

Processos patrimoniais: rituais, espíritos e panteões

*José Rodrigues dos Santos*¹

Na primeira parte deste trabalho apoiei-me na hipótese (já sugerida por outros autores, cf. nomeadamente ([colóquio], Chastel 1990) que postula uma relação entre património e sagrado, e explora a homologia entre processos de patrimonialização e processos de sacralização.

Esta ideia conduziu-me a examinar a análise de Chastel quanto à natureza sacrificial da patrimonialização, aceitando os seus pressupostos (relação com o sagrado, ritual de consagração), contestando todavia a ideia que os objectos sacrificiais sejam os custos acarretados pela conservação do património. Nessa primeira parte, mostrei que o objecto sacrificial não pode ser senão o objecto patrimonial ele próprio, ao mesmo tempo que tentei mostrar que o famoso *Denkmalkultus* (Riegl) não é um culto *do* monumento, mas sim um culto da memória ao qual é votado o monumento. Este surge, pois, no ritual de patrimonialização, como o objecto mediador entre a sociedade (e os seus agentes privilegiados, encarregues do culto) e as entidades extra naturais a que o sacrifício se dirige, entidades que designei, em primeira aproximação e para evocar a expressão de P. Nora (“lieux de mémoire”), os “deuses da memória”.

Entretanto, impôs-se a constatação do facto que a sacralização patrimonial não consiste em efectuar a simples passagem de uma nova classe de objectos do domínio do profano para o domínio do sagrado (ou, se quisermos, a passagem do objecto patrimonial da classe dos objectos profanos para a classe dos objectos sagrados), como se a delimitação e a definição destes domínios permanecesse intacta no decorrer do processo e após ele. Antes, encarei os novos processos de patrimonialização (recentes se considerados no plano de fundo do tempo longo das inscrições memoriais), como participando na reorganização e contribuindo para aprofundar a alteração do conjunto das relações entre profano e sagrado, no plano das concepções como no plano das práticas. Mas o envolvimento com o sagrado não se esgota no processo – ritualizado – de patrimonialização. Pelo contrário este, ao produzir novos objectos e lugares de culto, suscita novos investimentos afectivos, novas práticas devocionais, novos rituais de culto.

Para caracterizar a *reconfiguração* da relação das sociedades contemporâneas com o sagrado que acompanha e resulta da proliferação dos processos de patrimonialização, propus o recurso a noção de “regime de sacralidade”², chamando assim a atenção para o carácter regulado das oposições, dos actos que provocam a passagem de um estatuto (“profano”, “sagrado”) para o oposto, e permitem a reversão para o anterior. “Regime” evoca não só a (re)definição dos caracteres próprios de cada domínio de objectos, como a existência de regras quanto aos modos de relacionamento entre eles, e quanto aos rituais que convém observar na “gestão” das passagens ou nas celebrações que lhes são devidas.

Os rituais de patrimonialização e os cultos patrimoniais seriam nesta óptica vistos não como uma simples extensão do regime precedente (ou uma “transferência”) mas como a instauração dum novo regime de sacralidade: um novo sistema de relações, de concepções e de práticas.

¹ Academia Militar, Lisboa / CIDEHUS- Universidade de Évora / Setembro / Dezembro de 2009.

² Esta noção tem sido utilizada em certas análises sociológicas mas não, salvo melhor informação, no que concerne a patrimonialização. Uma noção próxima, mas nitidamente diferente, é a de “transferência de sacralidade” (cf. LAHIC 2008; Poulot 2006), que não permite dar conta da *reconfiguração* do campo total no qual opera a oposição profano / sagrado.

Rituais de patrimonialização: os três tempos do sacrifício patrimonial

Mencionei brevemente na primeira parte os três tempos – ou passos – que caracterizam a consagração dos objectos ao serem patrimonializados: separação, purificação, concentração (ou intensificação). Impõe-se agora examinar mais pormenorizadamente cada um destes processos parciais.

1. Separação: interdição (*sanctificatio*), inscrição nas listas, criação da distância física (delimitação),

O primeiro passo isola e designa o objecto que vai deixar de pertencer ao mundo profano; ao incidir sobre um objecto até então profano, é o da *sanctificatio*. Nos termos da categorização romana, o acto de tornar *sanctus* é um ritual de *separação* em relação ao domínio dos objectos comuns³. Mas ele é, sobretudo, um acto que investe o objecto com interditos, e estipula a sanção em que incorre quem os viola. A *sanctificatio* é um gesto de autoridade, um acto mágico de instituição da diferença próprio ao poder e sempre externo à esfera privada. Nesta, a consagração produzia as coisas *religiosae*, como vimos: um sagrado individual ou familiar (uma sepultura, etc.). A *sanctificatio*, ao invés, é o traçado do limite, indispensável para que a fronteira entre sagrado e profano se estabeleça enquanto diferença radical que se impõe a toda a colectividade. A separação que a *sanctificatio* produz implica a supressão ou pelo menos o condicionamento dos usos profanos, privados, do acesso comum e íntimo, e da contiguidade com o mundo das coisas ordinárias. A sacralização, como vimos a propósito da concepção romana, pela *consecratio*, exclui do “*commercium*” (que é o direito de contratar, por troca, venda, compra e até doação) as coisas *sacrae* que são simultaneamente *res extra commercium* e *res extra patrimonium*. Entende-se que o acto pelo qual o objecto é investido do valor sagrado seja sempre um acto de separação, que consiste em “pôr de parte” a coisa doravante excluída da condição de objecto comum. Por seu turno a dádiva que, sendo formalmente gratuita, implica reciprocidade das obrigações que produz e reproduz, também não inclui os *sacra*. Com efeito, ao retomar as análises da dádiva desde Marcel Mauss, Maurice Godelier mostra que um aspecto essencial do sistema de obrigações e de reciprocidade que ligam os participantes na dádiva foi ignorado: as coisas sagradas ficam de fora do sistema. Elas são excluídas porque, segundo M. Godelier, a dívida para com “os deuses” (as potências sobrenaturais) não pode ser paga, nem os deuses podem ser ligados por um “contrato” que implique reciprocidade. Assim se explica uma série de factos “aberrantes” (respeitantes nomeadamente ao sacrifício e à oferenda) que Mauss não consegue integrar. O material utilizado por Godelier é sobretudo melanésio e asiático, mas o que dissemos a propósito da antiguidade romana mostra que a sua análise se aplica, e é indispensável para entender tanto o estatuto das *res sacrae* (excluídas do “*patrimonium*”), como o dos “patrimónios” contemporâneos, objectos consagrados, excluídos das trocas. (Godelier 1996: 7-16 e 233 sq.).

Se a inversão da valência simbólica que se produz no que concerne à moderna noção de “património” entre profano e sagrado se verifica, então podemos antecipar o facto que as operações a que são submetidos os objectos comuns (em Roma, o *patrimonium*) a fim de consagrá-los sejam simétricas das que compunham o processo de sacralização.

³ No ritual da missa católica o sacerdote designa pela fórmula “*sanctus, sanctus, sanctus*” (que se dirige a Deus, o Senhor dos Exércitos), o carácter triplamente sagrado e interdito da hóstia consagrada. O espaço sagrado é homólogo desse triplo círculo de sacralidade crescente: *sanctus* é o espaço da igreja, *sanctus* o altar, *sanctus* o tabernáculo.

A lista: um ritual de inclusão / exclusão

Desde muito cedo, o serviço do “*Inventaire*” francês⁴ classifica e insere em listas os objectos destinados a ser subtraídos ao destino comum (trocas, alterações, ou destruição pura e simples). A lista torna-se o instrumento de gestão fundamental: “inscrito no inventário”, ou “classificado”, o objecto perde o seu estatuto de coisa comum. As razões da sua inscrição variam, as consequências práticas também. Mas ele integra um domínio especial, ao qual estão ligadas numerosas proibições como a seguir veremos.

Todavia, longe de ser um simples acto de escrita, a inscrição nas listas é o resultado de um processo tecnicamente complexo, e agonístico. Numa perspectiva histórica, Ch. Bortolotto retraza as etapas da constituição do domínio separado de objectos “património mundial” desde o enunciado da conferência de Atenas (1931), que define uma missão para a comunidade dos estados – a de “guardiões da civilização” – um singular maiúsculo, à convenção da UNESCO em 1972, que herdava da primeira o seu carácter “eurocêntrico e monumentalista”. Bortolotto prossegue expondo o caminho que leva dessa convenção, às primeiras menções de “património imaterial” (1982) e à “definição dum novo paradigma” nos anos 1990, que descentra a atenção do “monumento” *more occidentale*, para admitir novas categorias de objectos patrimoniais (“folclore”, “culturas vivas”). (Bortolotto 2008: 16). E se a “lista” é desde o início o instrumento de separação entre o ordinário, comum, e o “excepcional”, ela revela-se nos termos de Hafstein como um “dispositivo estrutural do sistema-património” que associa selecção e exclusão que opera “alienando as expressões culturais seleccionadas em relação aos contextos culturais nos quais desempenham uma função social”, “a lista justapõe-nas arbitrariamente no espaço simbólico e virtual duma vitrina internacional” (Bortolotto 2008: 31; tradução minha).

Não por acaso “a lista foi a maior fonte de controvérsia na negociação da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial”, escreve Hafstein (2008). Com efeito, a lista (entenda-se a criação duma lista e inscrição nela dos diversos objectos), está “no coração das práticas patrimoniais, que são inevitavelmente selectivas”: “a estrutura do sistema patrimonial assenta na exclusão: ela dá valor a certas coisas em vez de outras referindo-se a um conjunto de critérios que nunca pode deixar de ser indeterminado” (Hafstein 2008: 95; tradução minha). “O património enquanto categoria e a lista assemelham-se sob muitos aspectos. Ambos dependem da selecção; e ambos desintegram os seus objectos dos contextos anteriores” (Hafstein 2008: 110; tradução minha). Dupla separação, por conseguinte, a que assim opera sobre os bens patrimonializados: em primeiro lugar, separação entre os itens que são incluídos nas listas e os que delas são excluídos; em segundo lugar, e na nossa perspectiva mais importante, separação entre os objectos “listados” e os seus contextos culturais e sociais. O objecto consagrado pelo ritual da listagem solene é definitivamente votado a um estatuto que o “põe de parte”, como dizia Godelier: deixa de existir “simplesmente” por ele próprio como antes, para ser votado à ostensão e entregue às práticas culturais: entre escudo que salva e alvo designado para destruição⁵, pela listagem o património é oferecido às correntes da mundialização do novo sagrado.

⁴ Prosseguindo um trabalho de recenseamento e de salvaguarda cuja urgência as destruições da Revolução Francesa tinham tornado mais evidente, os trabalhos das diversas Comissões criadas ao longo do século XIX culminam com a publicação de *L’Inventaire général des Richesses d’art de la France* (21 volumes entre 1878 e 1913).

⁵ Segundo a expressão de Dario Gamboni: “World Heritage: Shield, or Target?” citada por Hafstein 2008 que sublinha a complementaridade entre as acções de listagem / salvaguarda e de entrega à destruição “natural” em sociedades nas quais a tecnologia fornece meios de transformação do entorno material cada vez mais poderosos.

Traçar o limite

Um dos processos materiais mais interessantes no que concerne à patrimonialização é o da demarcação do objecto. A consagração não se compadece com zonas de sombra, antes implica um trabalho que, relevando também da separação, consiste em inscrever um sistema de marcas em redor do objecto, adscrevendo-lhe fronteiras, simbólicas e físicas. Note-se bem que era já o que se produzia com o “monumento” no sentido restrito – europeu e elitista – porque a “monumentalização de um objectos comporta sempre a definição duma fronteira⁶.

Onde o “monumento” parecia surgir isolado na sua magnificência desde todo o sempre, (porque o processo da sua individualização se naturaliza e se torna invisível), objecto de culto privilegiado para elites capazes de entender o seu valor, e para as massas à admiração mais ou menos estupefacta das quais era disposto, mas era também o produto de separação das gangas do tempo e delimitação do “autêntico”, é óbvio que as formas culturais do “património cultural imaterial” representam uma dificuldade bem maior. A materialidade propunha-se como um ponto de apoio, a imaterialidade lança um desafio inédito. As formas culturais introduzidas nas listas são obras e práticas raramente codificadas, de grupos sociais complexos, não homogéneos - mesmo quando estes, por razões estratégicas que lhes são próprias, tendem a apresentar-se como tais (Bortolotto 2008: 33). Já o seu carácter popular e oral as impediu de integrar o elenco das formas “nobres” e a sua delimitação é um processo não só mais difícil, mas muito mais violento. De uma festa tradicional, de um tipo de canto, quais são as formas canónicas? Quais as variantes “autênticas”? Onde começam as alterações não conformes com a “tradição” de que coexistem sempre várias versões? (Giguère 2008: 141)

Interessa aqui tão só assinalar o processo, que opera de modo diverso consoante as situações (os países, as relações entre estado e colectividade envolvida, entre colectividade de praticantes e elites locais, etc.). Porque para além da diversidade das acções, o essencial parece estar sempre presente: barreira simbólica ou física (limpeza e esvaziamento do entorno, sinalética, vedação, etc.), o objecto consagrado deve ser “disembedded”, como escrevia Hafstein, destacado do seu contexto físico e social.

Proibir

Foi muitas vezes sublinhado que a patrimonialização se assinala pela proliferação dos interditos que recobrem o objecto⁷. Se, como Vernant afirma a propósito da potência divina (1988: 137), a intensidade do carácter sagrado dum objecto se mede ao número e ao rigor dos interditos que o atingem, o grau de sacralidade do objecto patrimonial também acompanha a multiplicação das proibições. Estas variam como facilmente se entende, consoante a natureza do objecto (“natural” ou construído, material ou imaterial); mas a sua acumulação traduz sempre uma intensidade crescente da sacralização. Mas a proibição instaura sempre uma relação de forças entre a instância que proíbe e os

⁶ « La conservation *in situ* offre d'autres avantages, autant que d'inconvénients. La première difficulté est de délimiter le site en question. La loi limite à 500 m le *périmètre dans lequel l'État s'autorise à contrôler l'environnement du monument protégé*. Certains ont souhaité étendre ce périmètre selon les cas, les champs de blé autour de Chartres depuis lesquels la cathédrale est visible, mais aussi le point de vue que l'on a de la Beauce du haut des flèches ». (Melot 1999 ; sublinhado meu).

⁷ “La stratégie traditionnelle de gestion est *d'appliquer des tabous* aux sites pour contrôler les visiteurs, mais la déclaration des sites et le tourisme qui en découle transgressent ces tabous.” (ICOMOS 2003). Sublinhado meu.

utilizadores, locais ou não, actuais ou potenciais, do objecto. No caso islandês observado por Doutreleau (2006), o acesso a uma ilha vulcânica recém-formada é totalmente proibido, salvo autorização especial do grupo de cientistas que nela efectua uma expedição cada ano: uma forma – agonística – de apropriação dum território. A autora observa que “através deste exemplo de santuarização extrema dum sítio natural, é a noção de patrimonialização da natureza que é colocada, face à relação que os Islandeses mantêm com a natureza.” (Traduzo).

Fernandez e Fernandez (2009) observaram esse investimento ao identificar as proibições que afectam os espaços naturais patrimonializados nas Astúrias. Só para o Parque criado nas Astúrias, o visitante depara com nada menos que “dezanove proibições”: o “património” nasce com a separação em relação aos que eram antes os detentores dos bens, neste caso as comunidades locais, uma expropriação mais ou menos formalizada. Se em vez dos parques “naturais” nos debruçássemos sobre o que acontece com os centros “históricos”⁸ a lista de proibições seria decerto ainda mais eloquente. Ora, nestes casos, não é o habitat de espécies raras, frágeis ou endémicas que está em causa, mas sim o quadro de vida de milhares de pessoas. A patrimonialização encerra as práticas quotidianas, mesmo as mais banais, numa rede de proibições que aliena o quadro material de vida ao consagrá-lo aos deuses da memória, que reifica as memórias externas das populações, subitamente promovidas a estrangeiras ao seu quotidiano, por virtude da consagração – num processo de *Entfremdung* – das suas cidades⁹.

2. Purificação: redefinição da pureza, eliminação do impuro

A inversão do valor simbólico atribuído a “Património” (profano na Antiguidade e tornado, como vimos, sagrado na época contemporânea), escrevíamos, pressupõe a reestruturação da relação com o passado, com o legado dos pais, com as marcas da memória. A reelaboração dessa relação foi posta em perspectiva, na primeira parte, com a alteração do regime da oposição entre as valências sagrado e profano.

Outro tanto podemos constatar no que respeita relação entre “puro” e “impuro”. Dada a importância desde segundo eixo de oposição, que de certo modo se apresenta como ortogonal em relação ao do contraste sagrado / profano mas com ele joga constantemente¹⁰, importa relembrar esquematicamente a semântica do “puro” e do “impuro” na Roma antiga, em relação com a noção de sagrado a fim de situar o sentido das grandes transformações que a afectaram.

O puro e o impuro

Em Roma, o sagrado é, como dissemos na primeira parte, um domínio vasto, diferenciado, de coisas *extra-patrimoniais*. De acordo com a concepção romana do sagrado, as coisas sagradas são do domínio do impuro (*impurus*). Os objectos e locais

⁸ Os “cascos históricos”: forja-se um uso neologista para sublinhar a afectação excepcional...

⁹ Este processo de alienação pela consagração patrimonial é homólogo ao da alienação do objecto que se vê investido com valor de “obra de arte” (Devo esta observação ao meu colega C. Isnart, em comunicação pessoal). Enquanto obra de arte torna-se parte da parafernália do culto da Arte e é extraído do seu contexto primitivo. Mais visível ainda é este processo quando a Arte em questão é a “dos povos primitivos”, a que a museificação atribui um valor sagrado que emana de novos deuses.

¹⁰ « Autre exemple, qui vaut pour bien des cultures : celui des interdits qui frappent la femme menstruée. Ici, la relation sacré/profane se conjugue avec la relation pur/impur : l'impureté se lie avec le sacré puisque la femme impure (durant ses menstrues ou entre une naissance et le rituel de « purification » des nouvelles mères) est censée posséder une force sacrée, néfaste, qui justifie son exclusion des espaces sacrés (Y. Verdier). » (Schmitt 1992).

puros, ao revés, são os profanos (incluindo portanto o *patrimonium*): “(P)*urus locus* é aquele que não é nem *sacer*, nem *sanctus*, nem *religiosus*.” (Roby 2000: 409).

Enquanto coisas “puras”, os bens patrimoniais escapam, na concepção romana, à contaminação que faz das coisas *sacrae* coisas impuras. É sem dúvida esse valor de “pureza” que as torna aptas para participarem na vida corrente, nos actos profanos de compra, venda, doação, administração, etc.

Na concepção clássica, grega e romana igualmente, o mundo humano, as coisas ordinárias, o corpo, as suas necessidades e funções, os sentimentos, desejos e acções comuns são puros. Profanos, enquanto se mantêm nos limites do humano. As paixões e desejos, amores e ódios extremos, a loucura, o excesso de violência (Úbris) confinam com o divino e são impuros. A pureza é um estado natural e por assim dizer normal, e a impureza surge com o *excesso* que aproxima dos deuses e é de natureza sagrada.

No entanto, Vernant assinala-o, não sem alguma perplexidade, a relação entre puro e impuro parece não ser redutível ao estabelecimento de duas classes de objectos, mutuamente exclusivas, estanques e estáticas. A inversão do valor (puro/impuro) ocorre em função do lugar e do agente, e até do estado do agente (sujo ou purificado)¹¹.

Mas se é verdade que « numa das perspectivas do pensamento religioso a “pureza” duma potência divina se mede de facto ao número e ao rigor dos interditos que a protegem”, só podem aumentar “nas relações do deus com os homens, as ocasiões dessa sujidade sacrílega”. Outro aspecto dessa notável ambivalência verifica-se na relação com a morte, pois enquanto “os mortos sujam os vivos, a Morte consagra-os” (Vernant 1988: 137; traduzo). Mais do que a classificação no par oposto puro / impuro, o que conta é pois a acção, a entrada em contacto não legítimo, directo: o sagrado é aquilo com o qual não é lícito entrar em contacto sem mediação, sem ritual.

Num universo de representações em que se exprime “antes de mais um tormento: a sujidade está em tudo aquilo para onde se transporta a inquietação” (ibid.: 127), não será útil buscar uma unidade lógica.

Hubert e Mauss ((1899) 1929) também já tinham sublinhado que não há nesta oposição nada de estático, nem de essencialmente exclusivo. A inversão dos valores de pureza / impureza é facto muitas vezes verificado, como o demonstram os exemplos que estes autores referem.

Resulta apesar de tudo da tese de Vernant que “existe” na Grécia antiga, “um sagrado radicalmente impuro”, sendo o seu contacto interdito. Os sacrifícios, que têm por finalidade a comunicação com o mundo supra-humano, são portanto actos sumamente perigosos¹². O sagrado, impuro, poderia, sem a mediação do objecto sacrificial, contaminar mortalmente os humanos. Donde a função mediadora do objecto sacrificado.

Um novo regime de pureza: do “original” ao “autêntico”

A religião católica, nomeadamente nas suas versões populares, estabiliza as concepções da antiguidade dando-lhes uma forma mais fixa. Esta inverte as valências de pureza ou sem completamente eliminar a ambivalência: na antiguidade tardia (Le Goff 1994) e na Idade Média é o divino que se torna puro, o profano impuro. Por seu turno, J.-C. Schmitt (1992) mostra que, se a ambivalência persiste¹³, os regimes de sacralidade medievais

¹¹ Vejam-se os exemplos da relação entre o bosque sagrado e as personagens de Édipo e Antígona, em Vernant 1988: 136 sq. “On comprend mieux ainsi qu’il puisse y avoir des puissances surnaturelles qui se présentent à la fois comme des souillures et comme des formes de sacré. »

¹² A impureza como perigo: cf. (DOUGLAS 1991 (1966)).

¹³ « Il y avait donc moins une opposition terme à terme du sacré et du profane, que deux pôles entre lesquels de telles notions n’ont de cesse de se chevaucher » (Schmitt 1992).

representam novas configurações do sistema de relações. Schmitt sublinha três características das novas configurações medievais. Em primeiro lugar, a instituição da Igreja enquanto “administradora” do sagrado que “tende a reduzir o sagrado a actos de consagração: estes transmitiam (ou retiravam) um carácter de sacralidade a pessoas assim arrancadas à ordem profana (...), a objectos (...), lugares (igrejas, cemitérios), tempos (...)”. Em segundo lugar, o sagrado tende a não ser “difuso (segundo o modelo politeísta), mas tendia a concentrar-se em *loci* (lugares de peregrinação, santuários) ou em *loculi*, ou seja relicários, onde se estabelecia uma relação privilegiada entre os homens e Deus”. Por fim, o cristianismo medieval constrói “uma hierarquia do (con)sagrado, disposta em círculos concêntricos de intensidade crescente”, nos objectos como nas pessoas. Todavia, a “instituição do sagrado (a Igreja) não podia pretender dominar todas as formas do sagrado no cristianismo.” “Teríamos que tomar”, escreve Schmitt, “a medida dum sagrado “selvagem” que escapava ainda mais ao controlo eclesiástico” (1992; traduzo). Este sagrado popular, ora diabolizado pelos clérigos ora assimilado e reconvertido na “cultura popular”, é a outra grande componente do regime de sacralidade medieval. Veremos que a existência deste duplo nível de sacralidade (o eclesiástico, expressão do poder institucional centralizado¹⁴ e o “popular”, “selvagem” no qual se perpetuam as relações pagãs entre seres, objectos, lugares, tempos sagrados e o mundo profano dos humanos é uma característica que se mantém (que ela se reconfigura e de que modo, importará estabelecê-lo), no movimento ao mesmo tempo espontâneo e institucional da patrimonialização contemporânea.

Dada a mutabilidade das valências, o que importa, se a distinção deve ter alguma utilidade analítica, é pois restituir em cada contexto simbólico o *regime* de pureza / impureza, como aliás acontece com as duas noções polares de sagrado e profano.

Um “regime” de pureza / impureza pode ser descrito, em síntese, como o conjunto de relações que se estabelece, no seio de uma sociedade e num determinado momento da sua história, entre o que no mundo (seres humanos, coisas, espíritos) é considerado como puro ou impuro; o conjunto das regras que organizam a separação, as modalidades do contacto e a mutação entre um e outro estado¹⁵; o conjunto dos ritos que permitem exprimir, accionar e preservar a distinção; os efeitos sociais de tais ritos, não só no contexto restrito do gesto ritual, mas naquele outro, mais geral, das necessidades a que responde e das suas consequências sobre o estado e/ou o estatuto das pessoas e dos objectos envolvidos no rito, e por fim sobre o estado do mundo e da sociedade.

No que respeita ao “património” que começa por ser, em Roma, profano e (portanto, na lógica romana) puro, vemo-lo tornar-se sagrado (consagrado) através de ritos de purificação, o que pressupõe que é o seu estado anterior, *profano*, que era impuro.

A purificação intervém desde logo, como sugeri, como momento oblatoivo que compreende o conjunto das operações destinadas a eliminar as escórias e o espúrio para libertar o objecto patrimonializado, e reter o “autêntico”, rejeitando o “inautêntico”, até fazer o vazio à sua volta, de modo análogo ao que faz o escultor ao “libertar” pouco a pouco a forma do bloco grosseiro que a “contém” (como afirmava, ao que parece, Rodin).

¹⁴ Que levava Durkheim, na continuidade de Henri Hubert, a encarar a religião como “administração do sagrado” (Hubert 1904; Schmitt 1992).

¹⁵ Os exemplos de *regimes de pureza* específicos duma sociedade (os Europa cristã nas diversas épocas, os da Índia, das sociedades islâmicas), dum grupo social (cleros, castas), ou duma comunidade organizada (ordem monástica), são numerosos. Em todos os casos, para além da definição dos limites do puro e do impuro, são fixadas regras de purificação exigidas para a entrada em contacto com o sagrado.

Os rituais que procedem a esta depuração são de diversas ordens. Eliminação de elementos considerados como inautênticos (nos edifícios patrimonializados, os acrescentos de diferentes épocas, as alterações sofridas em função de utilizações profanas, as pinturas, decorações, etc. que não correspondem à forma canónica – normativa, definida pela instância do poder habilitada para patrimonializar um objecto). É interessante notar que o mesmo conceito (*regimes* de sacralidade, de pureza), se impõe para dar conta dos processos de elaboração (e de aplicação na acção social), das concepções respeitantes ao “autêntico”. Como nos outros processos de categorização e como nos outros sistemas de referência, a polaridade autêntico / inautêntico desempenha o papel de operador simbólico que guia a organização dos objectos e os designa para acções contrastantes. Lucie K. Morisset (2009) « procède à l’observation de *régimes d’authenticité* successifs – clin d’œil aux régimes d’historicité débusqués par François Hartog – portant l’un dans l’autre la signification des objets et des actes patrimoniaux” e inserindo-os num contexto que define como um “ecossistema” (Noppen, 2009 ; sublinhado meu).

Note-se bem a reserva: num objecto inúmeras vezes alterado, a decisão crucial – e arbitrária - é sempre a que consiste em seleccionar uma época – um estádio da evolução do objecto – que corresponda ao cânone correspondente ao meio social que detém o poder, no momento histórico em que a decisão é tomada.

A preocupação com a necessidade de depurar o objecto patrimonial, a par com a inquietação com a destruição que desse acto inevitavelmente resulta, encontra-se presente, enquanto tensão fundamental (destruir para conservar, ou conservar destruindo) desde os primeiros passos da arqueologia contemporânea. Na exploração arqueológica dos vestígios da Grécia clássica, os arqueólogos encontram a tentação de destruir, nos vestígios, tudo o que, não datando do século V (aC) os envolve, esconde, adultera.¹⁶

A depuração material assume uma grande importância, porque dela depende a forma “final” (aliás provisória também ela) que assumirá o objecto digno de integrar o “património”. O que está em jogo é a constituição dos objectos – antes profanos e até triviais – em “monumentos”, nos moldes correspondentes à intenção actual de construção retrospectiva duma memória “adequada”. Ora esta, sendo normativa, pressupõe e exige o esquecimento – ou a obliteração – dos elementos que, tendo permanecido no tempo, são inadequados, inúteis ou contradizem a versão canónica: inautênticos.

A purificação como descontextualização social

Mas a purificação incide também na memória narrativa veiculada pelos “monumentos”, particularmente nos casos de edifícios ou objectos de carácter “nobre” (castelos, palácios, objectos preciosos). Onde estes exprimiam (não só pela estrutura e pela forma, mas também pelos discursos que os acompanhavam e comentavam) uma ordem social antiga (o “*Ancien régime*”, os reinos antigos na Ásia do Sudeste...) e as relações de dominação que a caracterizavam, a purificação tende a libertar os objectos do conteúdo simbólico claramente opressivo (secular ou religioso) que lhes estava associado para realçar apenas

¹⁶ Um exemplo interessante é a discussão entre Maurice Barrès viajando a Esparta e o arqueólogo da Escola Francesa de Atenas sobre a destruição (por iniciativa deste último), do palácio dos duques de Atenas (século XIII dC), cujos restos se encontravam na Acrópole junto do Propileu. O arqueólogo afirma que é um arqueólogo helenista clássico e nada mais faz do que exercer o seu ofício. Barrès retorque que desejava examinar documentos controlados e critica o arqueólogo por ter destruído documentos certos e seguros. Só que testemunhavam duma época que não interessava o classicista. (SCHNAPP 1998). Imagem da torre franca :

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/eb/Bonfils%2C_F%C3%A9lix_%281831-1885%29_-_Athens_-_Propylaia_1868-1875.jpg.JPG

a qualidade técnica e/ou formal, tornando-os “obras”, no melhor dos casos obras de arte desligadas da sua função inicial e oferecidas a contemplação estética desinteressada ou, como veremos, a novos cultos. A fonte de legitimação desloca-se das instâncias da autoridade tradicional para as instâncias de reconhecimento técnico e estético, de que depende o julgamento respeitante ao “puramente artístico” e para as instâncias de classificação patrimonial.

Onde eram, antes, instrumentos do poder simbólico, afirmação das diferenças irredutíveis entre ordens sociais heterogéneas (os “estados”, castas), e no melhor dos casos simplesmente solidários da estrutura social anterior, os objectos patrimonializáveis são submetidos a um ritual de purificação memorial que consiste na neutralização das cargas simbólicas e sociais antigas, para tornar-se (se pode dizer-se) simples testemunhos da inventividade e do génio humanos, puros frutos da *Kunstwollen*.

Note-se que este processo de purificação actua também sobre objectos muito mais recentes (não só palácios e castelos “antigos”, com muitos séculos, para os quais o valor “de antiguidade”, uma das categorias de Riegl, é constitutivo), como o são os edifícios erigidos para simbolizarem de modo mais ou menos estritamente deliberado a magnificência do Poder, tanto pelos regimes fascistas¹⁷ como pelos regimes soviéticos (Berthold *et al.* 2009).

Recordemos o dilema sempre actual: que fazer com as arquitecturas que – longe de terem sido criadas como património neutro – serviam desígnios de afirmação e de propaganda dos poderes totalitários, se não fosse possível “neutralizar” a carga simbólica de que foram investidos *ab initio*? O processo de purificação age pois, aqui como no caso dos edifícios religiosos ou “nobres”, como uma decantação do intrínseco (a forma, a estrutura da realização técnica) em relação ao extrínseco (*a priori* - a intenção, ou *a posteriori* - os discursos e comentários, as “legendas” e até as práticas que lhes foram sendo associadas): uma depuração.

As acções oblativas enquanto ritual de purificação do objecto (quer intervenham materialmente quer incidam apenas nas narrativas), reactivam por conseguinte a oposição puro / impuro sob um novo aspecto: como dissemos, é o próprio objecto consagrado às forças divinas que se torna puro (invertendo a relação clássica).

3. Concentração: processos de intensificação simbólica

O terceiro tipo de operações rituais implica um conjunto de acções que visam *concentrar* as propriedades simbolicamente valiosas dos objectos. Distribuído no tempo em uma multiplicidade de acções, o processo de *intensificação* visa ao mesmo tempo o carácter distinto, separado, do objecto consagrado, e o seu poder evocativo, através do reforço da coerência e da acumulação dos elementos significantes que concentram a carga simbólica do objecto.

Com efeito, a separação, que é o primeiro passo, ainda que possa ser efectuada de modo ritual, pode permanecer “simbólica”, como a que emana dum simples decreto, da inclusão numa lista restrita, acompanhada ou não de sinalização material.

Mas os objectos não funcionam enquanto suportes de memória fora dos contextos em que se inserem ou são inseridos. As relações que se estabelecem entre os (futuros)

¹⁷ Os exemplos abundam. Salvaguardadas as devidas proporções, há que observar, para não ir mais longe, a homologia entre os projectos de A. Speer na Alemanha dos anos 30 e a zona alta antiga de Coimbra (destruição da malha urbana popular e construção dos “grandes” projectos em Berlim ou das pequenas grandezas salazaristas). O devir dessas construções – banais e estereotipadas, mas memória de tempos de opressão -, permanece um problema incómodo... de patrimonialidade senão a título de “documento” (Huyghe 1999).

objectos patrimonializados e os seus contextos são sempre extremamente complexas. Não só as intervenções sobre a estrutura do objecto, mas também a sua inserção em contextos funcionais (o que podia ser simples suporte material para uns, matéria-prima ou objecto utilitário para outros), a eventual agregação a outros objectos para produzir objectos compósitos, todas essas acções estabelecem uma teia de relações que os rituais de separação se empregam em destrinçar, redesenhar ou suprimir. O objecto individual (final) seja ele pedra ou fresco, castelo ou muralha, paisagem, floresta ou dança, assume uma significação nova e distinta ao ser descontextualizado, “liberto”, isolado. A distância feita à sua volta, que é uma progressão do vazio, é por si só um reforço relativo do valor significativo do objecto, ao exhibi-lo de modo que força a percepção da sua unicidade. O investimento em elementos ambientais senão “neutros” (praça, via larga, relvado), pelo menos voluntariamente abstractos, apresentando-se como “vazios” em contraste com o “pleno” do “monumento”, tanto como o trabalho sobre a estrutura do objecto, são acções de intensificação simbólica.

Mas a este passo operativo reconduzem-se sobretudo as problemáticas, mais ou menos sábias ou ingénuas consoante os tempos e os lugares, de restauro, de conservação, de reconstrução ou até reconstituição dos elementos hipoteticamente “em falta”, por vezes apenas em função dum imaginário do passado, ou dum passado que, por falta de documentos, é apenas imaginado, e assim projectado no futuro.

A intensificação não procede somente através da manipulação material dos objectos (um “façonnage”), adaptando-os formalmente ao seu novo papel ritual: ela incide também – e no caso dos objectos do património imaterial sobretudo – na construção de vivências simbólicas cuja carga se aumenta recompondo memórias, reunindo discursos, reforçando afectos. Os actores, instituições ou grupos locais, são chamados ou impõem-se, coligam-se ou opõem-se, num processo de elaboração simbólica do objecto que se desenrola, desta vez, no plano das representações e das práticas mais que na materialidade do objecto. Onde o objecto material – edifício, artefacto, paisagem – era ao mesmo tempo justificação da patrimonialização e sua matéria-prima do processo e intensificação, procura-se agora para além da materialidade os significados, os ritos, os afectos, “aura”, “imaterial” ou até “espiritual” do objecto patrimonializado. Não só o lugar, mas o “espírito do lugar”. Com efeito, a uma percepção formal, deslocamento do pensamento arquitectónico do seu domínio estrito para uma vasta gama de objectos (paisagens, festas, ritos), sucede uma interpretação do valor subjectivo e das significações que rodeiam, conotam, o objecto patrimonial. Um “monumento” ou um “centro histórico” são agora pensados nos termos das percepções e das emoções que lhes estão ligadas. Conservar um lugar deixa pois de ser visto como simplesmente manter inalterada a sua forma, para exigir que seja preservado todo o universo de representações e práticas que o envolvem e produzem sentido – lhe dão sentido - e justificam afinal a sua importância.

Ora, esta importância, apesar de ser declarada para a Humanidade, *é sempre local.*, como o “espírito do lugar” é produto de práticas locais, e expressão do poder simbólico dos grupos de quem esse “espírito” é a memória.

Curiosamente, a universalização intervém aqui expressamente através da hiper-localização, não é possível produzir um “espírito do lugar” a distância, nem desligá-lo dos seus portadores *in situ*. O “*genius loci*”, as entidades espirituais mais ou menos individualizadas, as projecções mais intensivas, são, como o seu nome indica, locais: próprias de um “*locus*”.¹⁸

A sacralização na qual consiste a patrimonialização encontra nestas expressões a sua mais óbvia confirmação.

¹⁸ Mais adiante retomarei esta ideia a propósito da temática do paganismo.

Ao longo e no final destes processos, o objecto patrimonial torna-se objecto de práticas colectivas de carácter votivo, de rituais de aproximação e contacto, de devoção, que contribuem para assentar socialmente e reforçar o carácter consagrado do objecto (ou do lugar, ele próprio um “objecto” no sentido aqui adoptado). A prática ritual (visita, peregrinação, devoção) incide sobre o objecto “em virtude” do seu carácter sagrado (porque foi consagrado), mas este é reforçado e intensificado pela prática: nada mais “sagrado” que um lugar ou objecto que se torna alvo das mais intensas devoções. Estas são necessárias, até, para manter “vivo” o carácter sagrado do objecto. Uma vez definidas as novas modalidades sociais do seu controlo (ou seja, quando são fixadas, na arena do poder simbólico, as instâncias que têm o poder de decidir sobre o seu destino, ele está, por assim dizer, apto para os rituais de ostensão: encenação, iluminação, publicitação (e até, tantas vezes, propaganda) e por fim, regulação do acesso (*sanctificatio*).

É claro que tais processos não se efectuam sozinhos, num mundo abstracto de conceitos, antes mobilizam actores sempre diversos, numa arena agonística sempre imperfeitamente determinada, e são inseridos nas estratégias – finalmente sempre locais ou societais –, de uns e de outros.

Extensão e propagação dos “Patrimónios”: um contágio

A extensão da patrimonialização a um universo de objectos cada vez mais numerosos e diversos tem esbatido as fronteiras tradicionais do “património”, tornando por isso mesmo obsoletos os critérios tradicionais da sua definição¹⁹. Enquanto o Antigo, o Excepcional, o Belo, pareciam, ao ter em conta um conjunto restrito de objectos (sobretudo construções e obras de arte) e sendo a sua aplicação detida por instâncias de legitimação ligadas aos poderes de estado, garantir uma distinção aceitável (apesar das discussões e das críticas que não deixaram de existir) entre o que merece ser considerado “património” e o que não merece, o panorama actual caracteriza-se pela expressão “tudo é património”. É o que Michel Melot descreve como a passagem “do monumento ao património” num movimento em que cada uma destas duas noções tende a “sufocar” a outra²⁰.

« La catégorie de « monument historique » voit son registre s’élargir jusqu’à l’infini. Sous la poussée patrimoniale sont décrétés « monuments historiques » des édifices ou objets les plus modestes du patrimoine rural – lavoir moussu ou croix de chemin, affinoir à fromage ou four à pain –, du patrimoine industriel, usines fracassées, silos vides, grues géantes, etc. » (...) De dérive en dérive, parce qu’il est grandiose, beau, ancien, ou rien de tout cela, mais tout simplement menacé de disparaître ou coûteux à détruire, le monument historique devient « ce qu’il nous faut conserver » et se confond alors avec la notion de « patrimoine » (Melot 1999).

É o que detectam também os autores reunidos por M. Drouin, no volume em cuja apresentação este autor escreve : « Le patrimoine n’a plus de contours précis et n’a plus de frontière. L’expression du « tout patrimoine » résumerait d’ailleurs le constat posé depuis quelques années » (Drouin 2006).

Ao acompanhar o movimento de expansão do domínio do patrimonializável, constata-se um primeiro alargamento, no domínio dos objectos culturais, do “nobre”, do erudito (arquitectura monumental, obras de arte erudita), em direcção aos objectos oriundos das

¹⁹ Processo que Nathalie Heinich qualifica de “Inflação patrimonial”, expressão com que intitula a Introdução ao seu livro “*La fabrique du Patrimoine*” (Heinich 2009).

²⁰ « S’il fallait appliquer la même politique aux monuments et aux objets patrimoniaux, l’un étoufferait l’autre » (Melot 1999).

culturas vernáculas (tanto nas metrópoles imperiais ou ex-imperiais como nas periferias), populares, pré-industriais. Um segundo passo na mesma direcção é cumprido pela extensão aos objectos “imateriais”, saberes, práticas, representações, conjunto de formas culturais cuja definição é menos directamente tributária do suporte material em que se inscrevem.²¹ Permanecemos, contudo, no domínio do “cultural”.

Interessa em acréscimo observar que a extensão do “património” não pára nas fronteiras da cultura, antes as atravessa para abranger objectos “naturais”, sejam eles de ordem ecológica ou biológica. Os espaços naturais (mais ou menos antropizados) que vão desde a “paisagem” (onde ainda domina a apreensão estetizante do espaço), aos conjuntos de florestas, maciços montanhosos, zonas húmidas, rios, etc., e que deram origem à criação de “parques” com os mais diversos estatutos jurídicos, são também objecto de rituais de patrimonialização.

A uma escala diferente mas conexas, a “biodiversidade”, que é uma variável ligada a um espaço (um ou vários ecossistemas), surge como medida da *riqueza* biológica. Mas ao invés do que acontece com outras riquezas, tornou-se um tipo de objectos eminentemente patrimonializável. No prolongamento desta, surge, porventura de maneira mais surpreendente, o “património genético”: se a biodiversidade inclui tanto a diversidade das espécies como a sua variabilidade interna de cada uma delas, esta é decerto da ordem do genético.

Nem o genoma individual (humano) escapa à problemática da patrimonialização. Debates (e combates) acesos surgem em redor dos recursos genéticos e da sua patrimonialização. Entre consagração e apropriação (privada, colectiva, pública), a carga simbólica da genética (dos organismos não humanos e dos humanos) não cessou de crescer, nem as tensões em redor do seu controlo. Noutro sítio evocaremos de modo mais preciso esse movimento; avanço aqui a hipótese deixando-a por ora no estádio de postulado: *os rituais de sacralização patrimonial e os cultos derivados, que observamos quanto aos objectos “naturais” são estruturalmente homólogos aos que imperam nos objectos “culturais”* (materiais ou “imateriais”).

Contudo, apesar de reconhecer o fenómeno de extensão vertiginosa das patrimonializações que suscitam essa afirmação, proponho, na sequência do que acima fica indicado, em alternativa uma interpretação diferente da que pretende que “tudo tende a ser património”. Se a análise que apresentei mais acima quanto à equivalência simbólica entre a patrimonialização e a consagração se revelar correcta, a extensão dos “patrimónios”, por mais alargada que seja, nunca poderá recobrir “tudo”, ou seja, todos os objectos materiais e imateriais que formam os contextos da vida em sociedade²².

A existência (a formação, a reprodução) dum domínio de objectos “sagrados” pressupõe, por necessidade lógica estrutural, a existência dum domínio contrastante de objectos “profanos”²³. A hipótese teórica que nos guia é simples: os regimes de sacralidade

²¹ Heinich (2009: 18), descreve a extensão da patrimonialização em três direcções: cronológica (avançando para o presente, topográfica (do edifício aos contextos e paisagens) e categorial (novos tipos de objectos, nomeadamente modestos, oriundos de culturas populares, etc.).

²² É aliás notável que, se « património » tem uma relação de contiguidade (congénita...) com « riqueza », possamos constatar que certas riquezas nunca são candidatas à patrimonialização. Assim no âmbito dos objectos “naturais”: a floresta, a montanha, o rio são consagráveis. Mas não o petróleo, o minério, as sementes OGM, etc., apesar de serem “riquezas”. Estes objectos parecem (por ora), manter um carácter necessariamente profano que é, se acompanharmos a minha interpretação, coerente com a inversão de valência simbólica verificada em relação à oposição romana.

²³ « C’est le détour du sacré qui fonde la possibilité du profane », escrevia Durkheim (in Vidal 2009). Podemos sem perigo avançar que o recíproco é verdade: é o fundo de profano (e a sua persistência) que torna possível o sagrado.

formam-se, mantêm-se, são agidos, evoluem, como conjuntos de regras da passagem (de objectos, pessoas), do profano ao sagrado e deste ao profano: o que pressupõe a coexistência permanente de ambos, qualquer que seja a definição concreta das fronteiras entre um e outro, numa sociedade e num momento dado da sua história. Visto sob um ângulo complementar, se as entidades forjadas para servir de destinatárias dos sacrifícios patrimoniais são “deuses da memória”, como propus, então o funcionamento do sistema exige que haja um processo, correlativo, de esquecimento. Para lembrar, é preciso esquecer. Para poder lembrar, há que poder esquecer. É possível também - e deixo a nota sem demonstrar, que para poder esquecer é preciso lembrar²⁴. Ou seja, lembrança, memória e esquecimento são co-funcionais. Mais, se “património” é o que deve ser “conservado”, o profano, extra-patrimonial é o que pode (e por vezes deve) ser destruído (Hafstein 2008): porque a destruição regulada da memória abre a possibilidade da invenção. No mito grego, duas entidades figuram esta extraordinária complementaridade: *Mnemosyne* e *Lethe*. Se no Hades a primeira, presidindo a um lago, simboliza a Memória, a segunda é o rio que devem atravessar os mortos, cuja água apaga a memória do que foram enquanto vivos, a fim que, reincarnando para viver uma nova vida, eles possam ser outros, nascer de verdade por nascer novos²⁵.

Não se concebe pois, na óptica aqui apresentada, que sejam possíveis, nem a patrimonialização nem a conseqüente conservação de “tudo”: o que desloca a atenção (e a tarefa que se nos impõe) para o processo de selecção que opera entre memória e esquecimento.

A formidável expansão do fenómeno de patrimonialização não acarreta a supressão da polaridade fundamental e creio que uma parte da solução da tensão (muito mais “património”, mas nunca tudo) se vislumbra numa indicação que Drouin deixa implícita ao acrescentar: « L’extension de la notion aurait entraîné un flou conceptuel et, possiblement, un relativisme patrimonial. « À chacun son patrimoine », pourrait-on désormais affirmer sans ambages. »

Relativismo, sem dúvida ; mas sobretudo, « a cada um o seu “património” ». Por um lado, por conseguinte, *todos os tipos* de objectos são susceptíveis de entrar num processo de *patrimonialização*: o “*tout patrimoine*”. E já não aquele conjunto restrito que o Ocidente tinha começado por instituir. Mas por outro lado, nem todos os objectos de cada tipo serão efectivamente patrimonializados: nem *podem* ser. O que se encontrará *sempre* em jogo – um jogo agonístico entre grupos sociais concorrentes -, é claro: o que pode e deve ser considerado “património” e o que não pode nem deve sê-lo. E não haverá nunca soluções que não resultem de compromissos que, mobilizando argumentos simbólicos (antiguidade, forma, qualidade, ou outros), serão sempre tão instáveis quanto as relações de força entre os actores envolvidos.

Do “nobre” ao “plebeu” e do eurocêntrico ao mundial

²⁴ Levar-nos-ia muito longe a exploração desta afirmação. Mas é claro que o “trabalho da memória” no qual se envolveram as sociedades ocidentais de modo consciente nas últimas décadas demonstra que certos traumas históricos só podem ser esquecidos se deles for construída uma memória pacificada. Lembrar para poder esquecer, e evitar o regresso “selvagem” não do *esquecido*, mas do *ocultado*.

²⁵ Ou, nas palavras de L. Febvre: ““Un instinct nous dit qu’oublier est une nécessité pour les groupes, pour les sociétés qui veulent vivre. Pouvoir vivre. Ne pas se laisser écraser par cet amas formidable, par cette accumulation inhumaine de faits hérités. Par cette pression irrésistible des morts écrasant les vivants...”: esquecer salvando o que pode ser enformado na tradição, ou vertido numa « história », eis as alternativas. (Febvre (1952: 496) 1995).

Uma coisa era a construção de cultos memoriais em redor – por intermédio - de objectos que, pela sua estrutura material, se aproximavam dos antigos lugares de culto (igrejas, catedrais). Objectos pouco numerosos, valendo também pela restrição do número que fazia deles excepções, os objectos dos primeiros cultos patrimoniais tinham obviamente uma relação privilegiada com os “grandes” deuses da memória (figuras do poder, reis, senhores, heróis, nações, batalhas).

Entre monumentos intencionalmente produzidos para memória e celebração, como o são os *memoriais* (Riegl), objectos indissociáveis dos discursos que os antecedem e justificam antes mesmo de serem construídos, como dos discursos interpretativos que comentam as significações que os memoriais deveriam veicular, e monumentos não intencionalmente criados enquanto suportes de discurso memorial (castelos, palácios profanos), mas investidos, num dado momento da sua história com essa valência, existe portanto uma possível continuidade que deriva de caracteres propriamente formais: o notável, o espectacular, o excepcional.

A estrutura desses objectos (deliberada, realizada de acordo com planos e cálculos prévios como a dos panteões, mausoléus, arcos de triunfo, colunas, estatuária), reactivava modelos existentes, aos quais pedia de empréstimo alguma sacralidade. Podemos considerar que a estes casos se aplica com propriedade a noção de “transferência de sacralidade” adoptada, na sequência de D. Poulot, pelos investigadores do LAHIC. É lícito, ainda, pensar que a estrutura formal dos objectos, cujas coerência especial e densidade simbólica caracteriza a classe patrimonial” que Régis Debray designa como a das “formas” (seguindo, afinal, de perto Riegl que nela via a categoria dos monumentos guiados pela estética), os tornava aptos a receber a “transferência de sacralidade” oriunda dos objectos sagrados.

Outra coisa é já a inclusão da paisagem rural – na maioria dos casos produto abundante e alargado da acção secular das classes camponesas, a par com paisagens artificiais obra de poderosos (que são, elas, desenhadas, planeadas, mantidas, em função de necessidades de simbolização do poder) e existem pela excepção que representam. Enquanto objectos produzidos sem plano de conjunto nem intenção monumental nem memorial (antes seguindo exigências funcionais e utilitárias derivadas das actividades quotidianas) por populações dominadas, ao longo dos séculos, as paisagens rurais permitem – como a redescoberta Herderiana das línguas e das culturas vernáculas - a evocação de outros deuses da memória: os dos “povos”, os deuses quase étnicos, os espíritos dos lugares.

Face à concepção patrimonial “monumental” e “artística” que se constitui na Europa nos finais dos séculos XVII e XVIII e sobretudo ao longo do século XIX, o domínio do que é patrimonializável alarga-se pois no século XX para incluir estes objectos de novo tipo, - *paisagens* -, onde se lê a sedimentação das acções humanas. Enquanto resultado da intervenção humana sobre os espaços “naturais”, a *paisagem* surge simultaneamente como inscrição dos processos humanos e sociais, e como espaço habitado por memórias, suporte de narrativas e vivências: e tanto mais preciosa que as sociedades que as produziram se extinguíram, ou estão a extinguir-se. O valor da paisagem rural, bem precioso no mundo que assistiu ao “fim dos camponeses” (Mendras).

Mas *de quem* são estas memórias? No caso das paisagens rurais²⁶, sem dúvida emblemáticas do novo surto patrimonial, não são apenas as memórias sentimentais das elites românticas elaboradas num complexo cultural cuja base afectiva era a emergência

²⁶ Aqui impor-se-ia de novo a evocação da obra de Marc Bloch, “*Les caractères originaux de l’histoire rurale française*”, Bloch (1931), 1999, que mostra de que modo a génese da paisagem emerge do sistema de relações sociais vinculadas, em particular, pelos regimes sucessórios e pelos regulamentos da rotação das culturas.

dum novo sentimento da Natureza²⁷. Nem sobretudo elas, afinal, mas sim as memórias das sociedades camponesas que as produziram. Os românticos viam na paisagem um passado-presente. No presente, buscavam apenas o passado. Na nova fase de patrimonialização dos finais do século XX, as comunidades locais, para quem as paisagens não são apenas memória morta, mas quadro de vida, âncoras externas para os sistemas de referência cognitivos e práticos (classificações, saberes naturalistas e saber-fazer técnicos), incluindo nestes o sistema de relações sociais (parcelas, limites e marcos, percursos, coordenação das culturas, direitos e obrigações ligadas ao espaço, etc.), surgem como actores cada vez mais presentes na arena da patrimonialidade. Acrescentando complexidade a um campo que assim se redefine de maneira profunda e radical.

O “imaterial”: a antropologia e a cultura

Outra coisa ainda, e sem dúvida mais inesperada, é a extensão do domínio do patrimonial – ou seja, na concepção que aqui expomos, a sacralização – das formas culturais elaboradas pelas culturas de tradição oral no seio das populações dominadas. Onde a antropologia tinha instaurado um preconceito de igualdade entre culturas fundado na relatividade dos modos de percepção do mundo, descobre-se (meio século após as primeiras descolonizações), um universo de formas culturais que, ou são já objecto de investimento sacralizante e portanto já “património” para os que as praticam, ou são susceptíveis de receber essa investidura.

Essa é outra genealogia, que conduz da “descoberta” das culturas vernáculas no período peri-revolucionário francês pelos “*Antiquaires*” à assinatura em 2003 da Convenção da UNESCO sobre o “Património imaterial”. No domínio cultural germânico a partir do século XVII, as concepções herderianas das línguas e das culturas vernáculas enquanto repositórios das identidades profundas dos “povos”²⁸ e no domínio latino a partir do século XVI o movimento dos “Antiquários”, abrem a via tanto à constituição da Linguística descritiva, como da Arqueologia e da Etnografia. A partir do século XIX, Etnologia e Antropologia inauguram a elaboração das noções de “folclore” e de “Cultura” como conjunto de *todos* os elementos, materiais e imateriais, processos e produtos do processo da criação das sociedades por elas próprias. Ao abolir a equivalência aristocrática entre a noção de “cultura” e “alta cultura”, ao incluir todas as manifestações da actividade humana, a Antropologia prepara o terreno para uma reconsideração do âmbito patrimonial. Assim se prepara a identificação de objectos susceptíveis de investimento simbólico patrimonial, apesar do carácter quase sempre modesto, muitas vezes marginalizado nas sociedades industriais, dessas manifestações das culturas europeias dominadas (“populares”), ou das culturas das populações dominadas do mundo inteiro.

O novo conceito de cultura, assim alargado pela antropologia a todas as manifestações da actividade material e simbólica humanas coloca-nos perante uma questão que já encontramos ao evocar a vertigem do “*tout patrimoine*”.

²⁷ É a crise da concepção da natureza desenvolvida ao longo do século XVIII (Ehrard 1981) pelos iluministas que abre o espaço para uma ideia de Natureza fundamentada no sentimento e não na Razão, apesar dos progressos do espírito científico no século XIX. Sabemos qual o sucesso da nova concepção condensada no *Sturm und Strang* romântico. E qual o papel dessas novas ideias na constituição simbólica da “Nação” alemã e do nacionalismo que a acompanha.

²⁸ Ver por exemplo Herder (1770) 1977 e Herder (1791) 1991 e a “reabilitação” dos “povos bárbaros” e das suas culturas: uma forma de reivindicação do “património cultural” germânico frente ao classicismo helenístico e românico que domina o Renascimento e impera na Europa dezasetecentista, por um lado, e à Filosofia (francesa) das Luzes, por outro.

Essa questão relaciona-se com as consequências da renúncia à antiga equivalência entre cultura e “alta cultura”. Esta noção continha uma óbvia ideia de hierarquização dos valores entre manifestações culturais “banais” ou “vulgares” e manifestações eruditas, de “grande valor”, nobres, ao mesmo tempo que instituíra uma hierarquização entre culturas de sociedades diversas, proclamando a superioridade da cultura “ocidental” – europeia – sobre todas as outras. A par com a definição alargada do que é “cultura” em cada sociedade, a antropologia instaura como se sabe também um pressuposto “relativista”, que recusa a superioridade relativa duma cultura no seu todo em relação a qualquer outra. A consequência, em aparência perfeitamente lógica, que assim sendo, todas as formas culturais e as práticas que lhes estão associadas no interior duma certa cultura, têm um valor idêntico, projecta-nos de facto na vertigem que referimos. Ora, nada é mais inexacto. Todas as culturas conhecidas estabelecem hierarquias de valores atribuídos às diversas formas culturais, costumes, práticas nas quais se especifica e se age a vida social. Todas elas identificam, cultivam e preservam formas culturais que, do seu ponto de vista próprio (ou dos pontos de vista de grupos nelas envolvidos) representam formas especialmente elaboradas, valiosas, muitas vezes consagradas.

Por outras palavras, se o “património” for encarado como uma categoria transcultural, e, em toda e qualquer sociedade, uma categoria diferencial (oposta ao que *não é* património), o problema que resta é de ordem empírica: a determinação dos sistemas de valoração das formas culturais no seio de qualquer sociedade. Em vez de depararmos, no universo abrangido pela definição antropológica da cultura, com um espaço “liso”, sem textura, o que se oferece ao inquérito é sempre um universo em que as distinções entre formas mais ou menos “fortes”, “belas”, “valiosas” são um traço fundamental: ressaltando apenas o facto – decisivo – que estas valorações são locais.

Consequência absolutamente inevitável, a identificação das formas culturais mais “meritórias” ou mais “excepcionais” e do seu significado faz-se doravante no âmbito duma nova relação com as elites e, senão verdadeiramente no seio dos grupos sociais portadores dessas formas, pelo menos com o seu contributo cada vez mais firme, impondo-se de forma crescente a ideia que é o grupo que define (ou deveria definir) em função dos seus próprios critérios o que é, o que deve ser o seu “património”.

A extensão do fenómeno patrimonial ao nível global apenas é possível porque a sua estrutura equivale a um politeísmo – um paganismo

Já deixei claro que, sendo a patrimonialização uma consagração a entidades memoriais, ela é por definição limitada ao âmbito das sociedades ou dos grupos que participam em cada culto local: aqueles *de quem* é a memória. Os deuses da memória, de que propus uma interpretação em termos de politeísmo pagão, são irremediavelmente deuses locais. Essa é provavelmente a fonte principal da sua força, ao tornar o processo independente de definições centrais e tendencialmente únicas, segundo o esquema dos monoteísmos. Vale a pena, ao chegar a este ponto do inquérito, insistir sobre a estrutura do sistema de práticas e representações que surge com a generalização e a expansão dos patrimónios enquanto estrutura homóloga à dos politeísmos pagãos, como a expunha Marc Augé (Augé 1982): um sistema de relações entre as sociedades e o mundo e entre os actores sociais que assenta numa abertura a múltiplas versões de panteões por natureza incompletos, a múltiplas interpretações e estilos de práticas que deixa sempre em aberto a possibilidade de novas ritualizações.

Por fim, sugiro que o sentimento de incerteza conceptual pode mais não ser do que um último avatar do eurocentrismo: o que é difícil de conceptualizar é o conjunto dos processos de patrimonialização se os tomarmos como meras extensões da “nossa”

própria concepção oficial, tributária da elaboração dos mitos nacionais europeus a partir do século XVIII. Uma ideia restrita, elaborada num certo contexto, de que exportamos mais a imagem e o termo que o núcleo conceptual, porque este escapa aos actores: os monoteísmos são a essência dos poderes dos Estados-nação e estes a materialização do sentido único e universal duma divindade “esquecida”²⁹. Para o Ocidente secularizado, que se vê como racional e técnico, “património” era o que representava um valor seguro, garantido por instâncias do poder simbólico e material, imaginando que se trata dum processo que se quer incontroverso de acumulação de riqueza, homólogo ao crescimento económico e ao progresso tecnológico e como tal gerido. A perda parcial de controlo sobre a definição do património pelas instâncias legítimas acarreta a libertação das definições autónomas, produzidas e implementadas por grupos ou sociedades até lá excluídas do jogo da Memória. O monopólio da sacralidade garantia a ortodoxia, à imagem do que acontece com as religiões organizadas em igrejas, mormente em igrejas centralizadas. A ruptura do monopólio abre, também no campo do “património”, a via às reivindicações de acesso à definição do sagrado e à prática autónoma do ritual.

Se a Memória da Humanidade deixa de ser igual à do Ocidente, e se este deixa de ser capaz de impor a sua definição do que pertence aos deuses da Memória (os seus), então libertam-se – ou revelam-se – processos de reivindicação de “patrimónios” (merecedores de conservação, consagrados) por grupos sociais a todas as escalas concebíveis (da aldeia ou do bairro e do grupo minoritário local à cidade, destes ao país, etc.). Libertam-se: eis os novos actores que entram no jogo. Revelam-se: muito dos processos de patrimonialização (no sentido sacrificial que aqui defendo) existiam ao nível local, mas adquirem agora visibilidade e uma nova legitimidade.

O que se desenvolve a um ritmo acelerado nas duas últimas décadas é a formação de uma arena patrimonial, onde se afrontam os grupos portadores de definições diversas e frequentemente antagónicas do que é, do que deve ser, e do que não deve ser “património”. O que é “sagrado” para uns é profano ou sem valor para outros; tanto mais grave que se “patrimonializar” é conservar, recusar a patrimonialização de algo é votá-lo, a mais ou menos curto prazo, à alteração deliberada, à destruição.

Nenhum destes fenómenos, nem a nova complexidade do campo patrimonial assim expandido devem levar-nos a temer nenhum “flou conceptuel”: basta conceptualizar os “patrimónios” e a patrimonialização como *processos de consagração*, cujas modalidades (simbolismos, regras, rituais, consequências) e actores variam, como variam também os deuses da memória a que são votados os patrimónios. E como processos eminentemente agonísticos (que sempre foram, mas doravante mais que nunca).

É claro que a formidável extensão do domínio do patrimonial não deixa de alterar o estatuto de sacralidade dos objectos memoriais nas sociedades contemporâneas. A questão torna-se tanto mais complexa que a propagação dos processos de patrimonialização se efectua em duas direcções simultaneamente: na multiplicação dos *tipos* de objectos patrimonializáveis e na sua extensão a todas as sociedades contemporâneas à escala do globo. Em todos os casos, o estudo da configuração dos novos regimes de sacralidade é um momento essencial para a compreensão dum fenómeno cujos contornos se tornaram mundiais.

Paganismo patrimonial, relativismo cultural e cultos mundializados

²⁹ J.-C. Schmitt (1992) sugere esta ideia em crítica à tese de M. Gauchet sobre a secularização das sociedades contemporâneas.

Onde a questão se torna mais árdua é, sem sombra de dúvida, quando se pretende passar do nível societal para o nível mundial. Neste âmbito a comparação é simplesmente impossível, como é ilegítimo o estabelecimento duma escala única de valoração: ao aproximar a universalidade por extrapolação das hierarquias locais, as listas dos patrimónios Mundiais encontram a sua Rocha Tarpeia: o “Ponto de Vista da Humanidade” aparenta-se, em matéria de avaliação das formas culturais ao “Ponto de Vista de Deus”: a visão “*en surplomb*” que caracterizava a antiga hegemonia europeia, e se revela ser um vazio que nenhuma instância pode vir preencher com legitimidade. Onde se esperava o surgimento “ascendente”, indutivo, de patrimónios centrados nos valores e correspondendo a forças locais, é um conjunto de “artefactos metaculturais”; “as listas emergem de operações que convertem aspectos seleccionados de patrimónios de descendência local num património de consenso translocal – o património da humanidade” (Kirschenblatt-Gimblett 2004: 56-57) que os projectam para a esfera globalizada do património mundial; a “metacultura” elabora um plano de visibilidade e de legitimação que opera dedutivamente, descendente, ou se quisermos, num movimento top-down. Não é possível inverter o processo, conclui Kirschenblatt-Gimblett (2004:61), porque “there is no way back, only a metacultural way forward.”³⁰

E no entanto, a criação das “listas” da UNESCO exige algo que se assemelha a um postulado de comparabilidade: o carácter restritivo da lista pressupõe escolhas alternativas entre itens isolados, julgando não só o valor absoluto de cada um, mas valores relativos. Por mais que se tenha tentado contornar as consequências da atribuição do carácter “excepcional no plano mundial” (Bortolotto 2009), excepcional do ponto de vista da Humanidade inteira, a uma forma e não a outra, o mecanismo de “reconhecimento” torna-se uma arena política no sentido próprio, uma estrutura de negociação e conflito permanentes a que faltará sempre a legitimidade aos olhos dos mais fracos: os mais numerosos, os que não têm acesso à arena nem às armas que nela vingam.

Assim se declina, por conseguinte o enigma: como é possível, a partir de definições locais (diria: forçosamente locais) e relativas a um grupo social (mais ou menos numeroso), instaurar um culto comum, perante a óbvia impossibilidade do estabelecimento de uma hierarquia única das formas culturais a nível mundial que desempenhasse o papel do deus único dos monoteísmos – referência comum a todas as sacralizações? Como é possível, a partir das novas bases epistemológicas do relativismo cultural, fundamentar a universalidade dos valores que pretende reconhecer a uma determinada forma cultural, produto e parte integrante duma realidade sempre local?

A resposta encontra-se, creio, na estrutura do novo regime de sacralidade, noção que demonstra aqui toda a sua fecundidade. Este assenta na multiplicidade e até no carácter multitudinário das figuras do sagrado, na abertura radical dos panteões, na equivalência dos referenciais. Não que não possam emergir “grandes” deuses da Memória, e coexistir com “pequenos” deuses. Sempre assim foi em todos os sistemas culturais pagãos, certos cultos propagam-se em áreas mais extensas, outros menos. Talvez resida nesta dimensão quase quantitativa, aliás (a diferente “contagiosidade” de cada culto local) um plano de descrição decisivo para entender as novas configurações, mesmo as mais instáveis.

Longe de toda e qualquer idealização³¹ ou de qualquer projecção de valores sobre tal situação, sobre perdas ou benefícios (materiais, simbólicos ou até metafísicos), sobre o

³⁰ Cf. Também Kirschenblatt-Gimblett 2004-2005

³¹ É permitido ler as referências ao “paganismo” em certas obras de J.-F. Lyotard nos anos 1970 e 80 como o estabelecimento de um paganismo “programático”, que Lyotard queria sem Deus, sem Graça, sem Esperança, uma porta de libertação em relação a qualquer metafísica (ver nomeadamente Lyotard 1977). A

seu carácter desejável ou não dos pontos de vista mais variados (social, político, ético), o paganismo a que nos referimos é apenas um facto empírico.

Do espírito do lugar ao lugar dos espíritos

Se a patrimonialização é, como aqui defendo, uma consagração, se o carácter sagrado se refere à relação entre um objecto (edifício, lugar, paisagem, forma cultural), e os “deuses da memória”, não surpreende o facto que no processo de elaboração dos patrimónios mundiais deva emergir, como por necessidade lógica, a noção de “*espírito do lugar*”. Mais que uma metáfora evocando um simples sentimento ou um conjunto de representações, mais que uma força de expressão, o “espírito do lugar” logo se declina nos “espíritos que habitam um lugar”, nos “génios” que o possuem, logo se realiza, se torna um conjunto de entidades ao qual convém que seja dedicado um culto.

Uma definição relativamente neutra é a de Prats e Thibault que a enunciam como “síntese dos diferentes elementos, materiais e imateriais que contribuem para a identidade dum sítio” (Prats et Thibault, 2003). Já Viel evoca « ...une émotion, un aura, un esprit qui transcendent le présent, défient les modes d’intervention, interpellent la mémoire et obligent à pénétrer l’univers de la complexité » enquanto para o ICOMOS da América Latina « l’ « esprit » est le souffle vital qui exprime une telle identité, et qui est le résultat du rapport entre une culture déterminée et l’endroit où elle se développe. » (VIEL 2003). Por seu turno, regressando à análise das representações da antiguidade romana, M. Petzet não hesita em propor que cidades, paisagens, monumentos, sejam examinados como portadores do seu “*genius*”. Este, que habita certos lugares, é o que lhes dá a sua dimensão sagrada. (Petzet 2008).

Mas Laurier Turgeon recorre de modo ainda mais explícito à configuração dum paganismo patrimonial, evocando as concepções politeístas, ou animistas, dum grande número de culturas. Estas, objectos clássicos da antropologia, saem assim da penumbra dos museus de etnologia ou do exotismo dos espaços periféricos para fornecerem um modelo de interpretação patrimonial que se impõe universalmente. Antes de mais, L. Turgeon define « l’esprit du lieu comme une dynamique relationnelle entre des éléments matériels (sites, paysages, bâtiments, objets) et immatériels (mémoires, récits, rituels, festivals, savoir-faire), physiques et spirituels, qui produisent du sens, de la valeur, de l’émotion et du mystère. » E logo defende o interesse da noção porque « elle est de tous les temps et elle existe sous une forme ou une autre dans pratiquement toutes les cultures. Dans la tradition occidentale, l’esprit ou le génie du lieu remonte au moins à l’Antiquité romaine, connu alors sous le nom de *Genii Loci*. Les *Genii* de la mythologie romaine sont des êtres immanents qui habitent non seulement les lieux, mais aussi les individus (Grimal 1976, entrée « génie »). Ils symbolisent l’être spirituel des choses et des personnes, et ils ont pour fonction essentielle de les conserver en existence. Le génie, par sa nature unique, veille au lieu et lui donne son identité propre, plus encore, le rend sacré. Le génie anime le lieu d’un principe vital. » (Turgeon 2008). Estes « espíritos » são de

ambivalência do projecto e a sua possível e incómoda confusão, em leituras menos atentas, com neopaganismos contemporâneos (ideologias político-religiosas revivalistas das quais algumas serviram de inspiração a certos delírios nazis e fascistas), para além da contradição que encerra um “programa” (ainda que emancipatório) sem “esperança”, levaram Lyotard a distanciar-se do tema. Todavia, o reconhecimento da impossibilidade de preservar uma referência central comum – e a multiplicidade que daí resulta, é a intuição de base que o conduz à noção de condição “pós-moderna”.

natureza sobrenatural : e a concepção destas entidades, senão universal, pelo menos presentes em numerosas culturas³²

Num mundo desencantado, a procura do que podemos identificar como um encantamento patrimonial, longe de permanecer uma tendência marginal, desemboca numa série de declarações oficiais da UNESCO, confirmando assim a importância da nova sacralidade. Um passo importante poderá ter sido a Declaração de X’ian em 2005, na qual a UNESCO insiste sobre a importância dos “contextos”, de que emanam as significações” dos objectos patrimonializados: “Les traditions culturelles, les rites, les pratiques ou concepts spirituels tout comme l’histoire, la topographie, l’environnement naturel, les usages et autres facteurs contribuent à décrire l’éventail des intérêts et des dimensions matérielles et immatérielles du contexte » (ICOMOS 2005). Se já aqui os elementos rituais e espirituais surgem em primeiro plano, tornam-se, em 2008, o núcleo central da patrimonialização que se traduz na “Declaração de Québec sobre a salvaguarda do espírito do lugar”. “Cette Déclaration s’inscrit dans une série de mesures et d’actions entreprises depuis quelques années par ICOMOS pour *sauvegarder et promouvoir l’esprit des lieux*³³, *principalement leur caractère vivant, social et spirituel* » (sublinho). A UNESCO perflha assim a sacralidade do objecto local, em função da concepção local, que dá “sentido, valor, emoção e mistério ao lugar”. Ritual, espiritual, mistério: os ingredientes da sacralização estão enfim presentes de pleno direito. Ora, rituais, mistérios, espíritos, são, como o permite - e exige -, o... génio do paganismo, como já indicámos, fundamentalmente locais³⁴

Afastamo-nos portanto do que poderia parecer um uso forçado das palavras ao sugerir a relação entre patrimonialização contemporânea e sacralidade pagã, para encontrarmos *realizada* a concepção dum sagrado que se condensa, ora em deuses da memória individualizados, ora em “génios” locais; ora em politeísmos, ora em animismos. O que incluíamos no conceito de “paganismo” (termo, afinal, fruto duma visão pejorativa das representações do sagrado anteriores aos monoteísmos, característica do eurocentrismo monoteísta) pode agora declinar-se num conjunto de formas culturais do sagrado que se constroem ora como transcendências ora assentes em imanências; tanto no reconhecimento de figuras individualizadas (deuses, espíritos, génios) como nos cultos animistas de forças não individuais, impessoais. Assim, mais ainda que um paganismo, os cultos patrimoniais são paganismos plurais, locais, cuja característica comum é a multitude das formas e das figuras.

Ora, facto notável, as formas culturais (materiais ou não) patrimonializadas pelas sociedades locais (incluindo nestas as europeias, agora relativizadas ao conjunto mundial), poderão ser investidas por um grau de significação superior: o de “património da Humanidade”.

Os novos deuses da memória são multidão e, como nos paganismos antigos, pouco importa que as interpretações, versões, variem: génio inclusivo do paganismo, que se

³² « Môme si les formes et les fonctions de ces êtres surnaturels varient beaucoup d’une culture à une autre, on constate que la notion de l’esprit du lieu est répandue dans les mythologies d’un grand nombre de cultures du monde ». (Turgeon 2008). Segue-se um abundante rol de exemplos.

³³ “Rappelons que l’esprit du lieu peut être défini comme l’ensemble des éléments matériels (sites, paysages, bâtiments, objets) et immatériels (mémoires, récits oraux, documents écrits, rituels, festivals, métiers, savoir-faire, valeurs, odeurs), physiques et spirituels, qui donne du sens, de la valeur, de l’émotion et du mystère au lieu. » (ICOMOS 2008).

³⁴ « 9. Considérant que *les communautés locales sont généralement les mieux placées pour saisir l’esprit du lieu, surtout dans le cas des groupes culturels traditionnels*, nous soutenons qu’elles devraient être intimement associées à tous les efforts de conservation et de transmission de l’esprit du lieu. » (ICOMOS 2008). Sublinho.

torna, com o "património mundial", absolutamente local e global. Local nas suas formas concretas, global pela sua extensão a todas as sociedades contemporâneas. Talvez o primeiro exemplo dum culto que se quer verdadeiramente mundial: extensão planetária, rituais mundiais, e um panteão de panteões que parece extensível sem limites.

Versão de trabalho.

José Rodrigues dos Santos, Janeiro de 2010.

Referências

- AUGE M., *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008 (1982), 467 p.
- BENVENISTE, E., 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. Minuit. Vol. 2 : « Pouvoir, droit, religion »
- BERTHOLD, Étienne, Mathieu DORMAELS et Josée LAPLACE. 2009. *Patrimoine et sacralisation* : actes de la Rencontre internationale des jeunes chercheurs en patrimoine, Montréal, 2008, Québec, Éditions MultiMondes, 2009, 301 p. (Collection Cahiers de l'Institut du patrimoine de l'UQAM).
- BLOCH, M., 1964 (1931). *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Paris, Armand Colin.
- BORTOLOTTI, C. 2008. *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*. Roma, Istituto poligrafico e Zeca dello stato.
- BORTOLOTTI, C. 2008. « Il processo di definizione di « patrimonio culturale immateriale ». Elementi per una riflessione », in Bortolotto (dir.) 2008 : 7-48.
- BOYER, P. 1997. *La religion comme phénomène naturel*. Paris, Bayard.
- CHASTEL "Le patrimoine". *Encyclopaedia Universalis*, Les Enjeux II. Paris, EU, 1990: 220-228.
- COURAY-BAPSOLLE, Géraldine, 2007. *Du cultuel au culturel ?* Paris, L'Harmattan.
- DOUGLAS, M. 1991 (1966) *Pureza e Perigo*. Lisboa, Edições 70
- DOUTRELEAU, V. 2006. « Surtsey, naissances d'une île », *Ethnologie Française*, 36, 3 : 421 à 433.
- DROUIN, M. (dir.), 2006. *Patrimoine et patrimonialisation : du Québec et d'ailleurs*, Québec, Éditions MultiMondes, 2006. Apresentação do volume : <http://www.patrimoine.uqam.ca/spip.php?article123>
- DUFOUR, M. et HAMEL N., 2008. « Esprit du lieu : espaces de silence et regards croisés », http://www.international.icomos.org/quebec2008/cd/toindex/78_pdf/78-TiUq-123.pdf, ICOMOS 16th General Assembly and International Scientific Symposium, Quebec, Canada, September 29 – October 4, 2008.
- EHRARD, J., 1981. *L' idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Genève-Paris, Slatkine.
- FEBVRE, L. 1995 (1952). *Combats pour l'histoire*. Paris, Pocket.
- FERNANDEZ James W. e FERNANDEZ Renate L. 2009. "Práticas Patrimoniais: Contextos semânticos", in Ramos M.J. e Medeiros A., *Memória e Artificio: A Matéria do Património II*, Lisboa, SGL: 19-40.
- HAFSTEIN, V. T., 2008. « Inviting a Noisy Dance-Band into a Hospital : Listing the Intangible », in BORTOLOTTI 2008 : 95-113.
- HERDER (1770) 1977. *Traité sur l'origine de la langue*. Paris, Aubier.
- HERDER (1791) 1991. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Presses Pocket.
- GELLNER, Ernest. 1993. *Nações e nacionalismo*. Lisboa, Portugal: Gradiva.
- GIGUERE, H. 2008. "Musique ethnique ou musique internationale? Diversité et unité dans le patrimoine Flamenco » », in Bortolotto 2008 : 129-143.
- GODELIER, M. 1996. *L'énigme du don*. Paris, Fayard.
- HEINICH, N. 2009. « Introduction », *Terrain*, [En ligne], mis en ligne le 08 octobre 2009. URL : <http://terrain.revues.org/index13855.html> . Consulté le 09 février 2010. (Extrait de : *La fabrique du patrimoine "De la cathédrale à la petite cuillère"*. Paris, MSH.)

- HERRENSCHMIDT, O., 1979. « Sacrifice symbolique et sacrifice efficace ». In Izard, M. e Smith, P. (Dirs.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard : 171-192.
- HOBSBAWM, Eric J. 2002. *Nações e nacionalismos desde 1870*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HUBERT, H. 1904. « Introduction », in Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Armand Colin, Paris, p. XLVII.
- HUBERT, H. e MAUSS, M. (1899) 1968. «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», in Mauss, M., *Œuvres, I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, 1968 : 193 : 354.
- HUYGHE, F.-B. « Un patrimoine sans patrie? », *Cahiers de Médiologie*, 7, 1^o Semestre 1999, Paris, Gallimard : 59-68.
- ICOMOS 2003. Rapport général du Symposium scientifique « La mémoire des lieux : préserver le sens et les valeurs immatérielles des monuments et des sites », 28-31 Octobre 2003.
- ICOMOS 2005. DÉCLARATION DE XI'AN SUR LA CONSERVATION DU CONTEXTE DES CONSTRUCTIONS, DES SITES ET DES SECTEURS PATRIMONIAUX. Adoptée à Xi'an, Chine par la 15^{ème} Assemblée Générale de l'ICOMOS, le 21 octobre 2005.
- ICOMOS 2008. DÉCLARATION DE QUÉBEC SUR LA SAUVEGARDE DE L'ESPRIT DU LIEU. Adoptée à Québec, Canada, para la 16^e Assemblée Générale de l'ICOMOS, le 4 octobre 2008.
- KANTOROWICZ, E.H., 1997. *The king's two bodies: a study in mediaeval political theology*. Princeton University Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production." *Museum International*, 221-222 (vol. 56, n^o 1-2, 2004: 52-65). disponível em: http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/heritage_MI.pdf
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (2004) 2005. "From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum". SIEF Keynote, Marseilles, April 28, 2004. To appear in the conference proceedings, 2005. Disponível em: <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf>
- LAHIC, 2008. « Transferts de sacralité »: <http://www.lahic.cnrs.fr/spip.php?article40>
- LE GOFF, J. 1994. *Pour un autre Moyen Âge; temps, travail et culture en Occident: 18 essais*. Paris. Gallimard.
- LYOTARD, J.-F. 1977. *Instructions païennes*, Paris, Galilée.
- LYOTARD, J.-F. 1977. *Rudiments païens*, Paris, UGE.
- MELOT, M. 1999. « Le monument à l'épreuve du patrimoine », *Cahiers de Médiologie*, n^o 7. 1^o Sem. 1999. Paris, Gallimard.
- MENDRAS, H. 1967. *La fin des paysans*. Paris, SEDEIS.
- MICHEL, Jacques-Henri, 2001. *Le vocabulaire latin des institutions romaines, suivi des fragments de la loi des XII Tables*. Les Cahiers du CeDoP, Université Libre de Bruxelles, 2001. [fichier pdf](#) : <http://www.ulb.ac.be:8070/cedop/tools/stat.php?file=Institutions.pdf&titre=Le%20vocabulaire%20latin%20des%20institutions%20romaines,%20suivi%20des%20fragments%20de%20la%20loi%20des%20XII%20Tables>
- NOPPEN, L. 2009. Compte-rendu de : *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale par Lucie K. Morisset*. <http://www.patrimoine.uqam.ca/spip.php?article237>
- PETZET, M. 2008. GENIUS LOCI – The Spirit of Monuments and Sites in 16th General Assembly of ICOMOS, Scientific Symposium, Quebec, 30 September 2008. http://www.international.icomos.org/quebec2008/cd/toindex/papers_ouverture/inaugural-Vortrag_Petzet.pdf

POULOT, D. 2006, *Une histoire du patrimoine en Occident, XVIIIe-XXI^e siècle : du monument aux valeurs*, Paris : Presses universitaires de France.

PRATS, M. et THIBAUT, J.-P., « Qu'est-ce que l'esprit des lieux ? » Actes du symposium scientifique international «La mémoire des lieux : préserver le sens et les valeurs immatérielles des monuments et sites», 14e Assemblée générale et symposium scientifique de l'ICOMOS (Victoria Falls, Zimbabwe – 27-31 octobre 2003), consultado em <http://www.international.icomos.org/victoriafalls2003/papers/A1-4%20-%20Prats%20-%20Thibault.pdf>

ROBY, H. J., 1902. *Roman Private Law in the Times of Cicero and of the Antonines*. (1902). Edição de The Lawbook Exchange, Ltd., 2000. ISBN 1584770740, 9781584770749. Acedido em <http://books.google.pt/books> (Junho e Novembro de 2009).

SCHMITT, J.-C. 1992. « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9 | 1992, [En ligne], mis en ligne le 18 mars 2009. URL : <http://ccrh.revues.org/index2798.html> . Consulté le 06 octobre 2009.

SCHNAPP, A. 1998 (1993). *La conquête du passé : aux origines de l'archéologie*, Ed. Livre de Poche Références.

SCUBLA, L. 1998. « Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines » *Revue du MAUSS* semestrielle, n° 12 (1998) : 41-65

TURGEON, L., 2008. L'Esprit du lieu : entre le matériel et l'immatériel ; Présentation de la thématique du colloque "Finding the Spirit of Place". 16th General Assembly and International Scientific Symposium, Quebec, Canada, September 29 – October 4, 2008.

VERNANT, J.-P., 1988. « Le pur et l'impur », in *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, La Découverte : 121-140.

VERNANT, J.-P. 1990. *Figures, idoles, masques*. Paris, Julliard.

Daniel Vidal, « Marc AUGÉ, Génie du paganisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 148 (2009) - Bulletin Bibliographique, [En ligne], mis en ligne le 19 mai 2009. URL : <http://assr.revues.org/index21094.html>. Consulté le 31 décembre 2009.

VIEL, Annette. 2003. Quand le musée vit au rythme de la cité. Sens et contresens de l'« esprit des lieux ». *Art et philosophie, ville et architecture*. [Paris] : La découverte. (Citado em Dufour M. et Hamel N. 2008).

Référence électronique

Nathalie Heinich, « Avant-propos », *Terrain*, [En ligne], mis en ligne le 06 octobre 2009. URL : <http://terrain.revues.org/index13854.html>. Consulté le 09 février 2010.