os símbolos traduzem a leitura que a própria colectividade faz da sua cultura. Há nas aldeias raianas em estudo uma apropriação generalizada do principal símbolo da cultura raiana: o *forcão*.<sup>4</sup> Trata-se do mais importante elemento material da cultura raiana que é absolutamente eficaz na sua função de representação desta cultura na medida em que é consensual, ele não é a opção das pessoas desta ou daquela aldeia, é antes a opção dos raianos como grupo. É através do *forcão* que os raianos vão reproduzindo a sua identidade e vão exportando a forma como querem ser vistos pelos outros, o *forcão* permite a reinvenção constante da comunidade raiana.

Na zona raiana como noutros locais, há uma tendência crescente no sentido da apropriação do passado como forma de projecção da identidade local, assistindo-se a procedimentos que visam “idealizar o passado” (Gullestad, 1997). Aquilo que à primeira vista parece ser só uma questão de nostalgia, de saudosismo do passado expresso em actividades que vão desde a realização de trabalhos comunitários outrora quotidianos nas aldeias, como seja a realização de um *carrego* de pedra desde a raia até à aldeia para construção de um equipamento público nos Foisos, seja na realização de uma exposição na Aldeia do Bispo com imagens e objectos das primeiras décadas do século ou nas caminhadas através das antigas rotas do contrabando, tudo isto são antes estratégias de afirmação da identidade local.

A insistência na referência ao contrabando tradicional que caracterizou toda esta zona até que a emigração não desviou os raianos para outros destinos nas décadas de 1950 e 1960, mostra que este permanece um dos elementos fundadores da identidade raiana. As comunidades em estudo não se conseguem definir no presente sem ser por referência a uma prática que hoje já não faz parte das suas vidas. A fronteira permanece, afinal. Toda a ideia de raia é,

---

4 O *forcão* é uma estrutura triangular, construída com troncos de madeira de carvalho. É utilizado na zona raiana do concelho do Sabugal na lide dos touros.

nesta zona e para a população em estudo, completamente inseparável da actividade do contrabando, o raiano não consegue visualizar a raia sem a materialização da actividade que tradicionalmente lhe esteve associada. Confirma-se a ideia de que a fronteira é sobretudo um espaço vivido, ela é mais mental do que física ou material (Laborde, 2000).

A história local e a sua divulgação para o exterior, actividades que as autoridades locais incentivam amplamente, chamando os meios de comunicação de carácter nacional, rádio e estação de televisão, acabam por funcionar também como uma contra-estratégia ao poder do Estado, evidenciando uma autonomia em termos de identidade que se esforçam por manter. Num outro nível, a intensa produção literária dos naturais da zona raiana, e de cada uma das aldeias em particular, a maioria dos quais não são hoje aí residentes, constitui também uma estratégia no sentido de evidenciar a identidade local, razão pela qual as temáticas abordadas se prendem com os chamados usos e costumes da zona (Tavares, 1985; Correia, 1996, [1946]; Prata, 1999; 2001) com o ensaio etnográfico (Marques, 1939; Pinharanda Gomes, 1977, 1978) e com a ficção inspirada pelo quotidiano na zona raiana (Montemor, 1939; Henriques, 1998; 1999; Freire, 1969; 2001).

O passado e a memória têm uma importância fundamental na construção da identidade local, é através dele que se reforçam os laços de pertença à zona raiana e a cada aldeia em particular. Este tipo de produções locais, as exposições, os museus, as publicações sobre as aldeias, mais do que uma evidência da nostalgia do passado constituem uma estratégia para *segurar* o passado, para o transportar para o presente e dessa forma garantir a manutenção da identidade local. É como se aquilo que consideram serem os seus mais importantes traços identitários permanecesse no passado que, receiam, não possam ser substituídos por outros com valor equivalente. A representação do passado ajuda, sobretudo no caso dos raianos que viveram muitos anos fora da zona, a reverem-se como elementos pertencentes à comunidade em questão e a valorizarem mais o local em detrimento do nacional.

Por outro lado, a aposta no voltar às origens, ainda que de maneira fugaz e de forma artificial para muitos que só aí vão por curtos períodos de tempo, cumpre na zona raiana outra função não menos importante, o reviver da história local para aqueles que são raianos e de cada comunidade em particular onde se procede a este tipo de iniciativas é uma estratégia privilegiada para reforço dos laços de pertença. A estratégia dos que partiram é voltar, a dos que ficaram é ajustarem a calendarização dos eventos à disponibilidade dos que estão fora de modo a que estes continuem a voltar e a encher as aldeias, ainda que apenas durante algumas semanas. Mais recentemente, a proliferação de páginas das aldeias raianas na *internet* cumpre também esta função permitindo um diálogo constante, ainda que virtual, entre os raianos que estão fora e os que permanecem nas aldeias.

As comunidades raianas em estudo sentem necessidade de evidenciar a

sua diferença face às demais mostrando o que significa pertencer a este ou àquele grupo. O conceito de cultura local apesar de se utilizar normalmente para referir a cultura de um espaço delimitado, é no fundo um conceito relacional. A necessidade de representação da identidade local pode ser de tal forma sentida pelos membros do grupo que chegam a cristalizar-se momentos ou aspectos que foram paradigmáticos no processo de construção dessa identidade, levando a que a representação que os membros fazem das suas vidas seja na realidade diferente da sua vida diária, é o que aqui acontece com a insistência em se representarem ainda como contrabandistas.

Nas aldeias raianas a necessidade de se evidenciar face aos vizinhos é sentida de forma muito intensa. Qualquer referência exterior a estas aldeias é divulgada nos espaços públicos das aldeias, sejam as notícias publicadas na comunicação regional que versem sobre as aldeias, seja a divulgação de eventos que decorrem nas aldeias, seja a simples reunião das pessoas para assistir a um jogo de futebol na televisão, ou a divulgação de uma pequena folha noticiosa com os eventos da aldeia, tudo serve para reforçar a cultura local. Há aqui uma noção, com maior evidência em alguns elementos do grupo que a identidade e cultura locais e um certo localismo não podem ser encarados como algo que existe e permanece inalterado, pelo contrário, sente-se que há que trabalhar no sentido de produzir e manter a sua existência sob pena de ser aniquilado ou de não se conseguirem manter os laços de pertença.

Isto é tanto mais necessário em se tratando de comunidades raianas, já que para além do localismo ser um dado social particularmente frágil (Appadurai, 1996), no caso destas comunidades, a proximidade de outros modelos de organização social e cultural poderão ser encarados como uma ameaça. Os raianos sentem que há que renegociar de forma estratégica os elementos que do ponto de vista do grupo são os mais característicos e com maior capacidade de individualização no conjunto daquelas que são as aldeias raianas. Importa reforçar aqui que se trata de comunidades cujos membros, numa proporção muito significativa, têm uma larga experiência de contacto com outras culturas europeias, não só a espanhola por serem de facto raianas, mas também por terem sido emigrantes durante uma parte importante das suas vidas, o poder de identificação com o seu meio local, com a sua aldeia e com a zona raiana permaneceu, mas ganharam simultaneamente consciência de outros espaços e conseguiram estabelecer com alguns deles algum tipo de afiliação.

O poder de representação que os membros da comunidade têm do seu lugar e da sua identidade local apoia-se na percepção de que determinados acontecimentos são de facto mais significativos, no reconhecimento da sua importância na construção histórica da sua própria identidade, confirmando-se que a identidade local não pode nem deve ser encarada como um dado adquirido, como algo cuja existência está claramente demarcada, é sobretudo uma identidade historicamente produzida e que pode ser estrategicamente

negociada por aqueles que a reclamam (Nadel-Klein, 1991). Isto é sobretudo verdadeiro quando os que agora representam essa identidade estiveram ausentes de forma permanente ou por largos períodos de tempo, razão pela qual ficaram presos a aspectos particulares.

É possível que a necessidade de auto-afirmação destas culturas seja, devido às características anteriormente referidas, mais evidente nuns casos que noutros, levando a que se tente sempre superiorizar um local — aldeia relativamente aos vizinhos. Esta necessidade de afirmação pode ser mais ou menos intensa, nos casos de maior intensidade geram-se situações de uma maior rivalidade, é no fundo uma representação política (Nadel-Klein, 1991) no sentido em que ao marcar a diferença também reproduz uma certa hierarquização em termos de importância. Durante o trabalho de campo, os Foios foram contemplados com uma verba equivalente a 160 mil contos para melhorias na aldeia, à saída da missa enquanto dava a notícia à população o Presidente da Junta de Freguesia congratulava-se com isso e aproveitava para reforçar os sentimentos de pertença, projectando a aldeia para um patamar superior relativamente às restantes aldeias raianas.

O sentimento de pertença e valorização do local leva a que, muitas vezes, permanecer nestas comunidades seja em si mesmo uma expressão de compromisso, e esse compromisso é mantido por uma contínua construção da cultura (Cohen, 1982). É o que aqui acontece, os representantes locais dos Foios defendem que a aldeia tem uma mais valia relativamente às restantes aldeias raianas, um património natural que a individualiza no conjunto da raia e do qual se socorrem para conseguirem ganhar uma notoriedade junto dos que estão fora e manter “acesa a chama”. Sentem que é preciso reforçar os laços que os naturais da aldeia e os seus filhos ainda têm com ela, sobretudo destes últimos, já que deles, da sua vontade em continuarem a ir ali, a manterem as habitações que foram dos pais ou avós, depende em grande parte a sobrevivência das aldeias raianas.

No caso dos Foios esta emblematização das condições naturais ficam expressas no recente brasão da aldeia, no qual o que sobressai são o rio Côa, as trutas que se pescam nos viveiros à margem do rio e a serra, todas grandes apostas das autoridades locais para o futuro da aldeia. Este novo símbolo da aldeia foi objecto de uma negociação que em si mesma também pretende mostrar uma mudança de atitude por parte do *fojeiro* relativamente à sua aldeia. O anterior símbolo evidenciava o contrabando e a emigração, com este novo brasão a aldeia começa a encerrar uma página da sua história. Verificou-se que o poder de representação da identidade local é particularmente forte quando é utilizado pelos agentes políticos locais de forma estratégica no sentido de construir uma tradição que defina as suas fronteiras e a sua identidade local. A partir de agora é em torno destes novos símbolos que as autoridades locais procuram que se evidenciem as lealdades, e que o contrabando e a emigração permaneçam na memória colectiva como os capítulos

mais importantes das histórias pessoais e colectiva.

### Conclusão

Nas aldeias raianas, o sentimento de pertença não foi nunca suficientemente forte por si só para impedir as pessoas de saírem, condicionalismos económicos, sociais e políticos forçaram-nas nesse sentido, mas é justo dizer que foi esse sentimento de pertença que, na sua maioria, as fez voltar e fixarem aí residência. Outros há, que tendo fixado residência nas zonas urbanas mais próximas, caso da Guarda ou mais afastadas caso de Lisboa, Porto, Coimbra e estrangeiro não deixam enfraquecer os laços de pertença aos seus locais voltando sempre que têm oportunidade. Diz Nadia Lovell que pertencer a uma localidade particular evoca a noção de lealdade a um local que pode ser expressa através da história oral e escrita, narrativas sobre as origens como pertença, a atenção sobre certos objectos, mitos, rituais religiosos e de actuação (1998: 1). No caso concreto da zona em estudo, o mês de Agosto é por excelência o momento para o reforço das lealdades para com a aldeia e com os seus símbolos já que é nesta altura que os *filhos da terra*, os raianos que estão fora durante todo o ano, voltam para encher as aldeias. Os dias de Agosto são, na raia, dias de incrível movimento, barulho, o misturar da língua portuguesa com o castelhano e o francês e um tropeçar constante em manifestações efusivas da alegria de voltar, da saudade sentida. Esta volta às aldeias também é uma estratégia de reforço da cultura e identidade locais.

Há plena consciência de que há que reforçar a cultura local, principalmente no que ela tem de mais original. Esta convicção leva a que os naturais da zona raiana e os seus descendentes continuem, ano após ano, a participar nos rituais que acreditam serem os mais representativos da referida cultura.

## **Património, museus e representações culturais locais na contemporaneidade**

*Marta Anico*

### **Teorias culturais e estudos museais**

As teorias culturais contemporâneas, caracterizadas pela sua natureza interdisciplinar e pelo conseqüente esbatimento de fronteiras académicas, remetem-nos para uma acepção de cultura enquanto sistema colectivo de representação (Geertz, 1973), um sistema de significação socialmente construído e culturalmente partilhado no âmbito de processos de comunicação. A crescente importância conferida a estes processos de construção de significados, que se produzem em diferentes espaços e tempos e que circulam através de um conjunto alargado de práticas significantes, fez com que as teorizações mais recentes sobre a cultura tenham privilegiado, precisamente, as dimensões da significação e da comunicação (Eco, 1987), salientando igualmente o carácter dialógico do designado circuito da cultura (du Gay e outros, 1997).<sup>1</sup>

Os museus, instituições culturais que exibem culturas, definem e atribuem valores de forma mais ou menos consciente, na medida em que comunicam significados, constituem um objecto de estudo privilegiado para a aplicação destas teorias culturais. Qualquer aspecto ou actividade que ocorra nos museus, desde a elaboração do projecto arquitectónico do edifício, à distribuição e ordenamento do espaço (salas de exposição, zonas de descanso, zonas de lazer, etc.), ao conteúdo de legendas e painéis, à programação de actividades de animação, passando pela escolha dos objectos e a selecção dos métodos expositivos, remete sempre para a construção, representação e consumo de significados. Assim, qualquer que seja a opção seleccionada haverá sempre conseqüências ao nível dos significados que são produzidos, comunicados e consumidos (Mason, 2005).

---

1 Recorde-se que este modelo proposto por du Gay e outros (1997) identifica os seguintes elementos: representação, identidade, produção, consumo e regulação.

Na medida em que se configuram como espaços discursivos, defendo uma análise textual destas instituições culturais que permita interpretar o modo como os significados são construídos e comunicados, bem como as motivações, interesses e condicionalismos subjacentes. Interessa-me, portanto, reflectir sobre as narrativas museais que se produzem (Bal, 2003), as condições e contextos específicos de produção (McGuigan, 1996; Morley, 1992).

A complexidade destes processos tornou necessário desenvolver uma moldura teórica susceptível de ser aplicada ao contexto específico dos estudos museais, moldura essa que colhe vários contributos provenientes de áreas como a história, a sociologia, a antropologia, a linguística e a semiótica, os estudos literários, os estudos culturais ou os estudos sobre os média, evidenciando simultaneamente a presença de abordagens pós-estruturalistas, construcionistas e pós-modernas. Por outro lado, a aplicação deste quadro teórico pluridisciplinar ao estudo dos museus não pode ser isolado do contexto histórico que caracteriza as sociedades contemporâneas, um contexto marcado por fluxos económicos, culturais, comunicacionais e populacionais globais (Appadurai, 1996), e que implica uma abordagem relacional destes objectos de estudo. Concordo, por isso, com Peter Vergo (1989: 46), para quem os textos museais “fazem parte de um discurso que representa em si mesmo um elemento de uma teia de significados mais [vasta] e complexa”.

Do mesmo modo, o estudo dos museus na contemporaneidade também não pode ser dissociado do contexto epistemológico da pós-modernidade. O questionar das meta-narrativas e das verdades absolutas, a fragmentação do gosto e do estilo, as noções pós-modernas de conceitos como conhecimento, realidade e autenticidade, a problemática da representação cultural no quadro das críticas ao conhecimento positivista e realista, bem como a crescente ênfase conferida ao indivíduo nos processos de significação e comunicação, ou o impacto dos meios de comunicação nas estratégias expositivas, constituem apenas alguns dos factores que contribuíram para o questionar de certas ficções associadas ao conceito de museu (Macdonald e Silverstone, 1990). Com efeito, as reflexões em torno da redefinição do conceito de museu, a reorientação da sua missão e finalidades, a renegociação das suas relações com os públicos e utilizadores, bem como os debates sobre o seu lugar numa sociedade global, pós-industrial e pós-colonial, cosmopolita e urbana, propiciaram a introdução de novas variações na temática dos museus, em particular no que diz respeito à natureza das colecções, às modalidades de representação cultural, ao papel dos públicos e visitantes, bem como à sua própria identidade institucional que muitos autores consideram estar em crise (Hooper-Greenhill, 2000; Huyssen, 1995; Witcomb, 2003).

Neste sentido, considero que factores como a compressão do espaço e do tempo, com o conseqüente distanciamento em relação ao passado e às experiências tradicionais associadas à comunidade e ao lugar; o questionamento de ideologias dominantes; o crescimento urbano; o desenvolvimento dos

meios de comunicação e tecnologias de informação; o incremento do turismo à escala global; a mercantilização da cultura ou a intensificação do consumo, proporcionam múltiplas possibilidades da adaptação dos museus. Assim, e do mesmo modo que as sociedades contemporâneas se caracterizam pela sua natureza contingencial e ambivalente (Bauman, 1991), os museus produzem e reflectem, eles próprios, variações e fragmentações. A procura de uma nova legitimação destas instituições culturais perante os contextos anteriormente apontados conduziu, por isso, a uma renovação e reavaliação identitária dos museus, de modo a identificar os seus propósitos e potencialidades na contemporaneidade. Esta renovação operada no universo global dos museus corresponde, na opinião de autores como Elean Hooper-Greenhill (2000), Sharon Macdonald (1998) ou Andrea Witcomb (2003), à emergência de um novo paradigma museológico, o pós-museu, baseado numa abordagem multivocal da cultura, na democratização do acesso e da fruição cultural, bem como no reconhecimento das suas implicações políticas, elementos que contribuem para o desenvolvimento de novas modalidades de relacionamento com os públicos e para uma enorme flexibilidade no que concerne aos valores que caracterizam e orientam estas instituições num mundo globalizado. Veremos se o futuro virá confirmar o que diz James Clifford (1997: 215), para quem “o destino dos museus [se] encontra relacionado com a sua difusão global e adaptações locais”.

### Museus municipais e periferias urbanas em Portugal

A opção presente neste artigo pela análise de museus municipais prende-se com duas razões. Em primeiro lugar, porque de acordo com os estudos realizados sobre o panorama museológico nacional (IPM e OAC, 2000; OAC e IPM, 2005) se verifica que a maior parte destas instituições (60%) é tutelada pela administração pública, com particular destaque para a Administração Local (40%). Em segundo lugar, porque se trata de um objecto de estudo que articula dinâmicas de homogeneização e heterogeneização cultural, oferecendo enormes potencialidades na análise de problemáticas relacionadas com a configuração dos patrimónios locais num mundo globalizado.

Os museus de âmbito local revestem-se, portanto, de um interesse analítico no estudo dos processos culturais de construção, representação e consumo de significados culturais, no quadro dos processos de globalização e numa condição pós-moderna, ao incorporarem a ambivalência e a fragmentação nos discursos que produzem e veiculam na esfera pública. <sup>2</sup> Esta

---

2 Pese embora estas características se encontrem igualmente presentes nas dimensões da interpretação e do consumo, estas dimensões não serão objecto de reflexão deste artigo.

ambivalência torna-se especialmente evidente quando os museus locais se apresentam como “teatros da memória” (Samuel, 1994) fechados sobre si próprios, numa tentativa de defesa e protecção de identidades centradas e, simultaneamente, como “zonas de contacto” (Clifford, 1997), locais de abertura e diálogo para onde confluem diferentes grupos, com interesses diversificados, que participam de forma mais ou menos activa nestes processos. Vejamos o que acontece no caso da Rede de Museus de Loures (RML).<sup>3</sup>

O concelho de Loures apresenta uma configuração territorial contrastante, de paisagens rurais e urbanas. Trata-se do quinto maior concelho do país, em termos populacionais, com cerca de 200.000 habitantes distribuídos por 18 freguesias, verificando-se uma maior concentração da população nas zonas sul e sudeste, em detrimento da zona rural mais a norte. É possível identificar três momentos no que concerne à evolução demográfica do concelho: um primeiro momento que corresponde à primeira metade do século XX com um crescimento bastante lento; um segundo período que se estende de 1950 a 1991, caracterizado por um crescimento acelerado, em particular entre as décadas de 1970 e 1981, fruto do movimento de retornados nacionais das ex-colónias portuguesas que explica o acréscimo de cerca de 60% da população registado nesta década; segue-se então um terceiro período marcado por um decréscimo populacional de —38%, resultante da criação do município de Odivelas, com a consequente perda de aproximadamente 123.000 habitantes.

Concomitantemente às transformações demográficas, as alterações operadas no sector económico e no tecido social do concelho foram igualmente determinantes para a sua actual configuração. Assim sendo, o declínio do sector primário e secundário e a consequente terciarização da economia, uma tendência que se verifica aliás à escala global, conduziram a mudanças sociais e espaciais no concelho que são suscitadas não só pelas transformações operadas na economia local, mas também pelos processos de urbanização, pelas migrações, pelas inter-acções que se estabelecem entre Loures e a cidade de Lisboa e com o conjunto mais vasto da Área Metropolitana. Com efeito, o crescimento das cidades e das periferias urbanas, bem como a diluição de fronteiras junto às grandes metrópoles, constituem algumas das tendências da pós-modernização da geografia (Robins, 1999) que concorrem para a criação de uma rede de relações funcionais e simbólicas num espaço-rede alargado (Silvano, 1997).

Por outro lado, para além das questões da pós-modernização da geografia, este contexto generalizado de mudança contribuiu, ainda, para a

---

3 Inserida na Divisão do Património Cultural da Câmara Municipal de Loures, a RML engloba o Museu Municipal de Loures e o Museu de Cerâmica de Sacavém, duas unidades geridas em rede no âmbito desta Divisão e que, portanto, partilham os mesmos recursos humanos, técnicos e financeiros.

valorização de referentes culturais do passado, considerados ameaçados pelas transformações operadas na contemporaneidade. Assiste-se, assim, à produção de um discurso patrimonial baseado na necessidade de preservação, salvaguarda e divulgação de referentes culturais locais que se consideram sob a ameaça de ruptura e de desaparecimento, em particular no que se refere a modos de vida tradicionais ou às experiências e vivências associadas à comunidade e ao lugar. Perante a perspectiva de enfraquecimento destes referentes, o património emerge como um instrumento simbólico de objectificação cultural (Handler, 1988) que, mediante a selecção de determinados elementos de uma cultura, transformados e processados num discurso sobre semelhanças e diferenças, representa metonimicamente uma determinada versão identitária que articula passado, presente e futuro. Os referentes culturais resgatados do passado ganham um novo significado, enquanto recursos fundacionais na construção de uma nova identidade colectiva (Harris, 1996), baseada na pertença a um espaço simbólico representado pela exposição pública da cultura local.

É, pois, neste contexto que surgem o Museu Municipal de Loures e o Museu de Cerâmica de Sacavém.<sup>4</sup> Ou seja, com o propósito de, por um lado, salvaguardar e valorizar as vivências associadas à região saloia, procedendo à representação de um modo de vida local que remete para a ruralidade e a prestação de serviços e, por outro, representar as memórias relacionadas com o papel estruturante que a indústria teve em algumas freguesias do concelho, como é o caso de Sacavém. Assim, e não obstante as diferenças existentes ao nível da localização, das colecções,<sup>5</sup> ou da própria estrutura arquitectónica,<sup>6</sup> a criação destes dois museus surge como consequência da articulação de factores conjunturais comuns, como sejam, as transformações económicas provocadas pelo abandono da actividade agrícola e pelo decréscimo acentuado da actividade industrial no concelho, bem como o acentuado crescimento da população residente, devido a fluxos de migração nacionais e transnacionais que conduziram à fixação e circulação de indivíduos que, em muitos casos, não possuem raízes ou ligações afectivas e pessoais em relação aos referentes culturais locais.

- 
- 4 O Museu Municipal de Loures, inaugurado em 1985, assume-se como um museu subordinado à história local, nas suas várias vertentes, com particular ênfase para a história social, a arqueologia e a etnografia. Quanto ao Museu de Cerâmica de Sacavém, inaugurado em 2000, a sua criação surge na sequência da falência e posterior demolição da Fábrica de Loíça de Sacavém, como uma estratégia de valorização deste património industrial.
- 5 As colecções do Museu Municipal incluem a colecções de arqueologia e etnografia. Já o Museu de Cerâmica apresenta colecções de bens técnico-científicos e industriais.
- 6 No que se refere ao Museu Municipal de Loures, este encontra-se situado num antigo convento franciscano do século XVI, enquanto que o Museu de Cerâmica foi construído de raiz, um projecto de arquitectura arrojada que suscitou inclusivamente alguma polémica junto dos moradores da urbanização onde se insere o Museu.

Nestes cenários, os museus locais assumem-se, muitas vezes, como instituições culturais que concorrem para a criação de um sentido de estabilidade e permanência, proporcionando uma segurança ontológica à qual se pode regressar sempre que a vertigem do presente produza sentimentos de perda, desorientação e descentramento dos sujeitos (Fortuna, 2000), mediante a inscrição de referentes culturais no espaço e no tempo. Neste sentido, ao mesmo tempo que permite conferir segurança, estabilidade e protecção em contextos cambiantes, o desenvolvimento de um sentimento nostálgico em relação ao local e ao passado contribui igualmente para a concretização da necessidade agencial de adaptação e reinscrição no presente, apresentando-se como um processo simultaneamente centrípeto (ligação) e centrífugo (diferenciação). No entanto, quando o discurso patrimonial se ergue como estratégia de protecção e defesa corre o risco de se fechar sobre si mesmo, de se centrar numa comunidade local originária (imaginada), associada a um tempo mítico de comunitarismo e solidariedade, apresentando imagens idealizadas de um passado pretensamente autêntico e tradicional, numa espécie de nostalgia retrospectiva que emerge como mecanismo de protecção (Hewison, 1987) que esquece ou exclui as novas configurações do presente.

No caso da RML é possível encontrar indicadores da presença destas estratégias defensivas, mas também existem manifestações de abertura e diálogo. Se por um lado persistem vestígios de um discurso identitário essencialista, designadamente em torno dos saloios e dos operários da Fábrica de Louça de Sacavém, por outro, têm vindo a desenvolver-se esforços no sentido da concessão de um espaço representacional e de participação no que concerne a grupos minoritários e temáticas excluídas, evidenciando as tendências globais que se fazem sentir nos museus no sentido da vernaculização (Dicks, 2000) e democratização do acesso e da fruição cultural. Esta valorização dos quotidianos, dos indivíduos, das suas vivências, experiências e idiossincrasias reflecte não só a entrada do popular num espaço tendencialmente associado às elites e à designada cultura erudita, como também remete para o ecletismo que caracteriza a cultura pós-moderna.

As temáticas seleccionadas para as exposições que se realizam no Museu Municipal e no Museu de Cerâmica abordam, por isso, questões tão diversificadas quanto as da inter-culturalidade (“Pelos Ruas e Lugares de Loures”; “Born in Europe”), do trabalho (“Vindimando as Memórias — Bucelas e os seus vinhos”; “Comércios de Antigamente — Vivências e Memórias”), a história oral e o património imaterial (“Ervas para Comer e para Tratar”), as questões de género (“Mulheres na Fábrica de Louça de Sacavém”) e, mais recentemente, o lazer e o desporto (“Pontapé na Bola — Contributos para a História do Futebol em Loures”; “O Desporto Corporativo nas Fábricas”), entre outras. Construídas a partir de um trabalho de investigação desenvolvido

pelos técnicos da RML,<sup>7</sup> estas exposições denotam algumas preocupações no sentido da inclusão de diferentes comunidades no espaço simbólico dos museus, uma inclusão que se concretiza não só enquanto informantes ou consultores, mas também ao nível da cedência de materiais para exposição e da colaboração em actividades de animação cultural, como as que têm sido realizadas no Museu de Cerâmica com o contributo de antigos trabalhadores da Fábrica de Loíça de Sacavém.

Um aspecto que se torna evidente no discurso museológico da RML prende-se com a preocupação com as questões de género, que passa por iniciativas como a realização de exposições subordinadas a esta temática, pela feminização das narrativas apresentadas em contextos expositivos, com recurso à utilização do discurso directo no feminino ou com referências ao papel da mulher em contextos ou situações particulares. Os esforços no sentido da inclusão de novas vozes nos discursos museológicos conduziram os profissionais da RML a incorporar e conferir protagonismo às representações de personagens locais e elementos das classes populares (operários, comerciantes, dirigentes associativos, etc.), procurando deste modo desmistificar a imagem dos museus enquanto templos de cultura erudita a que apenas pode aceder uma percentagem reduzida da população.

Por outro lado, a disponibilização de audio-guias e roteiros em Braille, a celebração de protocolos com instituições tão diversificadas quanto ranchos etnográficos ou organismos públicos na área da reinserção social, a cedência de espaços para a realização de acções de formação, as parcerias e colaborações com escolas, museus, universidades e investigadores, a apresentação de projectos de candidatura a apoios no quadro dos Programas da União Europeia,<sup>8</sup> da Fundação para a Ciência e Tecnologia<sup>9</sup> e da Rede Portuguesa de Museus,<sup>10</sup> bem como a prémios de âmbito nacional<sup>11</sup> e internacional,<sup>12</sup> são outros exemplos dos diálogos encetados no sentido de contrariar o cerramento discursivo da RML e diversificar propostas para públicos diferenciados. Iniciativas como as visitas guiadas, o apoio a projectos escolares na área do património, as comemorações de datas festivas (Dia Internacional dos Museus ou Dia

---

7 Refira-se que exposição *Born in Europe* foi a única, entre as que aqui foram mencionadas, que não resultou do trabalho desenvolvido pelos técnicos da RML. Não obstante, as oficinas pedagógicas subordinadas ao tema e realizadas no âmbito da exposição, foram elaboradas pela equipa da área de Extensão Cultural.

8 Interreg III C.

9 Projecto “Revisitar os eternos femininos. Uma incursão pelas questões de género em Loures”, apresentado pela RML em parceria com a Universidade Aberta,

10 Programa de Apoio à Qualificação de Museus (sub-programas de Apoio a Projectos Educativos, Apoio a Acções de Acolhimento e de Comunicação e Apoio à Investigação e ao Estudo de Colecções).

11 Prémio Gulbenkian/Público em Desenvolvimento Social e Humano, atribuído pela Fundação Calouste Gulbenkian e jornal Público.

12 Prémio Cidades da Paz, atribuído pela Unesco.

da Terra), a programação de oficinas pedagógicas, conferências e encontros são, também elas, emblemáticas dos esforços de adequação dos museus a públicos com características diferenciadas. A ênfase nos públicos, que como se sabe constitui uma das características que definem o pós-museu, reflecte-se também na criação de zonas de descanso e lazer (cafetarias e lojas) que oferecem novas oportunidades de consumo entre as quais a aquisição de *souvenirs*, instrumentos mnemónicos de recordação da experiência de visita que evidenciam uma outra tendência global, a entrada do marketing nos museus.

### Notas finais

Os museus, ao mesmo tempo que apostam na ampliação do seu espaço discursivo e representacional, continuam a exercer uma função civilizacional (Duncan, 1995) que é, hoje, diferente da que exerceram no passado. Nas sociedades contemporâneas, os museus transformam-se em recursos socialmente úteis no âmbito de projectos cívicos (Sandell, 2002), procurando estimular a coesão social, a integração e a criação de novas lealdades, no que pode ser classificado como uma persistência de características do museu modernista (Hooper-Greenhill, 1992) entre as quais se encontram uma abordagem pedagógica em relação aos públicos e o uso governamental da cultura (Bennett, 1999). A presença de uma retórica democrática nos processos de construção e representação de significados culturais que se desenvolvem em museus locais, como é o caso da RML, o investimento político na sua criação e manutenção, a sua promoção e a publicitação dos seus propósitos educativos e sociais na esfera pública evidenciam precisamente esta utilização instrumental dos museus.

Perspectivados como bens de interesse público incontestado, ao mesmo tempo que procuram (re)afirmar as especificidades culturais do *local*, os museus locais permanecem permeáveis à inclusão de referentes que se reportam a outras escalas, mais amplas e alargadas. O investimento no passado e no património local através dos museus configura-se, portanto, como um mecanismo de recriação identitária e de integração do local no global, permitindo construir e representar uma identidade institucional que se apresenta como um indicador de diferenciação e modernidade dos locais num mercado de cultura global, onde os repertórios de referentes a preservar são cada vez mais amplos. Assim sendo, ao contrário das teses modernistas mais pessimistas que previam o fim dos museus, o seu número não parou de aumentar, talvez porque como refere Clifford (1997: 218) “num contexto global em que a identidade colectiva é crescentemente representada pela presença de uma cultura (um modo de vida distintivo, uma tradição, uma forma de arte, um ofício) os museus fazem sentido”. É pelo menos esse o entendimento da Rede de Museus de Loures.

**Parte III | PATRIMÓNIO E REPRESENTAÇÕES  
NACIONAIS**



## **Heranças difíceis** **Identidade e relíquias nazis na Alemanha**

*Sharon Macdonald*

O património é visto, com frequência, como um instrumento de afirmação e reconhecimento da identidade dos grupos. Permite demonstrar que o grupo não se constituiu num passado recente, mas sim muito antes, de preferência “nas brumas da memória” ou na mais profunda antiguidade. Mais, o património cultural material (incluindo os edifícios) consubstancia a identidade: proporciona a sua materialização (Macdonald, 2002).

Mas o que é que acontece quando os vestígios físicos do passado oferecem uma identidade em relação à qual muitos, no presente, se procuram distanciar (ainda que, simultaneamente, a reconheçam como parte da sua história)? Eu designo este dilema como “heranças difíceis”. O meu exemplo refere-se ao passado nazi na Alemanha de hoje, apesar de que muitos países, incluindo Portugal, partilhem constrangimentos semelhantes no que concerne à relação património-identidade. Ao reflectir sobre estas “heranças difíceis” pretendo destacar e questionar alguns pressupostos dos discursos patrimoniais e identitários convencionais.

### **Herança indesejável**

A ideia de “património” na Alemanha é, com frequência, associada ao passado fascista. Trata-se de um património perspectivado como algo problemático e opressivo, em detrimento de um património acarinhado e celebrado, como se verifica em muitos dos discursos patrimoniais e identitários noutros contextos. Do mesmo modo, o termo germânico *Vergangenheitsbewältigung*, que significa qualquer coisa como “lutando com o passado”, tem sido utilizado em relação ao passado Nazi para exprimir a ideia da história como sendo algo de problemático, que necessita de ser administrada e controlada.

Assim sendo, de que forma têm os alemães procurado lidar com esta herança indesejável? E, mais especificamente, de que forma têm procurado

lidar com ela desde a unificação das duas Alemanhas em 1990? A questão central na “nova Alemanha”, tem sido a da identidade: em que medida pessoas que viveram em regimes políticos tão diferentes durante quase meio século partilham uma identidade? O que significa ser alemão? Neste contexto, torna-se particularmente importante a questão da luta com a mais óbvia história partilhada — que conduziu à divisão da Alemanha — o passado nazi. Ao reconhecer que o actual direito a uma existência enquanto Alemanha unificada se baseia fortemente no passado, na herança, os alemães têm de se distanciar do seu terrível passado e, ao mesmo tempo, mostrar ao resto do mundo que não o esqueceram.

Escrever sobre uma luta germânica com o passado implica um projecto partilhado em relação à história e à identidade. Em certa medida, tal justifica-se devido à existência de um discurso oficial dominante. Deve-se, contudo, reconhecer que existem áreas de discordância, por exemplo, sobre até que ponto a Alemanha deverá continuar a recordar — e mostrar este acto de reminiscência — o passado nazi.

O período actual é, em muitos sentidos, um período de profunda ambivalência. Por um lado, a Alemanha assistiu a um *boom* da memória e do património — por vezes designado como “mania memorial” (Huyssen, 2003) — que parece assinalar uma vontade pública sem precedentes de encarar o passado Nazi e o crime e horror do Holocausto. Na Alemanha, enfrentar o passado, pelo menos de uma forma superficial, parece estar em curso como nunca antes; as cidades enchem-se de novos memoriais e placas para comemorar as vítimas do Holocausto. No entanto, a actual mania monumental pode ser igualmente interpretada como uma tentativa para traçar uma linha, para assinalar o fim de uma recordação constante (Huyssen, 2003). Ao solidificar o passado em novas formas culturais materiais — monumentos e museus — será possível transformar o passado num património distinto, devidamente contido espacial e temporalmente, ao invés de verter e perturbar constantemente o quotidiano. Transformar algo em património, torna absolutamente claro que esta herança se refere ao passado — traça uma *Schlussstrich*, uma linha final.

A abordagem que adopto no meu trabalho não pretende ajuizar quais destes entendimentos são correctos ou melhores. Ao contrário, procuro cartografar as posições dos actores no campo e compreender algumas das implicações das diferentes posições. Para o fazer dediquei a minha atenção a um caso específico: os espaços onde se realizavam os desfiles do Partido Nazi em Nuremberga, a cidade que reúne o maior número de exemplares de arquitectura nazi. O meu trabalho engloba pesquisa histórica, através de materiais de arquivo sobre os usos e debates sobre a utilização dos edifícios Nazis e dos locais de desfiles desde 1945; bem como a investigação etnográfica na contemporaneidade, envolvendo entrevistas com os actuais responsáveis pela imagem da cidade de Nuremberga e, em particular, dos locais de desfiles, e com

aqueles que visitam o local. Ao analisar um caso específico, procuro aceder com maior profundidade e complexidade a um entendimento sobre este local e, indirectamente, sobre as noções de identidade e o lugar que nela ocupa o património arquitectónico.

### **Património Nazi em Nuremberga**

Os espaços em análise foram construídos pelos nazis entre 1933 e 1938 em Nuremberga, como locais destinados à encenação dos seus desfiles. As imagens destes desfiles são bem conhecidas, ícones do terror nazi na sua ordem regimentada e no frenesim nacionalista. Ao construir estes espaços, os nazis procuraram, de forma deliberada, criar um novo sítio patrimonial, que no futuro fosse olhado como imponente e significativo. Deu-se início a um projecto de construção massivo, pese embora grande parte estivesse ainda incompleto no final da guerra.

Os vestígios que persistem na actualidade incluem o edifício Zeppelin, com um *podium* central a partir do qual Hitler se dirigia às massas. O conjunto patrimonial inclui também o Palácio do Congresso, desenhado à imagem e semelhança do Coliseu romano ainda que, na típica gigantomania nazi, assumia dimensões ainda maiores. Inacabado, este edifício não deixa de ser imponente e, hoje, acolhe o novo Centro de Documentação.

Ao desenhar estes espaços, os arquitectos de Hitler basearam-se em conceitos clássicos que, depois, procuraram resumir e reunir de modo a criar uma antiguidade feita à medida do seu projecto. Construíram deliberadamente um património para o seu Terceiro Reich, invocando os grandes impérios da Grécia e de Roma, e o próprio império germânico do Primeiro Reich que tinha tido a sua base em Nuremberga.

Depois da guerra, Nuremberga herdou estes espaços situados apenas a alguns quilómetros da cidade velha. A maior parte dos edifícios sobreviveram à Guerra relativamente incólumes, contrastando com os da cidade velha, destruída na sua quase totalidade (desde então cuidadosamente reconstruída). A questão era: o que fazer com eles? A resposta tem variado ao longo do tempo, sendo que em determinados períodos a pergunta raramente foi colocada, enquanto que noutros quase que se esgotou. Seguem-se algumas das estratégias e abordagens que ilustram alguns dos dilemas particulares que se colocam em contextos de “heranças difíceis”.

### **Agência arquitectónica**

Conforme ilustrado pelo uso das formas arquitectónicas clássicas no desenho destes edifícios, os nazis tinham noção do poder simbólico da arquitectura. O

arquitecto nazi Albert Speer referiu-se aos edifícios como “palavras em pedra”. A arquitectura e as suas dimensões “falariam” directamente à audiência de formas que não necessitariam de ser processadas cognitivamente, mas que iriam deixar a sua impressão de um modo mais directo no plano emocional. A enorme dimensão dos edifícios e dos espaços de desfile pretendia reflectir a enormidade do projecto nacionalista e fazer com que a audiência se sentisse insignificante perante uma presença maior e mais poderosa.

Se os nazis foram de facto bem sucedidos nas suas ambições arquitectónicas, e se conseguiram criar edifícios que falassem directamente para um nível mais profundo, instintivo, do espectador, tal coloca um dilema para o futuro. Se os edifícios permanecem intactos, existe o risco de que continuem a falar as palavras que Albert Speer pretendia, e assim criar uma identificação inadequada.

Estes receios têm emergido periodicamente no período do pós-guerra. Ao longo dos anos sucederam-se várias tentativas para lidar com este potencial problema. As seguintes duas modalidades situam-se, de certa forma, em lados opostos do espectro mas que, não obstante, permitem destacar preocupações subjacentes comuns em relação à natureza do património em questão.

### **Ruínas e profanação**

Um dos debates mais explícitos sobre a problemática da potencial agência arquitectónica surgiu em relação à questão da reabilitação destes espaços na actualidade. Nos seus planos, os Nazis também previram o futuro dos seus espaços — depois de mil anos — como ruínas. Uma vez em ruínas, o Palácio do Congresso e o Edifício Zeppelin assemelhar-se-iam ainda mais aos modelos clássicos em que se tinham inspirado. Este facto, pensava-se, constituía um valor acrescentado ao seu poder de atracção, ao mesmo tempo que prestaria homenagem aos feitos alcançados pelo Terceiro Reich. Nesta imaginação da futura decadência estava presente uma romantização germânica das ruínas. A ruína era vista como sendo eficaz na criação de sentimentos de espanto, admiração e simpatia.

Apesar das suas ambições milenares, muitos dos edifícios apresentavam uma qualidade de construção de tal modo fraca que, em meados dos anos de 1960, alguns deles, em especial o Edifício Zeppelin, estavam a cair aos pedaços. Nos argumentos sobre o que fazer com os edifícios foram propostas duas alternativas perigosas. Uma pretendia que se deixasse avançar os edifícios para um estado de ruína total, deixando que adquirissem a atractividade da ruína. A outra defendia o seu restauro e reabilitação. Contudo, com esta última opção corria-se o risco de restituir aos edifícios a sua anterior glória, incutindo-lhes uma vez mais a agência da qual tinham sido originalmente investidos.

Perante este problema aparentemente insolúvel, o então ministro da cultura, Hermann Glaser, ofereceu uma solução. Aquilo que deveria ser feito, sugeriu, era deixar que os edifícios caíssem num estado de semi-degradação, mas não de total ruína. Deveriam parecer feios e mal-cuidados. E deveriam ser utilizados para propósitos banais, tais como, armazenamento ou actividades de lazer como o ténis ou os desportos motorizados. Estes usos encontravam-se já em prática, embora de uma forma irreflectida e por razões pragmáticas. Na nova visão de Glaser, transformavam-se em algo mais significativo e subtil: transformavam-se em formas de resistência aos significados nazis e à potencial agência da arquitectura. Transformavam-se em mecanismos de neutralização da agência nazi. Glaser designou este processo como *Profanierung* — profanação.

A noção de património como algo sagrado e especial encontra-se associada a estas ideias. Os nazis procuraram, de forma deliberada, criar um sítio patrimonial sagrado. Glaser reconheceu este propósito e baseou-se nas práticas de utilização pragmática já em curso para as transformar num mecanismo de falsificação do olhar patrimonial. A utilização dos edifícios para fins banais, e não para algo cerimonial ou grandioso, bem como a sua falta de manutenção, representa uma recusa em percepcioná-los como “património”. É também uma recusa em reconhecer estes espaços da arquitectura nazi como espaços rituais para a identidade alemã.

### **Reflexão, documentação e antimuseificação**

Referi anteriormente que o Palácio do Congresso alberga actualmente um centro de documentação. Nele se encontra patente uma exposição, *Fascínio e Violência*, sobre a ascensão do nazismo, as concentrações do partido, os espaços onde se realizavam os desfiles e os julgamentos de Nuremberga. O centro de documentação e a sua exposição abriram ao público em 2001, substituindo uma exposição mais básica e mais pequena com a mesma designação que tinha estado patente no edifício Zeppelin desde 1985. Quando o novo centro de documentação estava em preparação, eu e muitos dos meus conhecidos, referíamos-nos a ele como museu. Contudo, e apesar da sua gestão se enquadrar no âmbito dos Serviços de Museus da Cidade de Nuremberga, os actores envolvidos enfatizavam que não queriam que este espaço fosse apelidado de museu, e que a designação “centro de documentação” tinha sido escolhida para evitar esta situação (Macdonald, 2005).

A razão apresentada para evitar a utilização do termo “museu” prendia-se, em primeiro lugar, com o facto de que o centro de documentação, pelo menos na sua maior parte, não iria conter objectos. Ao contrário, e como o próprio nome indica, deveria conter documentos (e.g. planos originais do local) e também filmes. No entanto, outras instituições contendo material

original, como sejam os filmes, não sentiam a mesma necessidade de evitar a designação de museu. Tinha de haver mais qualquer coisa: a “museificação”; o facto de que a simples ideia de “museu” conferia uma aura especial àquilo que era exposto. E também conferia uma legitimidade ao objecto enquanto objecto museal. Se os visitantes eram convidados a olhar para as exposições através de um “olhar museal” (cfr. olhar turístico, Urry, 1990), existia o receio de que este fosse um olhar de admiração e, por consequência, uma suspensão da crítica. “Centro de Documentação”, pelo contrário, parecia exigir um outro tipo de visionamento por parte do espectador e um diferente tipo de *input* por parte do visitante. A documentação requeria um trabalho cognitivo sério e a capacidade de auto-distanciamento em relação ao que era exposto; ao contrário da “museificação” que arriscava invocar o que Stephen Greenblatt (1991) designou como “maravilhação”, uma resposta emotiva imediata de admiração. Tendo em consideração as tentativas Nazis para criar precisamente este tipo de reacção, tornava-se especialmente importante encontrar meios para o evitar.

O efeito da documentação em vez da museificação seria, pois, o de representar a temática enquanto “história” e não como “património” (cfr. Gable, 1996, para uma discussão fascinante sobre a “documentação” noutro contexto patrimonial). Conforme notado por Steven Hoelscher, baseando-se na análise de David Lowenthal (1996), “quando a história permanece remota e crítica na sua visão do passado, o património alimenta-se na imediatez pessoal e agarra-se ao passado como elemento fundacional da identidade” (1996: 166). O centro de documentação configura-se, portanto, como uma estratégia destinada a invocar um olhar histórico e não patrimonial.

A designação da instituição não constituiu o único meio através do qual os responsáveis procuraram evitar que se criassem sentimentos de “maravilhação” por parte dos visitantes. Foi também posta em prática uma espécie de profanação, uma vez mais para contrariar os efeitos potencialmente encantadores da arquitectura e ritual nazi. Assim, o Palácio do Congresso, que albergava a exposição, não foi limpo nem restaurado, permanecendo visível o seu interior de tijolo através do vidro transparente utilizado no *design* do centro. A utilização que o arquitecto Gunther Domenig fez do vidro e do cimento no edifício configura-se, portanto, como uma forma calculada de profanação. Contudo, não destruía o património onde o Centro se localiza (o Palácio do Congresso, tal como a restante arquitectura do local, encontram-se sob os mecanismos de protecção legal de monumentos desde a década de 1970). Não obstante, desafiava e convidava os visitantes a ir para além de um exterior impressionante para um interior que não era visível. O património estava assim em exposição — assinalado como património — mas ao mesmo tempo, o “efeito patrimonial” (Alpers, 1991) era negado e neutralizado.

## Património e identidade

Quais são então as implicações para o património nazi e a identidade alemã? E para a relação entre património e identidade em termos gerais? Os locais onde se realizavam os desfiles do partido nazi configuram-se como um caso particularmente útil na abordagem destas questões, na medida em que constituem uma presença física massiva, que é imediatamente reconhecida e que simboliza o poder e potencial de atracção do regime nazi. Teria sido possível arrasar os edifícios e tentar esquecê-los — tentar negar o seu lugar na identidade alemã. Com efeito, foram feitas algumas tentativas neste sentido e têm sido apresentadas várias propostas ao longo do tempo para o efectuar de uma forma definitiva. Contudo, e em parte devido à sua enorme dimensão e às dificuldades físicas associadas à sua destruição, estes têm permanecido.

As abordagens da profanação e da reflexão/anti-museificação que aqui discuti, espelham de certa forma o modo como se tem lidado com o património nazi nas construções identitárias no presente. Ambas evidenciam um debate complexo e sofisticado em torno do reconhecimento da história nacional-socialista como uma dimensão incontornável da identidade alemã mas, ao mesmo tempo, procuram evitar que esta assuma uma posição demasiado central ou sagrada. Ambas revelam os perigos do “efeito patrimonial”. No entanto, enquanto que a profanação procura contrariá-lo permitindo um triunfo do trivial, a estratégia do centro de documentação prende-se com a afirmação performativa da vontade alemã de reconhecer o passado e de aprender com ele.

A expressão “efeito patrimonial” foi aqui adaptada do “efeito museal” de Svetlana Alpers (1991). Alpers refere-se, assim, ao modo como os museus transformam “todos os objectos em obras de arte” (1991: 26). O efeito museal é uma “forma de ver” particular (Alpers, 1991: 27). O mesmo se aplica em relação ao “efeito patrimonial”. Mas o património transforma os objectos não em arte, mas em “identidades passadas”, elementos que devem ser preservados devido ao significado que encerram para as pessoas. O efeito patrimonial é, simultânea e inevitavelmente, um efeito identitário.

É, pois, por esta razão que locais como os espaços dos desfiles nazis são tão problemáticos. Encerram muitas das marcas do património: uma arquitectura impressionante, monumentalidade, um reconhecimento visual imediato, um papel numa história significativa. Mas o seu lugar na identidade contemporânea é ambivalente e problemático. Tal como estes edifícios colossais, a enormidade da herança nazi é uma presença indelével. Como tal, recorda-nos, talvez, que o património nem sempre é tão facilmente manipulável como seria de esperar. Mais, lembra-nos um axioma básico da formação da identidade: que nunca é construída unicamente pelo *self*, mas sim na sua relação com as imagens e visões detidas pelos outros, o que impõe limites à auto-modelação do património.

A conhecida cruzada patrimonial é muitas vezes associada a uma reação contra uma cultura de amnésia, em que se receia perder o passado (Lowenthal 1996; Huyssen 2003). Este receio encontra-se igualmente associado ao medo de perder uma identidade distintiva numa era de globalização e de crescente desejo e necessidade de diferenciação. Mas como este exemplo demonstrou, os discursos sobre o passado produzidos por estes desenvolvimentos podem suscitar os seus próprios problemas, incluindo no que se refere à identidade. O património — com frequência entendido como um discurso soporífico que adormece o questionar e apresenta respostas (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 159) — é, neste contexto, precisamente o contrário, pelo menos para alguns.

### **Agradecimentos**

Uma versão mais alargada deste artigo será publicada em língua inglesa no *International Journal of Heritage Studies* em 2005. Agradeço a Elsa Peralta e Marta Anico, e aos participantes no I Congresso Internacional de Patrimónios e Identidades, pelos comentários a esta versão.

## **Paisagens invisíveis**

### **Herança histórica, esquecimento e a problemática da identidade**

*Eric Gable*

#### **Introdução**

Nos últimos anos tenho vindo a debruçar-me sobre a relação entre o que se podem designar noções “vernáculos” e “académicas” de construção da herança histórica nas democracias modernas. Ao explorar este tema, observei (durante cerca de 15 anos) americanos que visitam ou trabalham em dois sítios patrimoniais nos Estados Unidos: Colonial Williamsburg, a capital do Estado de Virgínia no período colonial; e Monticello, a casa de Thomas Jefferson (Handler e Gable, 1997; Gable, 1996; 1997; Gable e Handler, 1994). Tanto aqueles cujo trabalho consiste em tornar o passado da nação palpável para o público, bem como aqueles que visitam estes sítios e que consideram que este passado é significativo, reconhecem frequentemente que o processo de reconstrução e reposição da nossa herança é, na melhor das hipóteses, uma verdade parcial (Karp e outros, 1991; Kurin, 1997). Do ponto de vista vernáculo, a paisagem visível do nosso passado reconstruído implica sempre uma paisagem invisível. A comemoração pressupõe esquecimento.

Se a comemoração pressupõe esquecimento, então a ideia que os “nativos” (ou seja, cidadãos, visitantes, consumidores do sítio) têm da relação entre o que se vê e o que não se vê num sítio patrimonial deve constituir o cerne de qualquer investigação académica sobre o papel da comemoração na construção de uma identidade nacional, de uma “comunidade da memória” (Bellah e outros, 1985; Antze e Lambek, 1996). É esta ideia que gostaria de sugerir neste breve artigo. Irei ilustrar a minha argumentação focando-me em Monticello em detrimento de Colonial Williamsburg, ainda que ambos os sítios, e na realidade qualquer sítio patrimonial, servissem os mesmos propósitos. Em Monticello, a paisagem invisível é constituída por considerações sobre a raça e sobre um passado dividido que atormenta o presente.

## Contexto

Monticello é, talvez, a mais famosa das plantações escravagistas do Sul dos Estados Unidos, compradas nas primeiras décadas do século XX por organizações filantrópicas e posteriormente abertas ao público tendo em vista a valorização pessoal e o entretenimento (West, 2001; Eichstedt, 2002). Entre estes locais, Monticello ocupa um lugar especial — um “santuário” como lhe chama a Fundação que a administra — por se tratar da residência de Thomas Jefferson, autor da Declaração da Independência Americana e, como tal, alicerce dos seus valores mais intrínsecos — a liberdade individual, a igualdade de oportunidades, a procura da felicidade. As pessoas que visitam plantações como Monticello são, na sua maioria, turistas com uma motivação estética. De raça branca e classe média, estes turistas transportam para as suas próprias vidas pedaços do passado que é exposto neste local — a riqueza do cenário, os jardins bem cuidados — fragmentos das vidas dos senhores brancos.

É, sem dúvida, o que acontece em Monticello. Disseram-me, numa ocasião, que a loja de recordações faz mais dinheiro por metro quadrado do que qualquer outra loja idêntica no país. Monticello está maravilhosamente situada no topo de uma montanha na região rural de Charlottesville, Virgínia, e tanto a casa como as terras são consideradas obras-primas. Não é, pois, de surpreender que os mais de meio milhão de visitantes por ano, que fazem uma visita de 25 minutos à casa e demoram cerca de uma hora a explorar os jardins, aprendam mais facilmente pormenores sobre os prazeres estéticos de Jefferson do que sobre os seus princípios políticos — o seu amor por engenhocas, arte, literatura, música, jardinagem, arquitectura, arqueologia, ciência e comida. Dentro da casa, são-lhes apresentadas breves descrições sobre maravilhas mecânicas como o “Grande Relógio”, cujos pesos, um para cada dia, desaparecem num buraco feito no chão; ou o “polígrafo”, um aparelho com o qual Jefferson podia fazer duplicados da sua copiosa correspondência. Também lhes é permitido um breve olhar sobre a estreita escadaria que conduz aos pisos superiores, “invisíveis”, e à cúpula misteriosa, ou “quarto celestial”, vedado ao olhar do público. Encontram sobretudo livros, quadros, instrumentos musicais, mobília, papel de parede importado de França; e no exterior, flores provenientes de todo o mundo. Os visitantes têm direito a uma visita detalhada da “casa e jardim” com Jefferson — o esteta americano e extraordinário consumidor de cultura — a fazer as honras de anfitrião invisível.

A maior parte dos visitantes de Monticello tende a assimilar a inclinação de Jefferson pelos prazeres estéticos como um sinal, bem como uma recompensa, pelo facto de viver em harmonia com as virtudes cívicas que ele próprio defendia. No entanto, pelo facto de Jefferson ter sido, também ele, proprietário de escravos, esta narrativa de celebração tem sido sempre ameaçada, na medida em que a sua liberdade pessoal na busca da felicidade pode ser associada à miséria de outros. Neste sentido, Jefferson poderia também ser

considerado um hipócrita, cujas palavras grandiosas não correspondiam às suas acções. As críticas a Jefferson ganham forma, no imaginário popular, em torno de uma ligação sexual ilícita que manteve com uma escrava chamada Sally Hemings. Jefferson negou ter mantido esta relação duradoura com uma escrava, assim como qualquer ligação aos seus filhos. Esta parece ser uma situação onde se misturam as hipocrisias típicas dos políticos poderosos, as duplicidades específicas e as injustiças fundamentais de uma escravidão baseada na raça — uma vez que a “versão oficial” continuou a negar a importância destas histórias — tratando-se de um claro sinal de encobrimento.

### Em defesa da reputação de Jefferson

Em 1988, quando comecei a minha investigação em Monticello, intrigava-me o modo como a Fundação respondia à questão frequentemente colocada pelos visitantes sobre a relação de Jefferson com Sally Hemings. Interessava-me averiguar de que forma o acto de representar uma determinada versão do passado conduzia a uma certa paridade de comportamentos entre o conservador do sítio e os seus visitantes. Presumi que a actual comunicação estabelecida com o seu público daria igualmente origem ao ensino e aprendizagem de uma certa etiqueta. Se os museus são locais onde o público aprende a ver mas não tocar, ou como diz Tony Bennett (1995), locais onde o público aprende a ser “burguês”, são também locais onde os conservadores tendem a assumir, inevitavelmente, certas formas de administrar ou gerir o público. Concentrei-me nos trabalhadores da linha da frente, os guias: de que forma os seus contactos com os visitantes os impeliam à encenação de uma certa atitude perante o “público”?

Raro era o dia em que algum visitante não colocasse aos guias questões sobre “Sally Hemings”, ou “a escrava amante” de Jefferson ou “os seus outros filhos” (ou seja, ilegítimos). Muitas vezes, o visitante formulava estas perguntas num tom acusatório ou sarcástico — o tipo de tom que associo aos jornalistas nas conferências de imprensa da Casa-Branca, quando toda a gente parece saber de antemão que as perguntas não terão direito a respostas e que o episódio se transforma numa espécie de teatro. E, com efeito, a habitual resposta dos guias — a resposta que foram encorajados a dar pelos seus superiores — deve ter sido muito parecida com as da conferência de imprensa. Os guias que observei ou com quem falei desvalorizaram esta história, classificando-a como uma espécie de “boato” e invocando a autoridade de “historiadores profissionais”.

Aquilo que disseram emergiu da sua apreciação relativamente às motivações do público para colocar questões como estas. Mas, reflectia também aquilo que lhes foi ensinado. Foi o que aprenderam, por exemplo, com a compilação interna das questões mais frequentes, especificamente elaborada

para os guias, no capítulo “Qual a verdade sobre Jefferson e a escrava Sally Hemings?”:

Sally Hemings, uma escrava mulata nascida em 1773, era uma respeitada criada doméstica em Monticello e, em 1780, trabalhava como ama para as filhas de Jefferson em França. A alegação de que Sally era amante de Jefferson e mãe dos seus filhos foi publicada pela primeira vez em 1802, por um jornalista vingativo. Recentemente, a biografia de Jefferson escrita por Fawn Brodie e um romance escrito por Barbara Chase-Riboud reiteraram esta acusação. Embora seja impossível provar qualquer um dos lados da questão, os grandes estudiosos de Jefferson são unânimes em desvalorizar a veracidade de um relacionamento como este. Na opinião do biógrafo de Jefferson, Dumas Malone, este relacionamento seria totalmente impróprio e “virtualmente impensável para um homem como Jefferson, com os seus valores morais e conduta habitual”. Dois dos seus netos explicaram que um dos sobrinhos de Jefferson era o pai dos filhos de Sally (Stanton 1987: 20).

A posição oficial ensinada aos guias era ostensivamente não-comprometedora — “é impossível provar qualquer um dos lados da questão”. No entanto, neste artigo, a autoridade dos “grandes estudiosos de Jefferson” é justaposta a um “jornalista vingativo”, e um “romance” que se tornou num best-seller no final dos anos 1970 e início de 1980 contrasta com a autoridade do mais famoso biógrafo de Jefferson.

Assim, não é de surpreender que a constante preocupação dos visitantes com este relacionamento sexual fosse muitas vezes considerada pelos guias como uma prova particularmente explícita do seu reduzido apetite para escândalos. Como os guias referem, o público “quer empurrar as estátuas de alabastro para fora dos seus pedestais”. Por outro lado, as questões que o público persistentemente coloca poderiam ser interpretadas como reflexo do desejo de manchar a reputação da Fundação Monticello. Os guias queixavam-se muitas vezes que questões agressivas e astuciosas como “Então e os outros filhos de Jefferson?” tornavam “impossível” fazer algo que não fosse reagir de forma defensiva. Como salientou um dos guias, “há pouco tempo um visitante perguntou a um guia (que tinha mesmo acabado de fazer a sua visita), ‘o que é que lhes disse sobre Thomas Jefferson andar a ter relações sexuais com raparigas de cor?’ Como é que se responde a uma pergunta como esta?”, sem que se tornasse cúmplice de insultos raciais ou vulgaridades.

Se o interesse em discutir o relacionamento sexual de Sally Hemings com Jefferson era interpretado como um sinal de má educação e podia ser ocasionalmente considerado como preconceito, alguns guias acreditavam ainda que questões como esta reflectiam também uma obsessão mais geral pelo secretismo por parte de alguns visitantes. Muitas vezes falavam como se os pisos superiores da casa (particularmente o quarto da cúpula), que são

interditos ao público, fossem câmaras secretas que continham artefactos importantes e propositadamente escondidos. As pessoas desciam do autocarro e queriam imediatamente ser conduzidas às passagens “escondidas” que, segundos os visitantes, atravessavam a casa e os terrenos. Na imaginação popular, estas passagens e quartos secretos eram muitas vezes associados a Sally Hemings. Por esta razão, os guias queixavam-se que os visitantes os importunavam, ocasionalmente, para que lhes mostrassem “o quarto secreto”, localizado mesmo por cima da cama de Jefferson e onde Sally Hemings permaneceria escondida a aguardar que este a chamasse. Alguns pretendiam que os guias lhes mostrassem o engenhoso sistema de roldanas que permitiria a Jefferson elevar a sua cama para o interior deste cubículo secreto. Outros pediam para ver os túneis de ventilação que se pensava que conduziriam não às casas de banho (como era, de facto, o caso), mas sim a locais secretos e distantes onde se dava o encontro amoroso. Pedidos como este eram, habitualmente, satisfeitos recorrendo a uma resposta cortês e muitas vezes fria: “apenas os factos”. Um dos guias fez a seguinte observação enquanto discutíamos este fascínio por Sally Hemings e a paisagem subterrânea de Monticello:

Após uma visita, uma senhora dirigiu-se a mim e *exigiu* saber por que razão não tínhamos mencionado nada sobre a passagem secreta para Michie’s Tavern. Gostaria de, pelo menos uma vez, poder piscar o olho ou transmitir algum sinal... para fingir, pelo menos uma vez, que o segredo existe de facto, que a Fundação faz parte de uma vasta conspiração secreta para esconder a verdade das pessoas, (mas) que devido a uma súbita empatia com este visitante específico, vou levantar o véu e revelar tudo.

Na opinião desta guia, os visitantes que procuram o segredo de Sally Hemings estão convencidos da existência de um conjunto de informações mantidas propositadamente fora do domínio público. A guia reconheceu ainda que quando ela e os seus colegas respondiam que a história de Sally Hemings era uma “ficção”, ou quando punham fim às questões sobre as passagens invisíveis e câmaras secretas do local com a resposta seca: “apenas os factos”, os visitantes simplesmente confirmavam esta suspeita.

Resumindo, os guias aprenderam a lição implícita de que em qualquer democracia, não interessa quão aberta, haverá sempre uma minoria entre o público que persiste em acreditar em várias “teorias da conspiração”, sobre o modo como o mundo realmente funciona. Monticello, com as suas passagens escondidas, era o local perfeito para pôr em prática estas teorias. Para além disso, os guias, enquanto intermediários entre o público e a versão oficial, desenvolveram uma fé exagerada nesta verdade, uma vez que eram obrigados a agir como guardiães da reputação de uma personalidade exemplar e da própria instituição.

## Monticello e os afro-americanos

Ao mesmo tempo que os guias de Monticello eram incessantemente importunados por visitantes brancos sobre Sally Hemings, a administração da Fundação começava a tentar tornar o local mais agradável para os afro-americanos. Para os conservadores da Fundação, o facto de virem tão poucos visitantes negros até ao topo da montanha era motivo de embaraço. Se fosse um verdadeiro sítio patrimonial, o seu público deveria de algum modo representar a diversidade americana. Um grupo liderado pelo director da Fundação, Daniel Jordan, pela historiadora Lucia Stanton e pelo arqueólogo do local William Kelso, debateu sobre esta questão e considerou que, caso Monticello se concentrasse mais nas contribuições históricas das centenas de escravos que partilharam o topo da montanha com Jefferson, um maior número de afro-americanos viria visitar o local. Enquanto Jordan me explicava esta mudança na ênfase historiográfica, referiu que durante muito tempo, “a escravatura era a palavra começada por ‘e’” para os guias, que preferiam o eufemismo menos explícito de “criados”. Nos primeiros tempos da Fundação, os membros pertencentes a organizações que defendiam a segregação implícita da “identidade branca” — as “Filhas da Revolução Americana” e a “União das Filhas da Confederação” — serviam rotativamente aos Sábados, Domingos e Feriados, enquanto porteiros negros de uniforme continuavam a cumprimentar os turistas na porta East Portico (Patton, 1930: 79-80). A cortesia da raça branca continuou a ser um marco do local, muito depois destas organizações deixarem de ter uma presença oficial em Monticello.

Enquanto Jordan enfatizava o esforço para fazer dos escravos e da escravatura um componente mais central da paisagem visível do local — apenas uma questão de retratar “a ideia geral”, de criar uma “interpretação mais abrangente e precisa” —, seria igualmente necessária uma mudança para aumentar a reputação nacional do local e movê-la claramente para longe da sua localização, ou seja, para raízes “sulistas”. Mudança que seria influenciada pela comunidade negra, uma vez que o local começou a desenvolver esforços no sentido de incluir o público negro no que, inadvertidamente, se tinha tornado um santuário da identidade branca.

Por isso, de modo a tornar o local mais agradável para os afro-americanos, a Fundação montou exposições arqueológicas no Centro dos Visitantes e na cave de Monticello, e organizou visitas especiais à “vida na plantação”. Para além disso, a Fundação convidou também proeminentes afro-americanos como oradores principais em eventos públicos, como é o caso da cerimónia de naturalização do 4 de Julho. Mas, talvez mais importante, organizaram em 1992 uma reunião da família Woodson, cujos membros se diziam descendentes de Tom Woodson, alegadamente o primeiro filho não registado de Thomas Jefferson e Sally Hemings.

Os Woodson, por sua vez, asseguraram-se que o evento fosse

transmitido no telejornal nacional do canal NBC. A reunião funcionou como um encontro antagonista em que a história de Hemings surge como uma espécie de denúncia da História. A família Woodson, tal como disse o apresentador, veio a Monticello “exigir o que dizem ser a sua plantaçaõ”. Assim, repetiram o que o activista político Jesse Jackson dissera sobre Monticello durante uma visita que ocorreu pouco tempo antes dos Woodson entrarem em cena. Jackson acusou Monticello de “atirar areia para os fogos da história”, pois não deu crédito à relação amorosa entre Hemings e Jefferson, nem mencionou o filho que geraram juntos. Para Jackson (e para muitos outros intelectuais afro-americanos), o melindre de Monticello era sintomático da incapacidade da América branca em aceitar a América negra como parte da mesma família nacional. Assim, tal como Jackson, os Woodson afirmavam que Monticello não tinha respondido às suas exigências. Expor a miscigenação, mantida em segredo, podia ser visto como fundamental para contar uma história de afinidade negada.

Resumindo, os Woodson retratavam Monticello como uma típica instituição branca de má índole. Todos os trabalhadores de Monticello com quem falei depois do evento eram unânimes em concordar que a Fundação perdeu o confronto em directo na televisão. No entanto, Monticello não esperava que os Woodson produzissem (com o conluio da NBC) tamanhos decibéis, maioritariamente ofensivos, que foram transmitidos à nação. Numa entrevista que tive com Jordan alguns meses antes do evento, não havia qualquer indicação em relação ao encontro antagonista que se iria seguir. Jordan falou sobre a reunião com os Woodson com um entusiasmo considerável — “um marco histórico no relacionamento de Monticello com esta parte da história”. Enquanto enumerava tudo aquilo que Monticello estava a fazer para se concentrar mais na vida dos escravos, exclamou:

Penso que algo de maravilhoso irá acontecer na próxima Primavera. Acreditamos que teremos uma reunião com os descendentes de alguns escravos de Monticello... Este ano participámos na Semana da História Negra e a nossa historiadora deu uma palestra maravilhosa... para uma casa cheia... Conduziu-os numa longa caminhada a Mulberry Row e explicou-lhes quando aconteceram os eventos, e quanto é que realmente sabemos sobre estas pessoas — muito. Um certo indivíduo (que planeava a reunião com os Woodson) que estava entre o público e se tornou num amigo, mencionou a possibilidade de haver uma reunião e eu disse, ‘Meu Deus, isso é uma óptima ideia. Por isso ele vem ter comigo na próxima semana e vamos almoçar juntos. Vamos planejar este regresso a casa e vamos fazer tudo o que pudermos para assegurar a sua realização...

O regresso a casa que Jordan imaginava seria calmo e privado. Os Woodson fariam uma visita privada a Monticello, o tipo de visita que a Fundação promove habitualmente a pessoas consideradas “pessoas importantes”, VIP de

empresas e do governo e as centenas de descendentes legítimos de Jefferson, que se reúnem anualmente no cemitério da família no seu aniversário. Os Woodson também teriam direito a um almoço piquenique na plantação adjacente de Shadwell. Mas, quando os Woodson convidaram a imprensa, a tentativa de inclusão discreta tornou-se numa nova representação de exclusão.

Então, por que razão a versão televisiva deste evento se tornou num encontro antagonista em vez de ser um “regresso a casa” de novos amigos, como o próprio Jordan retratara antecipadamente na sua entrevista comigo? Inicialmente pensei que fosse porque a Fundação não estava a par das reclamações genealógicas dos Woodson (saliento que, no excerto anterior, os Woodson são caracterizados como “os descendentes de alguns escravos de Monticello”). Mas numa entrevista após a visita, Jordan insistiu que sempre soube da suposta linhagem. Nesse encontro, fiquei sobretudo impressionado com a sua perplexidade em saber da contínua preocupação do público com a história de Sally Hemings, mais do que com qualquer outra coisa. Ou, como expôs numa entrevista com Edmund Newton do *Los Angeles Times* em 1994: “Hoje, isso já é tudo um pouco aborrecido... Ninguém produziu quaisquer dados novos, mas algumas pessoas parecem absolutamente fixadas nisso”.

No entanto, produziram-se novos dados a partir da recolha do ADN dos Woodson, de outros descendentes de Hemings e descendentes da família “branca” de Thomas Jefferson, provavelmente devido à continuidade da publicitação das exigências dos Woodson (Gordon-Reed, 1997; Woodson, 2001). Em Novembro de 1998, a revista *Nature* publicou um breve artigo que descrevia com detalhe os dados de ADN recolhidos pelo Dr. Eugene Foster. Estes dados demonstravam que se tratava de uma quase certeza a hipótese de Sally Hemings e Thomas Jefferson terem tido pelo menos um filho. O Dr. Jordan (que sabia de antemão que os dados seriam publicados) convocou imediatamente uma conferência de imprensa para reconhecer a veracidade do relatório. Membros do *staff* de Monticello afirmaram em privado que as notícias levaram a uma surpresa inesperada na área das relações públicas pois, de entre centenas de artigos na imprensa nacional, a maior parte das pessoas destacavam favoravelmente a admirável falta de capacidade na defesa de Monticello.

O que Jordan não referiu nessa conferência de imprensa foi o resultado da exigência da família Woodson em relação à sua ligação com Jefferson — uma reclamação que, devido à hostilidade que gerou, forçou a Fundação a apoiar em primeiro lugar o estudo de Foster. Exigência esta que, ironicamente, foi indubitavelmente negada pelos mesmos dados de ADN que provaram o relacionamento Hemings-Jefferson. Nos meses seguintes, os Woodson protestaram ruidosamente, para quem os quisesse ouvir, dizendo que acreditavam tanto nos resultados de ADN, como alguma vez acreditaram naqueles que relegaram a sua memória ao estatuto de rumor. E, como resultado dos seus protestos, os Woodson perdiam também, aos poucos, a sua reputação em

Monticello.

### Conclusão

O que podemos concluir acerca da forma como os administradores de Monticello têm respondido à história controversa de Sally Hemings? Os conservadores de Monticello, e por extensão de outros sítios patrimoniais das democracias modernas em geral, não podem ajudar mas desejam celebrar a sua própria imparcialidade e desvalorizar a natureza contestatária da própria história, mesmo na presença de factos claramente indicadores do contrário. Um dos resultados é o cepticismo vernáculo em relação aos motivos e à verdade da história pública, des-identificação, em vez de identidade. Na opinião vernácula de alguns, a história oficial será sempre uma história branqueada. Tal como a história estalinista que Milan Kundera mostra n' *O Livro do Riso e do Esquecimento*, uma narrativa oficial é como uma fotografia na qual a imagem do político foi, obviamente, retocada. Muitos visitantes insistem em acreditar que Monticello produz uma história oficial, no sentido pejorativo, o que acontece mesmo quando a Fundação tenta ser mais inclusiva e atenta às sensibilidades e exigências das populações até agora ignoradas. Esta é, no fundo, a lição que os Woodson aprenderam. Pensamos que a sua experiência continua a exemplificar o que muitos afro-americanos pensam sobre locais como Monticello. Continua a ser difícil para membros desta população identificarem-se com este tipo de património.

O que podem fazer os profissionais dos museus acerca disto? Serão alguma vez capazes de representar um passado susceptível de produzir uma comunidade de memória mais inclusiva, um passado que crie e mantenha uma identidade mais sólida? Na minha opinião, a solução passa por uma forma de honestidade muito mais radical do que a actualmente praticada em Monticello e noutros locais como este. Em última análise, Monticello precisa de admitir a sua cumplicidade para com os inevitáveis esquecimentos que a história produz. Para Jordan e outros conservadores de Monticello, a paisagem que administram é uma cópia mais ou menos fiel ou parcial da verdade. Lutam, e afirmam-no constantemente, para tornar uma paisagem até agora escondida numa paisagem mais visível, verdadeira, filtrando as provas e ouvindo o testemunho de peritos. Mas querem igualmente que o "público" aplauda os seus esforços, que confiem neles como "supervisores," como Jordan me disse, de um passado colectivo. Isto requer uma inevitável eliminação que é muito mais subtil que a limpeza cruel dos regimes totalitários. Em Monticello, esta eliminação envolve a expurgação do local histórico da memória pública, e diz respeito não só à profundidade dos desentendimentos entre o público sobre aquilo que conta como história (se é mais importante a escravatura ou a Declaração de Independência Americana), mas também à natureza

contestada da construção da própria história (que nunca é tão desinteressada e objectiva, como a aceitação do *fait accompli* das provas de ADN por parte de Jordan pode fazer parecer) ao serviço da comemoração na sua objectividade calculada. Como resultado desta situação, e talvez devido ao seu desejo de consenso, Monticello acaba por produzir duas paisagens paralelas, que juntas se tornam no terreno da democracia moderna: uma paisagem visível de conhecimento partilhado sem controvérsia ou conflito e uma paisagem invisível de suspeita, desconfiança e paranóia.

## **As antigas muralhas do Benim**

### **Património urbano e identidade cultural na Nigéria contemporânea**

*Flora Edouwaye S. Kaplan*

#### **Introdução**

Património e identidade são conceitos que associamos quer às pessoas quer às “coisas” da cultura (tangíveis e intangíveis). Estes conceitos ordenam a acção humana e a interacção. São úteis e parecem tão naturais, não fossem os antropólogos a recordar-nos periodicamente que património e identidade são construídos e maleáveis (Anderson, 1983; Hobsbawn e Ranger, 1983; Kaplan, 1982, 1996). As muralhas da cidade do Benim fazem parte, desde 2002, da Lista dos 100 Monumentos Mais Ameaçados do World Monument Fund, sendo representativas do património e da identidade conforme definido e descrito pela UNESCO. A “Convenção do Património Mundial” (1972) entrou em vigor em 1975 e continua a ser guiada pelo referido comité da UNESCO. As muralhas são aqui utilizadas como um estudo de caso, na medida em que permitem ilustrar algumas das forças complexas que moldam os conceitos de património e identidade.

#### **Património cultural e identidade no Benim**

Os sítios patrimoniais constituem objectos de estudo privilegiados para a história social e cultural, bem como para a antropologia, possibilitando a realização de investigações aprofundadas sobre identidade e mudança nas sociedades modernas. Nos estados-nação, estes sítios configuram-se como *nexus* onde as linhas divisórias entre grupos antagonistas se tornam evidentes na superfície das paisagens urbanas. Os sítios patrimoniais oferecem aos cientistas sociais unidades de análise isoladas e observáveis. Referem-se geralmente ao passado, mas o seu estudo revela lideranças contemporâneas, pertenças, redes, processos de decisão e estratégias adoptadas por grupos envolvidos na construção e/ou desconstrução de narrativas acerca do “nós”, do “outro”, do

*self* e da identidade.

Nos estados-nação, a identidade é determinada em parte pelo nascimento e cidadania, mas os indivíduos utilizam igualmente uma panóplia de outras opções. No caso dos grupos nacionais estes constituem-se com base na etnicidade, ideologia, religião e interesses comuns, assim como numa combinação de um ou vários destes elementos. Em casos raros, em cenários urbanos, podem ainda surgir grupos transitórios. Refiro-me a estes como “forasteiros culturais”, indivíduos isolados que se constituem como um grupo para propósitos, eventos ou momentos específicos, dispersando-se imediatamente após o seu termo. Nalguns casos, a sua presença é destrutiva; noutros desviante. São formados por indivíduos sem organização ou hierarquia, informais e sem continuidade. Fragmentam-se, mas podem reaparecer com combinações diversas, noutros locais e noutros tempos. A maior parte dos grupos são organizados e podem ser analisados (formal ou informalmente) e têm objectivos a curto ou longo prazo. Os seus movimentos podem ser seguidos através de eventos públicos. Por outro lado, outra das utilidades dos sítios patrimoniais prende-se com a sua própria presença, e o seu potencial para abordar questões enquadradas em diferentes perspectivas teóricas.

Os grupos que se identificam com um lugar, um monumento, um objecto, um ritual, um acto de cultura expressivo, investem os fenómenos animados, inanimados e intangíveis de significado. Por outro lado, esta partilha de significados transmite e reforça os valores e ideias partilhados pelos membros de uma cultura. Quando são profundamente valorizados, os sítios patrimoniais transformam-se em pontos centrais, utilizados para unir ou dividir um grupo ou grupos que disputam a visibilidade e o poder político numa, ou mais que uma, arena pública.

Uma destas arenas públicas com crescente importância nas sociedades contemporâneas e na Internet global foi criada pelas organizações internacionais de museus e pelos profissionais. O ICOM (International Council of Museums) é a organização mundial de museus mais ecuménica e importante. Fundada pouco tempo após a II Guerra Mundial, em 1946, seguiu a tendência global no sentido do reconhecimento da ameaça e do perigo que pairam sobre as insubstituíveis obras da humanidade e da natureza. O ICOM tem hoje mais de 140 países-membros, 116 comités nacionais e 29 comités internacionais especializados (ICOM, 2004). O ICOM está associado à UNESCO e, em conjunto, representam e exprimem um consenso generalizado e uma preocupação colectiva relativamente à importância e diversidade dos *mundos cultural e natural* que integram o “património”, de acordo com a descrição e definição que apresentam e que foi aceite a nível global.

A definição do património cultural inclui, portanto, as obras classificadas como monumentos, obras arquitectónicas, esculturas e pinturas, elementos ou estruturas de natureza arqueológica, inscrições, pinturas rupestres, e inúmeras combinações de elementos com um valor universal incontestável

do ponto de vista da história, arte ou ciência. Inclui, igualmente, conjuntos de edifícios que, em função da sua arquitectura, homogeneidade ou local ocupado na paisagem, apresentam também um valor universal. Do mesmo modo, os sítios patrimoniais são construções humanas ou uma combinação da natureza e do homem, como é o caso dos sítios arqueológicos com um valor universal em termos históricos, estéticos, etnológicos ou antropológicos. As muralhas da cidade do Benim enquadram-se, claramente, nesta categoria.

O *património natural* é definido pela UNESCO e pelo ICOM de modo a incluir “elementos” que consistem em formações físicas e biológicas, ou conjuntos destas formações, que apresentem um valor estético ou científico excepcional. Inclui também formações geológicas e fisiográficas; áreas delimitadas que são *habitat* de espécies animais e vegetais ameaçadas, de valor universal do ponto de vista da ciência, da conservação e da beleza natural (UNESCO 1978).

O *património imaterial* é aquele que foi definido mais recentemente, em 2003, e constituiu o tema da Assembleia-Geral do ICOM de 2004. Inclui os processos de aprendizagem dos indivíduos, o seu conhecimento, capacidades e criatividade, bem como os produtos por eles criados e os recursos, espaços e outros aspectos dos contextos social e natural necessários à sua sustentação. Trata-se de processos de importância considerável na medida em que contribuem para a criação de um sentimento de continuidade das comunidades em relação às gerações passadas e são igualmente importantes para a identidade cultural. Salvaguardam a diversidade cultural e a criatividade da humanidade (Pinna, 2003).

É evidente que o papel desempenhado pelo ICOM, pela UNESCO, pelo World Monument Fund e por organizações similares vai muito além do previsto após a II Guerra Mundial. De um modo crescente, estas organizações são chamadas a exprimir e representar preocupações relativamente ao património mundial que transcendem as fronteiras nacionais, estatais e locais. Contudo, sem poderes de coacção, estas organizações procuram agora também apresentar e oferecer alternativas para a perda e destruição provocadas pelas guerras, conflitos, negligência, desastres naturais e acções deliberadas de destruição. O ICOM e os seus comités, com frequência concertados com outros grupos, emergem no presente como a consciência iluminada do mundo. Defendem os interesses amplos, globais e de longo prazo da sociedade humana e do planeta, contrariamente aos valores mais restritos, de curto de prazo de alguns. Neste sentido, assumiu um novo e revolucionário papel.

### **Antecedentes: o Benim e as muralhas da cidade**

Quando os portugueses embarcaram nas suas “viagens dos descobrimentos” no século XV, abriram novos horizontes e mercados para os europeus ao

longo da costa ocidental de África (Fage, 1980). Registaram também a existência de um reino antigo e de um deus-rei, um *Oba*, que governava a partir de um vasto palácio: uma cidade dentro da cidade amuralhada do Grande Benim. A entrada na cidade era feita através de nove portões com cadeados e guardas, fechada durante os recolheres nocturnos (Egharevba, 1950). As ruas e as casas de barro eram polidas até brilharem como espelhos e constituíam uma maravilha admirável!<sup>1</sup> Para além das muralhas existiam outras obras monumentais que, no seu conjunto, se estendiam por cerca de 16 km para o interior da densa floresta tropical do que é hoje o sudoeste da Nigéria (Darling, 1984a: 6). As obras de arte do Benim feitas em bronze, e marfim, desde o século XVI até hoje, encontram-se repletas de imagens e símbolos da presença portuguesa na corte real (Willett, 1985). A maioria destas obras de arte encontra-se actualmente dispersa por museus e colecções privadas por todo o mundo.

Quanto à arquitectura urbana, esta não foi tão bem sucedida quanto os bens móveis, sobretudo devido às investidas de que a cidade foi alvo em finais do século XIX. Em 1987, uma expedição militar inglesa destruiu grande parte do Palácio do *Oba* e das muralhas da cidade devido aos disparos e demolições que se destinavam a evitar a resistência dos guerreiros do Benim (Bacon, 1897). Como consequência, mais de duas mil obras de arte em bronze, latão, marfim, madeira e ferro foram despojadas dos santuários do Palácio, dos arquivos e galerias privadas do *Oba* e dos seus chefes. A sua remoção resultou na perda de modelos e de memória, em particular com a cessação da actividade da corte. Estes objectos foram então inventariados e enviados para Inglaterra onde foram vendidos de modo a fazer face aos custos da expedição militar. O *Oba Ovonramwen* reinante foi exilado para Calabar, cidade situada no sudeste da Nigéria, e substituído por chefes seleccionados pela nova administração colonial.

O restauro do Palácio teve início após a morte do *Oba Ovonramwen*, em 1914, quando o seu filho e herdeiro, *Oba Eweka II* (1914-1933), subiu ao trono e começou lentamente, a partir dos anos 1920, a reconstruir a estrutura principal, mas não as muralhas que abrangiam uma área muito mais vasta. Parte dos terrenos que até 1897 faziam parte do Palácio, constituem hoje uma área considerável do centro cívico da cidade, onde se incluem os 10.117 m<sup>2</sup> sobre os quais foi construído o Museu Nacional do Benim, os terrenos ocupados pelos Correios, Câmara Municipal (*Urhokpota Hall*), a principal rotunda da cidade, *Ring Road*, bem como outros edifícios e locais (Connah, 1972: 27).

Em finais do século XX, as muralhas da cidade tinham sido de tal forma ultrapassadas pelo crescimento da cidade que dificilmente poderiam ser

---

1 De acordo com Graham Connah (1975: 101), foram identificadas no século XX (1961-64) cerca de 144 km de muralhas.

reconhecidas. Em algumas zonas, os vestígios das muralhas deterioradas foram utilizados durante décadas como fonte de matérias-primas destinadas à reparação e construção de casas. Assim, e apesar de alguma sinalética em madeira colocada para assinalar a presença das muralhas (que teoricamente se encontravam sob “protecção” legal desde 1961, quando foram declaradas monumento nacional), os fossos eram, com frequência, utilizados como lixeiras. Desde 1897 e até à declaração de independência da Nigéria em 1960, a administração colonial e os missionários católicos procuraram eliminar todas as expressões de orgulho do Benim, as suas práticas culturais e a consciência da sua história e cultura, tendo alcançado efeitos duradouros.

Em 2002, as antigas muralhas da cidade do Benim foram incluídas na lista do 100 Sítios Mais Ameaçados, pelo Observatório dos Monumentos Mundiais, em grande medida devido ao actual *Oba* do Benim, *Oba Erediauwa* (1979-presente) que tem promovido a sua preservação de uma forma consistente ao longo do seu reinado. A nomeação pelo Fundo dos Monumentos Mundiais destina-se a reunir fundos, internos e exteriores, necessários para a conservação e restauro deste importante monumento medieval africano, já que o conseguiu fazer noutros sítios naturais e culturais ameaçados em todo o mundo.

O que se pode dizer sobre o Benim contemporâneo e a sua visão da sua história, cultura e património? Os habitantes nativos do Benim são assediados por diversas religiões que competem entre si pela conquista de novos convertidos. Debatem-se com políticas económicas internas que são produto da articulação de políticas estrangeiras e de agendas domésticas definidas na capital nacional, Abuja, pelos grupos étnicos mais populosos. A cidade alberga uma população cada vez mais diversificada que não se identifica com a cultura do Benim, mas antes com os seus próprios grupos religiosos e étnicos cujos centros e origens se situam noutros pontos da nação, uma consequência do facto da cidade ser a capital do comércio e o centro administrativo do Estado Edo, na República Federal da Nigéria.

A maior parte dos grupos étnicos do país exprimem a sua admiração pelo povo do Benim que dizem, “respeitar-se a si mesmos” e “preservar a sua cultura”, sendo amplamente reconhecido que “não é possível comprar uma chefatura no Benim”. Grupos vizinhos do sul, tanto no sudoeste como no sudeste, ainda hoje os receiam pelas suas (anteriores) práticas de sacrifícios humanos, juramentos e conhecimento de “medicinas”. Estes receios eram particularmente notórios entre meados e finais do século XX, e mesmo hoje, entre os grupos étnicos que prestaram homenagem ao *Oba* do Benim no passado. O seu pavor em relação ao Benim apresentou, contudo, sérias consequências após 1897, contribuindo para a negligência e abandono de que foi objecto durante a dominação colonial britânica, e impedindo mesmo a recuperação da cidade após a independência da Nigéria (Kaplan, 2005).

## Sumário e conclusões

As muralhas do Benim (e outros sítios associados que faziam parte do Palácio Real até à conquista britânica em 1897), estavam cartografadas de forma incompleta nas décadas de 1950 e 1960, no auge do movimento de independência da Nigéria. As dificuldades do trabalho arqueológico na floresta tropical encontram-se espelhadas no comentário de Connah sobre os problemas associados à cartografia das muralhas no Benim em 1962: “para o fazer era necessário abrir caminho pelas muitas milhas de vegetação densa em fossos espinhos” (1975: 103). Anteriormente, os arqueólogos estrangeiros que trabalharam durante o período colonial, fizeram-no rapidamente e como uma operação de resgate, que coincidiu no tempo com as novas construções em curso na cidade, nos anos de 1950 e 1960 (Goodwin, 1957a, 1957b, 1963; Willett, 1964). O seu trabalho, bem como o de Connah, demonstrava claramente a importância de uma arqueologia sistemática. Infelizmente, não tem havido qualquer seguimento dos promissores resultados iniciais. As prospeções de Darling iniciadas na década de 1970 constituem uma exceção, mas foram interrompidas pela guerra civil na Nigéria, e permanecem por concluir, tendo evidenciado dificuldades semelhantes em termos da cartografia e análise dos materiais. Não obstante, os arqueólogos confirmaram os feitos históricos do Benim, bem como uma paisagem natural de interesse científico, beleza e desafio.

Darling veio destacar as construções pré-mecânicas das muralhas que eram “quatro vezes maiores que a Grande Muralha da China, e com cem vezes mais material removido do que a grande pirâmide de Keops” (1984a: 6). De acordo com as especulações de Connah, as muralhas mais interiores da cidade do Benim poderão ter sido erigidas numa única estação seca, por cerca de 5 mil homens que trabalhavam em média 10 horas por dia (Connah, 1975: 103). Foram, sem dúvida, construídas num período mais alargado (e teriam que ser parcialmente reconstruídas depois de cada estação das chuvas). É também provável que tenham sido construídas ao longo dos reinados de vários *Oba*. Com efeito, as tradições orais dizem-nos precisamente que: “existem três fossos principais (*iya*) que cercam a cidade... [os dois primeiros] escavados pelo *Oba Oguola* como medida defensiva. O terceiro (*iya*) no coração da cidade foi escavado pelo *Oba Ewuare* cerca de 1460 a. C.” (Egharevba, 1960: 85). As muralhas tangíveis da cidade (bem como as da floresta) encontram-se, por isso, intimamente relacionadas com a herança cultural intangível — assim como com a pesquisa e datação arqueológicas.

Qualquer que seja a comparação e os cálculos efectuados — as muralhas da cidade e da floresta representam um feito monumental e arquitectónico: exigiram uma extraordinária organização e esforço comunitário. As muralhas eram, e continuam a ser, monumentos notáveis, quer para um estado indígena, quer para uma civilização urbana, mantidas no mesmo local durante

mais de 700 anos.

A presente situação deplorável das muralhas do Benim constitui um legado do assalto militar ao reino em 1897. Parte do registo colonial de negligência prende-se com o esforço deliberado no sentido de esmagar o orgulho em relação ao local e à prática. Os britânicos estavam determinados a, em primeiro lugar, humilhar o *Oba* aos olhos daqueles que o consideravam uma deidade na terra, provocando uma ruptura no sistema de crenças tradicional, na corte, assim como nos rituais que o sustentavam como o ponto fulcral de um poderoso estado centralizado, intensificada com o exílio do *Oba* no oriente. Durante a sua ausência, a resistência prosseguiu até cerca de 1920, mesmo após o interregno de 1897 a 1914. A cidade em si, odiada pelos ingleses devido às baixas infringidas durante a conquista, era descrita pelos visitantes em finais dos anos 1920 como uma cidade esquecida e uma lixeira (Bacon, 1897). Não existia tampouco uma actividade organizada por parte da população indígena no sentido da reparação das muralhas após cada estação das chuvas.

### Património cultural transformado e em transformação

O actual *Oba Erediauwa* (1979-presente), que ocupa o 38.º lugar na linha de descendência directa do Benim que remonta ao século XII (Egharevba, 1960), procura preservar as muralhas enquanto parte do património cultural tangível da população, um símbolo de orgulho e de identidade. Faz também parte da sua missão promover a visibilidade e desenvolvimento da cidade, assim como restaurar a sua anterior primazia económica na região.

Até à declaração das muralhas como um sítio ameaçado pelo Observatório dos Monumentos em 2002, o *Oba Erediauwa* encorajava o embelezamento da cidade através da colocação de plantas e flores em zonas públicas. No seu reinado, a paisagem urbana da cidade tem vindo a ser transformada com estátuas de bronze criadas por artistas contemporâneos que dão forma às tradições orais do Benim, à sua identidade e história cultural. É o caso da imensa escultura que retrata a primeira rainha-mãe do Benim, *Idia*, da autoria do escultor contemporâneo, Gregory Agbonkonkon, que mantém a sua vigília a partir de um pedestal que se ergue sobre a principal avenida que conduz para o interior e exterior da cidade. Num cume situado no monte *Ikpoba*, a estátua de um guerreiro que deu o alarme perante a eminência de um ataque surpresa à cidade, eleva-se no centro de uma rotunda para onde convergem vários caminhos.

A presente conversão do património imaterial e intangível em bronze e em outros materiais teve início com o pai do actual *Oba*. Nos anos 1950, o *Oba Akenzua II* (1933-1978), substituiu uma árvore que homenageava a memória de uma heroína do século XV com uma estátua de bronze. Mais tarde, o *Oba Erediauwa* efectuou melhorias nesta instalação. O *Oba Akenzua II* foi também o

primeiro chefe tradicional a ter fundado um museu no seu palácio durante o período de dominação colonial.

As preocupações do Benim com a história estão inscritas no *corpus* de antiguidades de arte e arquitectura conhecidas pelos europeus desde o século XV e assumem hoje novos contornos. As heroínas e heróis do Benim, agora retratados em bronze e madeira eram, até ao momento, conhecidas pelas anteriores gerações de homens e mulheres através da tradição oral que lhes era transmitida pelos seus pais e mães. Muitos jovens adultos educados no estrangeiro, em meados e finais do século XX, conhecem muito pouco da sua herança cultural ou da sua língua. Outros, cujos pais travam lutas diárias para os alimentar e pagar as propinas das escolas locais para os educar para além do 6.º ano, ouviram as histórias mas têm poucos recursos e tempo disponível para desperdiçar com a sua história. Por outro lado, a conversão religiosa tem também desempenhado um papel significativo nesta questão.

O actual ímpeto para identificar e preservar o património monumental e a cultura intangível que lhe está associada é despoletado quer no interior, por determinados grupos de interesse e académicos, quer no exterior, por profissionais da cultura e organizações de museus, com frequência dissociadas de locais, cidades, regiões e nações particulares. Aqueles que hoje no Benim possuem níveis de educação mais elevados, que viajam e/ou vivem no exterior, tornam-se conscientes e apreendem a consideração com que outros na Europa, nas Américas e na Ásia, encaram a arte e a cultura do Benim. Estes expatriados continuam com alguma frequência a identificarem-se com o *Oba* e o Palácio, e apresentam um orgulho renovado na sua história e património cultural. Nos anos mais recentes, formaram-se e cresceram várias associações do Benim em numerosas cidades dos Estados Unidos e de outros países. Algumas tornaram-se activas em Londres, por exemplo, apresentado petições no sentido da repatriação de obras de arte saqueadas do Palácio da cidade do Benim desde 1897. Estes grupos defendem a necessidade de preservar as muralhas e revitalizar a cidade através da captação de negócios e turistas.

Todos estes grupos procuram educar, activar e motivar apoios para a preservação e consciencialização da história do Benim nas comunidades existentes na cidade e noutras locais, de que é exemplo, a estátua do rei-guerreiro gigante, *Aruanran*, em Udo. Alguns líderes destas associações no estrangeiro tiveram êxito e conseguiram reunir apoios financeiros e simbólicos no exterior. Alguns regressam, de tempos a tempos, à Nigéria e efectuem algumas melhorias nas aldeias e comunidades, candidatando-se em seguida a cargos políticos (Governador do Estado de Udo, ou membros das Convenções Constitucionais, Comissões Especiais, etc.). Os membros das associações tendem a regressar a casa na reforma, depois de construírem uma casa na cidade do Benim ou noutra cidade. As redes e recursos que construíram no exterior conferem "nome", prestígio e benefícios à sua família alargada e às comunidades nas cidades.

A maior pressão, e até mesmo a rejeição em relação à manifestação da identidade cultural do Benim, incluindo as iniciativas de restauro de monumentos, provém de zelosos convertidos a uma das várias religiões que proliferam na cidade do Benim. As lealdades duplas são activamente desencorajadas e a participação na vida indígena e ritual associada à identidade cultural e ao Palácio do *Oba*, depara-se com frequência com a desaprovação pública.

Grande parte dos monumentos mais significativos, como as muralhas do Benim, situados em zonas urbanas, ou nas suas proximidades, são assolados pelas mesmas questões relacionadas com o rápido crescimento populacional, imigração, pluralismo, densidade populacional, pobreza e identidades culturais, religiosas e étnicas em competição, bem como disputas entre agendas locais e nacionais divergentes. Estas questões produzem um impacto na preservação urbana, tornando especialmente difícil para os governos, locais e nacionais, alcançar um equilíbrio entre a necessidade de construir o futuro sem arrasar com o passado. É, pois, neste quadro que o conteúdo e os contextos da história do Benim, os sítios patrimoniais e a identidade devem ser situados e considerados. A tradição oral e a performance ritual encontram-se directamente relacionadas com os artefactos e monumentos. A sua recuperação e preservação contribui para reforçar e reconstruir a memória, à medida que são transformados numa presença viva e viável. Neste processo transformam e reconstituem novos grupos e as suas comunidades.



## Representar a nação no museu da vida galesa

*Rhiannon Mason*

### Introdução

O património e o passado são importantes instrumentos através dos quais são reivindicadas e asseguradas posições de identidade. O património confere às identidades precedência e legitimidade mediante a invocação da “tradição” e, no caso de instituições culturais como museus ou sítios patrimoniais, atribui a tais reivindicações identitárias a autoridade emanada pelas instituições públicas. Desde o século XIX que a criação de instituições como os museus nacionais tem sido e continua a ser um acto de afirmação para os nacionalismos culturais — um gesto criado para exigir o reconhecimento dessa identidade e uma tentativa de traduzir um conjunto de crenças intangíveis sobre as especiais características de um determinado grupo cultural numa presença identificável, material e visível.<sup>1</sup>

Um museu nacional construído segundo as linhas do nacionalismo cultural ou étnico pode ser, assim, entendido como um movimento de consolidação e *performance* e, neste contexto, a história nacional é apresentada aos membros da nação como celebração e afirmação mas também enquanto manual de instruções sobre o modo como estes se devem localizar a si próprios dentro da narrativa nacional. Nesta perspectiva, a relação entre nacionalismo, património e museus parece linear, mas a complexidade surge quando estes museus tentam definir as identidades nacionais que irão representar, quando se

---

1 O mesmo não se aplica a uma instituição nacional como o Museu Britânico, aberto ao público em 1759, que se regia por uma noção de público e de nação muito mais restrita. Durante grande parte da sua história, a dimensão nacional do Museu Britânico traduzia-se no colecionismo de tesouros provenientes dos confins da sua extensa “nação imperial”, com o propósito de os mostrar “à nação”. O Museu Britânico enquanto “museu nacional” tinha como objectivo tornar visíveis os elementos da extensa Grã-Bretanha, marcando simbolicamente o alcance da nação imperial.

esforçam por construir exposições e políticas de coleccionismo para apresentar tais identidades, e quando — como resultado da passagem do tempo — são obrigados a lidar com as inevitáveis mudanças da história nacional e a realidade das heranças materiais — em termos de edifícios, colecções, exposições — que foram legadas pelas gerações anteriores.

O Museu da Vida Galesa, que é o objecto deste artigo, ilustra claramente todas estas dificuldades e oferece a possibilidade de analisar alguns dos processos envolvidos na representação de identidades nacionais no contexto dos museus. Este museu começou como “Museu do Folclore Galês” mas, em 1995, tornou-se num muito mais abrangente “Museu da Vida Galesa”. Este artigo analisa como e por que razão ocorreu esta alteração e os desafios que a mesma trouxe ao museu e aos seus conservadores no que se refere à redefinição dos parâmetros representacionais. Com este *case study* não se pretende apenas analisar até que ponto os museus contemporâneos são resíduos das suas encarnações anteriores, mas também o modo como quaisquer mudanças se encontram circunscritas por, e estão por vezes em desacordo, com este legado. Este artigo debruça-se igualmente sobre o pressuposto de que os museus de folclore são por definição conservadores nas suas políticas e que sofrem de um tipo de amnésia no que concerne às divisões existentes dentro das histórias nacionais. Este *case study* pretende oferecer duas reflexões museológicas. Em primeiro lugar, ilustra a necessidade de considerar não só as razões macro-históricas responsáveis pela actual configuração da representação cultural de um museu, mas também as consequências derivadas de factores de ordem prática que caracterizam a actuação destas instituições no presente, como sejam o marketing, a captação de público, a análise de perfis de visitantes e a realização de inquéritos aos mesmos. A maior parte dos estudos sobre museus nacionais tende a privilegiar o contexto histórico e ideológico em detrimento dos elementos práticos do quotidiano da actividade do museu, mais difusos, mas igualmente importantes.

Em segundo lugar, visto ser possível identificar discursos dominantes nas representações dos museus, existe o perigo de os mesmos serem considerados demasiado coerentes e unitários em termos dos significados emanados. Contudo, a minha análise sobre o Museu da Vida Galesa leva-me antes a concordar com o comentário de Andreas Huyssen: “Não interessa o quanto o museu produz e afirma a ordem simbólica dominante, consciente ou inconscientemente. Existe sempre um significado que excede as fronteiras ideológicas estabelecidas, abrindo espaços para reflexão e para a memória anti-hegémónica” (1995: 15). Tony Bennett apresenta um ponto de vista semelhante quando refere que os museus que produzem afirmações universalizantes — ou seja, aqueles que dizem representar toda uma forma de vida ou todo um povo — estão sempre sujeitos a críticas e acusações de sub-representação, na medida em que se encontram inevitavelmente limitados pela abrangência do seu espectro representacional (1995: 102-3). Como consequência, os museus

funcionam quer como um catalisador para o debate, quer como um fórum público no seio do qual podem ocorrer discussões sobre as versões estabelecidas da identidade e da história. Neste artigo, procuro ilustrar estes processos através da análise do Museu da Vida Galesa, uma vez que acomoda discursos concorrentes sobre a identidade Galesa, tornando visíveis os processos através dos quais são criadas representações dominantes, que não deixam de ser constantemente desafiadas e revistas.

### Contexto

O primeiro Museu Nacional do País de Gales teve os seus estatutos aprovados em 1907 e abriu ao público em 1927 no centro da actual capital galesa: Cardiff.<sup>2</sup> Este museu é hoje conhecido como o Museu e Galeria Nacional de Cardiff (NMGC), uma das oito subdivisões da rede de Museus e Galerias Nacionais do País de Gales (NMGW). Para além do Museu e Galeria Nacional, a rede abrange ainda o *Big Pit*: Museu Nacional da Indústria Mineira, o Museu Nacional dos Lanifícios, o Museu Slate, o Museu Legionário Romano, o Museu Nacional Ribeirinho, o Centro Nacional de Coleções e o Museu da Vida Galesa. Os museus nacionais estão concentrados no sul do País de Gales, mas existem também subdivisões a Oeste e Norte.<sup>3</sup> Este artigo tem como objecto apenas o último destes museus: o Museu da Vida Galesa, *Amgueddfa Werin Cymru*, em galês.

Se o Museu e Galeria Nacional de Cardiff (NMGC) apresenta reminiscências do arquétipo de museu do século XIX, com a sua arquitectura clássica e colecções europeias de “arte erudita”, o Museu da Vida Galesa constitui a sua antítese.<sup>4</sup> Originalmente, o Museu Nacional do País de Gales (agora NMGC) tinha como finalidade mostrar que Gales era uma nação com as suas instituições obrigatórias: um museu nacional, uma biblioteca nacional e uma universidade nacional. Pelo contrário, o Museu da Vida Galesa — ou o Museu de Folclore Galês como foi anteriormente chamado — promovia, e ainda continua a promover, a valorização da cultura vernácula do País de Gales. O seu roteiro actual diz: “O Museu mostra como o povo do País de Gales tem vivido, trabalhado e ocupado os seus tempos livres durante os últimos 500

---

2 Cardiff só foi designada como capital do País de Gales em 1955. Esta foi, aliás, uma das principais razões evocadas no Parlamento para a recusa dos pedidos efectuados por parte dos parlamentares Galeses entre 1890 e 1907 para a construção de um Museu Nacional de Gales (Hansard, 1986).

3 A distribuição dos locais históricos que fazem parte da NMGW no País de Gales pode ser encontrada em: <http://www.nmgw.ac.uk/visiting/> [4 Julho 04].

4 Estas são apenas algumas das colecções. O museu possui também colecções na área da arqueologia, numismática, cerâmica, arte contemporânea galesa, biodiversidade, biologia sistemática e geologia

anos” (2001: 3). A ênfase do agora designado Museu da Vida Galesa está, assim, direccionada para representação das “pessoas comuns” do País de Gales, bem como para os seus quotidianos. De seguida irei debruçar-me sobre questões complexas: quem são estas “pessoas comuns”, qual o conceito de “País de Gales” que é invocado, e como tudo isto é representado no museu.

Actualmente, o Museu da Vida Galesa está situado na vila de St. Fagans, na periferia da cidade de Cardiff. O museu cresceu a partir de colecções anteriores de materiais folclóricos exibidos primeiramente em 1913 no Museu Nacional em Cardiff e posteriormente em 1926, bem como a partir da subsequente criação de um Departamento da Cultura Folclórica e Indústrias em 1936 (National Museum of Wales, 1938: 71).<sup>5</sup> As colecções foram entretanto transferidas para o Museu do Folclore Galês em St. Fagans, onde actualmente se encontram, na sequência da doação do castelo de St. Fagans por Earl de Plymouth, em 1946, e da recolha de fundos proveniente de um peditério público. O museu foi o primeiro do género a ser construído na Grã-Bretanha, embora existissem museus de folclore mais pequenos na Ilha de Man e nas Terras Altas da Escócia. Foi o primeiro museu nacional ao ar livre no Reino Unido. Segundo documentação do museu à data da sua construção, “O objectivo será criar no Museu de Folclore uma imagem do passado galês tão completa quanto possível, de modo a representar o País de Gales em miniatura” (National Museum of Wales, 1946: 6).

Desde a sua abertura oficial em 1948, mais de 30 edifícios foram retirados por todo o País de Gales para serem reconstruídos no cenário de uma aldeia com 18 hectares, rodeada por uma área de floresta de cerca de 16 hectares. Os edifícios incluem: casas de campo, quintas, celeiros, palheiros, pocilgas, padaria, olaria, alcaçaria, moinho, serração, ferrador, celeiro, produção de lanifícios e de cidra, cocheiras, o Instituto dos Trabalhadores de Oakdale, as casas de campo dos trabalhadores do ferro de Rhyd-y-car, decoradas ao estilo de 1805, 1855, 1895, 1925, 1955 e 1985, capela, escola, lojas, estação dos correios, um cenotáfio, igreja, uma vila celta, o castelo de St. Fagans e respectivos jardins, casa para arrumar barcos, casa de verão, uma casa pré-fabricada do pós II Guerra Mundial e uma experiência ecológica recente: a Casa do Futuro.

O museu inclui também um centro de visitantes com um espaço de exposição temporária, grandes galerias permanentes de cultura material, agricultura e traje, restaurantes e uma loja. As actividades do local incluem o

---

5 Este Departamento resulta da realização de uma exposição de “artigos antigos” em 1913, nas instalações provisórias do Museu Nacional na Câmara Municipal de Cardiff. “O objectivo da Exposição é ilustrar a vida de antigamente, especialmente a do País de Gales — vida esta que está a desaparecer suave e silenciosamente.” (Fox, 1929) É de salientar que o termo “indústrias” é enganador, na medida em que se refere a um conjunto de profissões rurais: “Em suma, o Departamento lida com a vida do Homem Galês durante os últimos 400 anos, excluindo apenas os desenvolvimentos industriais modernos” (National Museum of Wales, 1938: 71).

contar de histórias, andar de cavalo e carruagem e um estúdio de fotografia no qual os visitantes podem ser fotografados em traje de época ou traje nacional. Os artesãos — carpinteiro, tanoeiro, alfaiate — efectuam demonstrações de profissões tradicionais e os visitantes podem comprar os produtos finais. O museu tem também um extenso arquivo de testemunhos orais criado em 1958 sobre contos e costumes populares e música folclórica, e ainda o arquivo nacional da língua e dialecto galês. Mantém ainda uma ligação à herança local intangível, de que é exemplo a comemoração de eventos como a Batalha de St. Fagans: a última grande batalha da Guerra Civil de 1648 (Museum of Welsh Life, 2001: 39). Este tipo de eventos — e outras actividades como a celebração do Dia de St. David — fazem parte de uma programação anual e constituem igualmente uma dimensão significativa da actividade representacional do museu. Em 2002/2003, o Museu da Vida Galesa recebeu 623.529 visitantes, o que o torna o mais visitado de todos os Museus e Galerias Nacionais de Gales (NMGW, 2003: 26).<sup>6</sup> O Museu da Vida Galesa teve também o maior aumento de visitantes desde a introdução da entrada livre nos museus em 2001. Em 2000/2001 recebeu 321.810 visitantes, enquanto que em 2001/2002 os visitantes ascenderam a 694.899 (NMGW, 2003: 26).

### Revisão da literatura

Ainda que não exista uma vasta bibliografia sobre o Museu da Vida Galesa, um pequeno número de críticos, na sua maioria historiadores mas também sociólogos e conservadores, fizeram referências ao museu geralmente no âmbito de comentários mais alargados sobre o património ou os museus de Gales. Douglas Bassett, responsável pelo mais completo relatório existente sobre os Museus e Galerias Nacionais de Gales até à data (1982, 1983, 1984) constitui a única excepção. Antigo director dos NMGW, Bassett apresenta uma história institucional muito detalhada elaborada a partir das minutas do conselho do museu e dos seus relatórios anuais, enfatizada pelo seu amplo envolvimento profissional com o universo dos museus e galerias. No que se refere especificamente ao Museu da Vida Galesa, Bassett dá conta das motivações e factores que levaram à sua criação, mas não adianta qualquer crítica ou discussão sobre o seu conteúdo ou perspectiva museológica.

Os comentários de Peter Lord (1992) sobre o Museu da Vida Galesa vão exactamente no sentido oposto. Lord considerava o Museu da Vida Galesa como parte de uma polémica mais vasta em torno da abordagem à cultura visual no País de Gales, bem como o papel desempenhado pelos Museus

---

6 O Museu e Galeria Nacional (NMGC), Cardiff, localizado no centro da capital, recebeu 321.968 visitantes durante o mesmo período (NMGW, 2003: 26).

Nacionais e Galerias de Gales (NMGW) na marginalização da cultura visual indígena em prol do favorecimento de um cânone estético anglicizado e europeizado. Para Lord, o Museu do Folclore Galês (como era designado na altura em que o texto foi escrito) foi cúmplice deste processo, pois a sua auto-identificação como o museu mais galês de todos os museus do País de Gales, retirou ao Museu Nacional e Galerias, Cardiff (NMGC), a sua legítima responsabilidade na representação de todas as vertentes do País de Gales e, em particular, no domínio da cultura visual. As críticas surgiram também dentro do próprio Museu, personificadas num dos seus conservadores, Geraint Jenkins, que foi nomeado em 1987, e que argumentava que as políticas de colecionismo tinham sido conduzidas por uma visão romântica e extremamente selectiva do País de Gales (Dicks, 2000: 91).

Estas críticas dirigidas ao Museu do Folclore Galês relativamente à sua tendência em atribuir prioridade a apenas um aspecto — a cultura rural — em detrimento de todos os outros, foi proferida por muitos outros estudiosos galeses desde os anos 1960, mas com maior intensidade durante os anos 1980. No seu livro, *Heritage, Place and Community*, Bella Dicks oferece um resumo deste episódio da história do museu e contextualiza as críticas de que foi objecto no âmbito de movimentos mais vastos, relacionados com o desenvolvimento da história urbana em museus e estudos sobre a comunidade (2000: 78-102). Dicks debate igualmente a acusação proferida por vários críticos de que o museu de folclore apresentava um passado demasiado estático, unificado e simplificado:

Dai Smith, por exemplo, ao mesmo tempo que dava as boas vindas à nova direcção do museu sob a alçada do conservador Jenkins, identificava nesta uma relutância em tolerar a exposição do conflito ou dissidência. Em vez disso, observa uma dependência permanente de abordagens de ‘totalidade, harmonia, comunidade, individualidade, união e exclusividade’ (1990-1:5 citado por Dicks 2000: 94).

No seu texto polémico de 1992, Peter Lord criticou de forma idêntica o Museu de Folclore Galês, considerando-o vazio de políticas e representante de uma versão estática e fechada da história. Sobre a representação de Gales no museu, Lord comentou: “Gales chegou ao fim da linha num ponto indeterminado do século XIX, uma nação passiva que existe num espaço de tempo. Trata-se de uma história acabada” (Lord, 1992: 40). Esta crítica não se limita exclusivamente ao Museu da Vida Galesa; é também normalmente proferida em relação a museus de folclore e ao ar livre, e foi repetida por Tony Bennett, que considerava esta situação como um “modo de amnésia institucionalizado” referindo-se especificamente ao Museu de Beamish no Norte de Inglaterra (1995: 111-112). Uma crítica semelhante sobre amnésia política pode ser ainda encontrada na argumentação de Richard Kirkland (1996) sobre o

Museu de Folclore e Transportes do Ulster, fundado em 1958 pouco depois do Museu do Folclore Galês. Kirkland acusa o museu de evitar qualquer debate sobre as histórias da Irlanda pós-separação. A veracidade destas acusações feitas ao Museu da Vida Galesa é o que irei analisar de seguida.

Um ponto-chave nesta discussão é o facto da contextualização de Dicks ser relevante — assim como muita outra literatura — e tender a atribuir as causas das escolhas representacionais e das mudanças ocorridas dentro do museu, a transformações macro-históricas ou a mudanças nas posições ideológicas de conservadores e investigadores. Pelo contrário, a minha investigação sugere que para além destes factores houve também razões microcósmicas internas igualmente importantes, para que o “guião” do museu fosse alterado da forma como foi e na altura em que o foi. Ainda ao contrário das críticas de Lord, Bennett e Kirkland sobre o facto dos museus de folclore permanecerem parados no tempo ou apresentando a história como uma “história acabada”, quero antes dizer que o guião deste museu é muito mais orgânico, inacabado e internamente contraditório. Defendo, assim, que o museu funciona como um espaço no qual é possível identificar definições concorrentes sobre o que significa ser galês e que a sua análise detalhada revela que o actual processo de recordação e reconstrução da memória cultural, surge como resposta às exigências do presente. No entanto, para compreender de que forma decorreu este processo, temos que analisar primeiro o percurso do museu até ao seu estado actual.

### Factores constitutivos

Os relatórios sobre a história do Museu da Vida Galesa atribuem muitas vezes o modelo de funcionamento adoptado aquando da sua construção nos anos 1940, a experiências pessoais do primeiro conservador do museu, o Dr. Iorwerth Peate (Museum of Welsh Life, 1998; Western Mail, 1998: 8).<sup>7</sup> Peate juntou-se ao Museu Nacional de Gales em 1927 e foi director do Museu de Folclore Galês de 1948 a 1971. Cresceu em Montgomeryshire, centro de Gales, foi um conhecido poeta galês e personalidade literária, membro do *Plaid Cymru* (partido nacionalista galês) e um objector de consciência durante a Segunda Guerra Mundial. Embora Peate tenha claramente exercido uma influência

7 Este paralelismo foi evidenciado em 1998 nos painéis patentes numa exposição temporária: “Entre dois mundos: 50 anos do Museu da Vida Galesa 1948-1998”; “Em 1948, o Museu de Folclore Galês foi criado para resgatar edifícios em perigo por todo o País de Gales, salvar artefactos e os dialectos das vidas que os completavam... O Dr. Iorwerth Peate, profundamente ligado à criação do Museu da Vida Galesa, vivia entre dois mundos. Um deles era o desaparecimento do mundo rural, da sua infância em Montgomeryshire, que se expressava em língua galesa. O seu inimigo era o mundo da industrialização bárbara que ameaçava o idioma, valores e tradições de Gales”.

decisiva no desenvolvimento do Museu da Vida Galesa e da sua dimensão pública, outras individualidades foram igualmente importantes, bem como factores culturais mais vastos.<sup>8</sup>

O Museu de Folclore Galês foi influenciado pela tradição dos museus de folclore ao ar livre que surgiram em Skansen, perto de Estocolmo em 1891, e que foram subsequentemente repetidos por toda a Europa durante o final do século XIX e início do século XX (Bennett, 1995; Loveluck, 2003; Bassett, 1982-83; Lord, 1992: 37). No contexto em que foi criado, este movimento de museus de folclore foi considerado uma transformação radical em termos museológicos devido à valorização que conferia às pessoas comuns e às suas vidas e também, segundo Dicks, devido à sua vertente de espectáculo; algo que outros museus rejeitavam de forma consciente por considerarem que era obsoleta e não científica (2000: 86). A dívida para com Skansen é tornada evidente em vários dos primeiros textos de Peate relativos ao Museu de Folclore Galês. Estes textos demonstram de forma clara que escritores e intelectuais como Peate concebiam a cultura folclórica como uma representação holística e autêntica do “verdadeiro” carácter de uma nação. Bjarne Stoklund escreve: “enquanto que a cultura das classes mais altas se encontrava sujeita à influência de culturas estrangeiras; a cultura popular, com as suas raízes profundas, representava alegadamente a verdadeira cultura nacional” (1983: 8).<sup>9</sup> Este interesse pela cultura folclórica europeia constituía uma resposta às transformações socio-económicas produzidas pela industrialização, responsáveis pela reconfiguração das relações físicas e psicológicas das pessoas para com a terra (Morgan, 1982: 126; Smith, 1984: 14-15). Tal como noutros locais da Grã-Bretanha, os efeitos da industrialização foram extremamente significativos em Gales durante o final do século XIX e princípio do século XX.

A transição das profissões rurais para a vida urbana mecanizada e industrial desencadeou uma mudança na forma como a cultura era conceptualizada e defendeu igualmente a ideia romântica em relação à cultura de folclore.<sup>10</sup> A correlação entre o apoio ao crescimento da cultura folclórica e a

---

8 O Director do Museu Nacional Cyril Fox estava convencido da necessidade de criar um Museu ao ar livre em St. Fagans depois de ter visitado os museus da Escandinávia em 1930 acompanhado por dois membros do Conselho. Evans Hoyle, um anterior director, tinha também declarado o seu apoio à ideia da criação de um Museu Galês de Folclore (Bassett, 1982-3: 26).

9 Este sentimento está presente numa publicação de 1908 da autoria de Walter Johnson, com o título “A Vida do Folclore ou a Continuidade da Arqueologia Britânica”. “O camponês, como afirmou uma vez o Sr. Grant Allen, é como um selvagem neste aspecto: enquanto bastante indiferente ao que julga não ser essencial, é uma pessoa peculiarmente inteligente no que diz respeito ao seu proveito imediato... O folclore, a vida agrícola, as crenças práticas sobre o tempo e a terra, os segredos das profissões tradicionais, a ajuda no estabelecimento de relações com o passado.... O homem do campo rude, prático, passará cuidadosamente aos seus filhos as informações que ele e os seus pais obtiveram empiricamente...” (15, 20).

ansiedade relativamente ao crescimento da indústria urbana, sustentam os textos escritos por Lorwerth Peate e Cyril Fox (actual director do Museu Nacional de Gales) sobre a necessidade de um Museu da Vida Galesa. Peate manifestou preocupações semelhantes em relação ao impacto social da queda da indústria rural e da perda do “verdadeiro País de Gales”. A ideia da libertação dos artesãos rurais da maldição resultante da alienação dos frutos do seu trabalho tem um longo precedente em Pugin, Marx, Ruskin, Morris e no movimento das Artes e Ofícios. Com efeito, Peate repetiu muitas vezes ou citou directamente Morris nos seus textos.<sup>11</sup> No entanto, como Tony Bennett observou, o apoio à cultura folclórica continha elementos progressistas e reaccionários e encontrava-se relacionado com as relações de classe (Bennett, 1995:115; Williams, 1976: 79).<sup>12</sup> Aqui importa reter no que diz respeito ao actual Museu da Vida Galesa, que embora o anterior Museu do Folclore Galês apenas tenha aberto as suas portas ao público em 1948, as suas raízes — no sentido ideológico e material — recuavam ao século XIX e estavam intimamente ligadas ao primeiro Museu Nacional em Cardiff em 1907.

A partir de 1930, repetiram-se os pedidos feitos por parte do pessoal do museu e por parte de outros profissionais do sector para a transferência das primeiras colecções para um museu de folclore independente, ao ar livre, ao estilo Sueco.<sup>13</sup> No entanto, foi só após a Segunda Guerra Mundial que se reuniram vários factores que conduziram por fim à criação deste museu (Western Mail 1998: 3; Bassett, 1982-83). No Reino Unido, a ideia de Museu foi indubitavelmente favorecida pelo interesse do pós-guerra no “quotidiano, costumes, rituais e tradições do estrato social não pertencente à elite”, o que levou ao aparecimento de uma “explosão de novas iniciativas museológicas” (Bennett, 1995: 109).<sup>14</sup> No País de Gales, a exposição da cultura folclórica foi

- 
- 10 Cultura de folclore: “era utilizada para atacar o que era visto como carácter ‘MECÂNICO’ (q.v.) da nova civilização que emergia: devido ao seu racionalismo abstracto e à ‘desumanidade’ do actual desenvolvimento industrial. Era utilizada para distinguir entre desenvolvimento ‘humano’ e ‘material’” (Williams, 1976: 79).
- 11 No seu trabalho autobiográfico *Rhwng Dau Fyd (Between Two Worlds)* de 1976, Peate baseia-se na obra *The Collected Works of William Morris* (Vol XXII, 317), que também cita no epílogo de *The Welsh House*.
- 12 Burke, por exemplo, descreve os elementos progressistas e subversivos das primeiras experiências em torno da cultura folclórica na Escandinávia como: “um movimento de revolta contra o centro, por parte da periferia cultural da Europa; parte de um movimento, entre os intelectuais, para a auto-definição e liberação em termos regionais ou nacionais” (Burke 1977: 145 citado por Bennett, 1995: 115).
- 13 Consultar Bassett sobre o apoio a museus de folclore no Reino Unido, tal como foi referido em reuniões da Associação de Museus a partir de 1928 (Cyril Fox era Presidente da Associação de Museus em 1934); e para o debate sobre a proposta para construir um Museu Nacional de Folclore em Londres, tal como foi destacado num Relatório Final da *Royal Commission* em 1931 (1982-3: 29).
- 14 Consultar também T. S. Eliot (1948) sobre a importância da distinção entre Galeses, Escoceses, Irlandeses e Ingleses.

encarada por profissionais como uma poderosa ferramenta para a reconstrução do orgulho cultural e de uma identidade nacional coesa (Peate 1959: 5). Em 1998, um suplemento do jornal *Western Mail* — “50 Years at St. Fagans” dizia: “Em 1943, durante alguns dos dias mais negros da Segunda Guerra Mundial, o conselho do museu reiterou a sua crença de que parte da reconstrução de instalações no País de Gales deveria passar pela construção deste museu” (*Western Mail*, 1998:3). Tal concorreu para a reabertura de museus um pouco por toda a Europa do pós-guerra, um gesto de restauração com um valor simbólico muito elevado. Ainda mais determinante foi a doação em 1946 do Castelo de St. Fagans e dos seus jardins por Earl of Plymouth, o que proporcionou um espaço físico para acolher o projecto, enquanto que o pedidório público de 100.000 Libras e uma contribuição do governo para a manutenção do novo local, constituíram o apoio financeiro necessário (Bassett, 1982-3: 47).<sup>15</sup>

### Coleccionando o País de Gales

Desde as suas origens que o Museu do Folclore Galês se propôs recolher a cultura material predominantemente rural, em detrimento da cultura moderna industrial. Embora os conservadores do Museu do Folclore Galês tivessem activamente recolhido testemunhos orais das áreas industriais desde finais dos anos 1960 — nomeadamente no que se refere à vida doméstica, vocabulário e folclore próprios das populações que trabalhavam nas minas de carvão, assim como informação sobre as minas de chumbo no centro de Gales e a indústria do estanho —, a cultura material industrial permanecia seriamente sub-representada. Foi só nos anos 1980 que os conservadores decidiram: “render-se à Gales industrial e urbana”, de modo a representar esta área onde, como refere Loveluck “vive a maioria dos galeses desde 1841” (Museu da Vida Galesa, 1998; Loveluck, 2003: 9). Esta reorientação implicava, em primeiro lugar, a inclusão de várias casas de ferreiros (*Rhyd-y-car*) em 1987, as Lojas Gwalia em 1991, o Instituto dos Mineiros de Oakdale em 1995 e, mais recentemente, uma casa pré-fabricada do período do pós-guerra típica de um subúrbio de Cardiff (2001). Ironicamente, hoje são as casas dos ferreiros que constituem o aspecto mais popular do local, possivelmente porque se referem a uma memória recente e ao conhecimento local de muitos visitantes provenientes do sul do País de Gales.

---

15 No entanto, Bassett afirma que o Tesouro não contribuiu em nada para suportar os principais custos de desenvolvimento inicial do Museu de Folclore Galês. Relatórios Anuais mostraram que durante o seu primeiro ano, o número de visitantes foi de 83.903; 100.000 nos primeiros 14 meses. No mesmo ano, o Museu Nacional no centro da cidade de Cardiff recebeu 226.732 visitantes (National Museum of Wales, 1949: 11).

A tendência inicial do museu no sentido de privilegiar a dimensão rural como sendo a mais autêntica, em detrimento da dimensão industrial supostamente exterior e anglicizante, obedece a um pressuposto extremamente enraizado na cultura e nacionalismo galeses (Dicks, 2000: 81). Trata-se de uma entre várias rupturas na identidade nacional galesa que ocorre ao longo das fissuras da língua, geografia, idade, classe e, mais recentemente, da etnicidade (Gramich, 1997; Osmond, 2002; Williams e outros, 2003). A natureza múltipla das identidades nacionais no País de Gales está bem patente no comentário do historiador Dai Smith: “Gales é um nome singular mas uma experiência plural” (1999: 36) e está igualmente presente na tentativa de Balsom, em 1985, de descrever esta situação no seu “Modelo Três Gales”. Este modelo dividia o País de Gales em três zonas distintas: *Y Fro Gymraeg*, Gales galesa e Gales britânica, cada uma delas supostamente caracterizada por diferentes tendências políticas de voto, por padrões de utilização dos media diferenciados e por percentagem de falantes do dialecto galês também diferentes (citado in Osmond, 2002: 81). Segundo Dicks, foi só em 1980 que o tradicional equilíbrio de poder se começou a afastar da predominância da Gales rural, de idioma Galês (*Y Fro Gymraeg*), para se caminhar para um crescente reconhecimento do contributo e legitimidade da Gales galesa, anglófona e industrial e para a aceitação de um entendimento mais pluralista relativamente às identidades nacionais no País de Gales (2000: 78-102).

Enquanto que estas mudanças discursivas são ilustrativas do contexto em que o Museu de Folclore Galês operava durante os anos de 1980, o *timing* da sua decisão no sentido da reorientação das suas políticas colecionistas e representacionais encontra-se igualmente relacionado com questões internas do museu, que evidenciam como este respondeu a acontecimentos externos. No que diz respeito à data da inclusão das primeiras exposições industriais — as casas de *Rhyd-y-car* —, importa saber que o Museu da Vida Galesa tem uma política que consiste em esperar que os edifícios lhe sejam oferecidos (Thomas, com. pess. 2004). Tal acontece porque o museu segue um princípio de conservação *in situ* e prefere ver as propriedades no seu local original sempre que possível. Assim sendo, apenas inclui aquelas que estão prestes a serem demolidas; por exemplo as casas de campo de *Rhyd-y-car*. Em 1979, após uma grande inundação na zona de Merthyr, as casas ficaram seriamente afectadas e em 1980, o Concelho de Merthyr Tudfil Borough ofereceu algumas delas ao Museu da Vida Galesa (Williams e outros, 2003: 2). Embora seja agora difícil encontrar evidências nos arquivos do museu relativamente à decisão concreta que deu início à recolha do património industrial, o contexto social dos anos 80 no Sul de Gales e, mais precisamente, a greve dos Mineiros Britânicos de 1984/5, terá contribuído significativamente para essa decisão.<sup>16</sup> Entre 1984

---

16 A dificuldade que se coloca prende-se com o facto de que os Relatórios Anuais têm um

e 1985 fecharam quase 30 minas, o que levou ao desemprego de 20 000 mineiros. No Sul de Gales, 12 minas foram fechadas no espaço de um ano.<sup>17</sup>

Outra razão para a exclusão, por mais de 100 anos e até 1980, da influência de indústrias, como a do ferro e a do carvão, deve-se possivelmente ao facto destas indústrias serem consideradas modernas e culturalmente dominantes e que por isso não necessitavam de ser representadas num museu. Só quando foram substituídas por indústrias tecnológicas mais recentes, o receio de que desaparecessem por completo da actual esfera de actividade e da cultura em geral, conduziu à revisão e reavaliação desta história industrial. Esta mentalidade de missão de resgate é comum aos museus e, em particular, aos museus de história. Como refere Huyssen, o museu é “a instituição paradigmática que recolhe, resgata, e preserva aquilo que pereceu devido aos efeitos negativos da modernização” (1995: 15). Neste aspecto, este museu tem estado envolvido, não tanto na representação do que constitui a Vida Galesa, mas antes na representação daquilo que dela desapareceu. Talvez exista ainda uma outra razão que se prende com a sua relação com as culturas celtas. Amy Hale (2001), por exemplo, identifica a mesma relutância em reconhecer a cultura industrial nas representações do passado da Cornualha até aos anos 80 e Steven Cooke e Fiona McLean (2002) observam uma tendência permanente no sentido do alinhamento da cultura Celta com o “natural”, o “feminino”, e o “antigo”, em vez do industrial e do moderno.

Algumas destas razões permanecem meramente especulativas devido à ausência de documentação acessível com descrições detalhadas sobre os grandes debates em torno das decisões sobre as políticas de coleccionismo. No entanto, nas bibliotecas e arquivos dos Museus e Galerias Nacionais de Gales existem provas da existência de uma outra razão para o realinhamento das suas estratégias de representação que surge na forma de relatórios de desenvolvimento de marketing e de público.

## Mercados e públicos

Durante os anos 1980, a predominância da cultura rural sobre as representações industriais no Museu do Folclore Galês tornou-se cada vez mais

---

intervalo de 10 anos, o que abrange efectivamente a maior parte dos anos 80. As anotações que existem em minutas do Conselho são mínimas e oferecem apenas os seguintes registos para o período 1983-1984: “O conservador do Departamento dos Edifícios [disse]... Que tinha estado a preparar planos para utilizar as seis casas em *Rhyd-y-car*, MT, para representar um período histórico diferente como experiência” (31 Jan. 1984: 13). Talvez fosse o caso do Museu de Folclore Galês estar mais interessado de um modo geral no Reino Unido, na história industrial e na criação de casas de campo semelhantes a Beamish.

17 Informações obtidas no Centro de Visitantes do *Big Pit*.

reconhecida dentro do próprio museu. Este problema não era apenas um problema de representação, mas estava também associado a questões mais vastas de financiamento, tendências gerais de visitantes, perfil do público e dos média. Em 1986, a imprensa local relatou que os Museus e Galerias Nacionais de Gales, isto é, a organização como um todo, estava a atravessar uma série de dificuldades (Underwood, 1986: 10). O director de então, Dr. David Dykes, afirma: “Temos problemas: problemas com os nossos edifícios, falta de dinheiro e problemas com o pessoal. Penso que houve obviamente uma perda de moral” (Underwood, 1986: 10). Além disso, o perfil público da organização foi atingido por uma disputa irresolúvel e altamente publicitada, sobre a autenticidade de alguns *cartoons* de Rubens comprados em 1979 pelo conservador artístico do Museu Nacional e Galeria, Cardiff (Underwood, 1986: 10).

Nesta altura, o Museu do Folclore Galês (como era ainda designado) foi igualmente afectado. Como resposta à falta de financiamento, os Museus e Galerias Nacionais de Gales decidiram aumentar o preço da entrada em todos os seus sítios patrimoniais. Um relatório de consultoria da autoria dos Serviços de Turismo John Brown (1986) mostra que, em Junho de 1985, os preços das entradas tinham aumentado exponencialmente, ao mesmo tempo que foram publicados num relatório nacional os resultados sobre as atitudes dos visitantes em 36 sítios patrimoniais pertencentes ao Tesouro Nacional e ao Departamento do Ambiente.<sup>18</sup> Este primeiro relatório concluiu que “a procura não era elástica e relativamente constante e não diminuiria grandemente se os preços fossem aumentados” (Brown: 1986: 92). Assim, os preços das entradas no Museu da Vida Galesa foram dramaticamente aumentados (segundo os cálculos de Brown, o aumento foi de 1.900% em 4 anos).<sup>19</sup> No entanto, e ao contrário das expectativas, o número de visitantes caiu a pique: “Antes de 1985, a diminuição do número de visitantes estava ao mesmo nível de outros locais semelhantes; mas em 1985 opôs-se à tendência geral e baixou 19%, enquanto que noutros locais no Sul de Gales subiu 9,7% no total”. O relatório Brown atribui esta situação ao aumento excessivo dos preços que desencorajavam visitantes casuais e visitantes locais e à percepção pública de que o

---

18 O relatório de Brown intitulado “Atrair os visitantes do Museu do Folclore Galês: Uma Estratégia para Apresentação, Interpretação, Administração e Marketing: Preparado para o NMW e o Conselho Galês de Turistas da autoria dos Serviços de Turismo John Brown”.

19 Brown afirma que: “Existiram grandes alterações no preço de entrada do Museu nos últimos anos. Até 1980, o preço era de apenas 10 *pence* para os adultos, 5 *pence* para as crianças; depois aumentou, primeiro para 30 *pence* e 15 *pence*; depois a partir de 1 de Novembro de 1981, para 40 *pence* e 20 *pence* respectivamente. Depois, a partir de 1 de Junho de 1985 houve uma mudança substancial na política: o preço base subiu para 2 libras para os adultos, 1,50 libras para OAP e 1 libra para as crianças, ou seja, em 4 anos registou-se um aumento de 1.900% no preço para adultos; ainda que aos Domingos e depois de 1 de Novembro, o preço foi reduzido para 1 libra, 75 *pence* e 50 *pence* respectivamente. ...” (92).

museu decidira direccionar-se para o mercado turístico em detrimento do mercado local.

Em 1991, a situação tinha já melhorado para os Museus e Galerias Nacionais de Gales. No geral, o número de visitantes dos Museus e Galerias Nacionais de Gales crescia novamente, assim como os números do Museu de Folclore Galês (Betts, 1991: 7). Tal foi atribuído, em parte, a um “redireccionamento de todas as políticas do museu e à introdução de uma estratégia de marketing” (Betts 1991: 7). Como parte desta estratégia de marketing, o Museu do Folclore Galês mudou o nome para Museu da Vida Galesa, em 1995. A todos os Museus Nacionais e Galerias de Gales foi atribuída uma imagem empresarial estandardizada com um logótipo e esquema de cores partilhados e um único *website*. Parte desta estratégia de marketing respondia à análise dos dados relativamente ao perfil do público que visitava o Museu do Folclore Galês. O Relatório Brown de 1986 indicava que 55% dos visitantes do museu faziam a sua visita durante um dia e 85% destes eram provenientes do País de Gales. Para além disso, este relatório mostrava que um grande número dos visitantes do museu vivia a 30/60 minutos do local (1986: 78). Consequentemente, dizia: “Ainda assim, o principal mercado do Museu será sempre o das pessoas que vivem no Sul de Gales. As políticas devem, por isso, reconhecer a necessidade do Museu em manter, e se possível, aumentar, o seu poder de atracção nesta região” (Brown, 1986:78).

A análise de Brown sobre o perfil do público do Museu da Vida Galesa continua a ser verdadeira. De acordo com uma pesquisa de 2003, realizada por diferentes consultores, 61% dos visitantes residia a 30 minutos do museu, 29% a 30/60 minutos, 8% a 1/2 horas e apenas 1% a mais de 2 horas (Beaufort Research, 2003). 71% dos visitantes eram do País de Gales, 23% de outros locais no Reino Unido e apenas 6% do estrangeiro.<sup>20</sup> Quer isto dizer que a maioria do público potencial do Museu da Vida Galesa provem, precisamente, da área pós-industrial e anglófona do sul de Gales, que durante muito tempo tinha sido excluída do museu. Ironicamente, isto significa que por razões de pura geografia e comportamento dos visitantes, existia uma tensão entre os ideais representacionais, defendidos por Peate e outros fundadores — concentrados no “*Y Fro Gymraeg*” rural, falante da língua Galesa — e a actual necessidade do museu de se organizar e interagir com o seu público local — a “Gales Galesa”, industrial, do Sul (Balsom, 1985). Os Museus e Galerias Nacionais de Gales incorporaram esta necessidade na reorientação da sua esfera de actividade desde 1980 e decidiram assim incluir a história industrial e, em particular, o desenvolvimento de uma “Estratégia Industrial” para toda a rede desde 1998.<sup>21</sup> Isto demonstra claramente que as representações das identidades nacionais galesas no Museu não são apenas orientadas por uma

---

20 O perfil etário era o seguinte: 16-34 = 25%, 35-54 = 38%, 55+ = 35%.

mudança do pensamento académico e museológico, resultando antes da complexa interacção de questões concretas de localização, marketing e desenvolvimento do público, através de discursos teóricos e debates sobre a identidade nacional que os rodeia.

### Conclusão

Em suma, os argumentos anteriores demonstram que não é possível identificar apenas uma dimensão da identidade nacional no Museu da Vida Galesa. Existem elementos definitivamente dominantes — por exemplo, a cultura rural —, mas existem também representações alternativas. As atitudes dos visitantes, o seu grau de conhecimento prévio e os seus hábitos de visita, complicam ainda mais este cenário. Assim, penso que será mais correcto dizer que o Museu da Vida Galesa se configura como um ponto de encontro de ideias diferentes sobre identidades nacionais e que tal resulta do modo como o próprio museu define e representa o que é ser “Galês”, noção esta que se encontra em constante mutação. A alteração efectuada na política de coleccionismo anteriormente discutida constitui um claro exemplo deste processo de revisão. Em resposta à crítica de Bennette Kirkland de que muitos museus praticam uma forma de amnésia institucional, considero que existem de facto alguns vazios problemáticos na história da vida do País de Gales apresentada pelo museu e que esta história é certamente menos política e menos explícita relativamente às relações sociais, do que por exemplo, o *Big Pit*: Museu Nacional da Indústria Mineira. No entanto, acredito que uma investigação minuciosa sobre o Museu da Vida Galesa permitiria revelar evidências do actual processo de recordação e reconstrução da memória pública, como resposta às exigências variáveis do presente. Permitiria, ainda, demonstrar o modo como os museus funcionam como repositórios, no qual são escritas e reescritas identidades públicas e nacionais e como os vestígios do que realmente aconteceu condicionam aquilo que está para vir, de forma subtil, mas significativa.

### Agradecimentos

Este projecto de investigação foi apoiado pelo Fundo de Investigação de Artes e Humanidades da Universidade de Newcastle (AHRF) e pelo Conselho de Investigação de Artes e Humanidades\* (AHRC) *Research Leave Scheme*. Um muito obrigado também a Alistair Robinson, Joanne Sayner, Beth

---

21 O desenvolvimento da estratégia tem envolvido um considerável grau de consulta pública e foi igualmente influenciado pelo encerramento altamente litigioso do Museu Industrial e Marítimo Galês em Cardiff Bay, em 1998.

Thomas e Chris Whitehead pelos seus comentários aos primeiros rascunhos deste artigo. Quaisquer erros existentes são da minha responsabilidade. Foi publicada uma versão mais longa deste artigo na revista "Museum and Society" (<http://www.le.ac.uk/museumstudies/m&s/m&sframeset.html>) e irá igualmente constar no meu próximo livro sobre a representação de Gales nos Museus e Galerias Nacionais de Gales. Este livro será publicado em 2006, com o apoio da University of Wales Press. (\* Fundos da AHRC para as pós-graduações e investigação na área das artes e humanidades, da arqueologia e literatura inglesa ao desenho e à dança. O apoio dado à qualidade e alcance da investigação não só proporcionam benefícios sociais e culturais, mas também contribuem para o sucesso da economia do Reino Unido. Para mais informações sobre a AHRC, por favor consulte a página [www.ahrc.ac.uk](http://www.ahrc.ac.uk)).

## **Parte IV | PATRIMÓNIO E O CONSUMO DO PASSADO**



## **O património cultural ou os consumos da nostalgia** **Cultura material e imaterial nos passeios turísticos pela identidade**

*Luis Díaz G. Viana*

### **Introdução**

O crescente interesse em torno do património (inicialmente denominado como “histórico”) foi acompanhado por uma série de legislações que, no caso de Espanha, se referem tanto ao âmbito estatal como ao das Comunidades Autónomas. O conceito de património etnográfico ou etnológico, que surge já na Lei Espanhola de Património Histórico de 1985, veio agregar e, inclusivamente, substituir um outro conjunto de conceitos que anteriormente tinham atraído o interesse das instituições locais, provinciais, regionais e nacionais. Conforme notado por Joan Prat (1999), a bibliografia espanhola disponível sobre estas matérias traduz a progressiva substituição do termo folclore pelo de cultura popular e, sobretudo, pelo de cultura tradicional, bem como pelo de património cultural (e, dentro deste, pelo de património etnográfico). Esta situação pode dever-se ao facto de que, como o próprio Prat assinala, “depois da entrada das administrações autonómicas e locais no âmbito da cultura popular e tradicional, o conceito foi de tal modo manuseado, manipulado e espremido tal como o seu homónimo folclore” (Prat, 1999: 94).

Este desgaste terminológico fez com que os especialistas em folclore e cultura tradicional, quase sempre situados fora de um quadro estritamente académico, tivessem acolhido com grande entusiasmo não apenas o novo conceito, como também, o campo de actuação (e o financiamento por parte das administrações) que inaugurava. Mas esta mudança de termos para conceitos mais apropriados não evidencia apenas a sucessiva adaptação estratégica de certos grupos de “mediadores” entre cultura popular e hegemónica no que concerne à gestão e, por vezes, franca manipulação do que alguns autores denominaram como “paixões identitárias” (Le Goff, 1998). Tal uso, abuso, apropriação, esgotamento e abandono de termos ou conceitos (em algumas ocasiões extraídos de reflexões produzidas no âmbito da antropologia académica que os “mediadores” preferem, de um modo geral, ignorar)

indica, também, uma nova ênfase mercantilista que a identidade enquanto objecto e legado patrimonial tem vindo a evidenciar. Algo que, por outro lado, se enquadra no carácter objectualista que as práticas do folclorismo geralmente apresentam, mais próximas da recolha do que do estudo.

Criaram-se, assim, constelações de exposições e museus que, com frequência, recorrem ao etnográfico como pretexto ou argumento para favorecer passeios turísticos pela identidade. Uma identidade que se transformou, cada vez mais, em moeda de troca e mercadoria nas reivindicações regionalistas ou nacionalistas. Uma identidade reconstruída como uma diferença em relação aos outros, e ao que se pode obter dos outros, mais do que como defesa do próprio. Uma identidade com que se possa competir em singularidade e exotismos perante diversas administrações, procurando reactivar economicamente zonas previamente condenadas ao abandono ou ao desaparecimento pelas políticas dessas mesmas instituições. Trata-se de exibir o exótico que subsiste e de promover o consumo da nostalgia junto dos visitantes; de reinventar rotas do típico a partir dos vestígios de um “antes”, bastante atemporal; de criar túneis com portagem para regressar a um passado tão duvidoso que, como tal, provavelmente nunca existiu. A identidade parece ter-se assim transformado, muito mais do que num sentimento ou numa paixão, num produto do mercado.

### **A história desafortunada do Museu de Antropologia de Espanha**

Em Março de 2003, quando foi conhecida a decisão governamental de transformar o projectado Museu de Antropologia de Madrid no Museu do Traje, alguns antropólogos escrevemos uma carta à então Ministra da Cultura, manifestando a nossa posição contra esta iniciativa. Nesta carta, para além de denunciar aquilo que para nós representava a incompreensível substituição de um Museu por outro, apelava-se à conveniência e necessidade da “restituição museal do conhecimento antropológico do património cultural à sociedade”. Com efeito, o processo de reconversão do Museu parecia pôr termo a um ciclo que se tinha iniciado em 1927 com a criação do Museu do Traje Regional e Histórico; um embrião que se viria a transformar em 1934 no Museu do Povo Espanhol.

Apesar destes apelos, no início de Março de 2004, pouco antes dos atentados de 11 de Março em Madrid, inaugurava-se o Museu do Traje, uma iniciativa do governo do Partido Popular que se encontrava já de saída. Não é, pois, de estranhar que os antropólogos tivessem percebido este evento como um recuo, na medida em que, volvidos 100 anos, permanecia-se no mesmo ponto de partida: do Museu do Traje Regional e Histórico ao Museu do Traje.

Pelo caminho ficavam as várias denominações que, pelo menos no

papel, iam sendo atribuídas a um Museu que nunca chegou realmente a abrir as suas portas, pese embora tenha contado ao longo da sua trajectória subterrânea com alguns “directores virtuais”, na esteira do antropólogo Júlio Caro Baroja, entre 1944 e 1954. Entre as várias designações adoptadas, a de Museu de Antropologia foi, talvez, a mais apropriada, quando outra ministra da Cultura, neste caso do Partido Socialista Operário Espanhol, decretou em 1993 a fusão do antigo Museu de Etnologia com o até então Museu do Povo Espanhol. Refundação esta que jamais se concretizou na realidade, tendo-se produzido, além disso, o paradoxo de que finalmente e por obra e graça da última e até agora vigente reconversão do Museu de Antropologia no do Traje, o Museu de Etnologia, que alberga as colecções coloniais das Filipinas e África, passou a designar-se Museu Nacional de Antropologia. Assim, uma década mais tarde, tornava-se a separar o que antes se tinha pretendido unir, mas causando ainda mais confusão, conferindo-se ao museu reunificado a designação que menos lhe correspondia. Má sorte!, poderia pensar-se, não fossem tantos e tão variados os infortúnios do conceito de antropologia em Espanha, que tornam mais difícil acreditar no acaso.

Seria apenas uma questão de nome? Uma alternância de termos e ideias que se esgrime nestes vaivéns políticos? Não creio. Deve existir algo no conceito de antropologia, e na própria disciplina, que não só não interessa, mas que também parece incomodar certas instâncias políticas. A carta a que antes aludi dizia também:

Parece paradoxal que, quando se intensificam as recomendações de organismos internacionais da cultura (...) sobre a necessidade de conservar, difundir e restituir este património cultural material e imaterial aos seus protagonistas, às gerações presentes e futuras, o Ministério da Cultura insista (...) que o nosso país continue a ser o único da União Europeia (...) que não dispõe de um Museu de Antropologia que nos fale sobre a diversidade de culturas que compõem e configuram o seu território estatal.

No entanto, dá a impressão de que existe um amplo consenso na utilização da expressão “património cultural” que, como vimos, era várias vezes utilizada na carta escrita pelos antropólogos, bem como quer por parte das administrações, quer por parte dos profissionais, ou outros praticantes não tão profissionais, que trabalham no campo da etnografia.

### **Sobre o conceito de património cultural**

Para além dos antropólogos, também os auto-denominados etnógrafos, folcloristas ou estudiosos da cultura tradicional que, na sua maioria, intervêm fora do âmbito académico, pareciam sentir-se à vontade com o conceito de

“património cultural”. Parece, pois, amplamente consensual assumir o património cultural como um bem “próprio”, algo pertencente a todos os membros de uma comunidade, que merece ser, como tal, social e politicamente defendido ou conservado.

Mas o que se entende por património? E, por outro lado, quem decide o que deve ser conservado ou quais os critérios que ditam a salvaguarda de determinadas coisas e não outras? Porque razão se decide que algo é valioso ou em que momento se torna valioso para a colectividade? Com frequência, quando é já uma ruína ou quando começa a entrar neste estado ruinoso, o que não deixa de ser paradoxal. Será que o seu valor não era evidente ou ter-se-á tornado valioso no momento em que perde a sua função e deixa de ser útil? Por outro lado, é possível verificar que aquilo que é hoje reclamado como “bem comum” foi muitas vezes votado ao abandono pelos seus proprietários “legais”, quer sejam “particulares” ou instituições como a Igreja. E, também, que tais proprietários, apesar de beneficiarem de apoios do erário público, fizeram e, em alguns casos, continuam a fazer, uso do seu direito particular de impedir o acesso ou de vender estes bens à melhor oferta.

O conceito de “património cultural”, tal como é hoje entendido, é em si mesmo bastante tardio e deriva não só da ideia patrimonial de nação, que surge com a Revolução Francesa, mas também do posterior movimento romântico e da revisão que suscitou na história, na arte, na natureza, na cultura ou na tradição. A evolução deste conceito trouxe um conjunto de normativas e de leis, também bastante recentes, que nas suas contradições e discutível aplicação, acabaram por promover a conservação de um certo tipo de património mas, ao mesmo tempo, potenciaram o definitivo desaparecimento de outro que demoramos mais tempo a valorizar: a cultura considerada inferior, popular ou tradicional, anteriormente considerada folclore e actualmente assimilada no que se denomina “património etnográfico”.

No fundo, as disposições jurídicas em torno do património cultural, em muitas ocasiões polémicas e até mesmo contraditórias, traduzem a persistência de uma discussão, muito ligada ao romantismo e ainda por resolver, entre as ideias de tradição e progresso, bem como os preconceitos, frequentemente provenientes de uma base identitária, relacionados com a persistência de se considerar o que permanece (pertencente à cultura material ou imaterial) como “nosso” ou dos “outros que passaram por aqui”.

Nem todas as “ruínas” ou vestígios parecem ter o mesmo valor ou merecer a mesma definição de valiosos, quer sejam ou não considerados como “nossos”. Como consequência, a sua conservação nem sempre é considerada urgente. Existem ruínas “sagradas” e “profanas”; “civis” e “militares”. Existem também “simples espaços” e espaços “naturais”. Ruínas iberas ou celtas, e construções populares que com elas se relacionam, que são vistas como marcos da nossa história e identidade; no entanto, os vestígios romanos parecem ser considerados, com frequência, como vestígios deixados no nosso

território por estranhos de passagem, ainda que falemos dialectos da sua língua, o latim. Enquanto que em Espanha, por exemplo, proliferam sinais que indicam a existência de uma qualquer igreja com alguns séculos, as ruínas e mosaicos de certas vilas romanas de Castela e Leão sobreviveram, até há pouco tempo, à intempérie, sem estarem devidamente sinalizadas. Enquanto que determinadas zonas são declaradas “parques naturais”, com a conseqüente discórdia dos habitantes locais, outras não menos ricas do ponto de vista ecológico continuam a ser alvo de um processo de degradação em virtude da poluição gerada pelas fábricas, pelos resíduos nucleares, pela construção de caminhos ou estradas que arrasam a vegetação ou a implantação de parques industriais duvidosos disfarçados de “parques tecnológicos”.

Sobre o conceito de património cultural, os “profissionais da cultura”, aqueles que vivem dela directamente como os *designers* de moda, não partilham a mesma opinião que aqueles que nos dedicamos profissionalmente a “investigar a cultura”. Com efeito, os primeiros apoiaram sem reservas a reconversão do Museu de Antropologia em Museu do Traje, certamente convencidos de que com esta mudança sairiam vencedores, do ponto de vista corporativo. Modesto Lomba, presidente da Associação de Criadores de Moda, afirmou que a criação do novo Museu “responde a uma exigência de anos da associação, uma vez que a moda constitui uma parte essencial da cultura” (*El Mundo*, sexta-feira 14 de Março de 2003). Entre os “profissionais da cultura” encontram-se, portanto, aqueles que parecem estar certos do que deve ser considerado “valioso”, que deve ser protegido, coleccionado ou subsidiado — tudo o que tenha que ver com o seu negócio, por exemplo. Em suma, aqueles que vêem com muita clareza o que deverá ser salvaguardado para o futuro. E sempre com “carácter de urgência”. No entanto, nós os cientistas sociais, somos seguramente aqueles que mais pensamos que não existem valores universais de beleza; que são os grupos e comunidades quem decide em cada momento aquilo que para eles é valioso; que “a indústria do turismo é um negócio, mas que a cultura não” (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 142).

Vale a pena reflectir sobre aquilo que faz com que algo seja valioso e as razões que nos levam a considerá-lo como “património cultural”, uma vez que, ao mesmo tempo que salvamos ou protegemos, também podemos estar a condenar criações e formas de conhecimento não menos importantes. Cultura e património cultural não são, necessariamente, sinónimos, ainda que alguns sugiram e apresentem como um facto indiscutível que aquilo que é seleccionado como patrimonial (e que conta com a aprovação e apoio das administrações) constitui a essência e o núcleo de uma cultura.

Não obstante, não há nada de “fixo”, “natural” ou “original” no património cultural e o seu conceito, que se afasta e até contradiz — nesse sentido de propriedade, de coisa que pertence a alguém ou a algo — o sentido antropológico do conceito de cultura, deve ser explicado como um fenómeno

historicamente construído. José Luis García escreveu, de forma muito acertada, que “a cultura não tem muito que ver com o tratamento que é sugerido pelo património cultural” e que “mais ainda, se pode demonstrar que as proposições que este implica são falsas” (Garcia, 1998: 10).

Mas não restam dúvidas de que o conceito de “património cultural”, condicionado na sua própria construção por interesses de todo o tipo, se transformou num fenómeno de grandes repercussões que, pelo papel que desempenha nos processos identitários e de hierarquização das culturas, poderá afectar o futuro destas no seu conjunto. Pois, conforme argumenta José Luis García, “não faria sentido legislar sobre a cultura” (ainda que se legisle sempre a partir dela), mas é um facto que “enquanto opção política o património está legislado” (Garcia, 1998: 19).

### **Património cultural e etnográfico: a legislação das ideias sobre a cultura**

As definições legais sobre o património cultural configuram-se, do ponto de vista antropológico, bastante discutíveis. Não cabe aqui proceder à revisão das diversas legislações sobre esta matéria, desde o Real Decreto-Lei da Presidência do Governo de 9 de Agosto de 1926 à Lei do Património Histórico de 1985. Parece, no entanto, significativo que esta Lei de 1985 apresente esta designação, de “património histórico”, e não “cultural”, já que quer em Espanha quer fora do país, tem vindo a ser empregue esta denominação de património “cultural”, mais do que “histórico”, para aludir a manifestações que, não obstante, se pretendia que fossem incorporadas na referida Lei.

Dentro do conceito “património cultural” incluem-se, de um modo geral, tanto as criações do que se entende por “alta cultura” — que para muitos continua a apresentar-se como a única concebível, isto é, as obras dos grandes artistas, os grandes monumentos, os vestígios arqueológicos — como as expressões (menos definidas) de autor desconhecido que são classificadas sob a designação de “etnológico” ou “etnográfico”. Nas leis mencionadas, este tipo de património surge associado aos conceitos de “folclórico”, “local”, “tradicional”, “típico” ou “pitoresco”, pelo que, como assinalou José Luís Garcia, se pode facilmente deduzir que “na criação do conceito participam uma série de ideias provenientes da tradição folclorista do século XIX” (Garcia, 1998).

Deveríamos acrescentar que estas ideias foram revistas pelo conceito de cultura da antropologia contemporânea, muito mais amplo e que atende às interligações ente as diferentes tradições de uma cultura, abolindo a separação fictícia entre as mesmas. A cultura é, hoje, entendida pela antropologia como o sistema de conhecimentos que nos proporciona um modelo de realidade através do qual conferimos sentido aos nossos comportamentos. “Todo” o conjunto de saberes que um grupo ou comunidade transmite, e não

uma parte especial ou seleccionada dos mesmos.

Para além disso, não deixa de ser tão significativo quanto paradoxal que se integre dentro do “património histórico”, caracterizado pelos seus aspectos testemunhal (ou, se se preferir, “objectual”) e cronológico (datável numa época concreta), as expressões da agora designada “cultura imaterial” que, como as crenças, os rituais e certas tradições orais, resistem a ser objectualizadas ou situadas num determinado tempo. Talvez por isso se afirme, em Decretos como o de 12 de Julho de 1953, que:

o inventário do tesouro artístico deverá compreender todos os imóveis e objectos de interesse artístico, arqueológico, histórico, etnológico ou folclórico que existam em Espanha de antiguidade não inferior a um século, e também aqueles que, sem esta antiguidade, tenham um valor artístico ou histórico, com excepção das obras de autores não falecidos.

Abria-se, finalmente, caminho à utilização da expressão “património cultural” no âmbito das Autonomias (na esmagadora maioria das ocasiões) ao longo dos últimos anos, em detrimento da expressão “património histórico”, chegando em alguns casos a utilizar-se ambas como se fossem sinónimos. Para que aquilo que é genericamente designado como “etnográfico” entrasse no “molde” do “património histórico”, exigiam-se requisitos um pouco peregrinos (tal como acabámos de ver em Decretos como o de 1953): tais como, que expressões ditas “populares” tivessem uma comprovável patine de antiguidade. Se não cumprissem com esta exigência de antiguidade, que as homologava ao mérito dos bens históricos, tais manifestações não seriam consideradas suficientemente valiosas. Mas, e com maior frequência, tem sido necessário configurar o “etnográfico”, “folclórico”, “popular” ou “tradicional” com características não apenas distintas como também opostas às que se utilizam para autenticar o valor da “alta cultura”, também denominada, de acordo com a terminologia antropológica, “Grande Tradição” (Redfield, 1960).

Esta última corresponde a uma tendência no sentido de responder ao esquema ainda vigente de opor ao que se considera “culto” e “civilizado”, o “popular” ou “não culto”. Se o primeiro se caracteriza por ser, precisamente, “histórico”, produto de algum autor genial, urbano ou cosmopolita, e documental ou documentável (quando não escrito), o segundo deveria responder às marcas de “ahistórico”, “intemporal” ou ancestral, “anónimo”, “rural”, “oral” e identificável, em suma, com o “génio” de todo um povo. Tal era o perfil que os primeiros folcloristas requeriam do popular quando, sob a influência das ideias disseminadas pelo romantismo, redescobriram o povo (Burke, 1981). Enquanto que os génios do “culto” produziam peças únicas, “originais”, o “génio popular”, de acordo com este ponto de vista romântico, exprimir-se-ia em variantes. Mas como poderia ser então autenticado o “etnográfico-tradicional” ou fixada a sua antiguidade? Juntamente com a recolha de

urgência, esta tem sido precisamente a maior preocupação de muitos folcloristas durante mais de um século: a procura do autêntico no popular ou tradicional (Bendix, 1997). O que, por outro lado, não impediu que os museus folclórico-etnográficos se tenham abastecido de um importante número de réplicas “não autênticas” (construídas para comercialização para o turista ou para a procura dos que buscam a “tradicionalidade”) e que a própria história do folclore se tenha inaugurado com algum fiasco como o do Poema de Ossian (Burke, 1981: 17) e duvidosas reconstruções da literatura épica nacional ou da literatura tida por tradicional (Díaz Viana, 1999).

Parece, contudo, evidente que as disposições legais e a política das instituições do nosso país não se adequam aos termos e conceitos de uso corrente na antropologia moderna. As normativas e leis copiam ou reproduzem outras anteriores, numa colagem sem critérios de parágrafos de várias épocas, que se sobrepõem como estratos do passado e, deste modo, a legislação sobre o agora designado “património cultural” constitui, em grande medida, uma síntese das ideias e tópicos sobre a cultura disseminados ao longo de mais de um século.

### **A desvalorização das palavras: das gentes às coisas**

Como assinalou Joan Prat (1999) num artigo revelador, a peregrinação errática daqueles que em Espanha se ocupavam da cultura “não culta” — ou dos “não cultos” — fez com que estes tenham usado e abusado de expressões relacionadas com o conceito de cultura ao longo das últimas décadas. Este autor procurou, assim, demonstrar como se passa do conceito de “folclore” nos anos setenta ao de “cultura popular” e, sobretudo, “cultura tradicional” (mais restrito e quase sinónimo do de folclore) nos anos oitenta e, finalmente, ao de “património cultural” nos noventa (Prat, 1999: 88). A questão que se coloca não é apenas se estamos a falar da mesma coisa, conforme supõe Prat, mas também quais as conotações que surgem quando nos referimos de diferentes maneiras a um objecto de estudo idêntico. As palavras são, com frequência, modos diferentes de olhar as coisas.

Para além desta questão, importa reflectir sobre as razões que fizeram com que tais expressões tenham caído em desuso de uma forma tão rápida, ainda que continuem a ser utilizadas de uma forma residual. A manipulação, apropriação ou “vampirização” (Prat, 1999: 88) por parte do poder político de todos estes conceitos pode constituir um motivo de desvalorização da sua linguagem, mas provavelmente não será o único. Neste sentido, é bastante significativo que uma das expressões menos manipuladas e manipuláveis, a de “cultura popular”, que raramente tem sido utilizada pelas instâncias administrativas excepto como parte do título de algumas publicações, continue a ser um termo com uma certa vigência, pelo menos no meio académico. Talvez

porque, de todas, seja a que implica uma visão menos exclusiva na medida em que reflecte uma plataforma de inter-influências onde actuariam entre si o tradicional, o folclore e a cultura de massas; também, seguramente, porque de algum modo nos remete para processos culturais vivos no presente e não para antiguidades etiquetáveis do passado. O seu aparente carácter evanescente parece tê-lo resgatado da queima sistemática das classificações.

Por outro lado, a sequência de termos anteriormente enunciados mostra-nos que a percepção da cultura como objecto armazenável, a sua coisificação, é recente e predominante nas suas várias abordagens (durante os últimos anos), apesar das tentativas de rever a ideia de museu e de a dotar de maior dinamismo. Neste sentido, é para mim evidente que a única actividade que confere uma vitalidade real a museus e bibliotecas é a investigação sobre o que guardam e o que vão adquirir, e não a espectacularização da vida, a teatralização dos costumes ou a recriação de zoos humanos. Llorenç Prats afirma, com sensatez, que “a cultura, as culturas, a diversidade cultural, é variável e este é um facto inevitável, não se pode obrigar ninguém a viver como os seus antepassados em nome do património cultural” (Prats, 1998: 73). A este propósito, Álvaro Pazos refere, de uma forma bastante lúcida, em relação a ecomuseus e povoações reconstruídas ou museificadas, que:

A vida cultural representada numa espécie de “museu vivo”, não é a vida efectiva; retira-se aos lugares e práticas a sua dimensão histórica, e é-lhes imposto um outro tempo, com base na operação que todas as teorias (que são espectáculos) exercem sobre os seus objectos de estudo (prática e empiricamente inesgotáveis) (Pazos, 1998: 43).

Para além disso, uma outra razão possível une-se a esta vertigem de termos e conceitos relacionados com a totalidade da cultura e a sua sucessiva compartimentação em rubricas insatisfatórias. Nós os antropólogos temos, sem dúvida, algo a dizer no que concerne aos processos culturais, desde as legislações à construção dos museus ou à adjudicação dos seus respectivos projectos arquitectónicos (em particular quando se tratam de museus “etnográficos”), ainda que, como vimos no início, não tenham a nossa opinião em consideração, nem sequer para decidir sobre um museu que se iria designar de “Antropologia”.

A concorrência é, no entanto, dura. Os profissionais da cultura, aqueles que vivem dela sem necessidade de a estudar ou de se preocuparem como funciona, acabam por nos vencer, a nós que nos dedicamos a investigá-la profissionalmente. Encontram-se, geralmente mais próximos do poder e, como tal, são muito mais confortáveis e simpáticos para os seus detentores: não colocam questões, não discutem terminologias, não constroem e desconstroem conceitos, não se detêm em matizes. E vendem-se barato, ainda que, logo a seguir, venham cobrar em géneros ou produtos derivados.

Finalmente, muitas vezes os antropólogos aderem às modas e às exigências que lhes são impostas. Têm poucas opções: permanecer à margem e deixar o território do património etnográfico àqueles que, fora da academia, se reclamam gestores das culturas tradicionais de cada povoação, comarca ou região; assumir as suas funções procurando antropologizar este campo; ou estar e continuar na arena, embora de uma forma crítica.

Boa parte dos antropólogos opta pela segunda possibilidade, ou porque têm alunos para colocar no mercado de trabalho, ou porque os próprios terminaram recentemente os seus estudos e conseguir colocação como antropólogo na administração pública não é fácil; para além disso esta não deveria constituir a única alternativa profissional de uma disciplina em expansão e com uma certa projecção social em virtude dos temas que aborda.

Neste caso, o antropólogo depara-se com uma *troupe* de praticantes do folclorismo, acostumados a fornecer aquilo que as instituições necessitam e que se resume a “vender produtos da terra”. Estes não tendem a preocupar-se ou incomodar os paradoxos entre os quais se movimentam: desempenham um papel de mediadores e garantes de formas culturais que se considera estarem em risco de desaparecer. E este desaparecimento surge geralmente associado às políticas sobre o meio rural ditadas pelos representantes das instituições para as quais trabalham. Como refere José Luis García:

“Não será um contra-senso postular a necessidade de sensibilizar a população rural sobre a importância da cultura tradicional, uma vez que esta constitui um elemento importante da sua identidade? Se a população não atribui importância à cultura popular — o que de facto se supõe ao procurar sensibilizá-la — como é que se pode afirmar que esta é um elemento importante da sua identidade? Estaríamos assim perante um paradoxo que se pode aplicar a uma situação bastante frequente: os defensores mais entusiastas da salvaguarda da cultura tradicional e popular não são geralmente descendentes dos seus protagonistas mas sim pessoas ou colectivos que assumem, com um certo paternalismo, tarefas que respondem a exigências difíceis de delimitar pelo que elas próprias têm de induzido” (Garcia, 1998: 19)

E, no entanto, frequentemente os antropólogos neste país tiveram que se associar às tarefas de “salvamento” do típico e *merchandise* da identidade, assimilando o papel criado pelos mediadores ou animadores culturais ficando, em alguns casos, dominados por ele. Tal fenómeno obedece a várias causas: a necessidade premente de conseguir o primeiro emprego por parte dos mais jovens num âmbito laboral no qual não faltam ofertas é, talvez, das mais importantes; mas, também, a dificuldade, durante muitos anos, de dispor de bolsas de estudo e ajudas para a realização de trabalhos de campo fora de Espanha, pode ter contribuído para direccionar muitos para o estudo e recolha do próprio. Não obstante, a maioria não se encontrava especialmente

treinada, pela sua formação, para enfrentar tarefas de identificação e classificação de materiais consubstanciais à prática e história do folclore. Por isso, depois de algumas tentativas, muitas vezes abandonavam este terreno de pesquisa para os que ainda se intitulavam folcloristas. A estratégia de negar ou desvalorizar o folclórico quando, na realidade, se viam obrigados a fazer de “antropólogos em casa” (uma vez concluídos os seus estudos), foi um erro provavelmente mais imputável aos seus mestres do que a eles próprios. Um erro que foi minorado, em parte, com a introdução de cadeiras nos cursos de antropologia relacionadas com a cultura supostamente específica das diferentes Comunidades Autónomas e não (como seria seguramente mais desejável) com a incorporação dos estudos de folclore e cultura popular enquanto ramos da disciplina antropológica. Sobre este desencontro entre antropólogos e folcloristas do qual me ocupei noutra lugar (Díaz Viana, 1999: 81-104) Joan Prat assinalou:

Penso que, de um modo geral, ao colectivo profissional de antropólogos desagradava a identificação sem matizes de uma parcela importante dos seus interesses com aquela que muitos anos antes tinha sido desenvolvida pelos folcloristas clássicos. Este desagrado baseava-se não tanto nos objectos de estudo e intenções de uns e outros (que até há pouco tempo eram, em muitos casos, partilhados), mas sim em razões técnicas, metodológicas e teóricas. A convicção de que o antropólogo era mais “científico” que o folclorista era maioritariamente assumida e assim (...) a necessidade por parte dos primeiros de estabelecer as devidas distâncias com o amadorismo dos segundos, aos quais faltava preparação técnica ou teórica, impunha-se cada vez com mais força (Prat, 1999: 91)

Mas o mais grave não é que se confunda antropólogos e folcloristas, mas que uns e outros acabem por proporcionar, sem critério, tipismos que oferecem aos seus patronos. Porque na disputa pelo “mais singular”, as competências para obter subsídios ou privilégios da administração vieram substituir, há já algum tempo, a defesa de (legítimas) “paixões identitárias”. Já não se trata tanto de reivindicar o próprio, de defender a identidade cultural, mas antes sim procurar que esta possa adquirir um maior valor no “mercado do diferente” para, assim, alcançar a mais alta rentabilidade ou isenções fiscais. E, neste sentido, um certo escoamento da antropologia em direcção à etnografia, da teoria para as técnicas etnográficas, fez com que alguns antropólogos se transformassem, tal como os seus concorrentes culturais, em revendedores de patrimónios exploráveis. É, pois, neste contexto, e regressando ao início desta reflexão, que as palavras se tornam importantes: sem dúvida que os “mediadores do pitoresco” se referem ao mesmo conteúdo quando utilizam diversos termos (consoante estejam mais ou menos na moda) para etiquetar os produtos que constituem o objecto do seu negócio. Para estes mediadores e os seus mentores políticos, há que promover a partir da tipicidade, planificar

o consumo da nostalgia, gerir os vestígios do que foi, catalogar as relíquias, rentabilizar o remanescente de exotismo que ainda existe.

Nós, antropólogos, não deveríamos entrar neste jogo sem antes reflectir sobre o uso e o valor de certas palavras: “folclore” é válido, se servir para reivindicar o estudo das criações colectivas e não só para armazenar ou embrulhar o exotismo do próprio; “cultura popular”, se nos proporcionar um melhor conhecimento de como funcionam os diferentes segmentos e conglomerados que actuam dentro de uma cultura; “património cultural”, também, se com tal termo quisermos dar a entender que toda a cultura é um património de quem, ao longo de gerações, a sustentou e sustenta. Reconhecer, como fez a UNESCO, que existe uma “cultura imaterial” não deveria ser suficiente para introduzir no circuito do exportável aqueles povos e culturas que não têm monumentos nem artesanato de interesse; para reduzir a arquivos de voz e vídeo o que ainda não adquiriu o formato de mercadoria típica. Deveria fazer-nos pensar na imaterialidade da cultura, que o é sempre antes de se concretizar materialmente e que precede e determina, em grande parte, as nossas acções.

A paixão humana pelos objectos conduziu-nos, com frequência, a reduzir a curiosidade acerca das pessoas ao coleccionismo dos seus utensílios. E é o vocábulo “antropologia” que engloba todos os termos que enumerei anteriormente. A disciplina que procura um sentido dos “outros” e “do outro” em nós próprios. Não deixemos de defender que os centros e museus que se debruçam sobre a cultura ou o património cultural se designem de “Antropologia”. Não renunciemos a investigar o universal nas particularidades da condição humana, pois o humano, não o típico, é o nosso tema e “define o nosso trabalho” (Glassie, 1982: 575). Não reivindicemos e salvaguardemos somente objectos, mas sim seres vivos. Os outros que conservem o fogo no congelador. Não os acompanhem na empobrecedora trajectória que vai desde as gentes às coisas. O nosso caminho é precisamente o contrário: do objecto a quem o fez possível, das coisas às gentes.

### **Itinerários pelas fronteiras da identidade: a oferta no mercado de “tudo o que sobra”**

O interesse verificado na última década pelo património (definido como “etnográfico” para uns; como “património etnológico” para outros ou “património antropológico” na opinião de terceiros; sem esquecer aqueles que preferem falar de “património modesto”, de património cultural ou simplesmente de cultura), implica uma fase mais especializada no processo global que procuro descrever (Prat, 1999: 96).

É certo que a incorporação de tal conceito marca mais um passo na

categorização do cultural como objecto, como coisa material, por muito que se designe como imaterial, como propriedade sujeita a leis. Mas, por outro lado, esse “carácter restrito e arbitrário do património folclórico/etnográfico tradicional, consequência das mesmas coordenadas teórico-ideológicas legadas pelos folcloristas” (Prat, 1999: 95), remete para algo tão inapreensível como sejam as raízes e essências de uma alma popular: ao espelhismo labiríntico da identidade.

Como assinalou Claudio Esteva Fabregat, o movimento romântico, e com ele o folclore, “serviu como contrapeso às inclinações universalistas imperantes”, de modo que “em cada consciência se manifestava uma luta entre ambas as decisões: a étnica era um sentimento, a universal era uma razão” (Esteva Fabregat, 1989: 19). Poderia acrescentar-se que, agora, quando a globalização se intensificou, esse sentimento de pertença e curiosidade por um mundo desaparecido ou em vias de desaparecimento (seja o da vida rural ou da persistência do primitivo) se transformou num negócio.

O que se nos apresenta, pois, é um passeio turístico pelas fronteiras da identidade, um itinerário pelo labirinto do selvagem, quer se trate de “selvagens de dentro ou de fora”, de “exotismos” de além ou do pitoresco de aqui. Um mapa para perder-se e reencontrar-se. As rotas do identitário multiplicam-se, entrecruzam-se num emaranhado de direcções sem sentido que provocam a vertigem da nostalgia. Subimos e descemos pela montanha russa do tempo para nos sentirmos árabes, romanos, fenícios, celtas ou iberos; mas somos sempre conduzidos de modo a que nos vejamos mais como umas coisas do que como outras: mais cristãos que pagãos, mais ocidentais que orientais, mais civilizados que primitivos, mais urbanos que rurais. O contraste com o “outro” serve, precisamente, para tal. E absorvemos a essência do basco num bacalhau à Biscaia, do castelhano num cordeiro, do leonês num *botillo* e do catalão numa *butifarra*. Até transbordar num colesterol de etnicidades. Na oferta de rotas turísticas da autarquia de Valladolid cruzam-se as do vinho tinto, branco e clarete com outras dos castelos, dos museus ou da língua.

Em certas ocasiões, o receituário do típico transcende as fronteiras autonómicas. Assim, a Fundación del Camino de la Lengua Castellana, talvez porque esta é mais universal do que local, convida a provar (num livro por ela editado e que procura “potenciar a sua proposta turística com cultura e gastronomia”), pratos como “o bacalhau à riojana, caranguejos de rio, codornizes de Tierra de Campos, coelho à caçador e cozido madrileno” (Diário de Valladolid, 2 de Outubro de 2004). Trata-se da reivindicação da tradição e do campo numa viagem culinária, e não sabemos se linguístico no sentido de degustativo, que reflecte bem a “evolução até ao passado” (Lisón, 1989: 123) de tantos turismos culturais.

Porque o guia turístico dos exotismos é também o catálogo de tudo o que parece condenado a desaparecer no mundo actual: o atlas de “tudo o que sobra”. Configura-se contudo incerto que estas intrincadas redes

publicitárias, que procuram transformar lugares quase abandonados em visitáveis, permitam — realmente — revitalizar as zonas mais deprimidas ou nelas fixar população. Que tal reconversão turística impeça um processo globalizante que se nos apresenta como inevitável sem, na verdade, o ser. Sobre tudo, quando tal reconversão o que faz é leiloar no supermercado global da cultura o que foi marcado como funcionalmente descartável. Às comunidades indígenas, como aos nossos camponeses, parece que se lhes diz constantemente: “Os senhores não deveriam estar aqui nem agir da maneira como agem; mas já que se empenham, façam-nos algo tradicional ou vendam-nos algo de exótico”. É que sobram indígenas, camponeses — e os emigrantes que são eles próprios transferidos para outro lugar.

A pergunta fundamental não é, pois, como designar o que sobra, mas porque razão, sendo ainda humanamente tão valioso, tem que forçosamente sobrar?

## **Antropologia do turismo Comunidade e desterritorialização**

*Carlos Alberto Steil*

O objetivo deste trabalho é refletir a respeito da produção etnográfica sobre turismo na área da antropologia, buscando demarcar as possíveis linhas de divisão de águas que se podem observar na estrutura narrativa implícita que orienta a visão dos antropólogos sobre a relação entre comunidade local, hospedeira, e turismo.<sup>1</sup> Não se trata de apresentar um elenco exaustivo sobre os estudos na área, mas de perceber horizontes interpretativos que transcendem a descrição etnográfica e situam a relação nativos/turistas no quadro mais geral de uma narrativa mais abrangente, que predomina em determinados momentos e contextos como explicativa dessa relação.

O princípio metodológico que orienta minha reflexão pode ser esclarecido quando contrastado com o que diz Lévi-Strauss sobre a relação entre mito e narrativa. Ele escreve que “todos os mitos contam uma história” (Lévi-Strauss, 1966: 26), mas “ao invés de reduzir a história ou o mito a uma mera narrativa”, ele aconselha-nos “a tentar descobrir o esquema de oposições descontínuas que governam sua organização” (Lévi-Strauss, 1966: 136). A força de seu método de análise que busca identificar essas estruturas sintáticas tem sido amplamente documentada, revelando o seu valor heurístico e sua pertinência teórica. Mas, aqui, seguindo a sugestão de Edward Bruner (1986), pretendo dar um passo adiante e tentar descobrir a estrutura semântica que, para além das oposições binárias estruturais, enfatizadas por Lévi-Strauss, ordena e guia a interpretação do etnógrafo.

Minha hipótese é que nos anos 1970 os estudos etnográficos sobre turismo estavam ordenados por uma estrutura narrativa implícita que via as comunidades hospedeiras como totalidades idealizadas a serem preservadas contra a ação de qualquer agente externo, especialmente do turismo, que se apresentava como um fator por excelência de desequilíbrio e desarmonia de

---

1 Neste artigo optou-se por manter a grafia original do Brasil.

uma economia local de trocas de bens simbólicos e materiais. Nesse contexto, a estrutura narrativa implícita via o presente como desorganização, o passado como nostálgico e idealizado e o futuro como o desaparecimento e assimilação da comunidade local, com suas tradições e sistemas de reciprocidade, dentro de um feixe de relações impessoais e de mercado. Assim, as descrições etnográficas das transformações operadas por agentes externos à comunidade acabavam sendo formuladas dentro dessa estrutura narrativa dominante da época, segundo a qual o turismo era uma ameaça à ordem e ao equilíbrio locais. A partir da segunda metade dos anos 1990, podemos ver se delineando uma outra estrutura narrativa, na qual o presente se apresenta como uma reinvenção da tradição, o passado já não aparece tão glorioso nem tão idealizado e o futuro está em aberto, de forma que vai depender fundamentalmente de como os nativos e os turistas vão lidar com os ganhos e perdas que esse encontro aciona.

Essas duas estruturas narrativas, que vamos analisar mais à frente em relação à produção etnográfica sobre turismo, se inserem dentro de um campo mais abrangente de transformações que ocorrem no contexto da disciplina como um todo, e sobre as quais temos de dizer algumas palavras antes de passarmos a questão em pauta. Com o intuito de ilustrar alguns aspectos que marcam essas transformações, sugiro que acompanhem as mudanças que são operadas nos conceitos de “comunidade” e de “nativo” quando estes são deslocados de uma estrutura narrativa para a outra. Como antropólogos, fomos acostumados, desde Malinowski, a pensar o “campo”, enquanto categoria metodológica, a partir de um referencial geográfico literal, mesmo sabendo que se tratava de um recurso metafórico. Assim, desde que estabeleceu como modelo do trabalho etnográfico a demarcação de uma comunidade e a observação participante, a antropologia se distinguiu no campo das ciências por sua ubiquação espacial e pela defesa das culturas e tradições locais. No horizonte dessa estrutura narrativa, as aldeias, habitadas por nativos, são sítios limitados, particularmente aptos a serem visitados e descritos pelos antropólogos como totalidades sociais e culturais.

Questionando essa visão geográfica de comunidade e do nativo, James Clifford chama a atenção para os processos estratégicos de produção etnográfica em que “a análise constitui seus objetos — sociedades, tradições, comunidades, identidades — por meio de práticas de investigação espaciais específicas” (Clifford, 1999: 32). Contrapondo a metáfora espacial da residência à da viagem, esse autor mostra o quanto a primeira narrativa é devedora de uma prática de investigação normativa que “privilegiou as relações de *residência* sobre as relações de *viagem*” (Clifford, 1999: 35-36). Nesse mesmo sentido, Appadurai (1988) questiona as estratégias antropológicas que identificam os povos não ocidentais como “nativos” por meio de um processo de essencialização representacional que ele chama de “congelamento metonímico”. Processo pelo qual uma parte ou aspecto da vida de uma população é visto como

um todo. E conclui: “os nativos, enquanto pessoas confinadas aos lugares a que pertencem e determinadas por eles, ou enquanto grupos intocados pelo contato com um mundo mais amplo, provavelmente nunca existiram” (Appadurai, 1988: 39). Como se pode observar, a tendência do antropólogo nesse contexto foi a de situar num espaço demarcado o que na realidade era nexos regional/nacional/global, relegando às margens as relações externas e os diversos deslocamentos da cultura. Como sugere Eric Wolff, “mais do que pensar os alinhamentos sociais como autodeterminantes, precisamos — desde o início de nossas investigações — visualizá-los em suas múltiplas conexões externas” (Wolff, 1982: 387).

Como parte desse movimento mais amplo no campo da antropologia, a própria narrativa sobre a relação entre comunidade local e agentes externos modificou-se, nas últimas três décadas, no sentido de um questionamento cada vez mais acentuado da representação do nativo e do turista como totalidades separadas e do encontro entre eles necessariamente como de dominação e resistência. Os estudos atuais, como vimos argumentando, têm se orientado por uma estrutura narrativa que procura perceber essa relação dentro de um universo de experiências de mediações concretas, onde se definem as identidades culturais de ambos: nativos e turistas. Em diferentes graus, esse encontro é constitutivo tanto da identidade do nativo, que só se percebe como uma totalidade diante do “outro”, quanto do próprio turista, na medida em que esse encontro o remete para sua própria comunidade de origem, num jogo de espelhos invertidos. Não se trata, portanto, de negar as transformações que o encontro opera, mas, antes, de direcionar o foco da análise para as fronteiras que se estabelecem entre os nativos e os turistas como um espaço de negociações e trocas culturais. Ao fazer esse deslocamento somos levados a repensar a cultura local não mais desde uma perspectiva orgânica, naturalizante, como um corpo enraizado que cresce, vive e morre, mas como um processo histórico de disputas internas e externas, de interferência e interação, que acontece fundamentalmente nesse local de fronteira física e cultural. Nessa nova estrutura narrativa, as questões já não são qual o impacto do turismo sobre a comunidade local e de que forma esta pode resistir às transformações que vêm de fora, mas como os grupos locais e os turistas negociam suas identidades para dentro e para fora, nesse jogo de signos e símbolos que são eleitos e definidos como seus sinais diacríticos.

Para situar esse processo no interior dos estudos antropológicos sobre turismo, permitam-me comparar duas obras que podem ser consideradas divisores de águas na constituição e trajetória do turismo como objeto de investigação na antropologia e que, de forma emblemática, apontam para essa mudança na estrutura narrativa sobre a relação entre turistas e nativos: *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, coletânea organizada por Valene Smith, publicada em 1977, e *Tourism and Culture*, outra coletânea, organizada por Erve Chambers e publicada vinte anos depois (Chambers, 1997, Smith, 1977).

E, finalmente, ver como o turista vai servir de referência, enquanto metáfora, no livro de Zygmunt Bauman, *O Mal-Estar da Pós-Modernidade* (Bauman, 1998), para se pensar a experiência do homem contemporâneo.

### Duas coletâneas, duas narrativas

A primeira edição do livro *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, em 1977, constitui um marco nos estudos de turismo desde uma perspectiva antropológica. O livro teve sua gênese no primeiro simpósio acadêmico de âmbito nacional, promovido pela Associação Americana de Antropologia, em 1974. Vamos encontrar em suas páginas dois ensaios teóricos de cunho antropológico, seguidos da apresentação de doze estudos de caso sobre o impacto do turismo em comunidades. A perspectiva dominante nesses estudos é de denúncia das conseqüências negativas que o turismo provoca sobre as comunidades, desagregando as suas bases sociais e desintegrando os padrões de cultura que mantinham o equilíbrio local.<sup>2</sup> Os aspectos econômicos ocupam um lugar central nas etnografias reunidas nesse livro, na medida em que seus autores privilegiam um enfoque materialista em suas análises, chamando a atenção para as transformações que ocorrem no local com a vinda de turistas, o que gera novos investimentos e redefine as hierarquias e o sistema de relações estabelecidas.

Assim, no primeiro texto da coletânea, Nelson Graburn, expõe sua argumentação afirmando que “os turistas produzem efetivamente um grande impacto sobre a cultura e o meio ambiente das populações hospedeiras em virtude de sua presença e das mudanças econômicas que desencadeiam nas comunidades locais” (Graburn, 1989: 35).

O segundo texto, de autoria de Dennison Nash, afirma a mesma posição no próprio título, a saber, “O turismo como uma forma de imperialismo” (Nash, 1989: 37). A recomendação desses dois autores aos antropólogos que fazem etnografia é, enfim, a de que reconheçam o caráter de desigualdade inerente em qualquer relação entre a comunidade local e o turismo. Na avaliação de Nash (1989: 47), “nas áreas turísticas, as conseqüências do turismo derivam da introdução desde fora de uma nova realidade sociocultural”.

Ainda em termos teóricos, mas agora desde um contexto etnográfico, Philip Mckean interpreta as transformações operadas pelo turismo em Bali, aplicando em sua análise a perspectiva dominante na obra, explicitada no próprio título do seu texto que associa “dualismo econômico e involução cultural”.<sup>3</sup> Após examinar os efeitos do turismo a partir desses construtos

---

2 No prefácio à edição de 1989, Smith reconhece que apesar da miopia etnocêntrica da descoberta dos impactos do turismo nos anos de 1970, os trabalhos publicados em *Hosts and Guests* mantêm vivo o sentido e a força do seu pioneirismo.

teóricos, o autor conclui que efetivamente existem perigos para os balineses em abraçar o turismo (Mckean, 1989: 134), cabendo aos antropólogos mostrar como eles resistem às mudanças externas, procurando manter sua própria identidade num contexto mais abrangente de assimilação e homogeneização cultural. O que acaba orientando o olhar do antropólogo para os laços sociais locais e as *performances* culturais nativas, e não para as fronteiras, onde, como vimos anteriormente, nativos e turistas negociam suas identidades culturais.

A antropologia entra aqui, no dizer de Davydd Greenwood, como a “ciência social que possui as ferramentas para compreender a fragilidade da cultura local e com o compromisso humanista de colocar essas ferramentas em uso” (Greenwood, 1989: 173). Como nos demais textos da coletânea, o texto de Greenwood também está marcado pelo teor da denúncia ao turismo como um elemento externo e destrutivo para a cultura local. Nas palavras desse autor, “tratar a cultura como um recurso natural ou como uma mercadoria sobre os quais o turista tem direitos não é somente perverso, mas também uma violação dos direitos culturais das populações locais” (Greenwood, 1989: 179). E por fim, conclui seu texto afirmando que “o turismo empacota as realidades culturais da população para vendê-las juntamente com outros recursos [...]. A perda do sentido por meio da comercialização da cultura é um problema ao menos tão sério quanto a distribuição desigual de riqueza que resulta do desenvolvimento turístico” (Greenwood, 1989: 180).

Essas citações ilustrativas mostram que o conceito de comunidade com que esses antropólogos operam está marcado por um viés funcionalista que tende a considerá-la como uma totalidade substancializada que se sustenta sobre um sistema social de relações que a mantém em equilíbrio. O acúmulo de trabalhos etnográficos na área, no entanto, vai levar a um questionamento dessa perspectiva à medida que os estudos de caso vão revelando a diversidade que existe dentro da maioria das comunidades, indicando que os seus membros e os diferentes grupos que as compõem não participam de modo equânime nas atividades turísticas, nem os diferentes tipos de turistas e de turismo produzem o mesmo impacto sobre as comunidades locais. Como em outras áreas da pesquisa social, as noções homogêneas e substantivas de comunidade parecem dar lugar a abordagens que privilegiam “as fronteiras como o local da cultura” — para usar uma expressão de Homi Bhabha (1998) — ao invés de isolarem ou congelarem as comunidades em identidades fixas e excludentes.

A publicação de *Tourism and Culture* em 1997, vinte anos depois de *Hosts and Guests*, apresenta-se como uma revisão crítica da perspectiva inaugurada por este clássico dos estudos antropológicos sobre turismo, mostrando

---

3 O título do capítulo de Mckean é: *Towards a Theoretical Analysis of Tourism: Economic Dualism and Cultural Involution in Bali* (1989: 119).

justamente a contribuição das pesquisas na área do turismo nesse período para a desconstrução de uma visão funcionalista e substancializada de comunidade. Na introdução de *Tourism and Culture*, seu editor, Erve Chambers, ao situar os trabalhos reunidos nesse livro em relação aos publicados em *Hosts and Guests*, afirma que “as pesquisas na área do turismo também começam a contribuir para alargar a visão de como as comunidades são realmente construídas, e de que maneira as identidades grupais e as tradições são inventadas e autenticadas, em parte como resultado de tentativas deliberadas de atrair o interesse dos turistas ou ainda apelar para imaginação dos *outsiders*” (Chambers, 1997: 5).<sup>4</sup>

A idéia de que as comunidades são inventadas não é nova (Anderson, 1983). A sua aplicação aos estudos sobre turismo, no entanto, apenas recentemente passou a exercer um papel significativo nas interpretações dos processos turísticos. Alguns trabalhos mais recentes têm apontado inclusive para uma crescente dissociação entre os turistas e os residentes locais, através de uma série de mediadores e instâncias que se interpõem entre esses dois pólos. Ao fretarem seus próprios aviões, construírem suas complexas cadeias de *resorts* e hotéis, comprarem seus próprios produtos e vivenciarem situações familiares em paisagens que muito vagamente lhes parecem estrangeiras ou diferentes, os promotores do turismo de massa acabam deixando poucos pontos de contato entre a comunidade local e os seus visitantes. Em muitas situações, pode-se falar da invenção de *comunidades turísticas*, que criam estilos de vida e padrões culturais, que diferem tanto daqueles que predominam em suas comunidades de origem quanto daqueles que deveriam conformar a vida de uma comunidade local.

Observa-se aqui, em relação ao turismo, uma tendência semelhante àquela que vem sendo registrada no campo da religião, no sentido de uma crescente *dessubstancialização* da comunidade (Amaral, 1996; Steil, 1999). Pode-se ver em curso, no contexto específico do turismo, o mesmo deslocamento de um *sentido forte de comunidade*, percebido em termos de pertença a um grupo substantivo — situado num espaço definido por fronteiras geográficas e éticas — para um *sentido fraco*, onde a comunidade é vista como um amplo movimento no mundo, que Amaral identifica na Nova Era e Steil aplica às mudanças que vêm ocorrendo no catolicismo brasileiro atual (Steil, 1999). De modo que as transformações que os estudos contemporâneos sobre turismo pontuam nas relações entre turistas e residentes não resultam simplesmente do desenvolvimento das facilidades turísticas, ou de uma reflexão dos turistas quanto às suas ambições e desejos, mas devem ser situadas nesse movimento mais abrangente de *dessubstancialização* de estruturas sociais fixas e de *desterritorialização* da cultura.

---

4 Essa mesma perspectiva vamos encontrar nos trabalhos de Handler (1988) e Norkuna

## O turista como metáfora do pós-moderno

Num plano filosófico, ou melhor, poético, convém trazer aqui a contribuição de Zygmunt Bauman para a compreensão das transformações na sociedade contemporânea no seu livro *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, no qual o autor apresenta um capítulo intitulado *Turistas e Vagabundos: os Heróis e as Vítimas da Pós-Modernidade* (Bauman, 1998). Em suas páginas o turista e o vagabundo se tornam metáforas para descrever o *estilo de vida* de homens e mulheres que, como habitantes de um tempo e lugar pós-modernos, estão imersos numa experiência comum que se caracterizaria pela *insustentável leveza do ser...* Assim, se os homens e mulheres modernos viveram num tempo-espaço rijo, sólido e durável que podia ser situado dentro da *estrutura*, as circunstâncias que são dadas à experiência pós-moderna são as de um espaço social de *des-temporalização*, no qual o fluxo do tempo tende a se aplanar num presente contínuo.

Na metáfora do turista, Bauman vê refletida a imagem do sujeito pós-moderno idealizado, que evita fixar-se em qualquer identidade durável, detentor de uma mobilidade que lhe permite proteger-se contra a inclemência dos lugares estrangeiros. O mundo, como o turista o conhece, portanto, parece infinitamente flexível e dócil, sem qualquer configuração permanente, como uma sucessão de presentes que têm em si mesmos a sua chave de interpretação. Nas palavras do autor, “as olhadas tomam o lugar das configurações: agora, são os interesses errantes do turista, sua atenção inconstante, e o ângulo móvel de sua visão que dão ao mundo sua estrutura — tão fluidos e tão ‘até segunda ordem’ quanto a contemplação que os levou a existir” (Bauman, 1998: 115-116).

As duas imagens invertidas — a do peregrino e a do vagabundo — trazidas na oposição, referem-se, na lente do autor, a dois mundos diferentes. Enquanto o peregrino remete às configurações e estruturas espaço-temporais do mundo moderno, o vagabundo aparece como contemporâneo do turista, seu *alter ego*. Como metáforas da experiência pós-moderna, os turistas e os vagabundos se tornam as duas categorias centrais com as quais Bauman quer pensar a divisão social fundamental na sociedade contemporânea. Assim, estaríamos todos situados entre esses dois pólos numa linha contínua, onde o nosso lugar está marcado pelo grau de liberdade que possuímos para escolher nossos itinerários de vida.

No que pese o sentido metafórico e poético do texto de Bauman, convém lembrar aqui que a metáfora só se torna possível a partir de um contexto social e intelectual que lhe fornece um ponto de contato. A experiência histórica do turismo na sociedade contemporânea e as suas interpretações registradas na produção científica e literária na área certamente refletem a condição ou o mal-estar da pós-modernidade, como o quer o autor, mas também elas mesmas são instituidoras e criadoras dessa condição. De modo que já não

se torna possível pensar o mundo contemporâneo, ou mesmo vivenciá-lo, prescindindo das categorias e metáforas do turismo.

## **Os olhos também comem** **Imagens do património para o turismo**

*Agustín Santana*

### **Introdução**

O turismo apresenta grandes potencialidades no sentido da abertura de horizontes, do desenvolvimento de uma consciência ambiental e da comparação entre diferentes realidades e, nesta medida, potencia a globalização e a homogeneidade. Para tal, os indivíduos praticantes devem consumir visualmente o ambiente visitado, captando as imagens esteticamente construídas de acordo com os cânones de beleza em vigor e as expectativas extraídas do turista potencial. Desta forma, o quotidiano, a natureza e o património cultural são embelezados com padrões comportamentais, emoções e cores de maneira a transformá-los em modos de ser e numa paisagem manufacturada tendo em vista benefícios económicos. Trata-se então de um produto turístico-cultural, mas não deixa de ser um produto. Num período de tempo relativamente curto, a própria imagem, o quotidiano, por extensão da lógica de mercado, é reinventada numa cópia cuja qualidade se mede em termos de “é parecido com”. Transforma-se num argumento de venda (exportação) como imagem construída, exibindo as facilidades de acesso, a inocuidade e exotismo, de acordo com o modelo clássico, ou a perigosidade, risco, desamparo e aventura nas modalidades mais refinadas de concepção de novas experiências turísticas.

Tendo como fio condutor o turismo cultural, podemos observar a mesma situação. Tal como é hoje concebido e consumido, através do desenvolvimento do ciclo de vida dos turismos convencionais. Ainda que as formas primordiais do turismo cultural estejam presentes nas origens do turismo, foi apenas com a implementação e desenvolvimento do turismo de massas e a consolidação do estado do bem-estar que se reuniram as condições necessárias para o seu grande impulso. Este modelo de turismo, agora visto por muitos como alternativo, aberto e suave, parece ofuscar o futuro, potenciando a pré-fabricação de uma vasta gama de produtos. A questão que se coloca prende-se com saber de que forma se produzem e quem consome estas atracções

culturais, e o modo como tal consumo influencia a produção, a forma e a localização das mesmas.

### **Do património ao produto turístico-patrimonial**

Os sistemas e processos gerados pela actividade humana e aqueles que emanam da própria natureza que nos rodeia, sempre do ponto de vista cultural, são mais dinâmicos, abertos, se quisermos, mais vivos, do que a frigidez simplista pretendida pelas suas análises, do que as vivisseccões que realizamos, nós que os estudamos, que os procuramos conhecer e, até certo ponto, prever. As classificações e tipologias, cuja essência os cientistas sociais tomamos de empréstimo das taxonomias naturalistas, devem ser entendidas unicamente como estratégias de observação das pequenas e grandes mudanças, dos movimentos e dos efeitos de e sobre os nossos objectos de estudo, quase nunca provocados por apenas um factor, variável ou elemento. A antropologia tem a fama de disciplina holística, à semelhança da teologia, mas na redescoberta e complexidade dos objectos e sujeitos que estudamos contradizemos o próprio princípio e especificamos cada vez mais a nossa análise, remetendo o referido holismo a um simples enunciado introdutório. A subdivisão, herdeira do movimento taxonómico, tende a operar por conveniência, por vezes académica e, noutros casos, pelos não menos importantes interesses pessoais do investigador.

Neste contexto, no qual se inserem divisões, de algum modo irracionais, como tangível e intangível, à semelhança de corpo e espírito, que podem ser associadas à diferença entre património cultural e cultura em si mesma, observando-se estas entidades à distância, separadas do seu contexto, actores e actividades, com as suas anomalias e regularidades. Os indivíduos agem sempre em ambientes complexos, nos quais os seus componentes, materiais ou não, tangíveis ou não, são mediatizados pela cultura com a qual o indivíduo se relaciona. O antropólogo, como qualquer outra pessoa que não está interessada em questões como o espiritismo e o paranormal, irá analisar as situações recorrendo às suas ferramentas de campo e às relações multidisciplinares pertinentes, baseando sempre o seu estudo sobre alguém, um ou uns sujeitos, que interpretam, percebem e agem sob a influência de uma determinada cultura e/ou subcultura, cumprindo determinados papéis e ostentando um estatuto social também determinado. É através deles que podemos observar o intangível ou o imaterial. É com esta visão que o intangível e o imaterial se torna físico. Se não fosse assim, simplesmente não existiria. Uma ideia, um ritual, um sistema de parentesco, mas também uma casa, um bosque ou uma catedral, são o que são através dos seus actores, imersos em variadíssimos sistemas e processos com capacidade para regular necessidades e adaptações às mudanças.

A assunção, historicamente contextualizada, destes elementos através da experiência quotidiana e social, colectivamente assumida, sintetiza-se no que alguns designam como património cultural, síntese simbólica dos valores identitários e elo de ligação da sociedade com o seu ambiente (Casasola, 1990: 31). Mas nem tudo é assim tão simples. O modo como os indivíduos utilizam e recriam o seu património vai para além de uma simples selecção consciente. O património não é um bem herdado, ainda que em muitas ocasiões seja confundido com a herança cultural. Recebemos de gerações anteriores e legamos às futuras aquilo que se considera, ou antes, o que o colectivo com acesso à informação considera como sendo social e politicamente correcto. Esquecemos e relegamos tudo o que não seja considerado como tal, o que não se ajuste aos interesses do tempo em que vivemos. Em última análise, tal poderá sempre ser recuperado, se não fisicamente, pelo menos como uma recordação do que ficou para trás.

O património mostra-se, assim, selectivo, mutável e submetido às oscilações da sociedade ocidental, ou seja, determinados traços culturais e as suas materializações são socialmente processados através dos mitos contemporâneos — ou de leituras renovadas de mitos clássicos — das ideologias, dos nacionalismos que enaltecem o orgulho local e dos planos de marketing. Estes filtros estão directamente relacionados com a formação-criação das identidades, com a educação, a política, o usufruto do tempo de lazer, possibilitando, entre outras coisas, avançar para além do estritamente cultural, no sentido da produção de mercadorias culturais que iremos denominar como produtos turístico-culturais.

Considerando que um produto turístico é um pacote de componentes tangíveis e intangíveis percebidos como uma experiência disponível a troco de um preço, (Middelton, 1994), é esse valor de troca que irá ditar, em não raras ocasiões, os elementos culturais, ou outros a eles associados, que se consideram dignos de representar a identidade simbólica, apagando a recordação do seu uso, o seu valor de uso originário. Os actores do sistema turístico tornam-se parte activa na manipulação dos signos (Featherstone, 2000: 41), produzindo, reproduzindo e consumindo, de acordo com o papel representado, uma espécie de simulacros atemporais, formas culturais que se consideram patrimonializadas.<sup>1</sup> Os consumidores do produto turístico-patrimonial

---

1 Consideramos actores do sistema turístico todos aqueles que desempenham algum papel ou que são de algum modo afectados por um determinado cenário turístico. Podem ser agrupados, ainda que sem os considerar homogéneos, nas seguintes categorias: população residente (locais e não-locais com residência permanente), turistas e trabalhadores não-locais (geralmente sazonais), bem como os grupos humanos situados em zonas próximas dos destinos turísticos (áreas de influência directa — visitada — e indirecta — zonas geradoras de turistas e trabalhadores não-locais). Quatro grupos e um número indeterminado de culturas, subculturas e variações culturais, todos eles sujeitos a possíveis alterações — impactos emanados das relações estabelecidas entre si e com os produtos

foram acreditados com o incremento do seu papel activo na criação de significados. Seria necessário averiguar quem oferece estes significados, ou pelo menos as regras básicas para inferir ou gerar de forma inovadora estas novas versões de significados já utilizadas noutras áreas. A originalidade não é propriamente a característica que prima nos destinos turísticos, sejam eles culturais ou de massas, ou de qualquer outro tipo.<sup>2</sup>

Os bons produtores destes serviços simbólicos, do produto turístico-patrimonial, são verdadeiros intermediários culturais, capazes de retirar o escasso do comum (o maior, o mais pequeno, o único num quadro geográfico de referência) com imagens e cenografias com detalhes e discursos fluidos e adaptáveis aos consumidores. Se podem pagar o preço, o sistema permite atingir o fantástico, o sonho impossível, o desejo do alternativo. Um processo que favorece e incita a individualidade sentida e a criatividade interpretativa, ainda que nele o património se torne na alegoria da cultura, indissolúvelmente associada a ela, mas com um nível de abstracção suficiente para permitir uma imagem, discurso ou significado instável. Todo o património é socialmente manufacturado e todas as tradições podem ser potencialmente consumidas (AlSayyad, 2001).

Assumindo que as disposições identitárias, políticas e educativas da cultura e a sua condensação em património não são, nem têm de ser, idênticas aos seus usos turísticos, as populações que são capazes de traduzir as suas qualidades em mercadorias e espectáculos consumíveis (Picard e Wood, 1997: viii), encontram assim a forma, se não a ideal pelo menos a prática, de se sustentar economicamente e de entrar pela porta traseira no processo de globalização. Por outras palavras, a exploração turística do recurso cultural e patrimonial possibilitou a incorporação do turismo nas estratégias económicas de unidades domésticas, grupos locais, empresários e instituições, muitas vezes sob o âmbito protector e bem-intencionado da conservação cultural e natural, com a complacência dos grupos locais. Outras, no entanto, à custa dos habitantes que, desta forma, passam a fazer parte de museus vivos, cidadãos de bolhas ambientais e actores involuntários dos diferentes cenários para o turismo nacional, urbano e internacional. Deste modo, e em grande parte devido à pressão da sociedade e da economia global sobre os sistemas locais, alguns elementos de culturas concretas são convertidos em recurso, produto, experiência e resultado (Craik, 1997: 113), transformados e manufacturados pontualmente para o seu consumo, não só turístico, e promoção por

---

oferecidos — e consumidos no processo turístico, para além de outros que não são imediatamente susceptíveis às mudanças provocadas pelo turismo (Santana Talavera, 2003: 110).

2 A intensidade com que esta produção contínua de significados afecta as identidades locais, sempre presente no encontro turístico, poderá em certas ocasiões fazer-nos pensar que a identidade dos povos deveria ser estudada na perspectiva do consumo.

intermédio de uma imagem facilmente renovável. Este fenómeno facilitou o crescimento de uma oferta, teoricamente independente dos operadores turísticos, combinando uma ampla variedade de produtos culturais — pequenos e flexíveis — que possibilitam a sua adequação à procura e a sua compatibilização com tarefas produtivas tradicionais.

Para além dos efeitos sócio-culturais sobre as populações residentes, é possível identificar duas consequências directas deste processo de mercantilização. Por um lado, o envolvimento do turismo na gestão da cultura e na sua transformação num conceito administrativo (Hannerz, 1996), fortemente condicionado pela sua rentabilidade. Por outro, foi necessário construir novos mercados e “educar” os potenciais turistas através de estratégias de difusão de outros meios, no sentido da sua transformação em consumidores de património cultural. Com efeito, é este consumo do cultural que designamos como turismo cultural.

### **O turismo cultural ou o consumidor turístico do património cultural**

Richards (1996a: 24) propõe uma dupla definição de turismo cultural operando uma diferenciação entre o interesse conceptual e o interesse técnico. Assim sendo, e do ponto de vista conceptual, o autor define-o como o movimento de pessoas em direcção a atracções culturais situadas fora do seu local de residência, com o propósito de obter nova informação e experiências que permitam satisfazer as suas necessidades culturais. Por seu lado, e com excepção do factor experiência, a definição técnica, adequa-se ao conteúdo da WTO-ICOMOS; ou seja, indica a listagem básica de atracções específicas para este tipo de turista, incluindo o chavão habitual de “fora do seu lugar de residência”, de forma a assinalar que não se consideram turistas os consumidores locais dos mesmos eventos que são oferecidos aos que vêm de fora. Um aspecto óbvio, mas nem por isso menos polémico, quando se torna necessário fazer referência ao ócio-recreação local, ao consumo e à apropriação de eventos e actividades culturais pelo sistema turístico.

Podemos dizer que o turismo cultural se encontra actualmente relacionado com o poder de atracção que “aquilo que a pessoas fazem” (Singh, 1994: 18) exerce sobre os potenciais turistas, e que inclui a cultura popular, a arte e as galerias, a arquitectura, os eventos festivos individuais, os museus e lugares patrimoniais e históricos, com o propósito de experimentar a “cultura” enquanto forma de vida distintiva (Hughes, 1996: 707) e de participar em novas e profundas experiências culturais, quer no plano estético como no intelectual, emocional ou psicológico (Stebbins, 1996: 948). As actividades desenvolvidas para satisfazer tal “curiosidade” podem consistir na participação em eventos locais, no encontro com gentes exóticas, com culturas distantes —

no espaço ou no tempo — ou com a própria, na observação directa de monumentos, edifícios, aldeias ou cidades que se distinguem pelo seu passado, real ou hiper-real. A importância que se confere à “experiência” do visitante é de tal ordem, que a própria Carta Internacional sobre Turismo Cultural, adoptada pelo ICOMOS em 1999, no seu ponto 3, indica que “a planificação da conservação e do turismo nos Sítios com Património, deverá garantir que a Experiência do Visitante mereça a pena, seja satisfatória e agradável”.<sup>3</sup>

Observamos que a motivação deste tipo de turismo é multi-dimensional (Villa, 2001), visto que o turista não procura apenas uma experiência na sua viagem (Pearce, 1982) num sentido estrito. Por outro lado, o turista cultural está sobredimensionado, tratando-se de um pequeno número de viajantes individuais em detrimento de um turismo de massas. Não raras vezes argumenta-se que os principais consumidores destas atracções são as classes médias. Com isto parece que se abriu uma porta à democratização do turismo, mas será que significa que as elites sociais consomem os mesmos produtos culturais? Devemos compreender que os destinos foram adaptados por determinados países e áreas emissoras e readaptados às novas procuras, que os custos foram reduzidos, que as possibilidades de criação de atracções turísticas aumentaram, e que as elites mudaram os seus hábitos de viagem à medida que as classes médias ocupam os seus destinos de férias. A pretensão de atrair população com recursos elevados para destinos baseados na cultura, entendida como uma síntese do património cultural monumental, artístico e também tradicional, choca com o número de indivíduos e a frequência de visitas possíveis para a rentabilização do investimento. Deveríamos, por isso, pensar que a rentabilidade dos investimentos na cultura, nunca antes vista até à década de 1990, é agora diferente. Para tal, e é apenas uma sugestão, deveríamos observar a rentabilidade política, os movimentos nacionalistas, todos aqueles que estão empenhados e que trabalham para o desenvolvimento local (hoje em dia sempre sustentável), bem como os movimentos de especulação do território.

Estes factos sugerem uma distinção entre os consumidores turísticos da cultura, sob pena de nos distanciarmos da realidade e considerar que há uma transformação das procuras e responsabilidades turísticas. Esta diferenciação permite identificar duas categorias de turistas culturais:

- o turista cultural directo (turismo cultural, étnico, rural, ecoturismo e outros incluídos naquilo que se denomina turismo alternativo) é curioso por natureza e, independentemente do exotismo que possa demonstrar, o destino necessita tanto quanto o seu homónimo de massas de

---

3 Veja-se [www.icomos.org/tourism/charter.html](http://www.icomos.org/tourism/charter.html) onde se encontra a Carta Internacional sobre Turismo Cultural.

alguns traços familiares que lhe inspirem confiança e segurança. Trata-se de clientes ávidos de conhecimento, não científico mas baseado em feitos objectivos, dispostos a tentar compreender, com as limitações da profundidade que a visita e a informação oferecem, o como e o porquê dos elementos mostrados, a beleza do conjunto e a surpresa dos pormenores. Preocupado com a natureza e as manifestações culturais que intuitivamente considera na fronteira da mudança, da perda eminente ou que se destacam pela sua escassez e raridade, procura os símbolos da identidade e exalta o autóctone, imerso num sentimento nostálgico (Lowenthal, 1998) que o leva a despoletar um apego em relação a recordações, espaços e tempos mais imaginados que vividos e, como tal, promotores de qualquer elemento que possa ser incluído na sua experiência;

- o turista cultural indirecto é um consumidor ocioso do património cultural que não o procura como primeira opção (identifica-se com o novo turismo de massas e *charter*). É um visitante que utiliza o sistema turístico para relaxar, desfrutar do clima, descansar, ou simplesmente mudar o ritmo imposto pela sua vida quotidiana. Chega ao património simplesmente porque se apresenta no seu caminho, para além de saber que lhe irá trazer prestígio social falar e/ou demonstrar a visita enquanto entidade de valor sócio-cultural reconhecido. É necessário que sejamos claros e reconheçamos que este tipo de turista, apesar de não ser o mais desejado, é o visitante mais numeroso do património cultural a nível global. Para estes, muitas vezes identificados como excursionistas, mais do que como turistas, a visita cultural constitui uma actividade complementar à viagem, uma oportunidade para a contemplação de monumentos e a compra de “*souvenirs* culturais”, para além de obedecer ao ritual da pose fotográfica como demonstração final da visita;
- no entanto, sejam os clientes directos (raros) ou indirectos (maioritários), verifica-se um crescimento vertiginoso deste segmento do mercado que procura o consumo de novidades em termos de elementos e produtos culturais. Bachleitner e Zins (1999: 200) consideram que o turismo cultural foi estimulado pelos seguintes factores:
  - a discussão ecológica, que veio de forma veemente desacreditar e diabolizar o turismo recreativo clássico como destruidor dos recursos naturais e da paisagem numa Europa densamente povoada;
  - a forma de organizar as férias;
- a oferta da cultura como uma experiência individual que alimenta o sentimento do único e estimula uma forma de “recordar” o passado numa viagem de aventuras;
- a vinculação do seu consumo, dissociado do turismo de massas, à possibilidade de efectuar “distinções sociais”, passando de um exclusivo das

classes acomodadas para se popularizar como uma ambição que, teoricamente, garante o prestígio social.

Enquanto que os dois primeiros são de carácter mais geral e, por consequência, extensivos ao conjunto dos turismos alternativos, os restantes implicam a procura e a experiência da cultura — real ou suposta, própria ou alheia — e o estatuto associado ao seu consumo.<sup>4</sup> Em ambos os casos o consumo turístico-cultural refere-se a um simbolismo que, estando mais além do design concreto do produto e da imaginação dos processos de comercialização, é renegociado e utilizado para sublinhar as diferenças no estilo de vida e nas relações sociais. Assim sendo, o consumo de um destino geograficamente determinado (Paris ou Madrid) ou de um produto concreto (Pirâmides ou Mundo Maia) imagina e confere conteúdo à própria mercadoria, à viagem e às suas actividades.

Neste sentido, a prática turística transcende a própria viagem e a fruição de determinados bens e serviços para se encontrar decisivamente associada à sua utilização como marcador de prestígio. Uma breve análise do mercado mostra-nos claramente que são cada vez mais os bens e serviços culturais especificamente implementados para uso turístico e os produtos desenhados sob as condições impostas pela procura presente e perspectivas futuras. Assim, quando o interesse ou a procura o exigem, a imaginação assume o papel de protagonista oferecendo uma atracção desordenada, sob a forma de justaposições extravagantes, mistura do grotesco e do quotidiano, da História e das histórias, das pessoas e dos seus mundos imaginados. Uma imersão em sons, animais e coisas para obter o suspiro do consumidor fascinado. Um caos estritamente regulado por um guião replicável. O consumidor é, pois, cúmplice do simulacro e da experiência vivida nesse exercício da imaginação que não deixa de ser autêntica.

O turismo alimenta a criação das simulações culturais para um suposto pós-turista. Repetindo os passos e acções que se levaram a cabo para a fruição do património cultural singular pelos turistas convencionais, os bens e espaços quotidianos são transformados em produtos representacionais sistematicamente reorientados, construídos e/ou readaptados para obter a aceitação dos seus consumidores, satisfazer as suas esperanças e expectativas. A cultura em si mesma, ou uma selecção não neutral de si própria, é objectivada e despersonalizada, retirada do seu contexto, com a finalidade de alcançar um produto apresentado como autêntico, fora de tempo, que deve veicular a ideia de uma experiência única e inesquecível (Markwell, 2001) para o seu consumidor e, ao mesmo tempo, deve poder ser repetida e estandardizada para o conjunto.

---

4 Smith e Eadington (1994: 3) definem os turismos alternativos como “formas de turismo que são consentâneas com os valores naturais, sociais e comunitários, que permitem experiências positivas quer a anfitriões, quer a convidados fazendo com que mereça a pena partilhar experiências”.

É, pois, neste quadro, tão complexo como quotidiano, que se desenvolve a mercantilização da cultura, impulsionada pela necessidade económica e promovendo o desenvolvimento e crescimento de bens e ideias patrimoniais nas populações. Esta necessidade, a competitividade anteriormente referida e a possibilidade das classes médias acederem ao mercado turístico da cultura, abriu as portas à revisão teórica e técnica da ideia de cultura-património, do tradicional e do autêntico. O modelo ideal altera-se. Alguns traços e processos materializam-se em produtos (Richards, 1996b: 265) e, no entanto, alguns produtos culturais criados para o simples consumo podem exibir “autenticidades emergentes” (Cohen, 1988: 379), e ser aceites como autênticos quer por turistas, quer por outros consumidores culturais (locais e residentes no contexto territorial). Como foi referido no ponto anterior, um processo de produção cultural que se traduz num produto que, pela sua forma de apresentação e consumo, conduz a um novo processo cultural (de regeneração cultural, se se quiser).

Com efeito, a autenticidade procurada pelo turista e vivida pelo residente não tem necessariamente que coincidir com a materialidade forjada numa área. A autenticidade tem que ver mais com o modo como se apresenta (McIntosh e Prentice, 1999: 590) e se percebe uma determinada interpretação de uma experiência e artefacto — que valores admiráveis se contemplam e com que estética são expressos — do que com a “coisificação” da experiência e do próprio artefacto. Por outras palavras, uma ou outra tradição não se consideram como tal, pela simples razão de que alguém assim as perceciona; a experiência é real, autêntica, sempre que seja considerada como tal por quem a protagonize. Ainda que alguns se empenhem em vendê-la, a autenticidade cria-se individualmente como um constructo (Cohen, 1988: 374), contextualizado nas próprias experiências do sujeito, representando uma alternância de experiências que compensa as regras e rotinas do quotidiano, nas quais se cruzam os estereótipos do estilo de vida e uso da cultura material dos visitados com a imagem que é vendida dos mesmos. A esta combinação há ainda que acrescentar o anseio dos visitantes no sentido de consumir, partilhar e apropriar-se simbolicamente dessa forma cultural, desse elemento de património. Em suma, a autenticidade é determinada não só por aquilo que é consumido, o produto cultural, mas também pelos processos culturais nos quais o próprio consumidor participa a partir do momento em que planifica a sua viagem. O produto consumido pode não ser tradicional para o grupo visitado, mas aquilo que é construído artificialmente surge perante o olhar do turista como mais real que a própria realidade (Saarinen, 1998: 158). O mito da cultura-destino paradisíaco e os produtos que promovem o seu consumo irão prevalecer se forem percebidos como imaginações agradáveis que o consumidor criou para si, ainda que a experiência acumulada de centenas ou milhares de turistas as possam fazer desvanecer.

## Conclusão

O turismo estabelece uma forma de ver e sentir o mundo, mediatizada por uma determinada sensibilidade estética e por predisposições que poderiam ser consideradas únicas. Não se trata da lógica da curiosidade e comparação com “os outros”, com culturas, etnias e sociedades diferentes da própria. Considero que a sua relação mais próxima prende-se com dois elementos do nosso quotidiano, o consumo e o espectáculo.

O primeiro, o consumo físico e visual, na medida em que utiliza elementos que apenas sobrevivem (não se extinguem) pelo próprio uso que lhes é dado pelo turismo, na medida em que tais elementos são, por definição, produtos que podem ser vendidos, trocados e comprados. Mas a sua aquisição é, aparentemente, temporal. Enquanto que o serviço é consumido, é apropriado pelo turista. E no entanto, tem também uma componente intemporal. O turista apropria-se, no seu ponto de vista, dos bens e serviços que consome, para além das representações, das paisagens, das gentes e da cultura que, como produtos, ou parte deles, são também consumidos. O segundo, o espectáculo, resulta dos múltiplos processos de transformação da cultura, mas desta vez determinados, em grande medida, externamente. Uma *performance*, mudanças que se afastam do corrente, do quotidiano, que orientam o conjunto em direcção à re-presentação da cultura e da sociedade para os visitantes.

Assim sendo, o turismo requer objectos para comprar, lugares para visitar e, desde há mais de uma década, culturas para “partilhar”, absorvendo aspectos dessas culturas, mas sendo igualmente assumido pelas sociedades receptoras. Trata-se de um consumo e de um espectáculo que, com o passar do tempo, inclui a participação de uns e de outros, turistas e populações residentes, aproximando os seus estilos, orientando o mercado e a disposição de recursos transformados em mercadorias. Não se trata, obviamente, de uma relação entre pares, enfatizando antes uma metáfora de interculturalidade, de contactos promovidos para sentir a ficção do mútuo conhecimento.

Neste processo, as normas subvertem-se como uma estratégia adaptativa e as populações locais, mais do que o comum dos residentes, incorporam a mudança e os estereótipos assumidos na sua vida diária. Uma vez evidenciado o seu bom funcionamento, os elementos patrimoniais preparados como produto podem agregar-se à bagagem humanizada da transmissão e criação cultural. Um conjunto não autêntico, de acordo com os puristas da cultura (e muitos antropólogos) que, paradoxalmente, tem exercido os seus efeitos na sustentação da memória colectiva e das identidades. A metamorfose da cultura, a vida mutante pelo turismo e muitos outros mecanismos sociais, oferece agora a possibilidade de melhorar a qualidade de vida dos seus proprietários tradicionais.

## **Turismo e construção do património cultural Os projectos turístico-patrimoniais das autarquias**

*José da Cunha Barros*

Com frequência confrontamo-nos com factos marcantes e de interesse para o estudo de fenómenos de carácter turístico-culturais que expressam não só as mudanças que têm vindo a ocorrer quanto à apreensão do património material e imaterial, revelando, porventura, a emergência de novos paradigmas ou dificuldade acrescida quanto à determinação de novos paradigmas. De qualquer forma deve notar-se que, mesmo nas sociedades complexas, se manifestam padrões comportamentais dominantes.

Entre os casos considerados como dignos de nota conta-se aquele que foi apresentado por Davydd J. Greenwood, num ensaio tornado clássico no âmbito da antropologia do turismo, integrante de um trabalho colectivo publicado sob o título *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, sob a coordenação de Valene L. Smith, cuja 1.<sup>a</sup> edição data de 1977, ensaio esse intitulado “A cultura a peso: perspectiva antropológica do turismo enquanto processo de mercantilização cultural”. No artigo em questão analisa o “Alarde” que constituía e constitui um dos principais rituais que se celebram em Fuenterrabia (Hondarribia).<sup>1</sup> O Alarde é uma recriação ritual da vitória de Fuenterrabia sobre o inimigo francês, durante o cerco à cidade (amuralhada) em 1618, o qual durou sessenta e oito dias. Na citada recriação histórica participam, nos seus preparativos, um número significativo de residentes, crianças, homens e mulheres, acontecendo o mesmo nas próprias representações. Como salienta Greenwood, o evento ocorre na época turística em que a população da cidade quadriplica.

O ritual foi objecto de mudanças significativas, ao longo do tempo, passando a ser privilegiada a sua dimensão pública, tendo em vista atrair mais visitantes. Esta mudança resultou não só da iniciativa do poder político,

---

1 Como se sabe é uma cidade de Guispúscoa na costa Cantábrica perto da fronteira com a França.

como também, dos agentes turísticos, situação essa que, como referido por Greenwood, suscitou, entre outros, a consternação e, depois, a indiferença, por parte da população local.

A questão da mercantilização da cultura bem como os aspectos que respeitam ao uso turístico dos bens patrimoniais, sejam construídos ou não, representa matéria discutível e a analisar.

## Introdução

Se ocorrem frequentes situações de mercantilização da cultura, designadamente em consequência da utilização massificada de bens culturais, como no caso do turismo, registam-se, em contrapartida, no caso do património cultural, situações em que o mesmo deixa de ser objecto de activação, o que ocasiona, o seu desuso, esquecimento e, até, a sua degradação. Em Portugal, tal como em tantos outros países da Europa Ocidental, para não nos determos noutros espaços geográficos e culturais, existe um conjunto (repertório) patrimonial que deixou não só de ter um valor de uso, como também, com frequência, não foi objecto de activação. Em resultado disso, têm-se manifestado processos de degradação que, em alguns casos, são irreversíveis. No entanto, tal não significa que os referidos conjuntos patrimoniais estejam, necessariamente, fora de itinerários turísticos, devendo notar-se que os visitantes, mesmo no que respeita à procura de bens culturais, se caracterizam, cada vez mais, pelo seu carácter massificado.

Não obstante se constatar que um conjunto de bens patrimoniais, como no caso de castelos, palácios, e outros tipos de edificações, para não falar do património imaterial, se encontrem, em muitos casos, referenciados e em roteiros turísticos, não constituem, no entanto, necessariamente, pretexto para a visita, pelo menos frequente, por não terem sido activados, deixando, consequentemente, de ser objecto de interesse por parte dos turistas e outros visitantes, como das próprias populações locais.

Importa considerar ainda que, quando os recursos, sejam naturais ou culturais, possuam condições de atractividade muito significativas, ou seja, constituam factores de atracção, tal não significa, necessariamente, que se observe um fluxo significativo de visitantes, sobretudo quando não se observem condições favoráveis à visita.

A questão da relação entre o valor material dos objectos e a sua activação assume também um carácter polissémico. Se nos reportarmos aos objectos, no sentido vulgar do termo, constatamos que, o seu uso, não constitui, por si só, o único elemento a considerar como factor de activação. Lembra bem Marc Guillaume (2003) que, em alguns casos, a perda do valor de uso não significa que os objectos deixem de ter um valor económico elevado. Mais do que isso, em seu entender, os objectos, em alguns casos, escapam à ordem do

valor económico, tornando-se até inalienáveis. Estes objectos integram a categoria daquilo que é considerado como nobre ou enobrecido pelo tempo.

### **Cultura, valor e significado**

No essencial, para além da utilização turística do património e dos objectos patrimoniais, são sobretudo as elites, detentoras do poder, que possuem o privilégio e capacidade de atribuir valor aos objectos. No que respeita aos objectos singulares, barrocos, folclóricos, exóticos, antigos, como refere Baudrillard (1968), somos tentados a ver neles meras sobrevivências da ordem tradicional e simbólica, entendendo também que, tais objectos, ainda que diferentes, fazem parte da modernidade e dela retiram um duplo sentido. Considera ainda que, o objecto antigo, por belo que seja, permanece “excêntrico”. No entanto, pode entender-se que a herança patrimonial, integradora dos objectos singulares, resultando embora de um processo de “construção”, permite preencher ou completar algumas lacunas da história. Como salienta Joel Candau (1998) a história é simplificadora, selectiva e esquecida dos factos.

Se compararmos os objectos funcionais com os objectos mitológicos, ainda de acordo com Baudrillard (1968), concluímos que os primeiros são ricos em funcionalidade e pobres quanto à significação. Esgotam-se os mesmos na quotidianidade. Os segundos, ou seja os mitológicos, possuem uma funcionalidade mínima e apresentam uma significação máxima quanto à sua ancestralidade ou, ainda, segundo aquele autor, quanto à sua anterioridade absoluta na natureza.

No entanto, importa sublinhar que, a retração do interesse por um dado objecto, pode representar a manifestação de uma menor atractividade relativa, ou seja, face a outros “objectos” da procura. No caso dos espaços urbanos, pode sustentar-se que, em alguns casos, é a centralidade das cidades e vilas, nomeadamente as de carácter histórico, que suscitam uma atractividade mais significativa, face a um dado conjunto patrimonial. No entanto, é de notar que os elementos polarizadores integram, com frequência, a oferta turístico-patrimonial regional e local.

Importa determinar quais as causas e as consequências das referidas tendências, o que implica, entre outras, determinar que objectivos, ou melhor, que valores, interesses, e motivações movem, na actualidade, os turistas e, também, verificar se as activações patrimoniais promovidas pelos poderes públicos, como no caso das autarquias (o poder municipal) e aquelas que resultam da iniciativa privada, em sentido amplo, englobando na mesma a sociedade civil (sem esquecer aquilo que resulta dos processos de negociação entre os agentes), têm contribuído para a dinamização da procura, ou seja, se têm propiciado um interesse acrescido e a animação cultural.

As referidas iniciativas vão sendo integradas em projectos

turístico-patrimoniais, tendo as autarquias (municípios), no caso português, um papel muito significativo, tanto na organização como na promoção e apoio dessas iniciativas.

### **A procura de bens culturais**

A questão da procura de bens culturais implica, cada vez mais, a necessidade de se analisar e conhecer, as motivações, preferências e comportamentos dos turistas. No caso das cidades históricas constata-se que, as mesmas, se configuram cada vez mais como destinos turísticos em que a procura predominante se baseia no turismo de massas, do que resulta ser a motivação cultural, pouco significativa. É de notar que o conceito de turismo de massa tem sido considerado por alguns autores como polémico.

Autores como Florence Deprest entendem que o turismo de massa está associado à própria “massificação” da sociedade em que, como é referido, “a *massificação* da sociedade dependeria tanto da produção industrial dos objectos como da organização de uma produção da procura destes objectos pelos meios de comunicação de massa” (Deprest, 2004: 26). Importa notar ainda que o turismo de massa tem sido considerado, com frequência, como um factor de destruição dos lugares. Se bem que tal afirmação deva ser questionada, dir-se-á apenas que, podemos admitir como negativa esta modalidade de turismo, se for entendida como implicando um papel passivo e alienado por parte dos turistas. Em alguns casos, enunciados por Deprest, podemos admitir alguns efeitos nefastos do turismo massificado, como no caso do local turístico desaparecer em favor do destino, entendido como produto turístico, podendo a estada turística transformar-se num bem de consumo (Deprest, 2004: 26).

Por seu turno, Calle Vaquero (2002) sublinha que a procura dos turistas é muito selectiva no que se refere aos bens patrimoniais, em particular, nos espaços urbanos. Segundo aquele autor, a visita processa-se pelos espaços de motivação cultural dominante e, subsequentemente, o turista, procura passear e contemplar, de forma superficial, a cidade, as suas paisagens e as suas gentes.

Na mesma linha de Calle Vaquero, encontra-se Garcia Hernandez (2003) o qual considera que a modelação do fenómeno turístico é concretizada pela concentração e selectividade espaciais. Assim sendo, no caso particular das cidades históricas, os centros antigos são objecto de uma presença significativa de turistas e excursionistas. Regista-se não só uma concentração mais significativa como um uso mais intenso.

Podemos, portanto, destacar a relevância de algumas possíveis configurações do espaço histórico (turístico-cultural) que, segundo Calle Vaquero (2002), podem estar intimamente interrelacionadas.

Em primeiro lugar, é assinalado o caso do espaço — “cenário” — urbano que constitui um recurso turístico em si próprio. Os visitantes não frequentam museus e monumentos, limitando-se a visitarem as vilas e cidades, como no caso de zonas históricas atractivas.

Em segundo lugar, refere que o espaço urbano constitui um reforço da atractividade dos grandes “alvos” culturais. É o caso das deslocações a vilas e aldeias históricas em que o visitante focaliza a sua atenção num número restrito de museus e monumentos, ou seja nos espaços de motivação cultural dominante, sendo de notar que as ruas e praças das zonas históricas podem fazer parte dos percursos preferenciais.

Em terceiro lugar salienta que os locais com ambientes históricos determinados suscitam a concentração de pontos orientados para o consumo de visitantes, como a venda de artesanato, os vendedores ambulantes, os músicos nas ruas, entre outros.

Importa notar ainda que, tanto no caso dos bens materiais (monumentos entre outros), como dos bens imateriais (festas, tradições e eventos populares entre outros), apenas uma parte possui a atractividade externa suficiente para se tornarem recursos turísticos.

Para além da oferta cultural que os destinos turísticos oferecem habitualmente, temos um conjunto de eventos, os chamados eventos especiais, como é o caso de exposições e grandes festivais que possuem uma atractividade maior do que aquela que resulta da oferta turístico-cultural permanente. No entanto, estas iniciativas apresentam-se, com frequência, com um carácter temporário, salvo quando sejam integradas na oferta turística normal.

A visita, ou seja, os lugares visitados são sempre objecto do olhar do turista que, como, salienta John Urry, se baseia numa expectativa, construída, quantas vezes, com base em práticas não turísticas, em devaneios e fantasias, visando o prazer intenso.

Observa-se também um processo de segmentação e de diversificação da procura turística, mesmo no caso dos que procuram bens culturais. O turismo doméstico é, com frequência, subavaliado face ao turismo internacional, não obstante a importância que detém na actividade turística. O mesmo acontece com o turismo de proximidade e de fins-de-semana que assumem uma importância cada vez mais significativa. Segundo a Organização Mundial do Turismo (OMT) o volume do turismo nacional é cerca de dez vezes superior ao do turismo internacional.

### **As encenações históricas**

No que respeita especificamente às encenações histórico-culturais, é importante notar que as mesmas têm ocorrido, com frequência cada vez mais significativa, através de múltiplas actividades cénicas, acompanhando Portugal

essa tendência, actividades essas que visam a rememoração de eventos que perderam o seu valor de uso, como é o caso de mercados e feiras medievais, as quais ocorrem em castelos, praças ou outros locais de marcada expressão histórica e, integradas, quantas vezes, em programas de festas locais. As referidas iniciativas, para além do seu marcado carácter profano, estavam associadas a festas e datas religiosas, carácter esse que se tem mantido até ao presente.

Pode ainda dizer-se que se procura, frequentemente, apresentar nestes eventos um ambiente pseudo-histórico. No entanto, deve notar-se que na construção dos factos históricos nem sempre são estabelecidos vínculos inteligíveis entre o passado e o presente. Acresce ainda, a título de exemplo, segundo Marc Ferro “os factos quotidianos por muito tempo [foram] considerados como não-acontecimentos, até mesmo como acontecimentos sem importância” (Ferro, 1989: 117).

Essas iniciativas que assentam na reconstrução (representação) do passado possuem, no entanto, dimensões culturais e lúdicas. Poder-se-á referir, a título de exemplo, no caso dos mercados, a frequente presença de artesãos ou, ainda, de pseudo-artesãos. Podemos entender que, num caso e noutro, se regista uma dimensão cultural, sendo o primeiro (ou seja no caso da activação de práticas em declínio) uma expressão de actividades profissionais porventura ainda de referência e, o segundo, um factor de rememoração de práticas e actividades profissionais artesanais que foram desaparecendo, ou mesmo, desapareceram, observando-se, em qualquer caso, uma dimensão cultural, assumindo em qualquer caso um carácter identitário. A tal propósito Zigmunt Bauman salienta que “um mundo construído com objectos duradouros foi substituído por produtos descartáveis destinados a uma obsolescência imediata” (Bauman, 2003: 49). A incerteza constitui um pretexto para as manifestações identitárias. No essencial, importa indagar como vemos no presente os processos de “reinvenção” e “invenção” da tradição? A resposta não nos parece problemática. Ou seja, como tem sido salientado por vários autores, como nos casos de Stuart Hall e de Bauman, entre outros, constata-se que confrontados com a insegurança e a incerteza (quanto à pertença) tendemos a criar pautas identitárias, designadamente, pelas reconstruções histórico-culturais, sobretudo quando somos invadidos pelos outros (os turistas), ou seja, no caso, em função dos visitantes.

As iniciativas de recriação histórica são percebidas de forma diversa pelos visitantes e pelos residentes. Alguns autores têm comprovado tal diversidade ao analisarem alguns casos concretos. No que respeita ao Mercado Medieval de Ávila (já com várias edições) em Espanha, analisado por Calle Vaquero (2002), constatou-se, através de inquérito promovido pelo autor, que 45% dos inquiridos (visitantes) reconheceram que o mesmo (ou seja o mercado medieval) terá sido o facto fundamental da visita, enquanto 19% reconheceram que terá influenciado bastante. Tal significa que mais de 60% dos

inquiridos terão sido influenciados, de forma decisiva, pelo referido evento. No caso, segundo confirmou Calle Vaquero, os visitantes (turistas e excursionistas) procuram algo vivo e dinâmico.

Pode afirmar-se que em alguns casos ocorre o nascimento de tradições uma vez que se pretende, num dado momento, dar expressão a elementos que expressem a identidade colectiva. Pode dizer-se que o património, a festa e, fundamentalmente, a sua activação por parte dos residentes, constituem, entre outros, factores de reforço das identidades.

### **A activação da cultura e lazer pela Administração Pública Portuguesa**

Quanto ao desenvolvimento do turismo patrimonial e cultural (que pode segundo alguns autores constituir duas categorias distintas) deve notar-se que passa, entre outros, pela intervenção das instituições gestoras de bens patrimoniais e culturais, designadamente, dos que detêm a tutela, para além da intervenção crescente das empresas e da própria sociedade civil.

No caso português tem-se vindo a atribuir, em época recente, uma importância significativa à cultura e ao lazer, sendo atribuída uma quota mais significativa, mesmo em termos comparativos com outros países europeus, às despesas em cultura e lazer.

Não basta cativar verbas significativas para o património, sendo também conveniente promover actividades turístico-culturais. Nos casos particulares de Portugal e Espanha realizam-se frequentes actividades de carácter turístico-cultural que implicam “encenações” históricas, algumas das quais integradas em programas festivos, e que nem sempre se realizam em espaços de marcado carácter histórico. Algumas dessas iniciativas visam a recriação histórica ou, especificamente, rememorar factos históricos específicos.

### **Autarquias e papel dos residentes nas encenações históricas**

Nas reconstituições históricas promovidas no âmbito das autarquias observa-se, em muitos casos, a participação de residentes, associações locais, e sociedades de recriação históricas. No caso destas sociedades poder-se-á referir o caso da Ordem de Cavalaria do Sagrado Portugal que promoveu em 2000 a criação da Intermedieval que é uma aliança internacional de sociedades de recriação histórica. É de notar que os núcleos da Intermedieval se situam em Portugal, Itália, Polónia, Reino Unido e Estados Unidos da América do Norte (EUA). Neste caso, é manifesto o carácter colectivo do património. Há uma tendência que tem sido evidenciada por Joel Candau (1998), ou seja, mais do que uma simples representação do património como bem partilhado por um

grupo particular, assume cada vez maior expressão o carácter de movimento de patrimonialização de toda a sociedade. Coloca-se até a questão da partilha de uma herança patrimonial da humanidade. Refere ainda o autor em epígrafe que a administração do passado no presente implica, por vezes, a criação deliberada de artifícios e de artefactos memoriais.

De qualquer modo importa realçar que se tem observado uma participação activa das autarquias nos eventos que visam as encenações históricas, sendo certo que, quando tal não acontece, asseguram, frequentemente, o seu apoio.

Em Portugal alguns acontecimentos podem ser referidos como é o caso de Castro Marim onde, por iniciativa da respectiva Câmara Municipal, têm sido organizados os “Dias Medievais” (em Setembro), iniciativa essa que já foi objecto de diversas edições. Em Alvalade (Santiago de Cacém), por iniciativa da casa do Povo de Alvalade realizou-se pela 2.<sup>a</sup> vez a Feira Medieval (comemorativa do Foral Manuelino). No caso de Sesimbra, por iniciativa da Junta de Freguesia do Castelo, tem-se realizado no mês de Junho, integrado no programa de festas, o denominado “Assalto ao Castelo de Sesimbra”, complementado pela realização de uma Feira Medieval. Em Penedono tem-se vindo a realizar, no mês de Julho, a Feira Medieval que integra, entre outros, um assalto ao castelo. Outras feiras medievais têm vindo a ser realizadas como são o caso de Lamego, Montemor-o-Novo, Óbidos e Santa Maria da Feira, entre outros. É também digno de registo o caso de Sernancelhe, no qual o respectivo município tem promovido iniciativas que visam reconstruir os costumes e as tradições regionais e locais.

## Conclusão

A herança patrimonial constitui um pretexto para o reforço das identidades. Do mesmo modo os rituais públicos, como os que são dinamizados pelas autarquias, representam, também, formas de manifestação da cultura e pretexto para a aglutinação de pessoas que partilham uma cultura comum. Estas manifestações, realizadas quantas vezes a pretexto do turismo, servem muitas vezes para compensar eventuais situações de conflito ou declínio dos factores identitários, com que as sociedades hoje se confrontam.

O património tem aumentado a sua complexidade e, em contrapartida, sofre uma redução da sua dimensão estética. No entanto, tal poderá ser compensado por se gerar, em contrapartida, um processo mais amplo que implica, segundo Carlos Fortuna (1999: 34), “uma generalizada esteticização do quotidiano e a mercadorização do próprio tempo e da própria memória”. No imaginário popular persiste a imagem romântica das cidades históricas, sendo as mesmas, no entanto, também objecto do olhar partilhado, colectivo. Como se tem constatado as cidades históricas representam um espaço

complexo.

A mercantilização da cultura pelo turismo pode não só implicar a produção de relações impessoais entre visitantes e anfitriões, como também, a transformação, em, simples mercadorias, de algumas instituições culturais regionais e locais dos destinos, registando-se portanto, uma perda de significação.



## Activações turístico-patrimoniais de carácter local

Llorenç Prats

Este artigo enquadra-se nas minhas preocupações actuais acerca do património local.<sup>1</sup> Insere-se no conjunto de trabalhos e reflexões de carácter teórico-metodológico, mas também empírico, que desenvolvo há já algum tempo, com a pretensão de elaborar um modelo para a conceptualização, análise e gestão do património local, abordando as suas múltiplas vertentes, entre elas a sua relação, ou não, com o turismo.<sup>2</sup> Para tal, parto, de um modo geral, do modelo teórico que propus há alguns anos, para interpretar a construção social do património cultural e os mecanismos de activação patrimonial (Prats, 1997), que espero também poder reanalisar, clarificar e enriquecer neste novo volume. Devo também dizer que, a este propósito, se têm revelado muito úteis os trabalhos (e ocasionalmente trocas de impressões) de alguns colegas próximos, como Encarnación Aguilar, na Andaluzia, Sole Jiménez, Agustín Santana e, especialmente, de Elsa Peralta, em Ílhavo, que me têm levado a focar a atenção, mais do que se pode antever neste texto, no protagonismo da sociedade civil.<sup>3</sup>

Os processos de patrimonialização de âmbito local, pelo menos teoricamente, não teriam que apresentar mudanças substantivas no que se refere aos princípios e questões gerais próprios de outros processos de patrimonialização, mas a própria realidade local impõe um quadro de referência, um terreno de jogo, relativamente distinto de outros, que requer também outras estratégias. A nível local, quer se trate de um município (preferencialmente de

---

1 Este artigo inscreve-se no projecto de investigação BSO2002-02427, intitulado *Gestión Turística del Patrimonio Natural y Cultural en el Desarrollo Local de los Espacios de Interior en Cataluña*, financiado pela Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

2 Vejam-se, especialmente, Prats (2003); Prats (2005), Prats e Santana (2005).

3 Sem objectivos de exaustividade, veja-se: Aguilar (2003), Anico e Peralta (2005), Jiménez (2003), Peralta (2003) e Santana (2003b). Neste sentido, é particularmente útil o conceito de *mimesis* de Michael Taussing (1993).

pequena ou média dimensão, já que as grandes cidades mereceriam uma consideração à parte),<sup>4</sup> ou de um conjunto de municípios vizinhos, uma comarca, uma zona territorialmente coerente e abarcável, digamos, por um visitante de dia, produzem-se circunstâncias razoavelmente generalizáveis neste sentido que me parecem interessantes de ter em conta, sobretudo (ainda que não unicamente), por parte de aqueles que gerimos, projectamos ou simplesmente nos preocupamos com as políticas e activações patrimoniais deste tipo, das suas virtudes e também dos seus perigos.

A meu entender, e sem pretensões de exaustividade, estas circunstâncias especificamente locais são:

- uUma frequente sobrevalorização dos elementos patrimoniais próprios (ou, dito de outra maneira, uma valorização diferencial elevada alta por parte dos próprios actores sociais), no que concerne à dos hipotéticos visitantes. Esta sobrevalorização encontra-se normalmente associada à vivência do elemento, ou elementos patrimoniais em questão;
- uma delimitação territorial *ad hoc*, determinada mais pelo alcance da administração do que pela lógica da planificação das activações patrimoniais e, inclusivamente, dos interesses e potenciais fluxos turísticos. Esta delimitação territorial *a priori* impõe-se, com frequência, a planificações razoáveis e chega mesmo a destruir as expectativas e, inclusivamente, a própria viabilidade de alguns projectos. Contudo encontra-se fortemente enraizada na competição entre localidades (nem sempre, felizmente) e na capitalização da rentabilidade política (quase sempre, por desgraça). Os interesses de técnicos e gestores nem sempre ajudam, como veremos, a superar estas barreiras;
- a competição entre localidades também aparece, no plano da comparação, singularmente referida (por outra constante que veremos a seguir) aos museus, o que pode conduzir a um efeito indesejável de repetição. Por outro lado, a inexistência de um museu local, ou de um sucedâneo suficientemente convincente, é vivida como uma carência, gerando na população, chamemos-lhe assim, um certo *horror vacui* patrimonial;
- a figura do museu e o desejo, a necessidade percebida a esse respeito (a sobejamente conhecida *envie de musée*), surge também associada a um certo mimetismo no que se refere às figuras mais habituais de activação patrimonial (museus, monumentos, conjuntos arqueológicos, espaços naturais de algum interesse, etc.), em detrimento, com frequência, e lamentavelmente, de singularidades locais de maior relevância e poder

---

4 Neste sentido é de assinalar a preocupação específica pelos centros históricos, uma problemática que, quando já parecia dissecada (não necessariamente resolvida) na Europa, ressurgiu em força, pelo menos, na América Latina. Veja-se, por exemplo, Kingman (2004), Lacarrieu (1998) ou Rotman (2001).

- de atracção;
- no que se refere aos projectos patrimoniais de carácter local produz-se também uma associação quase mecânica e, por outro lado, com frequência infundada (e com ainda maior frequência indocumentada), entre património (em geral) e desenvolvimento turístico. Sobre este ponto estender-nos-emos mais à frente;
  - a frustração de expectativas neste sentido (o fiasco turístico), ou simplesmente a total ausência de um estudo de viabilidade, repercute-se quase sempre numa insuficiência crónica (e às vezes crítica) de recursos económicos para restaurar e adequar (menos, porque neste capítulo é mais fácil obter subsídios pontuais) e, sobretudo, conservar e manter vivos os elementos activados;
  - finalmente, os projectos e activações patrimoniais, pelo elevado nível de consenso que habitualmente geram, são usados, não apenas a nível local, como *comodines*, substitutos eficazes de outras actuações em política cultural mais comprometidas, de improvável consenso e difíceis de rentabilizar até mesmo a nível político.

Tudo isto se conjuga com o conjunto de forças e interesses díspares que confluem em torno da elaboração e gestão dos projectos turístico-patrimoniais locais, aos quais me referi noutros trabalhos.

Só poderemos abordar de uma forma razoável a viabilidade de projectos patrimoniais locais com pretensões turísticas atendendo a estes princípios gerais, às peculiaridades do contexto local e às forças e interesses que nele interactuam.

Neste sentido, à margem de outras valorações mais detalhadas (como as procedentes da análise SWOT, por exemplo), pode ser estabelecida uma primeira aproximação casuística a partir de critérios muito amplos mas, a este nível, operativos.

Tomemos em consideração unicamente o *potencial patrimonial líquido* e a *preexistência de fluxos turísticos na zona* como variáveis substantivas e qualifiquemo-las mediante magnitudes extremamente simples como *alto* e *baixo*. Obviamente, que iremos obter as seguintes combinações: alto-alto, alto-baixo, baixo-alto e baixo-baixo. Vejamos o que nos podem dizer:

Localidades com potencial patrimonial alto e fluxos turísticos importantes na localidade ou na zona. Se não existirem outros impedimentos,<sup>5</sup> podem desenvolver-se projectos turístico-patrimoniais de baixo risco e alta rentabilidade (dependendo muito da correcção e objectivos dos mesmos projectos).

Localidades com potencial patrimonial alto em zonas sem fluxos turísticos relevantes. Neste caso estaríamos perante o fenómeno do património *localizado* (em vez de *local*). Existem vários exemplos e, em todos eles, a sua viabilidade depende directamente do grau do potencial patrimonial em questão,

da adequação da sua activação e promoção, e da maior ou menor proximidade relativamente a zonas turísticas significativas ou a potenciais mercados urbanos (cidades de grande dimensão e conglomerados urbanos).

Localidades com potencial patrimonial baixo e fluxos turísticos importantes na localidade ou na zona. Estaríamos numa situação em que o património actua como complemento e elemento de requalificação da oferta turística. A sazonalidade turística converte-se, nestes casos, num factor-chave crítico para a viabilidade dos projectos.

Localidades com potencial patrimonial baixo em zonas sem fluxos turísticos relevantes. Ainda que a lógica mais elementar indique que as localidades nesta situação não deveriam apresentar projectos turístico-patrimoniais, estes surgem com muito maior frequência do que seria de esperar e desejar. São, para além disso, estas localidades que com maior assiduidade exigem projectos globais, como se deles pudesse resultar uma viabilidade turística que não se observa na realidade.

Tudo isto pode ser, até certo ponto, corrigido e matizado pelo grau de *necessidade* de desenvolvimento local existente (e percebido), pela focalização desse desenvolvimento local, de forma mais ou menos inevitável, no turismo e pela capacidade de obtenção de recursos alheios.<sup>6</sup>

Tratando-se de projectos turístico-patrimoniais, o factor identitário não pode nem deve ser excluído. Mesmo nos casos de máxima atractividade turística, a vinculação identitária da população com o património é um factor importante que determina exigências e limitações. Há, contudo, duas situações, pelo menos, nas quais o factor identitário adquire uma total preponderância nos projectos prescindindo, inclusivamente, de qualquer pretensão de atracção turística. Refiro-me, por um lado, a localidades submetidas a reconversões económicas bruscas e traumáticas e, por outro, a localidades submetidas a reconversões sócio-demográficas relevantes.

No primeiro caso, a reconversão de sectores, o encerramento ou deslocação de empresas e actividades das quais dependia toda uma localidade, comportam não apenas uma desestruturação económica, mas também social e cultural, na medida em que desaparece o eixo articulador da economia de que dependia a subsistência da maioria dos grupos domésticos, mas também, o eixo articulador de grande parte das relações sociais e dos significados.

---

5 Se, numa cidade, a oferta patrimonial for ampla e diversificada, tome-se como exemplo Barcelona, o turismo selecciona drasticamente as activações patrimoniais *imprescindíveis* (claro que com excepções, embora irrelevantes do ponto de vista quantitativo), produzindo-se um efeito paradoxal que faz com que activações patrimoniais *turisticamente inviáveis* possam constituir um importante pólo de atracção noutras contextos turístico-patrimoniais menos concentrados. Contudo, nestes conglomerados urbanos, o papel do turista no que concerne às activações *menores* é geralmente ocupado pelos próprios habitantes, que se configuram na prática como visitantes de dia.

6 A este propósito, é especialmente relevante o caso de Taramundi. Veja-se Bote (1985).

Perante esta incomensurável sensação de perda, a fixação patrimonial de objectos, lugares e manifestações surge com força, como o único meio de evitar o inevitável, um certo *embalsamamento da realidade*, uma *musealização ou museologia da frustração*, como a denominei noutras ocasiões. Estes processos têm geralmente dois objectivos bem definidos, ainda que não necessariamente explícitos: a conservação dos referentes identitários e a reconversão das antigas instalações produtivas em atracções turísticas. Este segundo objectivo depende unicamente dos factores anteriormente enunciados. O primeiro é, por definição, um objectivo vicário e provisório: a actividade económica, social e cultural deve ser necessariamente redefinida e o mundo anterior, desaparecido, passará mais cedo que tarde a fazer parte da memória de cada um, uma memória simultaneamente individual e interactiva, geralmente denominada, não sei se de forma muito adequada, memória colectiva.

No segundo caso, o da reconversão sociodemográfica, o objectivo turístico geralmente não está presente ou, pelo menos, não é tão relevante. A exigência de rentabilidade económica (por via turismo cultural), que surgia no caso anterior para instalações originalmente orientadas para a criação de riqueza e para o sustento económico da população, não faz sentido perante a alteração de outras características não directamente produtivas. Trata-se, pois, de necessidades fundamentalmente identitárias, vinculadas à perda acutilante de população em determinadas localidades, mas ainda, e com maior frequência (ainda que seja pelo diferencial de vitalidade), pelo crescimento súbito e desmesurado da população de determinadas localidades, devido a movimentos migratórios mais ou menos massivos e constantes. Não estou, necessariamente, a pensar na imigração exterior ou em fluxos campo-cidade, mas sobretudo em movimentos de expulsão de população da centralidade urbana rumo às periferias (igualmente urbanas). Um fenómeno de grande escala e acutilante em conglomerados urbanos tais como Madrid ou Barcelona. Nestes casos, os projectos patrimoniais cumprem, voluntária ou involuntariamente, propósitos divergentes, quer seja a reafirmação da população autóctone no que se refere aos seus próprios referentes identitários, ou a integração da população global em torno da redefinição destes ou outros referentes identitários.

Como se pode deduzir, estas duas últimas situações podem colocar problemas sociais especialmente graves. No primeiro caso, o fracasso da reconversão turístico-patrimonial pode defraudar penosamente muitas expectativas e conduzir a população a uma nova frustração colectiva dificilmente reconhecida. No segundo caso, enfrentamos especialmente o perigo da *exclusão*, que pode ser reforçado pela actuação patrimonial com a consequente desarticulação e conflito na sociedade local, hipotecando o seu futuro. Estes problemas podem também produzir-se nas situações anteriormente mencionadas, consoante apresentem, em maior ou menor grau, as características destas últimas. A tudo isto há que acrescentar, no caso da execução de projectos de

duvidosa viabilidade económica, os custos dificilmente justificáveis para o erário público, em detrimento de outras actuações noutras âmbitos e, incluindo, por vezes, a posterior deterioração das actuações realizadas com a consequente perda de investimentos.

Quererá isto dizer que apenas em alguns (poucos) casos privilegiados que, por uma ou outra razão, têm praticamente garantida a rentabilidade turística, se poderá actuar sobre o património local, sob pena de gerar frustrações e descalabros?

Não, em absoluto. Mas quer dizer que, em todos os casos, e ainda mais naqueles que apresentem riscos certos, deve actuar-se, e não escolho estas palavras arbitrariamente, com *prudência e conhecimento de causa*, coisa que não se faz quando nos limitamos a dar forma a exigências políticas (mais ou menos urgentes) e com resultados mais ou menos predeterminados; nem tampouco quando aplicamos modelos de projectos, mais ou menos estandardizados, correctos, inclusivamente elegantes, mas concebidos em abstracto e executados, na melhor das hipóteses, com um conhecimento estatístico e apressado da realidade local sobre a qual trabalhamos.

Deveríamos recuperar a velha sequência que, a modo de divisa, inspira os processos de renovação museológica dos anos sessenta e setenta (ainda que na prática se aplicasse pouco ou nada): *investigação, conservação, difusão e restituição*. Há dois termos nesta sequência que são especialmente críticos pela sua importância e porque, no meu entender, raramente são correctamente interpretados ou aplicados: a *investigação* e a *restituição*.

A investigação não se refere apenas aos recursos patrimoniais, mas antes, e em primeiro lugar, ao *contexto*. E o contexto, a nível local, implica necessariamente *trabalho de campo*, paciente e incisivo. A *restituição* não pode ser uma entelúquia, uma consequência espontânea das activações patrimoniais. A restituição deve ser tangível, substantiva, planificada e não pode limitar-se a níveis etéreos, mas antes, pelo menos, na recuperação e rentabilização económica ou social dos principais referentes materiais.

Destas necessidades derivam certas consequências. Não sou adepto das divisões disciplinares do património, que apresentam como única utilidade e, conseqüentemente, fonte de legitimidade, os conhecimentos técnicos disciplinares necessários para avaliar e gerir correctamente elementos patrimoniais diversos mas que, por sua vez, se traduzem em compartimentações que são fruto de interesses académicos mais ou menos espúrios. Contudo, a distinção, ou fragmentação, que habitualmente se estabelece neste sentido pode ser útil neste caso. *Grosso modo* e com importantes conflitos de atribuições, é possível distinguir entre património natural, património artístico (ou seja, baseado na genialidade criativa), património arqueológico (baseado *stricto sensu* nas manifestações mais arcaicas da humanidade), património histórico ou histórico-arqueológico (baseado fundamentalmente nas manifestações passadas do poder) e património etnológico (baseado também nas manifestações

passadas, mas de carácter popular). Uma qualquer localidade, que não seja depositária de um importante património *localizado*, pode carecer, e de facto carece com frequência, de elementos patrimoniais naturais, artísticos, inclusivamente histórico-arqueológicos de monta. Contudo, tal como se definiu, salvo raros casos devidos a circunstâncias excepcionais (relocalização de populações, criação de guetos residenciais, etc.), qualquer localidade é *rica em património etnológico*.

Por outro lado, esta riqueza não é uma riqueza evidente, mas antes uma riqueza subjacente, que deve ser metaforicamente extraída, mediante um cuidadoso processo de escavação da memória, uma memória que actua em rede e que, portanto, deve considerar-se não apenas nas suas conexões históricas, mas também nas suas conexões com a sociedade actual e nas suas inter-relações vigentes.<sup>7</sup>

Esta situação leva-nos a fixar a nossa atenção em dois campos de trabalho principais, constituintes e intimamente relacionados: o *contexto* e a *memória*. O que, por sua vez, nos conduz ao corolário de reafirmar a necessidade do trabalho de campo, um trabalho de campo qualificado que apenas pode ser garantir por uma formação antropológica adequada. No âmbito local, o antropólogo como trabalhador de campo converte-se em gestor do património enquanto investigador do contexto e da memória, orientado para a elaboração de projectos e activações patrimoniais. Pode necessitar de uma formação técnica complementar, claro, inclusivamente o contributo mais ou menos pontual de outros técnicos, mas só o antropólogo, e através do trabalho de campo, pode adquirir uma visão de conjunto, holística, que permita orientar adequadamente a acção. A alternativa é sugerir propostas não fundamentadas, que por vezes são inócuas mas que podem ser também gravemente perigosas.

Contexto e memória constituem a chave do património local. O contexto deve determinar o *quê* e o *para quê* e, portanto, o *como* e o *quando*, o sentido último de qualquer actuação neste campo (ou em qualquer outro). A memória constitui o mais constante e relevante dos patrimónios a nível local (à margem, ou não, do valor outorgado a determinados referentes da criatividade, testemunhos históricos do poder, ou das origens, ou paisagens e ecossistemas singulares). Mas a memória apresenta, para além disso, outras virtudes:

- permite reunir (até certo ponto), a nível local, a construção social do património, do passado, com a construção científica, a herança cultural, o conhecimento;
- permite, também até certo ponto, uma autogestão das activações patrimoniais por parte da mesma população, por este mesmo facto mais

---

7 Para uma primeira introdução à temática da memória social, veja-se Connerton (1989).

- difícilmente censurável por parte dos poderes (também até certo ponto). E uma implicação directa entre população e património;
- permite contextualizar e interpretar, inclusivamente de forma polissémica, todo o tipo de objectos, lugares e manifestações (mesmo aqueles que se referem a um passado remoto).

Por outro lado, a memória apresenta também problemas e limitações:

É uma realidade construída e, portanto, enviesada, mais ainda, submetida a múltiplos factores de enviesamento. Aliás, em certas ocasiões, tão comprometida como o próprio discurso político. Ainda que, diferentemente de outras, é, pelo menos, uma construção polifónica, o que pressupõe um notável enriquecimento dos discursos (necessariamente *poliédricos*) no sentido da reflexividade e da dialéctica. A memória, além disso, não se restringe ao relato, radicando-se antes na prática, no uso, na interactividade que se estabelece entre os actores e entre estes e os diversos suportes e referentes.

Por outro lado, qualquer trabalho que tome como ponto de partida a memória, neste ou outro campo, não pode ter pretensões de exaustividade. Não só porque ela mesma é inalcançável, mas porque não podemos nem devemos pretender criar sociedades permanentemente e lucidamente confrontadas com o seu passado. Toda a sociedade tem, em pé de igualdade com o direito à conservação da memória, o direito ao esquecimento.<sup>8</sup> Isto condena-nos, sem dúvida, a uma recuperação parcial deste património extraordinário, contido em grande medida nos seus próprios portadores, mas será, por acaso, mais parcial que o património natural, artístico ou arqueológico conservado ou susceptível de ser recuperado? Desde logo que não.

Assim pois, mais do que os usos turísticos, o património local tem razão de ser e um futuro brilhante; um património local baseado na memória e nos seus referentes materiais e imateriais, gerido a partir dos interesses consensuais do presente, resgatados, uns e outros, através de um trabalho de campo qualificado, que simultaneamente observe e interrogue quer o contexto quer o texto (a memória) na sua mútua relação, produzindo, como consequência, activações patrimoniais. Assim concebido, este processo comporta certas características específicas no que concerne à gestão patrimonial e que podem resumir-se em três pontos essenciais:

---

8 A dialéctica entre a recordação e o esquecimento é extremamente complexa e requer uma grande delicadeza e respeito por parte do investigador ou gestor patrimonial: quando se produz um acordo tácito para apagar determinados acontecimentos da memória social, como se verificou em Espanha durante muitos anos com a questão da Guerra Civil (mais do que com o franquismo), o investigador ou gestor patrimonial tem um caminho inequivocamente traçado, que deve obrigatoriamente seguir. Mas, quando, como se tem verificado recentemente, se exuma o tema por parte de alguns e se quebra o consenso anterior, produz-se uma situação complicada, na qual não é prudente tomar partido (como se fez em alguns casos), à margem das opiniões pessoais.

O primeiro deles é, sem dúvida, a *primazia do capital humano*, antes de qualquer outro investimento patrimonial. Um gestor com formação adequada neste campo pode gerar mais activação patrimonial por unidade de tempo e a um custo muito mais reduzido do que qualquer museu local de orçamento médio, em relação ao qual a diferença de rentabilidade é abismal. Enquanto que o museu deve ocupar-se fundamentalmente de si mesmo, da sua conservação, manutenção, burocracia, colecções, exposições, etc. e, simultaneamente, justificar a sua existência, mantendo-se vivo na percepção social, o gestor patrimonial é muito mais livre e versátil para a activação de exposições temporais, rotas e sinalética, para a gestão de subsídios destinadas ao restauro e conservação de bens imóveis, etc. Das três figuras conceptuais da activação patrimonial (museus, lugares ou *sites* e manifestações ou *performances*), para além das exposições temporais (de objectos, num âmbito mais ou menos *museal*) que se podem levar a cabo em locais patrimonialmente emblemáticos (lugares), as manifestações (a concretização do que vagamente se tem vindo a chamar de património imaterial) têm um especial interesse quando o gestor do património não é uma instituição, mas antes o capital humano. Aqui, mediante a *recuperação* de festas, tradições, *savoir faire*s, etc., observamos a virtude última da primazia do capital humano, que é o facto de que não se forma unicamente por meio da actividade do gestor patrimonial, mas também mediante o contributo da memória local por parte da população, ambos pólos com uma relação necessariamente sinérgica. Isto não quer dizer que o museu local deva ser forçosamente excluído da planificação local. Depende de muitos factores, principalmente da rentabilidade intrínseca, dos recursos que por si mesmo seja capaz de gerar, basicamente em relação com os fluxos turísticos. Nalguns casos, o museu local pode ser o centro e o ponto de referência a partir do qual, e em torno do qual, o capital humano actua, mas apenas e só quando tal represente uma maior eficácia e agilidade na gestão do património. Visto que, na maioria dos casos, não é assim, o mínimo que se pode dizer é que, a nível local, o museu é, em geral, no mínimo, desnecessário.<sup>9</sup> A prova fidedigna da eficácia do capital humano a nível local baseia-se na possibilidade de levar a cabo uma activação, uma exposição temporária, por exemplo, de custo praticamente nulo (ainda que tal não deva ser tomado como regra).

Dissemos que a restituição deve ser tangível e substantiva. Não é de menosprezar que se produza um processo de recuperação dialéctico da memória e uma participação eficiente da população na gestão do património local mas é, contudo, insuficiente. O património são *recursos para viver* (Garcia, 1998) e

---

9 Veja-se o retrato cru e duro que se apresenta em relação aos museus locais na zona de Lérida (Abella, 1993), poucos anos após a efervescência identitária que esteve na origem da sua criação. Um retrato certamente exportável, pelo menos, a muitas zonas de Espanha.

não se vive unicamente de recordações. A forma de restituição patrimonial mais tangível é o desenvolvimento económico, mas este cifra-se fundamentalmente nos fluxos e no consumo turístico e já vimos que tal apenas ocorre em determinadas condições. Quando não podemos vincular o património ao turismo, devemos aspirar, pelo menos, a conservar os elementos patrimoniais, basicamente edificados, e dar-lhes um uso eficiente. Sempre que seja possível, e nalguns casos é, deveria procurar-se devolver estas instalações às suas actividades próprias (estou a pensar em plêiades, associações culturais e similares e, para além disso, porque não, algumas cafetarias ou lugares similares). Quando tal não é razoável, muitas destas instalações podem adaptar-se, conservando-se perfeitamente, e assim se tem feito em não poucos casos, a serviços públicos diversos, criando-se inclusivamente à sua volta (no caso de restos arqueológicos, por exemplo) espaços de ócio, descanso e sociabilidade. Noutros casos, deveriam constituir centros de actividade económica ou social: indústrias neo-artesaniais (viáveis sempre e quando sejam tratadas como actividades económicas e se atente a factores chave como custos e comercialização), parques tecnológicos, nichos de empresas, hotéis, centros sociais, de acolhimento, etc. Deste modo, talvez consigamos concretizar, a virtude máxima do património: conservar o passado como instrumento de futuro, sempre em torno e ao serviço da comunidade.

Todo este processo, baseado na centralidade do capital humano, no contexto e na memória, implica, como dissemos, a centralidade do trabalho de campo. Um trabalho de campo competente e, nesta medida, profissional. Tal conduz-nos, inevitavelmente, à figura do antropólogo como gestor patrimonial, o antropólogo como especialista no estudo microssocial, na interacção social e, especialmente, na interacção simbólica. E, como consequência, exige do sistema universitário uma formação teoricamente rigorosa e tecnicamente profícua em antropologia social, orientada para um conhecimento específico dos processos de patrimonialização e da sua dinâmica concreta. Ainda que possa parecer uma afirmação corporativa, o que é facto é que nenhuma outra disciplina social se encontra em condições de desenvolver este trabalho com garantias e, se o capital humano for o nosso principal recurso, as garantias da sua eficiência são vitais. Tal pressupõe também algumas limitações e precauções próprias do trabalho de campo antropológico, designadamente a necessidade de manter uma distância mínima no que concerne ao contexto de estudo e gestão. Na prática, tal significa que não é aconselhável que o antropólogo seja natural da localidade que se dispõe a investigar e actuar, nem que nela tenha habitado muito tempo. A distância, certamente, não é por si só garantia de objectividade, mas o contrário representa uma subjectividade que pode comportar um elevado custo. Outra limitação que deve ser atendida e entendida por todos os actores é a morosidade do processo em virtude da imprescindível minuciosidade e paciência que um bom trabalho de campo exige, o que não significa que não se possam desenvolver, de forma provisória e com

alguma rapidez, certas activações temporárias. Mais: algumas exposições podem mesmo converter-se num elemento de referência de primeira linha para o próprio processo de indagação científica e gestão patrimonial.<sup>10</sup>

---

10 Neste sentido, é possível encontrar um exemplo muito didáctico em Digard (1981).

## Referências bibliográficas

- Abella, J. (1993), "Els museus etnogràfics de les Terres de Ponent: una aproximació a la realitat present", *I Jornades sobre el Patrimoni Etnològic a les Terres de Ponent i l'Alt Pirineu*, Lérida, Associació Catalana del Patrimoni Etnològic, Universitat de Lleida, pp. 79-88.
- Aguado, J. (2003), "Patrimonio y derechos colectivos", em AA.VV., *Antropología y Patrimonio: Investigación, Documentación e Intervención*, Cuadernos Técnicos, 7, Granada, IAPH, pp. 12-29.
- Aguilar, E. (2003), "La cultura como recurso en las políticas de desarrollo rural. Una lectura desde la globalización", *Cultura y Política*, Actas del IX Congreso de Antropología, Barcelona, ICA FAAEE, CD ROM.
- Aguilar, E., e outros (2003), "Cultura, políticas de desarrollo y turismo rural en el ámbito de la globalización", *Horizontes Antropológicos*, 20, pp. 161-180.
- Alger, C. F. (1988), "Perceiving, analysing and coping with the local-global nexus", *International Social Science Journal*, 117, pp. 211-233.
- Alpers, S. (1991), "The museum as a way of seeing", em I. Karp e S. Lavine (orgs.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 25-32.
- AlSayyad, N. (org.), (2001), *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism*, Londres, Routledge.
- Amaral, L. (1996), "As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade", *Religião e Sociedade*, 17 (1/2), pp. 54-74.
- Anico, M., e E. Peralta (2005), "A activação turístico-patrimonial: uma análise dialógica", em A. Santana e L. Prats (orgs.), *El Encuentro del Turismo con el Patrimonio Cultural: Concepciones Teóricas y Modelos de Aplicación*, Actas del X Congreso de Antropología, Sevilla, ACA FAAEE, pp. 27-38.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso Press.
- Antze, P., e M. Lambek (orgs.), (1996), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Nova Iorque e Londres, Routledge.

- Apor (2001), "Porto com pinta", Página consultada em 14 de Março de 2004, disponível em <http://www.apor.pt/portopinta.php>.
- Appadurai, A. (1988), "Putting hierarchy in its place", *Cultural Anthropology*, 3 (1), pp. 36-49.
- Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (2002), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", em J. Inda e R. Rosaldo (orgs.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 46-64.
- Archer, M. (1990) "Foreword", em M. Albrow e E. King (orgs.), *Globalization, Knowledge and Society*, Londres, Sage.
- Areia, M. L. R. (1997) "A etnicidade como processo: o caso de Angola", em J. C. Venâncio (org.), *O Desafio Africano*, Lisboa, Vega, pp. 27-43.
- Arroteia, J. C., e outros (2000), *Gafanha da Nazaré: Escola e Comunidade numa Sociedade em Mudança*, Aveiro, Instituto de Inovação Educacional/Ministério da Educação.
- Augé, M. (1998), *Os Não-Lugares*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Ed. Bertrand.
- Babelon, J. P., e A. Chastel (1994[1980]), *La Notion de Patrimoine*, Paris, Liana Levi.
- Bacon, R. H. (1897), *City of Blood*, Londres.
- Bachleitner, R., e A. Zins (1999), "Cultural tourism in rural communities: the residents' perspective", *Journal of Business Research*, 44(3), pp. 199-209.
- Badone, E. (1987), "Ethnicity, folklore and local identity in rural Britany", *Journal of American Folklore*, 100, (396), pp. 161-190.
- Bal, M. (2003), "The discourse of the museum", em R. Greenberg et al. (orgs.), *Thinking About Exhibitions*, Londres e Nova Iorque, Routledge, pp. 201-218.
- Balsom, D. (1985), "The three wales model", em J. Osmond (org.), *The National Question Again*, Llandysul, IKGomer.
- Bassett, D. (1982), "The making of a National Museum: Part I", *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion*, pp. 153-182.
- Bassett, D. (1983), "The making of a National Museum: Part II", *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion*, pp. 187-220.
- Bassett, D. (1984), "The making of a National Museum: Part III", *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion*, pp. 1-100.
- Baudrillard, J. (1968), *O Sistema dos Objectos*, São Paulo, Perspectiva.
- Baudrillard, J. (1991), *Simulacros e Simulações*, Lisboa, Antropos, Relógio d'Água.
- Baudrillard, J. (1995), *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Edições 70.
- Bauman, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Oxford, Polity.
- Bauman, Z. (1997), *Intimations of Postmodernity*, Londres and Nova Iorque, Routledge.
- Bauman, Z. (1998), "Turistas e vagabundos: os heróis e as vítimas da pós-modernidade", em Z. Bauman (org.), *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 106-120.
- Bauman, Z. (2003), "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidade", em S. Hall e P. du Gay (orgs.), *Cuestiones de Identidad Cultural*, Buenos Aires/

- Madrid, Amorrortu Editores.
- Bayart, J. F. (1996), *L'illusion Identitaire*, Paris, Fayard.
- Beaufort Research (2003), *National Museums and Galleries of Wales: Visitor Survey 2003*. (apresentação não publicada).
- Bellah, R. et al. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press.
- Bendix, R. (1997), *In Search of Identity: The Formation of Folclore Studies*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Bennet, T. (1995), *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, Londres, Routledge.
- Bennet, T. (1999), "Useful culture", em D. Boswell e J. Evans (orgs.), *Representing the Nation: A Reader: Histories, Heritage and Museums*, Londres, Routledge, pp. 380-393.
- Betts, C. (1991), "Museum turns corner", *Western Mail*, February 23: 7.
- Berger, P. (1998 [1963]), *Invitation to Sociology*, Londres, Penguin.
- Berger, P. L., e T. Luckmann, (1999 [1966]), *A Construção Social da Realidade: Um Livro sobre a Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Dinalivro.
- Bhabha, H. (1998), *O Local da Cultura*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Boivessain, J. (1997), "Consuming the other: globalization and mass tourism in Malta", *Focaal, European Journal of Anthropology*, 30/31, pp. 107-119.
- Bonnot, T. (2002), *La Vie des Objects: D'utensiles Banals à Objects de Collection*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Boorstin, D. (1992), *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Nova Iorque, Vintage Books.
- Bote, V. (org.), (1985), *Plan para la Conservación y Desarrollo de los Recursos Turísticos del Concejo de Taramundi*, Madrid, CSIC.
- Bourdin, A. (1984), *Le Patrimoine Réinventé*, Paris, PUF.
- Brint, S. (2001), "Gemeinschaft revisited: a critique and reconstruction of the community concept", *Sociological Theory*, 19, (1), pp. 1-23.
- Brito, J. P. (2000), "Objectos com pessoas", em J. P. Brito et al. (orgs.) *Normas de Inventário da Alfaia Agrícola*, Lisboa, Instituto Português de Museus.
- Brito, J. P. (2003), "Museu, memória e projecto", em J. Portela e J. C. Caldas (orgs.), *Portugal Chão*, Oeiras, Celta, pp. 265-277.
- Brito, J. P. (2004), "Le patrimoine immatériel: entre les pratiques et la recherche", em AA.VV., *Le Patrimoine Culturel Immatériel. Les Enjeux, les Problematiques, les Pratiques*, (Internationale de L'imaginaire, Nouvelle Série, 17), Arles, Actes Sud, Le-meac, pp. 151-160.
- Brodie, F. (1974), *Thomas Jefferson: An Intimate History*, Nova Iorque.
- Brown, J. (1986), "Increasing the visitor appeal of the Welsh Folk Museum: A Strategy for Presentation, Interpretation, Management and Marketing", Prepared for the NMW and the Welsh Tourist Board by John Brown Tourism Services.
- Bruner, E. (1986), "Etnography as narrative", em V. Turner e E. Bruner (orgs.), *The Anthropology of Experience*, Urbana, Chicago, University of Illinois Press, pp. 139-155.

- Burke, P. (1987), *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nova Iorque, Harper & Row.
- Calle Vaquero, M. (2002), *La Ciudad Histórica como Destino Turístico*, Barcelona, Ariel.
- Câmara Municipal de Ílhavo (2002) *Ílhavo 2020: Construir uma Visão Partilhada das Opções e dos Percursos de Desenvolvimento: Documento de Apoio à Preparação do Diagnóstico Prospectivo Plano Estratégico do Concelho de Ílhavo*, Centro de Estudos em Inovação Dinâmicas Empresariais e Territoriais do Departamento de Ambiente e Ordenamento da Universidade de Aveiro, Ílhavo, Câmara Municipal de Ílhavo.
- Camareo Izquierdo, C. e M. J. Garrido Samaniego (2004), *Marketing del Patrimonio Cultural*, Madrid, Pirâmide.
- Candau, J. (1998), *Mémoire et Identité*, Paris, PUF.
- Casasola, L. (1990), *Turismo y Ambiente*, México, Trillas.
- Cerulo, K. A. (1997), "Identity Construction", *Annual Review of Sociology*, 23, 385-409.
- Chambers, E. (org.), (1997), *Tourism and Culture: An Applied Perspective*, Albany, State University of Nova Iorque.
- Chambers, I. (1994), *Migrancy, Culture, Identity*, Londres, Routledge.
- Chase-Riboud, B. (1979), *Sally Hemings*, Nova Iorque.
- Chevallier, D. (2000), *Vives Campagnes: Le Patrimoine Rural, Project de Societé*, Paris, Autrement.
- Chevallier, D., e A. Morel (1985), "Identité culturelle et appartenance regional", *Terrain*, 5, pp. 3-5.
- Chiva, I. (1990), "Le patrimoine ethnologique: L'exemple de la France", *Encyclopedia Universalis, Symposium 1990*, pp. 229-241.
- Choay, F. (1992), *L'allegorie du Patrimoine*, Paris, Seuil.
- Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts e Londres, Harvard University Press.
- Clifford, J. (1997), *Routes. Traveling and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press.
- Clifford, J. (1999), *Itinerarios Transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- Cohen, A. (1982), "The experience of culture", em A. Cohen, (org.), *Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, Manchester, Manchester University Press, pp. 1-18.
- Cohen, A. (1985), *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Routledge.
- Cohen, E. (1988), "Authenticity and commoditization in tourism", *Annals of Tourism Research*, 15(3), pp. 371-386.
- Connah, G. (1975), "New light on the Benin city walls", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 3, pp. 593-4, 597, figs. 1, 2.
- Connah, G. (1975), *The Archaeology of Benin: Excavations and Other Researches in and around Benin City, Nigeria*, Oxford, Clarendon Press.
- Connah, G. (1972), "Archaeology in Benin", *The Journal of African History*, 13 (1), pp. 25-38.
- Connerton, P. (1989), *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Cooke, P. (org.), (1989), *Localities*, Londres, Unwin Hyman.
- Cooke, S., e F. McLean (2002), "Picturing the Nation: the Celtic periphery as discursive other in the archaeological displays of the museum of Scotland", *Scottish Geographical Journal*. 118 (4), pp. 283-298
- Correia, J. M. (1996[1946]), *Terras de Riba-Côa. Memórias sobre o concelho do Sabugal*, Lisboa, Ed. Federação dos Municípios da Beira-Serra/Instituto Para a Alta Cultura.
- Costa, J. (1999), "Estudos cromáticos nas intervenções de conservação em centros históricos: bases para a sua aplicação à realidade portuguesa", *Tese de doutoramento*, Universidade de Évora.
- Craik, J. (1997), "The culture of tourism", em C. Rojek e J. Urry (orgs.), *Touring Cultures*, Londres e Nova Iorque, Routledge, pp. 113 — 136.
- Darling, P. J. (1984a), *Archaeology and History in Southern Nigeria: The Ancient Linear Earthworks of Benin and Ishan. Part I: Fieldwork and Background Information*, Cambridge Monographs in African Archaeology 11. BAR International Series 215(i), Oxford, B. A. R.
- Darling, P. J. (1984b), *Archaeology and History in Southern Nigeria: The Ancient Linear Earthworks of Benin and Ishan. Part II: Ceramic and Other Specialist Studies*, Cambridge Monographs in African Archaeology 11. BAR International Series 215(ii), Oxford, B. A. R.
- Davallon, J. (2002), "Les objets ethnologiques peuvent-ils devenir des objets de patrimoine? ", *Le Musée Cannibale*, Musée d'Ethnographie, Neuchatel, pp. 169-187.
- Day, G., e R. Suggett (1985), "Conceptions of Wales and Welshness: aspects of nationalism in nineteenth-century Wales", em Rees *et al.* (orgs.), *Political Action and Social Identity: Class, Locality and Ideology*, pp. 91-116.
- Debray, R. (1977), "Marxism and the national question", *New Left Review*, 105, pp. 25-41.
- Delachaux, T. (1936), *Ethnographie de la Region du Cunene: 2me Mission Scientifique Suisse en Angola 1932-1923*, Neuchatel, Imprimerie Paul Attinger
- Díaz Viana, L. (1999), *Los Guardianes de la Tradición. Ensayos sobre la "Invencción" de la Cultura Popular*, Oiartzun, Sendoa.
- Dibié, P. (1989), *La Passion du Regard*, Paris, Métailié.
- Dicks, B. (2000), *Heritage, Place and Community*, Cardiff, University of Wales Press.
- Dicks, B. (2003), *Culture on Display: The Production of Contemporary Visibility*, Londres, Open University Press.
- Digard, J. -P. (1981), "Museografía y práctica de campo en etnología", em R. Cresswell e M. Godelier (orgs.), *Utiles de Encuesta y de Análisis Antropológicos*, Madrid, Fundamentos, pp. 65-76.
- Du Gay, P. *et al.* (1997), *Doing Cultural Studies. The Story of the Sony Walkman*, Londres, Sage/The Open University.
- Dumin, E. (2004), *L' Hystérie Identitaire*, Paris, Le Cherche Midi.
- Duncan, C. (1995), *Civilizing Rituals*, Londres, Routledge.
- Eco, U. (1987), *Travels in Hyperreality*, Londres, Picador.

- Edwards, J. (1998), "The need for a little bit of history: place and place in English identity", em N. Lovell (org.), *Locality and Belonging*, Londres, Routledge, pp. 147-167.
- Egharevba, J. (1950), *Some Stories of Ancient Benin*. Benim.
- Egharevba, J. (1960), *A Short History of Benin*, 3ª Ed. Ibadan.
- Eichstedt, J. (2002), *Representations of Slavery: Race and the Ideology of Southern Plantation Museums*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Eliot, T. S. (1948), *Notes Towards the Definition of Culture*, Londres, Faber e Faber.
- Ellis, J. (1997), *American Sphinx: The Character of Thomas Jefferson*, Nova Iorque, Alfred A. Knopf.
- Esteva Fabregat, C. (1989), "Antropología, folclore e identidad cultural", AA.VV., *Antropología Cultural en Extremadura*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, pp 15-33.
- Fage, J. D. (1980), "A commentary on Duarte Pacheco Pereira's account of the Lower Guinea coastlands in his 'Esmeraldo de Situ Orbis,' and on some other early accounts", *History in Africa*, 7, pp. 47-80.
- Faria, M. (1994), *Amusement without excess and knowledge without fatigue modern transformations of the museum experience*, Department of Museum Studies, Leicester University. (Tese de doutoramento não publicada).
- FDZHP (1998), *Manual do Morador da Zona Histórica do Porto*, Porto, Fundação para o Desenvolvimento da Zona Histórica do Porto.
- Featherstone, M. (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres, Sage.
- Featherstone, M. (2000), *Cultura de Consumo y Posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fernández de Paz, E. (2003), "La museología antropológica ayer y hoy", em AA.VV., *Antropología y Patrimonio: Investigación, Documentación e Intervención*. Cuadernos Técnicos, 7, Granada, IAPH, pp. 12-29.
- Ferro, M. (1998), *A História Viguada*, São Paulo, Martins Fontes.
- Fortuna, C. (1997), "Destradicionalização e imagem da cidade: o caso de Évora", em C. Fortuna. (org.), *Cidade, Cultura e Globalização*, 2.ª ed., Oeiras, Celta, pp. 231-257.
- Fortuna, C. (1999), *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais*, Oeiras, Celta.
- Fortuna, C. (2000), "La sociedad, el consumo y la crisis de los museos", *Revista de Museología, Monográfico Museos y Museología en Portugal. Una Ruta Ibérica para el Futuro*, pp. 27-29.
- Foster, R. J. (1991), "Making national cultures in the global ecumene", *Annual Review of Anthropology*. Vol. 20, pp. 235-260.
- Freire, M. (1969), *Por Terras dos Sabugal. Quadros etnográficos*, Porto, Edição do Autor.
- Gable, E. (1997), "Making a public to remake the past at Colonial Williamsburg", *Museum Anthropology*, 21(2), pp. 1-13.
- Gable, E. (1996), "Maintaining boundaries: or 'mainstreaming' black history at a white museum.", em G. Fyfe e S. Macdonald (orgs.), *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World*, Oxford, Blackwell Publishers, pp.

- 177-202.
- Gable, E., e R. Handler (1994), "The authority of documents at some American history museums", *Journal of American History*, 81(1), pp. 119-36.
- Gans, H. J. (1979), "Symbolic Ethnicity", *Ethnic and Racial Studies*, 2: 1-20.
- García, J. L. (1998), "De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural", *Política y Sociedad* 27, pp. 9-20.
- García-Canclini, N. (1989), *Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*, México, Grijalbo.
- García-Canclini, N. (1999), "Los usos sociales del patrimonio cultural", em E. Aguilar (org.), *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*, Granada, Junta de Andalucía, pp. 16-33.
- García Hernández, M. (2003) *Turismo y Conjuntos Monumentales*, Valencia, Fundación Cañada Blanch.
- Garrido, A. (2001), "O Estado Novo e a pesca do bacalhau: encenação épica e representações ideológicas", *Oceanos*, 45: 124-134.
- Gaugue, A. (1997), *Les États Africains et Leurs Musées: La Mise en Scène de la Nation*, Paris, L'Harmattan.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Giedion, S. (1990), *Espace, Temps, Architecture*, Paris, Éditions Denoël.
- Giovannoni, G. (1998), *L'Urbanisme Face aux Villes Anciennes*, Paris, Éditions du Seuil.
- Gitlin, T. (1996), *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*.
- Glassie, H. (1982), *Passing the Time in Balymenone*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Goffman, E. (1996 [1963]), *Stigmaté*, Paris, Minuit.
- Golley-Slater (2002), *Site Audit Debrief*, National Museums and Galleries of Wales.
- Goodwin, A. J. H. (1957a), *History and Archaeology in Africa*, Londres, School of Oriental and African Studies, pp. 29-31.
- Goodwin, A. J. H. (1957b), "Archaeology and Benin architecture", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 1, pp. 65-85.
- Goodwin, A. J. H. (1963), "A bronze snake head and other recent finds in the Old Palace at Benin", *Man*, 63, pp. 142-145.
- Gordon-Reed, A. (1997), *Thomas Jefferson and Sally Hemings: An American Controversy*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- Graburn, N. (1989), "Tourism: the sacred journey", em V. Smith (org.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, 2<sup>nd</sup> ed., Filadélfia, University of Pennsylvania Press, pp. 21-36.
- Gramich, K. (1997), "Cymru or Wales? Explorations in a divided sensibility", em S. Bassnett (org.) *Studying British Cultures: An Introduction*, Londres, Routledge, pp. 97-112.
- Greenblatt, S. (1991), "Resonance and wonder", em I. Karp e S. Lavine (orgs.)

- ) *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 42-56.
- Greenwood, D. (1989), "Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization", em V. Smith (org.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, 2<sup>nd</sup> ed., Filadélfia, University of Pennsylvania Press, pp. 171-185.
- Guillaume, M. (1980), *La Politique du Patrimoine*, Paris, Editions Galilée.
- Guillaume, M. (2003), *A Política do Património*, Lisboa, Campo das Letras.
- Gullestad, M. (1997), "Home, local community and nation: connections between everyday life practises and constructions of national identities", *Focaal: European Journal of Anthropology*, 30/31, pp. 39-60.
- Hale, A. (2001), "Whose Celtic Cornwall? The ethnic Cornish meet Celtic spirituality", em D. Harvey et al. (orgs.), *Celtic Geographies*, Londres, Routledge.
- Hall, S. (1991), "The local and the global: globalization and ethnicity", em A. King (org.), *Culture Globalization and the World System*, Londres, McMillan, pp. 19-39.
- Hall, S. (2002), "Culture, Community, Nation", em D. Boswell e J. Evans (orgs.), *Representing the Nation: A Reader: — Histoires, Heritage and Museums*, Londres, Routledge, 33-44.
- Handler, R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Handler, R. (1997), "Cultural property, cultural theory and museum anthropology", *Museum Anthropology*, 21, 3, pp. 3-4.
- Handler, R., e E. Gable (1997), *The New History in an Old Museum: Representing the Past at Colonial Williamsburg*, Durham e Londres, Duke University Press.
- Hannerz, U. (1989), "Notes on the global ecumene", *Public Culture*, 1, (2), pp. 66-75.
- Hannerz, U. (1990), "Cosmopolitans and Locals in World Culture", *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Numbers 2 e 3.
- Hannerz, U. (1996), *Conexiones Transnacionales. Cultura, Gente, Lugares*, Madrid, Cátedra.
- Hansard Parliamentary Papers (Commons), (1986), *Supply. 10 July 1986*. p. 1291.
- Harris, O. (1996), "The temporalities of tradition: Reflections on a changing anthropology", in V. Hubinger (org.), *Anthropological concepts in the postmodern era*, Routledge, Londres e Nova Iorque, pp. 1-16.
- Henriques, B. (1998), *Foios, Terra Intima*, Mirandela, Ed. do Autor.
- Henriques, B. (1999), *O Crime da Escanabada*, Lisboa, Editorial Escritor.
- Hertz, E. (2002) "Le matrimoine", *Le musée Cannibale*, Musée d'Ethnographie, Neuchâtel, pp. 153-168
- Hetherington, K. (1998), *Expressions of Identity: Spaces, Performances, Politics*, Londres, Sage.
- Hewison, R. (1987), *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*, Londres, Methuen.
- Hobsbawm, E. (2000), "Introduction: inventing traditions", em E. Hobsbawm e T. Ranger (orgs.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University

- Press, pp. 1-14.
- Hobsbawm, E. e T. Ranger (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hoelscher, S. (1998), *Heritage on Stage. The Invention of Ethnic Place in America's Little Switzerland*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Hooper-Greenhill, E. (1992), *Museums and the Shaping of Knowledge*, Londres, Routledge.
- Hooper-Greenhill, E. (2000), *Museums and the Interpretation of Visual Culture*, Londres, Routledge.
- Hughes, H. (1996), "Redefining cultural tourism", *Annals of Tourism Research*, 23(3), pp. 707-709.
- Huysen, A. (1995), *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, Nova Iorque, Routledge.
- Huysen, A. (2003), *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford, Stanford University Press.
- ICOM (2004), <http://icom.museum/organizations.html>
- IMPUQV (2003), "Institut Municipal del Paisatge Urbà i la Qualitat de Vida", Pàgina electrònica consultada em 23 de Maio de 2004, disponível em <http://www.bcn.es/paisatgeurba/>
- IPM; OAC (2000), *Inquérito aos Museus em Portugal*, Lisboa, IPM/OAC.
- James, S. (1999), *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention*, Londres, British Museum Press.
- Jenkins, G. (1990), *Exploring Museums: Wales. MGC a Museums Association Guide*, Londres. HMSO.
- Jeudy, H-P. (1990), "Introduction", em H. P. Jeudy (org.), *Patrimoines en Folie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Jiménez-Setó, S. (2003), "El turisme a muntanya: de la mentalitat a la racionalitat. El cas del Pallars Sobirà", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 22, pp. 54-67.
- Johnson, W. (1908), *Folk-Memory or the Continuity of British Archaeology*, Oxford, Clarendon Press.
- Kamer, H. (1984), "L' 'art nègre', entre la brousse et la salle de vente", em J. Heinard e R. Kaehr (orgs.), *Objets Pretextes, Objets Manipules*, Musée d'Ethnographie de Neuchatel, pp. 65-88.
- Kaplan, F. E. S. (1987), *Museology and Museums: Reflections on the Boundaries of Disciplines, Social Institutions, and Nation-State Formation*, Paper, ICOFOM, Helsínquia, Finlândia.
- Kaplan, F. E. S. (1996), "Museum anthropology", em D. Levinson e M. Ember (orgs.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. 3, pp. 813-817.
- Kaplan, F. E. S. (1998), *Museums and the Making of 'Ourselves': The Role of Objects in National Identity*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, Leicester University Press.
- Karp, I. (1992), "Museums and Communities: The Politics of Public Culture", em I. Karp, et al. (orgs.), *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, Washington and Londres, Smithsonian Institution Press, pp. 1-17.

- Karp, I. et al. (orgs.), (1991), *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Kaufmann, J. C. (s/data), *L'Invention de Soi. Une Théorie de L'identité*, Paris, Armand Colin.
- Keesing, R. (1989), "Creating the Past: Custom and Identity in the Pacific", *The Contemporary Pacific*, 1/2, 19-42.
- Keesing, R., e R. Tonkinson (orgs.), (1982), "Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kostom in Island Melanesia", *Mankind*, 13(4), Special Issue.
- Kepel, G. (1991[1987]), *Les Banlieurs de L'islam. Naissance d'une Religion en France*, Paris, Seuil.
- Kingman, E. (2004), "Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura", *Iconos*, 20, pp. 26-34.
- Kirkland, R. (1996), *Literature and Culture in Northern Ireland since 1965: Moments of Danger*, Londres e Nova Iorque, Longman.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998), *Destination Culture. Tourism, Museums, Heritage*, Berkeley, University of California Press.
- Knowles, L. (1999), "Museums and communities: who neorgs whom most?", *Musées et Politique: Actes du Quatrième Colloque de l'Association Internationale des Musées D'histoire*, Quebeque, Musée de la Civilisation, pp. 113-126.
- Kostlin, K. (2001), "Vanishing borders and the rise of cultures(s)", em P. Niedermüller e E. B. Stoklund (orgs.), *Europe. Cultural Construction and Reality*, Copenhaga, Museum Tuculanum Press, pp. 31-36.
- Kurin, R. (1997), *Reflections of a Culture Broker: A View from the Smithsonian*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Laborde, P. (2000), "La frontiere, entre espace national et espace local", em L. Lopez Trigal e F. Guichard (orgs.), *La Frontera Hispano-Portuguesa: Nuevo Espacio de Atraccion y Cooperacion*, Zamora, FRAH, pp. 95-106.
- Lacarrieu, M. (1998), "El patrimonio: ¿una tarjeta postal de la ciudad?", *Cuartas Jornadas de Investigadores de la Cultura*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Lash, S. (1990), *Sociology of Postmodernism*, Londres, Routledge.
- Lash, S. e J. Urry (1994), *Economies of Sign and Space*, Londres, Sage.
- Le Goff, J. (org.) (1998), *Patrimoine et Passiones Identitaires: Actes des Entretiens du Patrimoine*, Paris, Fayard/ Editions du Patrimoine.
- Levine, H. B. (1997), *Constructing Collective Identity: A Comparative Analysis of New Zealand Jews, Maori and Urban Papua New Guineans*, Frankfurt, Peter Lang GmbH.
- Lévi-Strauss, C. (1966), *The Savage Mind*, Chicago, Chicago University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1995 [1977]), *L'identité*, Paris, PUF.
- Linnekin, J. S. (1983), "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity", *American Ethnologist*, 10(2), 241-252.
- Lisón Tolosana, C. (1989), "Notas sobre gastronomía, turismo y cultura", em J. Conteras (org.), *Alimentación y Cultura: Necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 333-353.
- Lofgren, O. "The nationalisation of culture", *Ethnological Europe*, Vol 19, pp. 5-23.

- Lopes, C. (2001), "Tipografia Confiança muitas vezes de portas fechadas", *Público*, edição de 21 de Outubro.
- Lopes, J. T. (2000), *A Cidade e a Cultura: Um Estudo sobre Práticas Culturais Urbanas*, Porto, Edições Afrontamento e CMP.
- Lord, P. (1992), *The Aesthetics of Relevance*, Dyfed, Gomer.
- Lovell, N. (1998), "Belonging in need of emplacement", em N. Lovell (org.) *Locality and Belonging*, Londres, Routledge, pp. 1-24.
- Loveluck, P. (2003), "Museums and national identity in post-devolution Wales" (Transcrição do trabalho entregue à Sociedade dos Antiquários de Londres e à Associação Arqueológica Câmbrica nos Museus Nacionais e Galerias de Gales, Cardiff, 20 de Março.)
- Lowenthal, D. (1985), *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. (1996), *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Nova Iorque, The Free Press.
- Lowenthal, D. (1998), *El Pasado Es Un País Extraño*, Madrid, Akal.
- Lugli, A. (1998), *Naturalia et Mirabilia: Les Cabinets de Curiosités en Europe*, Paris, Adam Biro.
- Lull, J. (2000), *Media, Communication, Culture: A Global Approach*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge, Polity Press.
- Lury, C. (1996), *Consumer Culture*, Nova Jersey, Rutgers University Press.
- MacCannell, D. (1973), "Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings", *American Journal of Sociology*, 79 (3), pp. 589-603.
- MacCannell, D. (1976), *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Londres, Macmillan.
- Macdonald, S. (1998), "Exhibitions of power and powers of exhibition: an introduction to the politics of display", in S. Macdonald (org.), *The Politics of Display: Museums, Science, Culture*, Londres, Routledge, pp. 1-24.
- Macdonald, S., e R. Silverstone (1990), "Re-writing the Museum's Fiction", *Cultural Studies*, 4 (2), pp. 176-191.
- Macdonald, S. (2002), "Museums and identities: materializing German culture", em A. Phipps (org.), *Contemporary German Cultural Studies*, Londres, Arnold, pp. 117-131.
- Macdonald, S. (2005), "Enchantment and its dilemmas: the museum as a ritual site", em M. Bouquet e N. Porto (orgs.), *Science, Magic and Religion: The Ritual Processes of Museum Magic*, Oxford, Berghahn.
- Markwell, K. (2001), "An intimate rendezvous with nature? Mediating the tourist-nature experience at three tourist sites in Borneo", *Tourist Studies*, 1(1), pp. 39-58.
- Martin-Granel, N. (1999), "Malaise dans le patrimoine", *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXIX (3-4), 155/156, pp. 487-510.
- Mason, R. (2005), "Museums, galleries and heritage. Sites of meaning-making and communication", in G. Corsane (orgs.), *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*, Londres, Routledge, pp. 200-214.

- Massey, D. (1984), *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, Basingstoke, Macmillan.
- McGuigan, J. (1996), *Culture and the Public Sphere*, Londres, Routledge.
- McIntosh, A., e R. Prentice (1999), "Affirming authenticity: consuming cultural heritage", *Annals of Tourism Research*, 26(3), pp. 589-612.
- McKean, P. (1989), "Towards a theoretical analysis of tourism: economic dualism and cultural involution in Bali", em V. Smith (org.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, 2ª ed., Filadélfia, University of Pennsylvania Press, pp. 119-138.
- McLean, F., e S. Cooke (2000), "Communicating identity: perceptions of the Museum of Scotland", em J. M. Fladmark (org.), *Heritage and Museums: Shaping National Identity*, Oxford, Donhead Publishing Ltd.
- Mennell, S. (1992), *Norbert Elias. An Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Mercier, A. (1994), *Un Conservatoire pour les Arts et Métiers*, Paris, Gallimard.
- Merriman, N. (1991), *Beyond the Glass Case*, Leicester, Leicester Museum Studies, University Press.
- Middelton, V. T. C. (1994), *Marketing in Travel and Tourism*, Londres, Butterworth.
- Montemor, N. (1939), *Maria Mim*, Lisboa.
- Mora, A. (1993), "La renovación de los centros urbanos como práctica ideológica", *Ciudades*, 1, pp. 19-35.
- Morgan, K. (1982), *Rebirth of a Nation: Wales 1880-1980*, Oxford, Oxford University Press/Cardiff, University of Wales Press.
- MORI (2002), "Attractions, Museums, and Galleries Research". [<http://www.mori.com/digest/2002/c020426.shtml>]
- Morley, D. (1992), *Television, Audiences and Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- Morris, P. (1996), "Community beyond tradition", em P. Heelas et al. (orgs.) *Detraditionalisation: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, Blackwell, pp. 223-249.
- Mulongo, A. H. (1992), "L'affaire du crâne de Broken Hill (Zambie)", *Museum*, 44, 2, pp. 103-104.
- Museum of Welsh Life (1998), *50 Years at St. Fagans*, Exhibition Text.
- Museum of Welsh Life (2001), *Guide Book*, Cardiff, National Museums and Galleries of Wales
- Nadel-Klein, J. (1991), "Reweaving the fringe: localism, tradition and representation in British ethnography", *American Ethnologist*, 18, (3), pp. 500-517.
- Nash, D. (1989), "Tourism as a form of imperialism", em V. Smith (org.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, 2ª ed., Filadélfia, University of Pennsylvania Press, pp. 37-52.
- National Museum of Wales (1929), *Guide to the Collection of Welsh Bygones: A Descriptive Account of Old-fashioned Life in Wales: Preface*, Cardiff, National Museum of Wales and the Press Board of the University of Wales.
- National Museum of Wales (1938), *The Museum and its Contents: A Short Guide*, Cardiff, National Museum of Wales and the Press Board of the University of Wales.
- National Museum of Wales (1946), *St. Fagans Castle: A Folk Museum for the Welsh*

- Nation*, Cardiff. n. p
- National Museum of Wales (1949), *Annual Report*.
- National Museum of Wales (1958), *Welsh Folk Museum St. Fagans*. Cardiff.
- National Museums and Galleries of Wales (1997), *Annual Report*
- National Museums and Galleries of Wales (1991), *Guide Book*.
- National Museums and Galleries of Wales (2001), *Guide Book*.
- National Museums and Galleries of Wales (2002), *Corporate Plan 2003/2004—2005/2006*.
- National Museums and Galleries of Wales (2003), *Annual Report 2002-03: National Delivery*, Cardiff.
- National Museums and Galleries of Wales (2003), *Report and Financial Statements for the year ended 31 March 2003*.
- National Museums and Galleries of Wales Industrial Story Leaflet “Wales the First Industrial Nation: Telling Its Story.”
- Norkunas, M. (1993), *The Politics of Public Memory*, Albany, State University of Nova Iorque Press.
- OAC/IPM (2005), *O Panorama Museológico em Portugal. 2000-2003*, Lisboa, OAC/IPM.
- Olzak, S. (1992), *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*, Stanford, Stanford University Press.
- Ostrowski (1976), *Les Ensembles Historiques et L’urbanisme*, Centre de Recherche d’Urbanisme.
- Pazos, A. (1998), “La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología”, *Política y Sociedad* 27, pp. 33-45.
- Pearce, P. (1982), *The Social Psychology of Tourism Behaviour*, Nova Iorque, Pergamon.
- Peixoto, P. (2002), “Os meios rurais e a descoberta do património”, *Oficina do CES*, N.º. 175.
- Peixoto, P. (2003), “Centros históricos e sustentabilidade cultural das cidades”, *Sociologia*, 13, pp. 211-226.
- Peralta, E. (2003), “O mar por tradição: O património e a construção das imagens do turismo”, *Horizontes Antropológicos*, 20, pp. 83-96.
- Picard, M. e R. Wood (orgs.), (1997), *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu, University of Hawai’i Press.
- Pinna, G. (2003), “Intangible Heritage and Museums”, *ICOM News*, 56(4).
- Pinharanda Gomes, J. (1977), *Memórias de Riba-Côa e da Beira Serra*, Braga, Editora Pax,
- Porto, N. (2002), “The spectre of art”, *Etnográfica*, VI (1), pp. 113-125
- Poulot, D. (1997), *Musée, Nation, Patrimoine: 1789-1815*, Paris, Gallimard.
- Prat, J. (1999), “Folclore, cultura popular e património”, *Arxius de Sociologia* 3, pp. 87-109.
- Prata, J. (1999), *Marcos do Passado. Aldeia da Ponte, Terra do Riba-Côa*, Lisboa, Ed. do Autor.
- Prata, J. (2001), *Sociedade Humana. Mitos e crenças. O Sagrado e o Profano em Aldeia da Ponte*, Lisboa, Ed. do Autor.
- Prats, L. (1997), *Antropología y Patrimonio*, Barcelona, Editorial Ariel.

- Prats, L. (1998), "El concepto de patrimonio cultural", *Política y Sociedad* 27: 63-87.
- Prats, L. (2003), "Patrimonio + turismo = ¿desarrollo?", *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1-2, pp. 127-136.
- Prats, L. (2005), "Concepto y gestión del patrimonio local", *Cuadernos de Antropología Social* 21, pp. 17-35.
- Prats, L., e Santana, A. (2005), "Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones", em A. Santana e L. Prats (org.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*, Actas del X Congreso de Antropología, Sevilha, ACA FAAEE, pp. 9-26.
- Prentice, R. (1993), *Tourism and Heritage Attractions*, Londres, Routledge.
- Redfield, R. (1960), "The social organization of tradition", em *The Little Community. Peasant Society and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, pp 40-59.
- Richards, G. (org.), (1996a), *Cultural Tourism in Europe*, Oxford, Wallingford.
- Richards, G. (1996b), "Production and consumption of European cultural tourism", *Annals of Tourism Research*, 23(2), pp. 261-283.
- Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- Robins, K. (1999), "Tradition and translation: national culture in its global context", em D. Boswell e J. Evans (orgs.), *Representing the Nation: A Reader - Histoires, Heritage and Museums*, Londres, Routledge, pp. 15-32.
- Rotman, M. (2001), "Preservación patrimonial sin fetichismo: el caso de la Feria de artesanías y tradiciones populares de Mataderos (Buenos Aires)", *Conserva*, 5, pp. 23-38.
- Saarinen, J. (1998), "The social construction of tourist destinations.: the process of transformation of the Saariselkä tourism region in Finnish Lapland", em G. Ringer (org.) *Destinations: Cultural Landscapes of Tourism*, Londres, Routledge, pp. 154-172.
- Samuel, R. (1994), *Theatres of Memory*, Londres, Verso.
- Samuel, R. (2002), "Resurrectionism", em D. Boswell e J. Evans (orgs.), *Representing the Nation: A Reader - Histoires, Heritage and Museums*, Londres, Routledge, 163-184.
- Sandell, R. (2002), *Museums, Society, Inequality*, Londres, Routledge.
- Santana, A. (1997), *Antropología y Turismo. Nuevas Bordas, Viejas Culturas?*, Barcelona, Ariel.
- Santana, A. (1998), "Patrimonio cultural y turismo: reflexiones y dudas de un anfitrión", *Revista Ciencia y Mar*, 6, pp. 37-41.
- Santana, A. (2003a), "Mirando culturas: la antropología del turismo", em A. Rubio Gil (org.) *Sociología del Turismo*, Barcelona, Ariel, pp. 103-125.
- Santana, A. (2003b), "Patrimonios culturales y turistas: Unos leen lo que otros miran", *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1-1, pp. 1-12.
- Santana, A. (2003c), "Mirando culturas: la antropología del turismo", em A. Rubio (org), *Sociología del turismo*, Barcelona, Ariel, pp. 103-125.
- Santana, A. (2003d), "Jugant a ser amfitrions: trobades i impactes en el sistema turístic", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 22, pp. 46-53.

- Santana, A. (2003e), "Turismo cultural, culturas turísticas", *Horizontes Antropológicos*, 20, pp. 31-57.
- Santana, A., e L. Prats (orgs.) (2005), *El Encuentro del Turismo con el Patrimonio Cultural: Concepciones Teóricas y Modelos de Aplicación*, X Congreso de Antropología, Sevilla 2005.
- Santos, B. S. (1993), "O Estado, as Relações Salariais e o Bem-Estar Social na Semiperiferia: O Caso Português", em B. S. Santos (org.), *Portugal: Um Retrato Singular*, Porto, Edições Afrontamento, 17-56.
- Schiele, B. (org.), (2002), *Patrimoines et Identités*, Québec, Éditions MultiMondes/Musée de la Civilisation.
- Selwyn, T. (1996), "Introduction", em T. Selwyn (org.), *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*, Chichester, John Wiley & Sons, pp. 1-32.
- Shaw, T. (1967), "Spectrographic Analyses of the Igbo and Other Nigerian Bronzes: postscript", *Archaeometry*, 9, pp. 148-150.
- Shaw, T. (1968), "Radiocarbon dating in Nigeria", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 4, pp. 453-65.
- Silvano, F. (1997), *Territórios da Identidade*, Oeiras, Celta.
- Singh, S. (1994), *Cultural Tourism and Heritage Management*, Nova Deli, Rawat Publications.
- Smith, A. D. (1990), "Towards a Global Culture?", *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Numbers 2 and 3.
- Smith, D. (1984), *Wales! Wales?*, Londres, Allen and Unwin.
- Smith, D. (1999), *Wales: A Question for History*, Bridgend, Seren.
- Smith, V. (org.), (1989), *Host and Guests. The Anthropology of Tourism*, 2.<sup>a</sup> ed., Filadélfia, University of Pennsylvania Press.
- Smith, V. L., e W. R. Eadington (orgs.), (1994), *Tourism Alternatives: Potentials and Problems in the Development of Tourism*, Chichester, John Wiley & Sons.
- Stanton, L. (1987), *Monticello: Facts and Figures*, Charlottesville, Thomas Jefferson Memorial Foundation.
- Staring, R., e outros (1997), "Localizing cultural identity", *Focaal: European Journal of Anthropology*, 30-31, pp. 7-21.
- Stebbins, R. (1996), "Cultural tourism as serious leisure", *Annals of Tourism Research*, 23(4), pp. 948-950.
- Steil, C. (1999), "A igreja dos pobres: da secularização à mística", *Religião e Sociedade*, 19 (2), pp. 61-76.
- Stoklund, B. (1983), "Folk Life Research: Between History and Anthropology". A 75<sup>th</sup> Anniversary Lecture delivered at the Welsh Folk Museum, St. Fagans.
- Szerszynski, B. et al. (orgs.), (2003), *Nature Performed. Environment, Culture and Performance*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Taussing, M. (1993), *Mimesis and Alterity*, Londres, Routledge.
- Tavares, A. (1985), *A Capeia Arraiana*, Lisboa, Ed. do Autor.
- Thiesse, A. -M. (1999), *La Création des Identités Nationales: Europe XVIII-XX siècles*, Paris, Seuil.

- Thompson, J. B. (1996), "Tradition and self in a mediated world", em P. Heelas, S. Lash e P. Morris (orgs.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford, Blackwell, pp. 89-108.
- Traude-Rogers, A. (1997), *Focus Groups Report on the Museum of Welsh Life*. Unpublished MA dissertation held at MWL.
- Underwood, P. (1986), "Looking ahead: the man who must preserve our past", *South Wales Echo*, March 11, 1986: 10.
- UNESCO (2004), World Heritage List: <http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=31>
- Urry, J. (1990), *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Londres, Sage.
- Urry, J. (2001), *O Tempo, a Complexidade e o Global*, IV Congresso Português de Sociologia.
- Vergo, P. (1989), "The reticent object", in P. Vergo (org.), *The New Museology*, Londres, Reaktion Books, pp. 41-59.
- Villa, A. (2001), "El turismo cultural o la mercantilización de la cultura", *Congreso Virtual de Turismo 2001*. [<http://www.naya.org.ar>]
- Vinson, I. (2001), "Heritage and museology: a new convergence", *Museum International*, 53 (3).
- Virno, P. (1990), *Le Souvenir du Présent. Essai sur le Temps Historique*, Paris, L'Eclat.
- Walsh, K. (1992), *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- Welsh Assembly Government (2002) *Creative Future*.
- Welsh, P. (1997), "The power of possessions: the case against property", *Museum Anthropology*, 21(3), pp. 12-18
- West, P. (2001), *Domesticating History: The Political Origins of America's House Museums*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Western Mail (1998), *50 years at St. Fagans: Special Supplement*, Cardiff.
- Whalen, T. (2000), "Conservation in the new century", *The Getty Conservation Institute Newsletter*, 15 (1).
- Willett, F. (1964), "Spectrographic analyses of Nigerian bronzes", *Archaeometry*, 7, pp. 81-83.
- Willett, F. (1985), *African Art*, Nova Iorque, Thames and Hudson.
- Williams, C. et al. (2003), *A Tolerant Nation? Exploring Ethnic Diversity in Wales*, Cardiff, University of Wales Press.
- Williams, E. (1987), *Rhyd-y-car: A Welsh Mining Community: The Life, Death and Re-creation of a Welsh Mining Community. 1800-1980*, Cardiff, National Museums and Galleries of Wales
- Williams, R. (1976), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 5ª Ed, Glasgow, William Collins Sons and Co Ltd.
- Witcomb, A. (2003), *Rethinking the Museum: Beyond the Mausoleum*, Londres, Routledge.
- Wolff, E. (1982), *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press.

- Woodson, B. (2001), *A President in the Family: Thomas Jefferson, Sally Hemings and Thomas Woodson*, Westport, Páger.
- Woodward, K. (2000), *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*, Londres and Nova Iorque, Routledge/The Open University Press.
- World Monuments Fund (2002), *List of 100 Most Endangered Sites*.  
[<http://www.wmf.org/html/programs/watchlist2004.html>]
- Zukin, S. (1995), *The Cultures of Cities*, Cambridge & Oxford, Blackwell.