

RECUPERAÇÃO DO IMAGINÁRIO COLECTIVO DA SERRA D'ARGA: PELA PROECÇÃO TURÍSTICA DOS LUGARES SIMBÓLICOS

FERNANDO FARIA PAULINO

Instituto Superior da Maia

Palavras-chave: Imaginário colectivo, identidade, território, património imaterial, antropologia visual

O projecto *Arga – a Serra das Fugas: patrimónios em rede e circuitos míticos*, que se encontra na base da presente comunicação, coloca em relevo a recuperação do imaginário colectivo da Serra d'Arga, através das suas lendas, contos e mitos, e o seu papel na construção identitária do território. Existem assim três pilares de investigação sobre o qual assenta todo o projecto: o imaginário colectivo, a sua recuperação e a identidade.

A noção de imaginário colectivo apresenta na sua essência uma forte ligação ao que na actualidade se designa como património imaterial, conceito que por si só levanta problemáticas no seio da academia, quer num plano epistemológico, conceptual, como no plano metodológico. Será pertinente avançar desde já com uma definição elementar de património imaterial, mas igualmente lata e abrangente, não recolhendo porém a unanimidade dos investigadores. O Património Cultural Imaterial manifesta-se entre outros domínios nas tradições e expressões orais, nas práticas sociais, rituais e eventos festivos, nos conhecimentos e práticas relacionados quer com a natureza como com o universo (UNESCO, 2003). Apresenta-se assim como um vasto conjunto de manifestações e de expressões de carácter intangível e que têm a memória como meio de preservação e a oralidade como meio de transmissão. Surge então englobado no seio desta imaterialidade as lendas, os mitos, os contos populares, como igualmente os rituais e as festas, bem como todo o universo de saberes e vivências da cosmogonia popular (UNESCO, 2003).

Contrariamente ao designado património cultural material, o imaterial difere do primeiro relativamente aos seus suportes, de uma grande fragilidade e, em consequência, facilmente perecíveis. É neste sentido que a necessidade urgente em recuperá-los, recolhe-los e preservá-los, no âmbito de projectos como o presente, acaba por ser determinante, tendo como objectivos a sua inventariação, o seu tratamento – referimo-nos em concreto a estudos interpretativos –, bem como a sua divulgação, determinantes para a memória colectiva e identidade de um grupo ou de uma sociedade. Lorentç Prats refere a este propósito, que as activações patrimoniais, nomeadamente as promovidas pela actividade turística, são representações identitárias (1997: 46).

Este actual e crescente interesse pelo património cultural imaterial, nasce essencialmente em 2008, aquando da adesão do Estado português à Convenção

para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial elaborada pela UNESCO em 2003. Isto é, fica-se com a ideia que a descoberta da existência do designado património imaterial parece ter surgido apenas na actualidade. No entanto, todo este conjunto de preocupações, subjacentes à Convenção, nasceu com a própria antropologia. O património imaterial foi desde sempre um campo de interesse da ciência antropológica. Já no séc. XIX surgiam debates em como se poderia fazer a fixação das tradições e qual o interesse das mesmas na identificação dos povos (v. Bertillion, 1863) . Se a partir dos anos 20 do século passado surge a noção de cultura, a antropologia lida até essa mesma época com a noção de tradição.

De igual forma interessará sublinhar que esta “re-invenção” do património imaterial surge por oposição à Convenção da UNESCO para a Protecção do Património Cultural e Natural de 1972, perante a qual, um ano mais tarde, a Bolívia alerta para o facto de haver a necessidade de uma convenção que defendesse igualmente as questões mais intangíveis do património. Isto é, a noção de património imaterial surge como expressão de reacção, como expressão de preocupações dentro de uma área não abrangida por quem trabalhava o património material. É assim, que a distinção entre material e imaterial, é uma distinção meramente política, primeiramente debatida e trabalhada no seio da UNESCO, de âmbito supranacional, passa a fazer parte da lista das preocupações dos Estados, para finalmente chegar à academia. Longe do debate permaneceram as sociedades, os grupos e os indivíduos detentores do património.

É desta forma que entendemos que as noções de material e imaterial são noções culturalmente determinadas, e que pertencerá a cada cultura, sociedade ou grupo o estabelecimento de uma fronteira entre o que é material e imaterial. A Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial afigura-se assim como um instrumento jurídico-político definidor de uma clara separação entre património cultural material e imaterial que contradiz acima de tudo a noção de diversidade cultural, se entendido enquanto instrumento de homogeneização cultural. Um instrumento dos Estados, do poder central, dos poderes locais, razão pela qual nos parece pertinente salientar a falta de protagonismo conferido às comunidades locais de tomarem a iniciativa de preservação e salvaguarda do seu património local.

Existirão pois duas premissas que forçosamente devem estar presentes quando se trabalha no âmbito do património imaterial. Sendo a definição de património cultural imaterial quase uma definição antropológica de cultura, deverá ser pois reconhecido como algo de dinâmico, algo que se encontra em constante e permanente evolução. Uma festa, um ritual, uma prática agrícola, deverão ser reconhecidos enquanto processos, reflexos do modo de vida das comunidades, dos grupos, mas que apenas existirão enquanto fizerem sentido para os indivíduos ou comunidades. Essa festa, esse ritual ou essa prática agrícola, nunca poderão ser fixados, cristalizados, no sentido de imposição. Terão de ser encarados enquanto processos dinâmicos, sujeitos a re-significações, sujeitos a modificações devido a mudanças de contexto sócio-culturais – e que a sócio-semiótica explora e descontrói cientificamente – num processo muito semelhante aos mitos e respectivas carate-

rísticas (evolutivos e não-universais). Carlos Fortuna refere, a propósito daquilo a que designou como “*destruição criadora* das identidades (...) ao modo como os sujeitos se relacionam, por um lado, com o tempo, e mais concretamente ao passado e à memória quer pessoal quer colectiva, e, por outro lado, com o espaço, imediato ou representado, em que interagem” (1999: 29).

A segunda questão, que emana igualmente da citação de Carlos Fortuna, prende-se com o facto da necessidade de uma abordagem integrada do património imaterial com a cultura material. A questão de base passa por ignorar o carácter holístico da antropologia e, em particular do conceito antropológico de cultura. Com efeito, separar a cultura material da imaterial constitui algo que abala a teoria de Marcel Mauss (1950) pela qual se considera, e consideramos, cada manifestação cultural como um “facto social total”. Se por um lado o património imaterial surge dependente de um espaço material – um território – que lhe confere sentido, ou uma paisagem que o evoca, o património imaterial evidencia sempre uma relação sujeito / espaço, mesmo que ambos estejam subentendidos. Noutros casos, essa dependência resulta da ligação de um objecto, de um utensílio, com uma prática tradicional. Encarar o património imaterial enquanto elemento *per si* resultará numa descontextualização e, consequentemente, numa perda de significação. Será pois impossível trabalhar um mito ou uma lenda descontextualizando-a geograficamente, é o próprio território, o espaço que lhe confere igualmente sentido (v. Edensou, 1998).

De igual modo, esta segunda questão, traduzida numa separação material / imaterial, levanta ainda uma outra problemática. O património imaterial ao implicar uma recolha (realizada através de um registo áudio, vídeo ou fotográfico) conduz a um processo de materialização do imaterial, isto é, o registo sacraliza o património imaterial, conferindo-lhe um estatuto que lhe permitirá figurar num museu, enquanto objecto tangível. Este processo de sacralização vai ao encontro da forma de actuação da Convenção, cujos objectivos passam igualmente, para além do seu interesse político já referido, por uma lógica de actuação no plano económico, essencialmente com fins turísticos.

Isto é, a Convenção acaba por ter um forte impacto na indústria turística, quer a nível nacional, regional ou local. Ou seja, o património imaterial é importante enquanto recurso turístico, em primeiro lugar para os Estados, seguido do poder local e por fim para os seus detentores e respectivas comunidades. Essa necessidade de preservação surge quando a tradição começa a desaparecer, sendo então apenas a partir desse momento objecto de preocupação. Nalguns casos, mesmo quando a tradição já não existe enquanto tal, o processo de preservação, acaba por transformar-se num processo de patrimonialização, de musealização, transformando-se praticamente em objecto de “autenticidade” (autenticidade encenada) com objectivos de exploração turística (Paulino, 2007).

Todo este conjunto de problemáticas conduz-nos até à questão metodológica na recolha do património imaterial. É difícil a definição de uma metodologia própria, contudo, tal como já referimos, o processo de identificação e recolha terá obriga-

toriamamente de constituir-se como actividade. Um processo de estimulação no qual participa investigador – o etnógrafo – e aquele que detém o património – o informante. Nesse processo que passa pela evocação da memória, compete ao antropólogo, ao etnógrafo, trazer o informante para o presente, nalguns casos diríamos, resgatá-lo do passado. De igual modo, implica que o etnógrafo tenha consciência que a memória colectiva é sempre condicionada pela pertença a uma comunidade ou grupo, bem como pelas transformações físicas do território. Quando este se transforma deixa de haver referências espaciais nas quais a memória se apoia e esta dissipa-se.

Antes de passarmos à questão metodológica, convirá salientar o facto de assumirmos a antropologia como ciência interpretativa (Geertz, 1993; Rabinow, 1977). Constantemente o antropólogo tem acesso não a factos mas a interpretações, que dão origem a novas interpretações, para terminar numa interpretação por parte do leitor. Tal como afirma Bourdieu, a dimensão própria do trabalho de campo é baseada no trabalho da construção da realidade social (*in* Rabinow, 1977: 163). É o conjunto de interpretações que nos remete à construção de representações sociais e culturais. Cultura é assim interpretação. Todos os factos que o antropólogo recolhe no terreno são interpretações. “Os factos que interpretamos”, acabam por ser já “factos construídos e reconstruídos” (Rabinow, 1977: 150). A antropologia deixa assim a esfera de ciência objectiva para assumir-se enquanto ciência interpretativa (Geertz, 1933; Geertz, 1999).

Assim, parece-nos adequada a metodologia aplicada no âmbito da antropologia visual, por diversas razões. Em primeiro lugar, porque a recolha de um mito, de uma lenda ou de um conto, não significa apenas a recolha de um conteúdo, mas igualmente de uma forma, a forma pela qual eles são verbalizados. A participação da gestualidade, da ênfase colocada nas palavras, das expressões faciais, entre outros, constituem toda uma performance que faz igualmente parte da narrativa. Desta forma, temos acesso não apenas ao texto, mas a um lato conjunto de elementos que participam na história e na interpretação da mesma, trazendo o actor social para a cena, atribuindo-lhe um papel activo. O recurso ao vídeo assume assim um papel preponderante na recolha a efectuar.

A relação estabelecida no terreno é essencialmente uma relação de partilha. Uma relação que permite o acesso ao conhecimento local, ao ponto de vista dos sujeitos, um tempo privilegiado de constantes relações e interacções. Um tempo de participação activa na construção ou na recolha de um saber. A utilização da imagem nos processos de pesquisas, está na base dessa construção ou recolha. As imagens realizadas, para além de representarem o ponto de partida do processo de investigação, são igualmente o resultado desse mesmo processo.

Se a utilização da imagem é fundamental no início da investigação – enquanto processo para iniciar a pesquisa, e posteriormente, enquanto processo para o desenvolvimento dessa mesma pesquisa –, a sua utilização conduz igualmente à forma pela qual o investigador utiliza as imagens na produção do conhecimento, tendo presente um eixo polarizado por duas culturas visuais: a cultura visual local e a cultura visual académica (Pink, 2001).

Numa primeira fase, a imagem pode ser utilizada em meros levantamentos, tanto ao nível do meio físico, como de acções ou acontecimentos. No entanto, estas imagens deverão ser tratadas enquanto representações de determinados aspectos da cultura e não registos da totalidade de uma cultura ou enquanto símbolos com significados completos e precisos.

A utilização do audiovisual no trabalho do antropólogo surge como um percurso paralelo entre ele próprio e a prática de terreno em Antropologia. Reflecte-se acerca dos vídeos e/ou fotografias realizadas, reformulam-se questões e problemáticas e regressa-se ao terreno. São as próprias imagens que estão na base de todo este processo. Trata-se de um longo processo de construção, de saberes transportados para o interior da pesquisa que se vai construindo ao longo do trabalho de campo. Uma construção primordialmente baseada na relação entre o investigador e os sujeitos e na reflexão sobre os documentos e imagens produzidos pelo antropólogo e pelos actores.

É a partir do visionamento das imagens produzidas que surgem três aspectos fundamentais. Por um lado, e tal como já referido, os sujeitos da investigação sentem-se participantes activos no nosso trabalho. Em segundo lugar, o visionamento das imagens, permite que o investigador reflita sobre todo o processo a partir da análise das próprias imagens. Por último, o visionamento do material audiovisual por parte dos sujeitos, vai permitir interpretações e reflexões e o transportar de novos saberes para o processo de investigação. Na realidade, trata-se desse processo infinito de leitura de imagens, de descodificação / codificação / descodificação, efectuado quer pelo antropólogo quer pelos sujeitos, conduzindo à interpretação e à reflexão.

O papel da imagem é igualmente determinante na condução de entrevistas e conversas (Collier, 1992; Pink, 2001). As imagens não são um simples registo visual da realidade, mas representações sujeitas à interpretação tendo em conta as diferentes compreensões da realidade. Quando um informante tem acesso às imagens realizadas, de imediato inicia-se a sua interpretação sobre a visualização da realidade por parte do investigador / fotógrafo. Numa entrevista ou conversa, na qual as imagens estão presentes, antropólogo e informante terão a oportunidade de discutir as suas diferentes compreensões sobre as imagens, num processo de confronto entre dois modos de ver, duas experiências diferentes da realidade. Um processo de negociação contínua.

A linguagem audiovisual torna-se assim numa ferramenta epistemológica, que permite sintetizar em imagem os aspectos de uma realidade cultural e social, obtidos pelas entrevistas, pelas observações participantes, construídos através do encontro entre antropólogo e sujeitos. É desta forma que, de acordo com Elizabeth Edwards, as imagens podem ser lidas enquanto amplos textos revelando “histórias escondidas” (1992:12).

O início do trabalho de campo na Serra d’Arga, inserido no âmbito do presente projecto, passou pela captação de imagens da Romaria de S. João d’Arga, tendo como objectivo a realização de um documentário (actualmente em fase de mon-

tagem). Pretende-se com este documentário o visionamento do mesmo por parte da população local, ao qual se seguirá todo o processo de recolha de elementos que possibilitarão o acesso a um corpus etnográfico de mitos, lendas e contos relacionados com o ritual, tendo em consideração todos os aspectos metodológicos acima referidos. Desta forma, partindo de um documentário realizado, da sua visualização e reflexão sobre o mesmo, o antropólogo terá gradualmente acesso ao imaginário colectivo, à sua recuperação e à identidade de uma comunidade, eixos sobre os quais assenta o projecto *Arga – a Serra das Fugas: patrimónios em rede e circuitos míticos*.

Bibliografia

- Barnard, Alan (2002), *Storia del pensiero antropologico*, s.l.: Società Editrice il Mulino.
- Batalha, Luís (2005), *Antropologia, uma perspectiva holística*, Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa, ISCSP.
- Bertillon, Alphonse (1883), *Ethnographie Moderne, Les races sauvages*, Paris: Éditeur G. Masson.
- COLLIER, John e COLLIER Malcolm (1992), *Visual Anthropology, Photography as a Research Method*, 2ª ed., University of the New Mexico Press.
- EDENSOR, Tim (1998), *Tourists at the Taj. Performance and Meaning at a Symbolic Site*, London: Routledge.
- EDWARDS, Elizabeth (ed.) (1992), *Anthropology and Photography*, Yale University Press and Royal Anthropological Institute.
- FORTUNA, Carlos (1999), *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais*, Oeiras: Celta Editora.
- GEERTZ, Clifford (1993), *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.
- GEERTZ, Clifford (1999), *O Saber Local, Novos ensaios em antropologia interpretativa*, 2ª ed., Petrópolis: Editora Vozes.
- PAULINO, Fernando Faria (2007), «Turismo e Autenticidade. O papel da publicidade na representação dos lugares turísticos» in *Imágenes de la cultura / Cultura de las imágenes*, Murcia: EditUM.
- PINK, Sarah (2001), *Doing Visual Ethnography*. London: Sage Publications.
- PINK, Sarah (2006), *The Future of Visual Anthropology*, engaging the senses, London: Routledge.
- PINK, Sarah (ed.) (2007), *Visual Interventions. Applied Visual Anthropology*, Nova Iorque, Oxford: Bergahn Books.
- PRATS, Llorenç (1997), *Antropología y patrimonio*, Barcelona: Editorial Ariel.
- RABINOW, Paul (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.
- RIBEIRO, José da Silva (2003), *Métodos e Técnicas de Investigação em Antropologia*, Lisboa: Universidade Aberta.
- SANTANA, Agustín (1997), *Antropología y turismo. Nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona: Ariel.
- Santos, Armindo (2002), *Antropologia Geral – Etnografia, Etnologia e Antropologia Social*, Lisboa: Universidade Aberta.
- UNESCO (2003), *Convenção para a salvaguarda do património cultural imaterial*, Paris: UNESCO.