



Caderno CRH

ISSN: 0103-4979

ISSN: 1983-8239

Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas - Centro de Recursos Humanos

Collins, John F

CULTURA, CONTEÚDO E CERCAMENTO DO SER
HUMANO: herança intangível da UNESCO no novo milênio*
Caderno CRH, vol. 31, núm. 82, 2018, Janeiro-Abril, pp. 25-38
Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas - Centro de Recursos Humanos

DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792018000100002>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347659059002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UFBA redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

CULTURA, CONTEÚDO E CERCAMENTO DO SER HUMANO: herança intangível da UNESCO no novo milênio*

John F. Collins**

Patrimônio, como “herança cultural da humanidade” é uma tecnologia social que transforma a cultura e, por conseguinte, as práticas íntimas e cotidianas das pessoas em uma espécie de propriedade. Como consequência da onda neoliberal, o patrimônio vem sendo configurado como um recurso particular ou comunitário de valor essencial, capaz de alimentar economias de conhecimento através das quais é possível mercantilizar a vida moral, rotineira e familiar do cidadão brasileiro. Neste texto, como extensão de abordagens antropológicas do patrimônio, argumento que uma oscilação entre propriedades culturais alienáveis e inalienáveis construídas sobre rotinas cotidianas, ou o que tem sido considerado, na Bahia, como uma espécie de essência humana alienável e supervisionada pela UNESCO, se baseia numa forma de cercamento. Isso significa que qualidades humanas são encurraladas e garimpadas por meio de regimes técnicos de tombamento histórico. Por conseguinte, esse argumento segue a lógica da mercantilização desenfreada sob os auspícios do neoliberalismo. Também considera que o conceito de cercamento pode ser estendido desde análises de desapropriação de terras comuns até o *marketing* da imagem de um povo. Ao escolher essa abordagem, pretendo sugerir caminhos para pesquisas futuras sobre a produção global do valor e suas relações com as lutas contemporâneas por justiça social.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio. UNESCO. Centros históricos. Neoliberalismo. Mercantilização.

Devemos talvez dizer que formas emergentes de propriedades significam novas possibilidades de corporalidade ou de integração corporal em vidas que observadores constantemente dizem a si mesmos serem dispersadas.

Marilyn Strathern, *Property, Substance and Effect*

Em fins de abril de 2000, numa das manhãs chuvosas embora ensolaradas, típicas de Salvador (Bahia, Brasil), levei meu amigo Índio do centro histórico colonial, conhecido como Pelourinho, até o bairro periférico denominado Fazenda Grande do Retiro, para que ele visitasse seu irmão, Gaguinho. Índio, 26 anos de idade e ex-menino de rua, precisava da carona porque uma facada o deixara tetraplégico. Dificuldades de locomoção, problemas relacionados ao HIV e renda insuficiente implicavam dificuldades para que os irmãos se encontrassem frequentemente ou visitassem o Pelourinho, antiga zona de meretrício, tombado como patrimônio mundial da humanidade pela UNESCO, onde ambos contraíram AIDS.¹ O rosto de Índio se iluminou quando a vizinhança começou a nos

saudar à medida em que nos aproximávamos da casa de Gaguinho. Tão logo a cerveja começou a circular, ele disse: “*Aqui estou, tombado na carona. Estou bonito, não é não? É por isso que o gringo cuida tão bem de mim*”.

O comentário de Índio sobre sua “figura” – relativamente imóvel, porém cuidadosamente transportada – toma forma no que parece ser uma surpreendente invocação do termo “tombamento”, que é usado para descrever as iniciativas da UNESCO para preservar a arquitetura colonial e a cultura local. As palavras de Índio constituem uma forma crescente e comum de referência à pessoa e à propriedade, entre os moradores e ex-moradores do Pelourinho, que têm enfrentado uma reforma urbana destruidora, bem como à mercantilização das práticas afro-brasileiras no

* Publicação original: “Culture, Content, and the Enclosure of Human Being: UNESCO’s ‘Intangible’ Heritage in the New Millennium.” *Radical History Review*, Number 109 (Winter): 121-135, 2011. Traduzido por Phillip Villane e revisado pelo próprio autor.

** Queens College & the Graduate Center – CUNY. Department of Anthropology, PH 314. 65-30 Kissena Blvd. Flushing, NY 11367 – USA. john.collins@qc.cuny.edu

¹ A cidade do Salvador, capital do estado da Bahia, geral-

mente é celebrada como um sítio mítico de alma africana no Brasil. Assim, aparece no pensamento nacionalista como o lugar apropriado para definir a tradição e localizar a negritude da “democracia racial”, ou a alegada reivindicação redentora da hibridização portuguesa, africana e indígena, essencial da modernidade brasileira. O governo estadual da Bahia tem procurado reforçar essa narrativa contestada através de uma reconstrução do Pelourinho, centro da era colonial de Salvador, que serviu como a capital dos seus territórios brasileiros e foi o porto mais importante do Atlântico Sul até finais de século XVIII.

decorrer das “restaurações” protagonizadas pelo governo no Centro Histórico de Salvador. Desde 1992, essa reforma tem provocado um deslocamento de cerca de quatro mil residentes e a apropriação de 600 edifícios coloniais. O projeto foca na restauração de construções em ruínas, na reeducação da população, majoritariamente afro-brasileira, a respeito de o que o Estado acredita ser a forma “apropriada” do comportamento afro-baiano, e a remoção da maioria dos moradores que não aderem a modelos dominantes e estatais de comportamento folclórico popular afro-baiano.² Esse polimento abrangente das pessoas, das práticas cotidianas e das construções começou no final dos anos 1960, com iniciativas que visavam a transformar o Pelourinho em patrimônio cultural mundial reconhecido pela UNESCO. Desde o início dos anos 1990, o projeto de restaurar o centro colonial de Salvador tem misturado ações consolidadas nos anos 1960 e 1970 com uma reformulação particularmente baiana das políticas fomentadas pelo Banco Mundial e pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) desde o final dos anos 1980. Isso tem levado a uma mistura de preocupações biopolíticas e multiculturais, voltadas para a identidade e para as minorias, com um cuidado especial direcionado às práticas tradicionais e populares – apresentadas como cruciais para o desenvolvimento econômico.³

A restauração “moderna” do Pelourinho começou em 1967, com a fundação do Institu-

to do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), introduzindo-se, assim, uma forma especial de administração patrimonial que, inicialmente, antecipa muitas das técnicas adotadas mais tarde no restante do mundo.⁴ Devido ao fato de os parâmetros de demarcação patrimonial adotados pela UNESCO distinguirem claramente entre natureza, cultura, monumentos e criação folclórica, durante a maior parte da segunda metade do século XX, essa organização dividia seus registros referentes à patrimonialização entre patrimônio “cultural” e patrimônio “natural”. Ao longo das quatro últimas décadas, agentes culturais baianos, como o Prof. Vivaldo da Costa Lima, que dirigiu IPAC durante três épocas distintas, interpretaram essas categorias à luz de paradigmas brasileiros, cuja ênfase encorajava um engajamento com práticas cotidianas em vez de voltar-se para os monumentos. Ao mesmo tempo, abordaram raça, história, cultura e biologia de um modo distinto dos modelos adotados por seus pares europeus e norte-americanos.⁵ A

⁴ Ao argumentar que o esquema de desenvolvimento cultural do Pelourinho se baseia numa abordagem explicitamente higienista sobre uma população afro-brasileira, não simplesmente invoco Foucault, mas vinculo essa gestão biopolítica da cultura com a depuração das favelas, o tratamento das populações minoritárias e da classe trabalhadora e, assim, com aspirações a uma modernidade de estilo europeu no planejamento urbano latino-americano. Entre as mais úteis, embora de maneira bastante diferente, discussões sobre essa tentativa de conciliar uma barbárie ostensiva associada à natureza latino-americana com a civilização urbana no Brasil, estão em: Teresa Meade, “Civilizing” Rio: *Reform and Resistance in a Brazilian City, 1889-1930* (1997); e James Holston, *The Modernist City: an Anthropological Critique of Brasília* (1997). Esses estudos enfatizam até que ponto a manipulação de um ambiente pode alterar o caráter dos cidadãos durante suas próprias vidas, ao invés de apenas atingir o caráter das gerações futuras, e, assim, servir para combater uma natureza ou condição racial latino-americana, muitas vezes retratada no Brasil como fonte de atraso nacional.

⁵ A respeito de influências evolutivas lamarckianas sobre conceitos latino-americanos de evolução e degeneração cultural e sua relação com a terra e a paisagem, ver Nancy Leys Stepan, “The Hour of Eugenics”: *Race, Gender, and Nation in Latin America* (1991); John Collins, *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy* (2015). Simplificando, a influência de conceitos lamarckianos de evolução e degeneração na América Latina, especialmente antes da Segunda Guerra Mundial, significa que uma variedade de pensadores brasileiros argumentou influentemente que o contato das pessoas com seus contextos ambientais e culturais altera seus próprios estados biológicos ou suas essências. Em outras palavras, e contrariamente aos modelos darwinianos de evolução que enfatizam a seleção natural, o meio social ou geográfico em que as pessoas tomam forma não é entendido simplesmente como uma força em sua construção

² Ver John Collins, “But What if I Should Need to Defecate in Your Neighborhood, Madame?”: *Empire, Redemption and the “Tradition of the Oppressed” in a Brazilian Historical Center*.

³ O papel dos hábitos cotidianos dos cidadãos no desenvolvimento capitalista deu origem a estudos perspicazes, incluindo Jean Comaroff e John Comaroff, *Ethnicity, Inc* (2009); Julia Elyachar, *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo* (2005); Michael Herzfeld, *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome* (2009). Para as sugestões de agências de desenvolvimento de políticas sobre práticas culturais na década de 1990, ver Eduardo Rojas, *Old Cities, New Assets: Preserving Latin America’s Urban Heritage* (1998); e Ismail Serageldin, *Culture and Development at the World Bank* (1998). No entanto, a análise apresentada neste ensaio se afasta de tais tratamentos dos papéis do trabalho artesanal e cultural devido à minha afirmação de que o patrimônio cultural funciona como um idioma biopolítico, ou um meio de cuidados moralizantes e direcionados pelo Estado à vida biológica de uma população. Sobre biopoder, ver, especialmente, Michel Foucault, *The History of Sexuality* (1978); Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (1995).

administração do Pelourinho parece, assim, um exemplo *avant la lettre* de esforços para produzir um “patrimônio intangível”, o mais novo registro patrimonial da UNESCO, que é constantemente apresentado como originário da Ásia. Para a UNESCO, esse patrimônio intangível pode ser localizado

na mente humana, sendo o corpo humano o principal instrumento para sua promulgação, ou – literalmente – materialização. O conhecimento e as habilidades são frequentemente compartilhados dentro de uma comunidade, e as manifestações do PCI (patrimônio cultural imaterial) são, muitas vezes, realizadas coletivamente.⁶

Ao reconhecer que seu corpo mutilado e infeccionado pelo HIV deve receber cuidados especializados, Índio mistura preocupações com a saúde e moralidade com as práticas culturais baianas, aspectos cruciais do tombamento que tornam sua pessoa valiosa e atrativa para os mais poderosos. Isso demonstra não simplesmente uma identificação errada das fontes de valor, ou alguma fetichização das identidades dos moradores do Pelourinho, cujas práticas culturais se tornam propriedades da nação e da humanidade. Pelo contrário, revela explicitamente a importância de se analisar o que parece ser um salto, dentro da teoria da patrimonialização, para além da distinção entre a natureza e a cultura expressiva. Então, seria possível dizer que a criativa e distorcida visão de Índio sobre a restauração do patrimônio cultural, do seu corpo ferido e do seu próprio ser demonstra a existência de uma forma de propriedade transnacional, que faz com que quase tudo do campo histórico do ser humano possa ser construído como patrimônio comunitário. Então, seria possível dizer que Índio relaciona, de modo criativo e parti-

cular, os moradores do Pelourinho à restauração do centro colonial, de seu corpo, e de seu próprio ser, constituindo-se, portanto, numa espécie de patrimônio humano vivo.⁷

Índio é soropositivo e, assim, capaz de atrair a atenção de cientistas sociais e de autoridades de saúde pública, o que é essencial para a tentativa de o Estado satisfazer e objetivar seus hábitos como cultura e o ser do subalterno como objeto de atenção “renovadora.” Essa conjunção de patrimônio, higienismo e pessoa faz recordar o argumento e as lógicas de John Locke, de que o homem é dono de si mesmo. Porém, em vez de discutir como, nesse processo, o ser humano se mistura com seu trabalho, com a terra ou com objetos, Índio sugere que seu *status*, consagrado como patrimônio cultural por meio das técnicas que delimitam o patrimônio na Bahia, põe o seu corpo em algum tipo de afinidade com outros objetos.⁸ Esse entrelace de política, subjetividade e propriedade motiva minha tentativa de entender o modo como o patrimônio é concebido na Bahia atual: pode se revelar, notadamente, de maneiras iconoclastas em relação às formas de cercamento contidas em programas de desenvolvimento e concepções sobre formas de pertencimento comunitário.

A noção de patrimônio geralmente não envolve a privatização legal de terras públicas ou devolutas usadas pela comunidade, mas a nacionalização, para o suposto benefício de todos, de propriedades que, antes, eram privadas. Desse modo, Estados aplicam diretrizes da UNESCO ao transformarem propriedades privadas em bens públicos, muitas vezes para que sejam interpretados como representações das origens nacionais capazes de promover avanços econômicos disponíveis, em tese, para todos os

cultural, mas como forma de moldar seu *status* biológico em um presente particular. Em *Revolt of the Saints*, argumento que a restauração do Pelourinho, no final do século XX e começo do século XXI, participa de lógicas persistentemente semelhantes, segundo as quais os planejadores do patrimônio da Bahia concebem a restauração de edifícios e paisagens como forma de alterar o *status* ontológico de seus moradores.

⁶ UNESCO, *What Is Intangible Cultural Heritage?*

⁷ Ver Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely* (1994), sobre as sobreposições entre a arquitetura, e, especialmente, a arquitetura doméstica e as concepções de pessoa e subjetividade política no pensamento pós-Iluminismo.

⁸ Para uma discussão dos cálculos complexos envolvidos em abordagens por parte de pessoas com AIDS visando a seus direitos humanos e ao tratamento, ver João Biehl, *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival* (2007) e Rosilene Alencar, *Pelos meandros da sujeição* (1999).

cidadãos.⁹ Todavia, tais tentativas de tornar a história e a cultura bens compartilháveis devem levar em consideração a existência de múltiplos regimes de propriedade. No Pelourinho, isso inclui bens urbanos comuns, formados a partir do final do século XIX, quando as elites baianas partiram para outras regiões da cidade e deixaram seus sobrados e casarões em mãos de inquilinos, ordens religiosas, parentes mais pobres e serventes domésticos. Pessoas como Índio, por exemplo, usufruíam de direitos consuetudinários sobre esses espaços, negligenciados até sua desapropriação, durante a ainda incabada restauração do bairro pós-1992. Tais apropriações “públicas” de propriedades anteriormente privadas, em nome do desenvolvimento capitalista e da política democrática e da identidade regional, geraram não apenas as preocupações de ordem moral que Michael Foucault chama de “cuidado de si”, mas uma transformação social em que formas de cercamento particularmente baianas deixaram os residentes mais pobres. Esses terrenos desapropriados em favor de uma suposta acessibilidade mais ampla são fundamentais para se compreender o cercamento da vida cotidiana, o ser humano como objeto de tombamento e também o modo pelo qual o *marketing* da cultura e da história podem impactar os horizontes atuais de possibilidade políticas e governamentais contemporâneas.

A construção de um “patrimônio cultural” – uma designação que, em Salvador, envolve a efetiva privatização de propriedades coletivas – codifica hábitos outrora não percebidos como bens culturais e direciona recursos antes compartilhados para classes privilegiadas específicas. Em outras palavras, esse patrimônio

não somente fomenta as memórias comunitárias ou, mais clinicamente, a retomada das construções coloniais baianas pelos descendentes de seus antigos donos. Em vez disso, configura-se como uma forma híbrida de confisco dos hábitos populares alienados como “propriedades” humanas supervisionadas pela administração da UNESCO e pelo IPAC, o que é facilitado financeiramente por instituições como o Banco Mundial e o BID. Isto quer dizer que a construção de um patrimônio baiano, brasileiro, e mundial, no Pelourinho, converte qualidades e disposições humanas em “propriedades”.

A compreensão da expansão do patrimônio através da lógica de extensão da propriedade – desde a terra que o monumento ocupa até os estados interiores e os hábitos privados da população afrodescendente – vai muito além da reivindicação de interesses específicos de classe ou intervenções estatais. À luz da recente proposição da UNESCO, o “patrimônio intangível” constitui uma poderosa técnica e uma categoria dentro da gestão patrimonial que ressalta tentativas recentes, inspiradas pelo Banco Mundial e pelo BID, de tratar a “cultura como desenvolvimento”. As transformações dos regimes de propriedade em curso nos sítios patrimoniais apontam para uma mudança segundo a qual a vida cotidiana é definida como (e realizada em nome de) um suposto bem comum.¹⁰ Não se devem considerar, portanto, declarações tais como a de Índio como meras reações instrumentais ao despejo. Ao contrário, elas apontam para uma mercantilização crescente de características que eram, e, de certo modo, ainda são, entendidas como propriedades humanas inalienáveis. Entretanto, em um mercado multicultural da diversidade humana, práticas tipicamente codificadas na teoria social como íntimas, ou que estão além do alcance do Estado, podem, não obstante, se tornar recursos quase naturais, disponíveis para a alienação e a exploração. Contudo, como demonstra Índio, ao mobilizá-las

⁹ Um aspecto especialmente preocupante dessa tendência envolve a delimitação de parques ou reservas naturais em nome de um “bem comum” — muitas vezes com o patrocínio do BID ou do Banco Mundial —, por meio da apropriação de terras que, nos termos do direito internacional e dos direitos humanos, pertencem ao povo indígena ou a quilombolas. *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial* (2011), de Richard Price, é um relato etnográfico dessas incômodas contradições. Ver também, de Jake Kosek, *Understories: The Political Life of Forests in Northern New Mexico* (2006), que argumenta contra uma concepção dicotômica da natureza e da cultura, acompanhando, nos EUA, os usos disputados e as reivindicações dos residentes locais, racialmente marcados, das terras comuns agora administradas como uma posse do estado nacional.

¹⁰ A página do Patrimônio Cultural e Desenvolvimento Sustentável do Banco Mundial ilustra a configuração da cultura como um recurso econômico. Ver World Bank, *Cultural Heritage and Sustainable Tourism*.

para ganhar uma carona à casa de seu irmão, esse modo de criar propriedades também pode deixar espaço de manobras para os atores subalternos individuais e os movimentos sociais.

Este ensaio indaga e amplia análises antropológicas recentes sobre o patrimônio cultural, através da observação de hábitos, saberes e práticas que, em 2003, a UNESCO categorizou como “patrimônio intangível”. Nesse contexto, eu procuro relacioná-los às desapropriações, demarcações territoriais e lógicas de posse, bem como às condições ou possibilidades de lutas populares que têm envolvido os processos de cercamento, enfatizando os modos pelos quais foram acionadas quando os governos passaram a reclassificar terras privadas ou não completamente regularizadas e certas práticas humanas como bens culturais de uma coletividade. Por isso, o objetivo deste ensaio é apresentar novas perspectivas de análise dos efeitos dos programas de patrimônio da UNESCO e das políticas culturais no Brasil, oferecendo caminhos para trabalhos etnográficos e históricos que documentem as mudanças na consciência política emergente dessas reconfigurações de propriedade e comunidade, nos dias de hoje, em nome da preservação cultural. O conceito de cercamento, portanto, é uma ferramenta teórica capaz de descrever o modo pelo qual forças poderosas vêm conspirando para congelar a “cultura” como um bem compósito e alienável, um instrumento para o desenvolvimento do capitalismo tardio.

PATRIMONIALIZANDO O PASSADO: pobreza, poder e história do patrimônio

Patrimônio cultural pode ser entendido como um novo tipo de propriedade que nasce através de livros de tombo e outras formas de catalogação nos arquivos estatais, as quais delimitam os supostos alicerces da identidade comunitária. Por conseguinte, patrimônio, conforme tal definição, tanto é uma tecnologia de suporte ao poder estatal quanto uma catego-

ria de propriedade que congrega uma plêiade de práticas, algumas das quais supostamente indexam uma humanidade global e comensurável, para se tornar domínio do Estado-nação. Tais transformações incluem a vigilância e a recolocação da vida cotidiana, incluindo objetos materiais da cultura popular, por instituições legais, educacionais, higienistas e arquivísticas. No contexto do multiculturalismo atual, no qual os ditos saberes e práticas não ocidentais são comumente tratados como espécimes exóticos, esse planejamento patrimonial reflete epistemologias ocidentais específicas no que se refere a superfície e profundidade, ilusão e verdade, origens e fins, e subjetividades motivadas pela tensão entre administração individual e coletiva, ou posse dos recursos.¹¹ Essa é a razão pela qual batalhas em torno do que é definido como patrimônio constituem disputas éticas: por ser uma forma de propriedade tipicamente considerada como o legado de uma coletividade, o patrimônio ganha legitimidade através do modo pelo qual o Estado zela de suas tradições, o que requer cuidado e atenção em uma conjuntura histórica específica. Tais disputas delineiam o que é especial ou intrínseco para a política e as práticas que simbolicamente a definem. Este é um princípio básico dos imaginários nacionalistas. Entretanto – e ainda mais importante – isso sugere que patrimônio é capaz de produzir uma substância e delinear um contorno, por meios estruturais legais e epistemológicos que transformam relações sociais em objetos cheios de conteúdo, simbolicamente autocontemplados. Isso ajuda a explicar o surgimento bem como a importância de contar suas histórias em diálogo com noções de propriedade individual e

¹¹ Em *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala* (2002), Charles Hale argumenta que uma fetichização da diversidade cultural ajuda a revelar exclusões mais básicas, fomentadas, pelo menos em parte, através de tais celebrações. Para uma discussão sobre como as peças de interioridade e exterioridade que atribuo aqui ao multiculturalismo neoliberal funcionam, em termos de raça, ver John Collins, *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian 'Racial Democracy'* (2015) e *Recent Approaches in English to Brazilian Racial Ideologies: Ambiguity, Research Methods, and Semiotic Ideologies* (2007).

coletiva, que vêm sendo alargadas e alteradas em relação à colonização capitalista da vida cotidiana através do suposto resgate, da recuperação e da gestão de bens culturais.

O antropólogo Richard Handler enfatiza que, em grande parte do aparato legal sobre patrimônio, o termo cultura se refere a algo que a comunidade supostamente possui, em lugar de constituir um idioma simbólico, processual e contextual, descritivo das interações humanas. Nessa perspectiva, cultura não é algo realizado ou modificado por interlocutores específicos, mas algo sujeito à ser apropriado na esfera pública e financeiramente alienado. As observações de Handler não apenas abrem espaço para muitas críticas à aparente apropriação indevida, por parte da UNESCO, do conceito de cultura, bem como confirmam a importância da propriedade cultural nas políticas e as autobiografias implementadas pela instituição, no final do século XX.

De acordo com a UNESCO, uma preocupação internacional com o patrimônio emergiu depois da Primeira Guerra Mundial, mas somente ganhou corpo definido após 1959, quando o Egito pediu ajuda para salvar sítios arqueológicos ameaçados pela construção da barragem de Aswan.¹² Isso é representativo de muitos emaranhamentos patrimoniais da atualidade, como, por exemplo, a água e os tesouros culturais, que são emblemas nos debates atuais sobre a escassez, bem como geram disputas sobre os méritos dos regimes de propriedade individual *versus* propriedade coletiva. A mobilização da UNESCO em torno dos tesouros egípcios, orientando-se na Convenção de Haia de 1954, segundo a qual “dano à propriedade cultural pertencente a qualquer povo [...] significa dano ao patrimônio cultural de toda a humanidade”, empurrou a lei global de propriedade para além de preocupações imediatas sobre quem detém fisicamente um objeto, e aproximou-se da questão sobre quem teria acesso a ele. A tentativa de preservar o “patrimônio humano ameaçado” pode ser entendida

como precursora ou correlata das discussões levantadas pela ONU nos anos 1970 e 1980 sobre a propriedade intelectual, especialmente nas áreas de desenvolvimento farmacêutico e informática. No caso farmacêutico, a saúde foi considerada um direito humano. Por conseguinte, houve um imperativo ético de tornar disponíveis medicamentos de alto custo, que limitavam o exercício do direito à saúde por parte de grandes contingentes populacionais. Analogamente, a UNESCO buscou, na segunda metade do século XX, definir a cultura como um direito equivalente a concepções de saúde no pensamento ocidental, imaginada como algo profundo e dotado de coerência interna, considerando o ser humano como portador de qualidades interiorizadas. Não obstante – tal como nas disputas envolvendo proteção de patentes *versus* o direito à saúde –, isso redefiniu a posição da UNESCO quanto às questões relativas à posse, separadas do possuidor físico, direcionando-as ao tema do acesso para um público internacional. A iniciativa se baseou em diretrizes que definem o valor ostensivamente especial – ou extraordinário – de bens culturais populares e tradicionais, entidades que não são necessariamente materiais ou armazenáveis, e diferem muito das obras de arte, cuja apreensão ou destruição dominava os debates anteriores. Como resultado, na segunda metade do século XX, a problemática do patrimônio envolveu discussões sobre interioridade humana, excepcionalidade e acesso a um universo de direitos, e responsabilidades compartilhadas e asseguradas, em parte, através de novas concepções de propriedade.

Na perspectiva da UNESCO, espaços físicos e objetos culturais, cujos direitos de propriedade individual podem vir a ser suspensos em benefício de sua vinculação à humanidade em geral, devem ser definidos por critérios técnicos precisos, que permitam uma avaliação, e, quando se adequam às distinções sancionadas pelos especialistas, uma proteção legal e burocrática.¹³ Essa preservação, que se realiza

¹² UNESCO, *World Heritage Information Kit* (2008).

¹³ Ana Lucia Meira aplica o conceito de distinção de Pierre

com a retirada de objetos e práticas do fluxo de mercadorias e da posse individual, depende da *expertise* que justifica sua retirada do cotidiano. A Convenção de 1972 para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural permitiu que os Estados-nação incluíssem essas “maravilhas” naturais ou artificiais encontradas em seus territórios na Lista de Patrimônio Mundial da UNESCO e apresentassem os critérios de reconhecimento do que lhes dava tais qualidades excepcionais. A Convenção deixou claro que a UNESCO apenas recomendou, mas nunca exigiu, que Estados procurassem reconhecimento para práticas e objetos reivindicados como seus, ao tempo em que estabeleceu padrões para definir regimes de propriedade que pudessem proteger tais recursos. Desse modo, a Convenção de 1972 definiu “valor universal excepcional” a partir da separação entre patrimônio “natural” e patrimônio “cultural”, uma posição coerente com as distinções pós-iluministas entre natureza e sociedade, que tanto estimularam a epistemologia moderna.¹⁴

A separação entre natureza e cultura, que considera o trabalho como uma explicação para a habilidade humana de transformar o natural em cultural, constitui uma base epistemológica de políticas governamentais frequentemente contraditórias e de tradições da teoria social inspiradas por pensadores desde Locke até Karl Marx. Entretanto, a UNESCO e os especialistas em patrimônio, em vários âmbitos nacionais, reconhecem, há décadas, a arbitrariedade das distinções entre natureza e cultura, bem como a especificidade, ou até a inaplicabilidade, dos conceitos europeus de propriedade para preservação cultural. Entre os dilemas dos planejadores, há a percepção de que a natureza é eminentemente social e que, mesmo no chamado domínio cultural, uma catedral e uma dança constituem formas culturais bastante diferentes, que podem exi-

gir mecanismos de preservação igualmente distintos. Para conciliar tais contradições, o *kit* de instrumentos transnacionais disponíveis para a proteção da cultura sofreu modificações e adições. Entre as mais significativas, encontra-se a Convenção de 2003 para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, consequência dos debates na década de 1990 em torno de preocupações com o trabalho imaterial e as práticas difíceis de codificar com base nas discussões anteriores da convenção. A tentativa de a UNESCO subdividir a categoria de cultura, por exemplo, significou definir o patrimônio imaterial como

práticas, representações, expressões, conhecimentos, habilidades – bem como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais associados a eles – que comunidades, grupos e, em alguns casos, indivíduos reconhecem como parte de seu patrimônio cultural [...] Transmitidos de geração a geração, são constantemente recriados pelas comunidades [...] E lhes fornecem um senso de identidade e continuidade.¹⁵

O patrimônio intangível constitui um modo de valorizar a humanidade e suas expressões, ao atribuir à cultura um “caráter aberto e definir [...] [seu status como] dominante ou não dominante, [...] não necessariamente ligado a territórios específicos ou [caracterizado pelo conhecimento] que uma pessoa pode ter [...] por pertencer a diferentes comunidades ou trocar de comunidades”.¹⁶ Essa afirmação atualiza o conceito de cultura da UNESCO, tornando-o menos estático em relação a seus atributos, e promove uma melhor aproximação holística de “saberes, habilidades [e] [...] espaços culturais associados a eles”, mesmo que a ênfase em proteger a intangibilidade tenha o efeito contraditório de usar as práticas populares para entrelaçar cidadãos e paisagens enquanto os tornam propriedade de toda a coletividade.

Bourdieu em relação ao de patrimônio cultural em *O passado no futuro da cidade: políticas públicas e participações dos cidadãos na preservação do patrimônio cultural de Porto Alegre* (2004).

¹⁴ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (1993).

¹⁵ UNESCO, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003).

¹⁶ UNESCO, *What is Intangible Cultural Heritage?*

PROPRIEDADE CULTURAL, AMBIVALENCIA E POSSE: a antropologia estadunidense e os estudos patrimoniais

Há muito, os Estados se deparam com contradições críticas relacionadas à gestão da propriedade coletiva. Uma vez que o patrimônio deve ser produzido, compartilhado e interpretado, é aberto à elaboração através de sua formação e recepção, algo que é central nos estudos de Lisa Breglia sobre as orientações populares e institucionais relativas a sítios patrimoniais vinculados a sítios arqueológicos Maias no México. Em *Monumental Ambivalence*, Breglia enfatiza as contradições inerentes a “projetos lógica e discursivamente opostos de proteção ou preservação, por um lado, além da promoção e desenvolvimento [comumente seguidos de privatização] de patrimônios globais ou nacionais, por outro lado”.¹⁷ Concentrando-se não na cultura material, mas nos usos do patrimônio, Breglia investiga ressignificações populares de representações oficiais. Para fazer tanto, ela separa patrimônio de cultura material e argumenta que, no contexto neoliberal, o Estado mexicano se encontra dividido entre privatização e preservação. Não há dúvida de que um empirismo ingênuo, centrado na cultura material, concebe patrimônio como uma coleção de objetos, e falha em não reconhecer a diversidade das formas como as pessoas empregam tais objetos na ação social. Além disso, hoje em dia, os estados enfrentam uma variedade de conflitos relacionados com o papel dos bens comuns. Portanto, a separação na análise de Breglia, entre o discursivo e o material, o passado e o presente, ajuda a descrever um momento específico do começo do século XXI. Não obstante, isso também pode seguir de modo demasiado fiel às lógicas que pretende revelar.

A propriedade é uma relação social que organiza arenas aparentemente díspares de existência individual e de pertencimento coletivo. Dentre as esferas da vida social e filosófica que ela tendeu a apoiar durante a segunda metade

do século XX – e que minha análise trata de maneira historicamente específica, e não como algo dado – está a divisão do mundo entre o natural e o cultural, fatos e interpretações, objetos não humanos e sujeitos humanos, e o material e o imaterial. Entretanto, na base do patrimônio e de grande parte da teoria social, existe a suposição de que o trabalho media a natureza e a cultura através da tradução da primeira na última. Essa mediação depende, por sua vez, da própria distinção que tal mediação supostamente supera. Com a ascensão da cultura como um produto, essa tautologia – segundo a qual o trabalho humano concebe produtos sociais como elementos distintos dos cenários naturais que se tornaram aparentes – suscita intenso questionamento. Isso não significa que essa ascensão do patrimônio imaterial é um prelúdio para a refutação definitiva da teoria do valor do trabalho de Karl Marx. Ao contrário, sugere que a cultura, mesmo que seja compreendida como uma relação dialógica entre interlocutores específicos, ou mesmo como um produto das massas, se tornou uma parte integral da produção do valor, de modo a salientar a importância de se seguir ainda mais as implicações de sua separação ambivalente da natureza ou da biologia. Quando os atores, tanto subalternos quanto os mais privilegiados, reconhecem o papel de uma cultura objetificada para produzir bases de pertencimento comunitário, compreendem-se novas facetas do processo pelo qual cercamento, território e humanidade são implicados nos projetos atuais de patrimônio.

O patrimônio emulado em relações sociais, que poderíamos denominar contraditoriamente como “essências culturais”, liga os cidadãos ao território por meio da burocracia estatal, dotando-os de características quase naturais. Desse modo, as pessoas fazem um papel como aspectos de paisagens manipuladas pelo planejamento urbano e cultural. Tais paisagens e suas figuras humanas não operam apenas como um pano de fundo para a elaboração de narrativas nacionalistas. Ao contrário, constituem uma possessão coletiva da nação, construída como parte de seu patrimônio e como

¹⁷ Lisa Breglia, *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage* (2006).

uma propriedade material desses imaginários patrióticos. O patrimônio e seus objetos compõem, portanto, o coração das formas contemporâneas de cercamento promulgadas em lugares como o Pelourinho, um espaço anacrônico que reúne pessoas, na forma simbólica de ancestrais humanos ainda vivos, e paisagens restauradas em um apertado e empacotado recurso folclórico e quase natural. Quer dizer que não só o território, mas também as pessoas e suas atividades cotidianas, passam por um tipo de cercamento, já que essas pessoas são atreladas à paisagem e se tornam seus elementos quase naturais. Como minha invocação de Locke pode sugerir, este artigo é, portanto, um relato da subjetividade humana, sendo uma propriedade aberta ao cercamento imposto pelo capitalismo. Esclareço que esse argumento não é relativo à nossa época, ou baseado numa distinção pura entre economias liberais e neoliberais. É, antes de tudo, uma afirmação sobre o modo pelo qual uma situação dinâmica e contemporânea permite acompanhar processos em curso que, agora, podem ser compreendidos sob novos pontos de vista. A tarefa principal não é identificar alguma ruptura através da qual o patrimônio se torna, agora, uma mercadoria inequivocamente alienável, mas, em vez disso, entender um conjunto de práticas móveis que produzem o “senso comum” da cultura popular – principalmente por sua mercantilização, como seria vista hoje – numa conjuntura histórica particular. Eis uma das razões pelas quais o ponto de partida deste artigo é uma narrativa sobre os pontos de vista que surgem da visita de Índio a Fazenda Grande do Retiro, bairro da periferia de Salvador. A circulação de produtos alimentícios, especialmente de bebidas alcoólicas, é um meio durável de estabelecer laços de solidariedade através da troca e do consumo de produtos simbólicos que materializam as conexões humanas.¹⁸ Similarmente, patrimônio é um idioma e um bem, através do qual a cele-

bração, como um recurso aparente e durador, produz sentimento de pertencimento, processo questionado pela abordagem de Breglia ao lidar com as discordâncias inerentes aos meios compartilhados. Mesmo assim, como o patrimônio não é consumido da mesma maneira como a cerveja em Salvador é consumida, nem circula como um inhame ou um colar de conchas nas narrativas da antropologia clássica do Pacífico, ele é frequentemente abordado como parte de uma rede de presentes, ou de trocas recíprocas, que funciona de maneira diferente da troca de bens por dinheiro, com base no mercado. No *kit* de informações sobre o Patrimônio Cultural da UNESCO de junho de 2008, pode-se encontrar um capítulo chamado, “Patrimônio: um presente do passado para o futuro”. Esse título sugere que esse patrimônio é inalienável e duradouro, devido a seu papel exercido em trocas recíprocas, um sistema econômico entendido na antropologia como um meio de manter o controle coletivo dos recursos, através de sua circulação entre parentes ou indivíduos que são transformados em membros da mesma comunidade através desse intercâmbio.¹⁹ Nesse contexto, podemos ver como a invocação de Índio sobre o patrimônio se manifesta, como exemplo das formas iconoclastas de auto-objetivação desenvolvidas nos anos 90 pelos moradores do Pelourinho, quando foram sujeitos à disciplina implementada pelo Estado, tendo como pressuposto a codificação de sua cultura como um bem que pode atrair verba estrangeira e nacional. O patrimônio, para Índio, funciona como parte de uma economia de doação e de um sistema de mercadorias. E ambos servem como recursos práticos para seu autoconhecimento.²⁰

¹⁹ As análises clássicas das economias baseadas na dádiva e seus papéis no estabelecimento da solidariedade social em torno de formas de reciprocidade em relação aos bens inalienáveis incluem Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, originalmente publicado como “*Essai Sur le Don: Forme et Raison de L’échange dans les Sociétés Archaiques*” *L’année sociologique* (1923-24); e Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (1922).

²⁰ Essa visão sobre a capacidade de o patrimônio montar sistemas econômicos baseados em doação e em mercadorias e, portanto, sobre seu papel na revelação de sua imbricação, em oposição a alguma separação essencial, é

¹⁸ Ver, por exemplo, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People* (1998), de Thomas Abercrombie, que explora o alinhamento do passado e do presente através da libação ritual.

CONCLUSÃO: uma questão de substância

O patrimônio cultural é um meio flexível que permite às pessoas transitarem entre diferentes regimes de propriedade, no momento em que a privatização se apresenta como o fiel da balança. O patrimônio assume, em parte, esse papel porque pode envolver formas híbridas de propriedade comunal, em que objetos são preservados *ao mesmo tempo em que são* alienados. Mas tal ambivalência não é apenas uma questão de montar regimes de propriedade, ou fornecer histórias alternativas dentro dos regimes de propriedade estabelecidos. É, também, um meio de vislumbrar os limites desses regimes, suas características distintivas e construções humanas alternativas às noções vigentes de propriedade e identidade. Por tudo isso, podemos observar que, como uma relação social, a propriedade é uma representação simbólica da pessoa e de um gênero humano, tal como é definida num momento geo-histórico específico.²¹

Arqueólogos contemporâneos vêm demonstrando um interesse na produção, circulação e consumo de bens culturais, e, por conseguinte, sua salvaguarda e retorno. A literatura resultante enfatiza a reparação e a prevenção direcionadas aos tesouros da civilização. Não raro, perde-se de vista que propriedades são relações capazes de refletir e condensar sistemas político-econômicos existentes, de modos que nivelam as tentativas de policiamento dos próprios objetos.²² Tais dificuldades de delimitar a

circulação e o uso surgem de fatores que oscilam desde a densidade das redes disponíveis no capitalismo até a transferência de obras de arte e a dificuldade de delimitar como objeto uma manifestação cultural. Em *Who Owns Native Culture?*, Michael Brown circula entre debates acerca de bens, e conclama um tratamento mais pragmático e dinâmico da cultura por parte de quem atua na esfera pública, já que a “lei existente esforça-se pela uniformidade e precisão”, ao invés da “ambiguidade requerida para nutrir a paz social”.²³ Esse apoio à mediação da esfera pública, que aparenta ser justo e racional, relaciona-se a uma história mais longa de coprodução de propriedades e ideais de justiça e progresso, apenas rapidamente tratadas neste artigo.²⁴ Isso evidencia algumas das razões pelas quais alguém pode conceber a cultura como uma propriedade mais equitativa, como modo de promover a justiça. A cultura, na perspectiva desenvolvida neste artigo e em relação aos contextos de sobrevivência no Pelourinho, não é uma panaceia que disfarça uma forma de propriedade ao contrapor-se ao capitalismo; ao invés disso, é uma reflexão e um elemento constitutivo do capitalismo. Consequentemente, à ciência social crítica não cabe corrigir como a cultura ganha forma, mas, ao invés, buscar compreender como as práticas passam a ser reconhecidas como cultura de modo a produzir efeitos poderosos nas subjetividades políticas, nos movimentos de oposição e nas cosmologias.

Para abordar a maneira pela qual a propriedade cultural, no México, serve de apoio para as múltiplas formas de cercamento tão constitutivas do capitalismo, Elizabeth Ferry evita tratar dos objetos patrimoniais. Em vez disso, olha o modo como a prata, “a substância patrimonial essencial [...] é distribuída, consumida e valorizada marcadamente em dife-

desenvolvida por Elizabeth Ferry em *Not Ours Alone: Patrimony, Value, and Collectivity in Contemporary Mexico* (2005). Em resposta às formas como os trabalhadores tornam a propriedade cooperativa simultaneamente alienável e inalienável, transformando-a, assim, em uma mercadoria e um recurso duradouro, Ferry argumenta que o patrimônio permite que as pessoas oscilem entre um mercado e a preservação da propriedade coletiva e identidades associadas. Ver também Annette Weiner, *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping-While-Giving* (1988).

²¹ A influência mútua da propriedade e da subjetividade é enfatizada na epígrafe deste ensaio, retirada de Marilyn Strathern, *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things* (1999).

²² Alexander Bauer, *New Ways of Thinking about Cultural Property: A Critical Appraisal of the Antiquities Trade Debates* (2008).

²³ Michael Brown, *Who Owns Native Culture?* (2003).

²⁴ *Property Rights and Historical Analysis: What Rights? What History?* (2004), de Rosa Congost, é uma visão geral das abordagens da propriedade nas tradições históricas europeias que ultrapassa a visão da propriedade como posse e leva em consideração a multiplicidade de possíveis relações contidas na – e, portanto, de direitos à – propriedade.

rentes formas”.²⁵ A questão mais importante, para Ferry, não é como atenuar ou aperfeiçoar as maneiras dominantes de usar a prata, em si. Em vez disso, ela investiga como a prata é configurada como *substância* de um tipo particular em relação às práticas humanas e instituições específicas. A prata ganha valor nos seus diversos contextos e usos, tal como ocorre com as práticas configuradas como cultura, que constituem essas tentativas de cercar o ser humano e suas qualidades como uma mercadoria produzida em sítios, como uma mina mexicana, ou o centro brasileiro do tráfico atlântico de escravos, que apoiaram o surgimento de um capitalismo frequentemente visto incorretamente como originário da Europa. É nesse cenário que a cultura – ou pelo menos o argumento acerca da reificação das práticas populares na forma de “essência” humana – se torna “boa para pensar” em conjunto a questão dos metais preciosos.

Porém, o que parece mais importante, conforme argumento neste artigo, não é o *status* da cultura ou da prata como bens de valor, ou sua origem no capitalismo, mas, sim, os efeitos colaterais políticos das práticas que ratificam a ideia de que a prata – ou alguma outra coisa que é considerada cultura – é, de fato, uma substância em si mesma.²⁶ E, como indica o comentário de Índio sobre patrimônio, sua deficiência física e sua relação com a ciência social e com seus cientistas, os idiomas através dos quais os seres humanos imaginam o âmago da humanidade, configuraram a cultura como uma substância valiosa. Portanto, enquanto há pouca dúvida de que papéis sociais – como o de servo, senhor da terra e camponês – foram forjados através da gestão e do cercamento da propriedade da terra, em nações tais como Inglaterra e México, a intervenção de Índio assim como os programas da UNESCO de patrimônio intangível abrem a possibilidade para

que a propriedade e a noção de pessoa possam ser reconstruídas de novas maneiras nos dias de hoje. Isso acontece através da alienação de práticas cotidianas colocadas como indicadores de essências interiores que supostamente delimitam o humano.

Enquanto práticas cotidianas dos cidadãos se tornam o coração de uma cidadania construída, juntamente com modelos influenciados pelo mercado, a cultura é transformada em algo quase natural – pelo menos no sentido modernista de “pano de fundo” – e, portanto, vulnerável ao cercamento. Bem entendido, não é nova a ideia de cultura como algo construído através da objetificação. O que aparenta ser novo – ou, mais precisamente, o que quero enxergar mais nitidamente em relação aos processos de mudança política e econômica – é o fato de que, à medida que uma entidade instável chamada cultura atrai a atenção do Estado, ela se assemelha às preocupações anteriores como a privatização ou cercamento da terra como recurso produtivo. Em lugares como o Pelourinho, tentativas de acumulação focam não em abstrair trabalhos realizados no chão da fábrica industrial, no campo, ou mesmo na casa de um camponês. Em vez disso, hábitos cotidianos – desde há muito usados para individualizar nações modernas e reivindicar soberania, tendo como base uma particularidade étnica ou cultural – agora aparecem como um campo compartilhado, como uma propriedade humana passível de alienação.²⁷

²⁵ Não argumento aqui que a atenção aos modos pelos quais o trabalho confere valor para entidades denominadas cultura ou natureza não seja fundamental para entender os modos pelos quais os estados supervisionam a vida cotidiana. Pelo contrário, minha análise se baseia na suspeita de que o gerenciamento burocrático do cotidiano é, por si mesmo, uma forma de trabalho. No entanto, no escopo deste texto, em vez de explorar o modo a partir do qual a gestão da cultura é uma forma de trabalho ou, inversamente, um esforço para desbancar uma teoria do valor do trabalho, almejo deixar em aberto espaços para outras análises mais detalhadas acerca das imbricações entre enredos de natureza, cultura, trabalho e terra. Minha abordagem se concentra nas técnicas específicas empregadas pelos estados que administram o trabalho burocrático de alienar aspectos da vida cotidiana não tipicamente interpretados como trabalho, mas como panos de fundo “naturais” para o social. Para obter preciosas informações sobre esse processo, ver especialmente Genese Sodikoff, *The Low-Wage Conservationist: Biodiversity and the Perversities of Value in Madagascar* (2009); e Fernando Coronil, *Towards a Critique of Globalcentism: Speculations on Capitalism's Nature* (2000).

²⁵ Elizabeth Ferry, *Not Ours Alone*, p. 20.

²⁶ Essa ilusão de conteúdo ou de valor intrínseco está relacionada ao mercado e suas abstrações. Portanto – como o fetichismo da mercadoria, em geral – ela desempenha um papel básico na ideologia.

No horizonte dos idealistas planificadores da UNESCO, esses acervos constituem a prova da existência de uma humanidade compartilhada, geral em seu alcance e particular em suas manifestações.²⁸ Repensados pelo governo da Bahia, pelo BID e pelo Banco Mundial, no entanto, eles aparentam ser uma substância, semelhante à terra, que precisa ser cercada, para então ser cooptada para o desenvolvimento, tanto econômico quanto social. Isso é importante, não como um tributo a uma era anterior, mas porque permite entender, com maior acuidade, a dinâmica das mudanças nos modos de acumulação de capital, as formas correlatas de subjetividade política, o conjunto das estratégias disponíveis para quem queira procurar ou esculpir relações alternativas não à cultura, mas ao campo mais amplo das objetificações que transformam em fontes de exploração práticas que, geralmente, são consideradas como indicadores das essências mais profundas e delineadoras do ser humano.

Recebido para publicação em 08 de novembro de 2017
Aceito em 02 de janeiro de 2018

REFERÊNCIAS

- ABERCROMBIE, Thomas. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- ALENCAR, Rosilene. *Pelos meandros da subjectivação*. 1999. Tese (Mestrado) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1999.
- BAUER, Alexander. New Ways of Thinking about Cultural Property: A Critical Appraisal of the Antiquities Trade Debates. *Fordham International Law Journal*, v. 31, p. 689-724, 2008.
- BIEHL, João. *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- BREGLIA, Lisa. *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press, 2006. p. 6.
- BROWN, Michael. *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- COLLINS, John. Recent Approaches in English to Brazilian Racial Ideologies: Ambiguity, Research Methods, and Semiotic Ideologies. *Comparative Studies in Society and History*, v. 49, p. 997-1009, 2007.
- _____. But What If I Should Need to Defecate in Your Neighborhood, Madame? Empire, Redemption and the 'Tradition of the Oppressed' in a Brazilian Historical Center". *Cultural Anthropology*, v. 23, p. 279-328, 2008.
- _____. *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian "Racial Democracy"*. Durham: Duke University Press, 2015.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- CONGOST, Rosa. Property Rights and Historical Analysis: What Rights? What History? *Past and Present*, v. 183, p. 73-106, 2004.
- COOMBE, Rosemary. *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*. Durham: Duke University Press, 1998.
- CORONIL, Fernando. Towards a Critique of Globalcentism: Speculations on Capitalism's Nature, *Public Culture*, v. 12, p. 351-374, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*. Tradução de Peter Trifonas. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002.
- ELYACHAR, Julia. *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*. Durham: Duke University Press, 2005.
- FERRY, Elizabeth. *Not Ours Alone: Patrimony, Value, and Collectivity in Contemporary Mexico*. Nova York: Columbia University Press, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. Tradução de Robert Hurley. New York: Pantheon, 1978.
- HALE, Charles. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity. In: Guatemala, *Journal of Latin American Anthropology*, v. 2, p. 34-61, 2002.
- HANDLER, Richard. On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine. In: STOCKING, George (Ed.). *Objects and Others: Essays in Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. p. 192-217.
- _____. Who Owns the Past? History, Cultural Property, and the Logic of Possessive Individualism. In: WILLIAMS, Brett (Ed.). *The Politics of Culture*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991. p. 63-74.
- HERZFELD, Michael. *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- HOLSTON, James. *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasília*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- KOSEK, Jake. *Understories: The Political Life of Forests in Northern New Mexico*. Durham: Duke University Press, 2006.
- LATOUR, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Tradução de Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge, 1922.
- MAUSS, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Tradução de W. D. Halls. Nova York: WW Norton, 2000.
- ²⁸ Jacques Derrida, *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*, (2002).

- MEADE, Teresa. *"Civilizing" Rio: Reform and Resistance in a Brazilian City, 1889-1930*. University Park: Penn State Press, 1997.
- MEIRA, Ana Lucia. *O passado no futuro da cidade: políticas públicas e participações dos cidadãos na preservação do patrimônio cultural de Porto Alegre*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- PRICE, Richard. *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- ROJAS, Eduardo. *Old Cities, New Assets: Preserving Latin America's Urban Heritage*. Washington: Inter-American Development Bank, 1998.
- SERAGELDIN, Ismail. *Culture and Development at the World Bank*. Washington: World Bank, 1998.
- SODIKOFF, Genese. The Low-Wage Conservationist: Biodiversity and the Perversities of Value in Madagascar. *American Anthropologist*, v. 111, p. 443-455, 2009.
- STEPAN, Nancy Leys. *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- STRATHERN, Marilyn. *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. New Brunswick: Athlone Press, 1999. p. 199.
- UNESCO. "What Is Intangible Cultural Heritage?" [20--]. Disponível em: < www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002>. Acesso em: 11 abr. 2010.
- _____. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: UNESCO, 2003. p. 2.
- _____. *World Heritage Information Kit*. Paris: UNESCO, 2008. p. 7.
- VIDLER, Anthony. *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- WEINER, Annette. *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- WORLD BANK. *Cultural Heritage and Sustainable Tourism*. [20--]. Disponível em: <web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTURBANDEVELOPMENT/EXTCHD/0,,contentMDK:20204614~menuPK:430438~PagePK:210058~piPK:210062~theSitePK:430430,00.html>. Acesso em: 11 abr. 2010.

CULTURE, CONTENT, AND THE ENCLOSURE OF HUMAN BEING: UNESCO'S "intangible" heritage in the new millennium

John F. Collins

Cultural heritage, or patrimony, is a technology that transforms people's everyday habits, or culture, into forms of property. Thus in neoliberalism's wake, patrimony has been configured as a source of value essential to development schemes that stress knowledge economies. In this review and extension of anthropological approaches to patrimony, I argue that a vacillation between alienable and inalienable cultural properties constructed around quotidian habits, or what has been construed as some sort of human essence supervised by UNESCO, has come to rest today on a hybrid form of mining and enclosure of human qualities. I follow the logic of a rampant commodification under neoliberalism and consider how enclosure may be extended conceptually from analyses of land to the marketing of a peoplehood. My goal in doing so is to suggest avenues for future research on the global production of value and its relationship to struggles for social justice today.

KEY-WORDS: Heritage. UNESCO. Historical Centres. Neoliberalism. Commodification.

CULTURE, CONTENU ET LA CLÔTURE DE L'ÊTRE HUMAIN: le patrimoine "immatériel" de l'UNESCO dans le nouveau millénaire

John F. Collins

Le patrimoine culturel est une technologie qui transforme les habitudes quotidiennes des gens, ou leur culture, en formes de propriété. Ainsi, à la suite du néolibéralisme, le patrimoine a été configuré comme une source de valeur essentielle aux schémas de développement qui mettent l'accent sur les économies du savoir. Dans cette revue et extension des approches anthropologiques au patrimoine, je soutiens qu'un vacillement entre les biens culturels aliénables et inaliénables construits autour des habitudes quotidiennes, ou ce qui a été interprété comme une sorte d'essence humaine supervisée par l'UNESCO, est aujourd'hui fondé sur une forme hybride de l'exploitation minière et de la clôture des qualités humaines. Je suis la logique d'une marchandisation rampante sous le néolibéralisme et considère comment la clôture peut s'étendre conceptuellement de l'analyse de la clôture des champs communautaires à la commercialisation d'un peuple. Mon objectif est de suggérer des pistes pour futures recherches sur la production mondiale de valeur et sa relation avec les luttes pour la justice sociale aujourd'hui.

MOTS-CLÉS: Patrimoine. UNESCO. Centres historiques. Néolibéralisme. Marchandisation.

John F. Collins – Doutor em Antropologia Cultural pela University of Michigan, Ann Arbor. Trabalha com espaço urbano, historicidade, biopolítica e políticas raciais no Brasil e nos Estados Unidos, com atenção especial para os centros históricos e a mercantilização da cultura e da memória. Publicou, entre outros textos, o livro: *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy* (Durham: Duke University Press, 2015), que analisa as negociações do espaço e a vida cotidiana entre moradores do Pelourinho e o Estado baiano no contexto da mais recente "restauração" do Centro Histórico de Salvador.