DOI 10.5216/o.v16i1.37021

As políticas patrimoniais da UNESCO na geopolítica de colonialidades globais e a emergência de novos sentidos de interculturalidade do património na Andaluzia*

*Angeles Castaño Madroñal***
*Elodia Hernández León****

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar as políticas internacionais do património histórico-cultural desde a perspetiva da colonialidade do poder/saber. Isso pressupõe ter de analisar a estreita ligação que existe entre os discursos e as representações da diversidade estado-nacional e a identificação e a gestão dos patrimónios globais e locais. A emergência dos patrimónios imateriais em contextos locais e a elaboração da lista do património imaterial da humanidade leva-nos a repensar o debate materialidade vs. imaterialidade, dominante nas representações do Ocidente e do Oriente, como manifestação da redefinição dos centros e das periferias geopolíticas, em termos de eurocentrismo e asiocentrismo. Consequentemente, perguntamo-nos se efetivamente nos encontramos ante uma mudança das tendências tradicionais das políticas do património ou ante uma luta de colonialidades opostas. Contrariamente às dinâmicas institucionais, os discursos da interculturalidade do património cultural elaborados por movimentos sociais locais demonstram a emergência de novas construções baseadas na experiência da diversidade cultural e da multiculturalidade, desde o reconhecimento do valor simbólico e identitário para a memória dos patrimónios históricos degradados pela modernidade colonial da Andaluzia.

Palavras-chave: políticas patrimoniais; UNESCO; colonialidades globais; interculturalidade; Andaluzia.

---

* Este trabalho foi realizado no âmbito do projeto "Patrimonio Cultural e Interculturalidad. Nuevos sentidos en los procesos de patrimonialización en Andalucía" financiado em 2014 pelo CEI-Campus de Excelencia Internacionall en Patrimonio de la Universidad de Jaén, en el programa PatrimoniUn-10 de 2014.

** Doutora em Antropologia, professora na Universidade de Sevilla, Sevilla, Espanha. E-mail: acastamad@us.es

*** Doutora em Antropologia, professora na Universidade Pablo de Olavide, Sevilla, Espanha. E-mail: eherleo@upo.es

UNESCO's heritage policies in the geopolitics of global colonialities and the emergence of new meanings of heritage interculturality in Andalusia

Abstract: The objective of the present work is to analyze the international policies of the historical-cultural heritage from the perspective of the coloniality of power/ knowledge. This involves confronting the close links between discourses and representations of diversity in the nation-state and the identification and management of global and local heritage. The emergence of the intangible heritage at the local level and the elaboration of the intangible heritage of humanity list led us to rethink the debate of materiality vs. immateriality that dominates the representations of 'East' and 'West'; as a manifestation of redefinition of the geopolitical notions of centre and periphery, which were formulated in terms of Eurocentrism and Asiacentrism. Consequently, it is questioned if we are truly witnessing a change in traditional heritage policies, or simply a struggle between opposed forms of colonialities. In contrast with the institutional dynamics, the interculturality discourses of the cultural heritage elaborated by local social movements demonstrate the emergence of new constructions based on the experience of cultural diversity and multiculturality; since the recognition of the symbolic and identitary to the memory of historical heritage which have been degraded by colonial modernity of Andalusia.

Keywords: heritage politics; UNESCO; global coloniality; interculturality; Andalusia.

Las políticas patrimoniales de la UNESCO en la geopolítica de colonialidades globales y la emergencia de nuevos sentidos de interculturalidad del patrimonio en Andalucía.

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar las políticas internacionales del patrimonio histórico-cultural desde la perspetiva de la colonialidad del poder/ saber. Ello supone enfrentarse a la estrecha unión existente entre los discursos y representaciones de la diversidad estado-nacional y la identificación y gestión de los patrimonios globales y locales. La emergencia de los patrimonios inmateriales en los contextos locales y la confección de la lista del patrimonio inmaterial de la humanidad nos lleva a repensar el debate materialidad en oposición a inmaterialidad dominante en las representaciones de Occidente y Oriente, como manifestación de la redefinición de los centros y las periferias geopolíticas, en claves de Eurocentrismo y Asiacentrismo. Consecuentemente, nos preguntamos si estamos realmente ante un cambio en las tendencias tradicionales de las políticas del patrimonio o si estamos ante una lucha de colonialidades opuestas. En contraposición a las dinámicas institucionales, los discursos de la interculturalidad del patrimonio cultural elaborados desde movimientos sociales locales, muestran la emergencia de nuevas construcciones basadas en la experiencia de la diversidad cultural y la multiculturalidad, desde el reconocimiento del valor simbólico e identitario para la memoria de los patrimonios históricos degradados por la modernidad colonial de Andalucía.

Palabras-clave: Políticas patrimoniales; UNESCO; Colonialidades globales; Interculturalidad; Andalucía.

Entre o eurocentrismo e o asiocentrismo, a interculturalidade dos movimentos emergentes

Na junção entre as colonialidades globais do eurocentrismo e do asiocentrismo[1], as políticas do património mundial da UNESCO evidenciam as impressões da dialética global entre blocos civilizatórios que partilham o mesmo conjunto de tópicos da expansão cultural global neoliberal. Nesse confronto entre discursos sobre a colonialidade surgem novas construções discursivas nas quais o enunciado da interculturalidade deposita-se sobre os patrimónios culturais partilhados e abre novos caminhos de esperança para o diálogo mundial e o respeito pela diversidade cultural. Os movimentos sociais, que na Andaluzia respondem aos discursos hegemónicos da modernidade colonial eclesiástica e política, mostram as formas com as quais, desde os sentidos da interculturalidade, se valoriza o património histórico de Al-Andalus, como símbolo não só de uma parte da memória histórica de Andaluzia, degradada pela colonialidade interna (GONZÁLEZ, 2006, p. 410) na região, mas também como símbolo do valor humanista da diversidade cultural como núcleo do ideal cultural de Andaluzia. Nesse trabalho queremos mostrar como é feita a articulação entre os novos sentidos da interculturalidade sobre o património islâmico andaluz, como um estudo de caso que serve como exemplo para ilustrar como as emergências das subalternidades podem anular as dinâmicas ideológicas de confrontação global entre blocos enfrentados pela supremacia económica mundial que, por sua vez, se movem em eixos discursivos e produtivos civilizatórios.

No entanto, os discursos de projeção global da UNESCO sobre o património da humanidade parecem estar presos e confundidos com a dinâmica de interesses de blocos. Se considerarmos as políticas desenvolvidas para a salvaguarda e o valor dos patrimónios imateriais da humanidade, poderemos observar o paradoxo da reprodução de subalternidades culturais a nível global e a paralisia das instituições internacionais para debilitar os discursos eurocêntricos e asiocêntricos, que se depositam nos patrimónios inscritos nas listas mundiais. Ao longo deste artigo também nos referimos às políticas delineadas com o objetivo de mostrar essas tendências e à forma como uma rede mundial de centros de consagração e de celebração da cultura e do património se articulam de forma semelhante a nós, de consumo industrial, no tecido de fluxos globais. Se o património imaterial da humanidade foi na origem um avanço para a inclusão de patrimónios culturais silenciados, após o transcurso de várias décadas parece consagrar nacionalidades estatais que representam colonialidades num âmbito da nova expansão nesta fase do neoliberalismo.

O património deve ser tratado desde uma perspetiva descolonial que inclua a diversidade da humanidade, dada sua natureza interpretável e versátil, sua potencialidade para veicular diversas narrativas que permitem mostrar as divergências entre as leituras e as representações e dada a sua dimensão partilhada, resultado de ser uma boa parte do mesmo património imagem da colonialidade da modernidade no mundo[2]. Essa diversidade cultural pode materializar-se num único elemento cultural, no entanto a sua construção patrimonial institucionalizada

tende a apresentá-lo com a monótona sinfonia monocórdica da colonialidade eurocêntrica. Atualmente, em lugar do património imaterial encontramos o veículo de ideais asiocêntricos. A pedagogia da identidade que se manifesta nos patrimónios culturais institucionalizados deixa de ser um reflexo da interculturalidade do património, para refletir a pedagogia dos discursos civilizatórios, sejam estes ocidentalizantes ou orientalizantes. O eurocentrismo e asiocentrismo das representações hegemónicas do património institucionalizado não eliminam, apesar de tudo, as interpretações resistentes, pelo contrário, encontram-se implícitas na própria declaração. Em termos bajtinianos, encontramo-nos perante discursos que nos falam de outros discursos, perante depósitos justapostos e intertextuais de representações e contrarrepresentações, de discursos e contradiscursos, de enunciados estéticos que respondem a outros enunciados. As visibilidades e invisibilidades do património são conteúdos unitários para uma interpretação antropológica completa na prespetiva descolonial.

As políticas de patrimonialização e a administração do património cultural a nível internacional, regional e local, não podem evitar que sendo o património um lugar-comum da geopolítica do saber/poder o seja também no encontro com as subalternidades e suas representações. A hierarquização e invisibilização da diversidade no conflito da patrimonialização são processos que desencadeiam respostas coletivas a todos os níveis e, por tanto, uma luta de intersubjetividades emergentes e hegemônicas, que pretendem situar as narrativas históricas no mesmo lugar e junto às legitimadas. As propostas pós-coloniais e descoloniais sobre esses processos (WINTER, 2014) ou sobre os casos concretos da dança indiana ou a arte e a estética chinesa (FERNÁNDEZ DEL CAMPO, 2012, p. 89-108; CEBALLOS, 2012, p. 71-88; FERNÁNDEZ, 2012, p. 109-125) promovem inovações que poderiam permitir reformular e transformar as formas tradicionais do patrimonialismo e a patrimonialização ou, dito de outra forma, as maneiras de construir e as formas de governo e de legitimação.

O património imaterial é a expressão da abertura desses debates sobre as diferenças entre Este/Oeste e, consequentemente, da tensão que existe entre a Ocidentalidade e a Orientalidade no marco das tendências da colonialidade global. Enquanto o Ocidente procedeu à patrimonialização a partir duma epistemologia baseada na materialidade, na Ásia a centralidade está ocupada pelo intangível e o perecível (WINTER, 2014, p. 125). Esse debate conduz-nos às quebras da modernidade colonial patrimonialista e às emergências descoloniais, dentro de uma trama tecida a vários níveis, desde a UNESCO até o próprio contexto local. No estudo de caso sobre a Andaluzia que propomos, pode ser observada a trama dessas dialéticas a nível local.

As políticas do património cultural e a geopolítica mundial da UNESCO

O património cultural, longe de se tratar de um fenómeno dimensionado e limitado através de um esquema de classificação de ramos tipológicos, à maneira decimonónica com a qual se expandiu o patrimonial, constitui um âmbito poliédrico e complexo de realidades construídas, narrativas políticas, intervenções jurídicas e administrativas, resistências étnicas, mediações técnicas; na realidade, um âmbito complexo de tramas políticas, económicas e sociais.

Embora essa realidade se interprete de maneira frequente desde a perspetiva das transformações na gestão patrimonial e da própria evolução semântica do conceito de património, faz parte substancial da natureza política de um fenómeno que é social e cultural, ao mesmo tempo que possui uma grande força pedagógica na transmissão de identidades. É certo que, nas últimas décadas do século XX[3], se produz uma mudança histórica na definição de património e na pluralidade de agentes implicados na sua identificação. Se tivermos em consideração a interpretação elaborada em textos académicos ou jurídicos diferentes poderemos observar estas mudanças que nós sintetizamos nas seguintes linhas e desdobramentos[4]: desde os objetos-monumentos ao valor-bem cultural, desde o material ao imaterial, desde o antigo em perigo de extinção aos "tesouros vivos" que precisam de salvaguarda. Transformações que supõem mudanças de sentido na natureza conceitual e na prática, na administração do património mundial, um alargamento no universo de elementos passíveis de serem considerados património cultural[5] e, o que resulta de forma mais inquietante, são os diversos promotores e intermediários que surgem para dar origem a processos de patrimonialização que vão mais além das ações político-administrativas.

Os promotores e intermediários encarregues por "descobrir" esses novos patrimónios transcendem aos governos do estado, o que permite que o relevo das instituições internacionais que se fragmentam em direções internas com o maior protagonismo de grupos e patrimónios locais, como não poderia ser de outra forma, tendo em conta o processo de globalização e o caráter fortemente político e conflituoso que existe no âmbito patrimonialista.

Nas últimas décadas do século XX ficou explicitamente assumido que o argumento delimitador, na definição do que é considerado património, é o identitário. A identidade é agora reconhecida como elemento chave para a definição dessa parte da cultura que será selecionada e chamada à proteção, conservação e salvaguarda. Em outras palavras, num mundo global proliferam as políticas da identidade como refúgio dessa, e através da patrimonialização, consegue-se chegar à memória para pô-la ao serviço da identidade coletiva.

Assim sendo, face às primigénias tendências moderno-coloniais que construíram o património mundial segundo as identidades nacionais europeias e o seu sentido da estética e da arte, nas últimas décadas do século XX, a evolução permite o aparecimento de narrativas explícitas que, a partir da relevância da identidade, incidem no processo de patrimonialização e na sua condição de construção social. A proliferação de museus, de legislação e de pessoas especialistas na área do patrimonial tem uma origem clara, uma marca europeia e uma função clara na necessidade de construção de comunidades imaginadas (ANDERSON, 1993, p. 23) sobre uma suposta homogeneidade cultural que legitima o Estado e a suas fronteiras.

Desta forma, a evolução do conceito de património não se entende se não considerarmos as dinâmicas geopolíticas mundiais. O desdobramento de monumentos e museus sujeitos aos paradigmas científicos coloniais decimonónicos e seu desembarque em realidades extraeuropeias têm de se adaptar às novas condições, para não quebrar a sua hegemonia perante as resistências locais emergentes. No contexto pós-colonial, os textos, as instituições e os especialistas do património de ascendência europeia impulsionarão as mudanças e o desdobramento dentro do âmbito artístico híper-institucionalizado, como modo de se sustentar tanto a nível global como local. Daí que, apesar da quebra que se supõe para os

sistemas de gestão do património, o processo histórico de expansão do património mais do que uma rutura para os sistemas de gestão do património, parece-nos uma adaptação que permite a manutenção, com as transformações necessárias em alguns dos significados e usos, de políticas que não promovem o investimento segundo o padrão de comportamento dominante, que melhor as mantêm e as reproduz. A elaboração dos programas de Património da Humanidade de 1972 é, como veremos a expressão destas dinâmicas e das tentativas de superar o etnocentrismo construindo hierarquias que pretendem "organizar as diferenças, classificar os objetos e os lugares, intervir na sua difusão e interpretação"[6] (GARCÍA CANCLINI, 2010, p. 66, tradução nossa). O sucesso da expansão desse processo de construção de um património universal ainda é considerável, mas o fracasso é notável.

As transformações das narrativas patrimoniais, a amplitude do desenvolvimento do conceito de património e a aterragem do imaterial, correm paralelamente à construção de uma ordem global sobre esquemas socioeconómicos liberais, e no plano das políticas culturais, na busca desesperada de homogeneidades culturais transnacionais e translocais. A busca de equilíbrios explicará a inclusão de novos patrimónios que reconhecem a evidência da diversidade cultural, paradoxalmente, para não quebrar as hegemonias das versões identitárias que sustentam os diferentes projetos políticos. Como explicaríamos que a interculturalidade, no terreno do patrimonial, nasça do reconhecimento da diversidade cultural de outros estados e não na presença de minorias associadas à imigração?

O jogo entre as colonialidades na patrimonialização internacional

A evolução do património e a sua expansão eufórica foi evidenciada, como salientamos, tanto na produção intelectual e jurídica como na elaboração de listas de bens patrimoniais nacionais e/ou universais. Em todas essas dimensões, manifesta-se a quebra de uma definição de património centrada no valor do objeto, na sua exclusividade e na sua estética distinta.

As observações sobre esse processo de translação de significados no âmbito patrimonial vão ao encontro dos estudos sobre as políticas culturais em torno do património, assinalando os diferentes momentos em que são institucionalizadas essas transformações, a partir do seu reconhecimento legal e do seu esperado desenvolvimento nos processos de patrimonialização dos agentes globais, estatais ou locais. No entanto, antes de referir o seu percurso, queremos determinar como a evolução no âmbito patrimonial transcende esse contexto. É preciso considerar que, sendo importante observar o papel dos profissionais técnicos e científicos, das administrações e instituições culturais de caráter patrimonial e, portanto, dos documentos jurídicos que os corroboram, o âmbito do patrimonial dista muito de ser um âmbito autónomo (BOURDIEU, 1987, p.113) e isolado. Referimo-nos não apenas aos usos políticos, ao âmbito das políticas da identidade e às hierarquias, dissimetrias e resistências que apontámos anteriormente, mas também aos usos económicos, à mercantilizacão e à espetacularização mediática e turística, e ao encontro com o mundo da arte e da estética, que talvez tenha ficado esquecido pelos antropólogos quando nos centramos particularmente no vínculo entre o património e a identidade. Neste sentido, não teria razão de ser que agora, quando a obra de

arte é concebida como um processo que acaba no espectador e se superam as visões idealistas que a consideravam como objetos únicos e originais produzidos pelo génio do seu criador, continuássemos a ter a mesma conceção reducionista do patrimonial[7].

De qualquer forma, nas últimas décadas a UNESCO tem-se erigido como um dos agentes mais destacados na configuração do património. Desde a metade do século passado, as organizações internacionais vão assentando as bases mediante a produção de textos e cartas (caráter mais técnico) e as convenções e recomendações (mais políticas) da gestão global do património, não sem contradições, nem ambiguidades (MORENTE, 2004, p. 51). Independentemente do caráter obrigatório de aplicação (só no caso das convenções para os assinantes) os conceitos, classificações e prescrições técnicas destes textos dirigem as políticas de intervenção sobre o património. Isto é, os avanços e definições desencadeiam rapidamente mudanças e produção de nova legislação vinculativa nos estados, sobretudo, nos europeus. A partir da criação do programa de "património da humanidade" em 1972 gerar-se-ão as diretrizes e recomendações para os estados assinantes e intervir-se-á diretamente na identificação e construção de um património de um suposto valor universal.

A Convenção de Paris "17ª Conferência Geral sobre a Proteção do Património Mundial Cultural e Natural", que promove as listas do Património Mundial, considera-se um ponto de inflexão importante porque nela surge um conceito mais integrador do património. É "o fim da história" e o início da consolidação do termo património cultural (MORENTE, 2004, p. 55) e a equiparação deste último com o património natural[8].

A origem da inclusão dessas novas orientações será a Europa e o Ocidente. De fato, apesar das intencionalidades recolhidas nos textos e relatórios produzidos pelos especialistas das organizações internacionais, autores diversos e, dentre eles antropólogos, denunciam o caráter eurocêntrico da coleção de lugares incluídos na lista do património da humanidade pela concentração que existe na distribuição (aproximadamente metade dos lugares estão localizados em Euroamérica e a outra parte no resto do mundo)[9]. Alem disso produzir-se-á uma espécie de eurocentrismo indireto nas preferências pelas ex-colónias europeias, como a Índia, a Argélia e o México, e por modelos urbanos europeus[10] (GARCÍA CANCLINI, 2010, p. 72) resultando, em definitivo, numa patrimonialização do reflexo do espelho.

As dissimetrias nas políticas patrimoniais mundiais são manifestamente observáveis e dão lugar a debates no próprio contexto da gestão do património mundial. Nas sucessivas reuniões celebradas nas duas décadas seguintes à Convenção de 1972 para a Proteção do Património Mundial Cultural e Natural, defende-se uma noção de património mais dilatada que evite essas distorções. Assim, iniciados os anos 90, impulsiona-se a criação de uma Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento, que em 1996 difunde o relatório "Nossa Diversidade Criativa", que aposta no património imaterial para evitar a distorção da referida convenção, demasiado centrada no património imóvel - muito valorizado em países desenvolvidos, mas que "não é apropriado para o tipo de patrimônio mais frequente em regiões onde as energias culturais se concentraram noutras formas de expressão como artefatos, danças ou tradições orais"[11] (BRUGMAN, 2005, p. 599, tradução nossa)[12].

Dessa forma, ainda que se pudessem interpretar essas transformações nos significados e alcances da noção de património como uma evolução consequente com o desenvolvimento

lógico de um conceito mais antropológico da cultura (CARRERA, 2005, p. 18), a mudança para a amplitude e para conceitos menos categóricos e flexíveis, parece influenciado por impulso compensatório carregado de estratégia política. De fato, na década dos anos 90, antessala da proclamada "Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial em 2003", assistimos a um crescente protagonismo dos países asiáticos nas organizações e atuações relacionadas com o património mundial imaterial. Encontramos uma visível representação de altos cargos de origem japonesa, uma presença importante no apoio simbólico e financeiro ao desenvolvimento das atuações relacionadas com o património cultural imaterial, mas também na elaboração de documentos que questionam os valores associados ao patrimonial de caráter ocidental principalmente devido ao seu enraizamento no material.

É importante ter em consideração que o panorama global das instituições de conservação se construiu sobre a reprodução das históricas assimetrias. De fato na geopolítica patrimonial o saber/poder experiente tem uma origem europeia e orienta as principais diretrizes e orçamentos científicos que modelam os valores universais da tutela.

Inclusive podemos estabelecer um paralelismo com o mundo da moda. Se nesse mundo existem as capitais que marcam as tendências (Milão, Paris, Londres e Nova York) também existem capitais que marcam tendências no mundo da conservação, como são as sedes das instituições internacionais (Paris (UNESCO, ICOM and ICOMOS), Roma (ICCROM, ISCR), Los Angeles (GCI) e New York (WMF) (WINTER, 2014, p. 133). Os circuitos dos fluxos globais que marcam tendências estéticas entrecruzam-se.

A construção do património mundial situa-se num terreno conflituoso, entre situações e interesses contrapostos, iguais aos processos de patrimonializacão mas em menor escala. As polémicas político-técnicas são uma boa amostra dos confrontos causados, por quererem uma posição relevante no sistema global da tutela do património. São conhecidas as críticas às intervenções de restauro, a favor da demolição e reconstrução dos Hutongs ou bairros tradicionais da China em Beijing; ou a famosa, porém criticada, transformação completa do bairro de Qianmen, mascarada como "obras de restauração". Igualmente polémica foi a "reconstrução" da porta Yongdingmen, em preparação para os Jogos Olímpicos de 2008, ou em Camboja o tratamento e a reconstrução em grande escala do templo parcialmente em ruínas de Ta Prohm em Angkor pelo Serviço Arqueológico da Índia, que tem sido o centro de um intenso debate na comunidade conservacionista internacional. Para além desses exemplos, em outros lugares da Ásia - na Índia, Sri Lanka, Tailândia, Indonésia e Japão - a conservação do património material e sua preservação continuam a ser um tema de discussão. Uma caraterística definitória deste debate é o surgimento de uma postura, em grande parte procedente dos países asiáticos, que afirmam que a conservação, as práticas e os paradigmas importados do exterior não são adequados ao seu contexto (WINTER, 2014, p. 125).

Salienta-se dessas posições a necessidade de relativizar os conceitos, supostamente universais, que argumentam e constroem o saber experiente do património desde o Ocidente. Assim, a Carta de Nara (Japão 1996) defende a flexibilidade e o alargamento do conceito de autenticidade.

Desde o aparecimento da carta, na primeira década do presente século, sucedem-se outras cartas procedentes dos centros asiáticos mais destacados. Estamos a assistir a um processo

de construção/legitimação de uma linguagem e práticas específicas de atuação no património asiático. Essa reclamação assinala as diferentes especificidades culturais orientais sobre a base dos sentidos particulares que adquirem os conceitos de comunidade, espiritualidade, intangibilidade e autenticidade. Nesse sentido, Winter (2014) evidencia que nos encontramos num processo de negociação e resistência a práticas e metodologias concretas de conservação procedentes de um lugar geográfico concreto e, no entanto, proclamadas como universais. Estamos a assistir à construção de uma dicotomia Oeste/Este que não é alheia às construções essencialistas de "cultura" em torno das ideias reificadas próprias da "espiritualidade" oriental: mutabilidade, renovação e renascimento frente à imutabilidade, permanência e o tempo linear da cultura ocidental. Essa também não é alheia à consideração de que todas as ações e metodologias realizadas por especialistas estrangeiros podem ser automaticamente categorizadas como metodologias Ocidentais. No entanto, como retomaremos mais a frente, Winter conclui que não existe uma tendência ou um ponto de vista próprio sobre o patrimônio na Ásia, mas sim que a Ásia fez parte da tendência global (WINTER, 2014, p. 131). Optou-se por um esquema de construção dicotómica, repleto de ideias abstratas que não rompe com as lógicas imperantes, nem considera com maior profundidade os sentidos diversos e de grande riqueza sobre a arte e o património nos países asiáticos; como põem em causa os estudiosos do Ars Contextualis em Ásia Oriental ao referir que o sentido da experiência estética é diferente e assim, por exemplo, a pintura "não se pretende imortalizar as aparências externas – algo que poderia ser desvalorizado -, mas sim fundir-se com o ritmo vital interior do representado a partir da harmonização do artista com o fluir vital que atravessa os objetos"[13] (FERNÁNDEZ, 2012, p. 123, tradução nossa).

A observação do mapa de localização dos bens reconhecidos pela UNESCO como Património Cultural Imaterial confirma este dualismo. Frente ao protagonismo do Ocidente no material encontra-se a concentração de PCI[14] na Ásia e no resto do mundo. Se observássemos as imagens dos mapas de um caso e de outro, perceberíamo-las como imagens inversas. Como bem analisa Santamarina, são mecanismos parecidos os que intervêm na elaboração de ambas as listas, produzindo, no entanto, resultados desiguais (SANTAMARINA, 2013, p. 277). Segundo a autora, a China e o Japão concentram 20% das inclusões, e se para além destes países ainda considerarmos o resto dos países orientais, ultrapassa-se os 50%. Esses dados demonstram claramente a estratégia compensatória à qual nos referimos anteriormente: à criticada preponderância europeia respondeu-se com uma concentração do património imaterial nos centros mais importantes agora localizados no Oriente.

Se atendermos às tipologias, são maioritários os espetáculos e os rituais, quase 70% do total (SANTAMARINA, 2013, p. 280). Essas tipologias, em comparação com as expressões orais ou conhecimentos, são mais tangíveis, uma vez que podem "ser vistos" e são mais facilmente espetacularizáveis, portanto consideram-se de maior relevância, seguindo uma lógica que se aproxima à da *jet set* do património cultural: o monumental e as Belas Artes. Assim, longe de ser um processo de ataque às dissimetrias e às lógicas eurocêntricas, é um processo de reprodução e, consequentemente, de consolidação das mesmas. Com a aplicação desses mesmos instrumentos e estratégias "devolve-nos a uma realidade fragmentada. A China permanece exótica, o Kenia permanece selvagem e a Itália sempre será cultura"[15] "(SANTAMARINA, 2013, p. 281, tradução nossa).

Significando a interculturalidade dos patrimónios partilhados

A interculturalidade brilha por sua ausência nos processos de patrimonialização institucional, inclusive está desatendida ou pouco explicitada na produção científica. Como já foi assinalado, a diversidade cultural é exotizada como uma caraterística própria dos outros. Analisar o património e os novos sentidos de interculturalidade supõe atender à origem do conceito e às suas construções contextualizadas.

Interculturalidade é um conceito escorregadio que apresenta múltiplas caras, todas elas resultantes da sua adaptação contextual às confrontações e as reivindicações identitárias de minorias étnicas e à engenharia política de intervenção social sobre a diversidade, seja esta imigrada ou autóctone. O labor de desentranhar os seus sentidos no processo de construção, isto é, de analisar a interculturalidade desde o plano teórico até a concretização prática do governo em múltiplos âmbitos e níveis do social e em diversos contextos localizados, requer indubitavelmente de uma rigorosa contextualização que ajude a visualizar as variâncias, assim como as semânticas da sua expressão social. Dada a importância da sua aterragem em vários contextos junto dos movimentos sociais e das organizações civis e/ou do terceiro setor, encontramo-la em ocasiões elaborada através de uma divergência de correntes e referências teóricos que encabeçam ou assumem estas organizações na sua praxis e suas culturas organizacionais específicas. Um tratamento metodológico hipercontextualizado e microssocial permite fazer aparecer as variâncias adaptativas, tal como Hall propõe para a abordagem do racismo (HALL, 1980, p. 305-355). Em outros contextos é a engenharia política que constrói a circulação, apresentando a monocromia plana que costuma caraterizar o discurso eufemístico da tecnocracia. Aparece então inserta numa interculturalidade "científica". A interculturalidade em que assenta a semântica herdeira dos discursos do multiculturalismo (DIETZ, 2012, p. 59). A intertextualidade, com o depósito eurocêntrico da multiculturalidade e o multiculturalismo, é inevitável para esta interculturalidade "científica" que resgata nos seus sentidos a relação com as presenças imigradas ou menorizadas, o intervencionismo social, o conflito social, a mediação, a comunicação regulada e o objeto político (GIMÉNEZ; MALGESINI, 1997, p. 253-259; BANKS; BANKS, 2004, p.110-126).

Nestas turbulências da interculturalidade que se concretizam desde a sua elaboração política à sua aparência polimorfa e escorregadia, atender à semântica discursiva é uma forma de abordagem para desentranhar o que se está a querer dizer quando se diz interculturalidade, em sentido descendente. Dar luz ao conceito de interculturalidade desde a semântica permite desvendar as incógnitas da sua ligação às tensões entre narrativas identitárias hegemónicas e emergentes, e a sua natureza pragmática nas praxis intervencionistas sobre a diversidade ou a sua natureza no governo. Essa abordagem permite esclarecer e contextualizar os sentidos concetuais que adota, na articulação com os processos de etnogénesis e de reivindicações de etnicidades emergentes frente às narrativas estado-nacionais. Por outro lado, atender à genealogia concetual e sua articulação nas tecnopolíticas (supra-) estatais sobre a diversidade ajuda a entender as relações com a colonialidade e as geopolíticas do poder/saber, graças às mudanças nas políticas transnacionais. Antolínez assinala a trajetória da interculturalidade

rastreando no âmbito da educação na América Latina, desde a sua relação com a multiculturalidade da produção anglo-saxã nos EUA e Inglaterra desde os anos 20 aos anos 70 e sua implementação nas políticas da UE nos anos 90 (ANTOLÍNEZ, 2011, p. 17). A autora refere o debate que estabelece sua génesis nas elaborações dos movimentos indigenistas frente aos que consideram uma translação das elaborações anglo-saxãs, o que desde o ponto de vista descolonial complicaria as construções hegemónicas da América Latina nas geopolíticas do poder/saber eurocêntrico. A sua análise parece-nos de interesse, mas para além dela, e à luz da nossa abordagem desde as políticas sobre a diversidade imigrada na Andaluzia (CASTAÑO; MARTÍNEZ, 2013, p. 124-126), podemos dizer que a atenção à semântica da interculturalidade na escola, desde a intertextualidade política transnacional à local, permite focar a trama discursiva que situa os sentidos nos eixos da (re-) construção da europeidade e a reinvenção de novas semânticas de coesão supra estatal na UE. Bem como sua projeção na Andaluzia, com um arraste de sentidos procedente da avalanche transnacional do multiculturalismo e o assimilacionismo do centro e do norte da Europa, bastante alheio até ao seu registo indefinível nas políticas integrais para a imigração de 2001 (os sucessivos I PIPIA 2001/2004 e II PIPIA 2006/2009)[16]. O cientificismo que emana do discurso eufemístico destas políticas é ilustrativo da retroalimentação entre os discursos e as elaborações acadêmicas e políticas, distorcendo a interpretação, inclusive para os especialistas desses temas. Uma investigação e exploração a vários níveis das semânticas implícitas nas transnacionalidades políticas para a intervenção com a diversidade, pode ser de interesse para encontrar as tramas da colonialidade e suas políticas raciocráticas (HESSE, 2013). Principalmente quando essas transnacionalidades tecem pontes discursivas entre países do centro da UE e as políticas que se executam na América Latina[17] e na África[18].

Desde um ponto de vista intercultural, tudo aponta precisamente à dialética e à dialógica dessas etnicidades, por situar a narrativa junto dos lugares comuns das narrativas estado-nacionais e, por sua vez, ao conflito inerente e explícito com as dinâmicas pouco legitimadoras hegemónicas da colonialidade estatal.

A abordagem descolonial abre um leque de possibilidades na altura de abordar esses cruzamentos, pormenores e encruzilhadas da globalização e também obriga à elaboração de metodologias adequadas ao seu interesse. Essa é uma prática que nós consideramos necessária no âmbito das ciências sociais e particularmente na antropologia. Mostram-se reveladoras e inovadoras as propostas metodológicas das etnografias participativas descoloniais, que dão voz aos subalternos no contexto "científico", isto é, um lugar epistemológico para a criatividade indígena, não como uma tradução do etnógrafo ocidental, mas equiparando o seu trabalho ao dos sujeitos participantes no estudo (KÖHLER et al., 2010). Isto é, não desde a interpretação do fazer colonial, mas desde a co-elaboração descolonial.

Se a interculturalidade vem a ser abordada de maneira diferençada no âmbito da educação, das políticas do conflito, da intervenção profissionalizada e, especialmente em Espanha, onde se considerou o todo da interculturalidade pela pequena parte da presença imigrada, nós aludimos à estreita relação que existe entre o património cultural, a pedagogia da identidade e a interculturalidade. A política patrimonialista, nos contextos autonómicos espanhóis, experimenta uma série de giros semânticos em função das narrativas nacionais de

identidade. Dito isto, a política andaluza inclinou-se pela regulação na assepsia das narrativas nacionalistas, com uma presença insignificante do património andaluz e local na pedagogia da identidade escolarizada. Ruíz propõe no desenvolvimento destas políticas de educação do período democrático a realização de uma "consciência silenciada" (RUÍZ, 2003). A capacidade que possui o património de servir como veículo de comunicação e de respeito à identidade faz do mesmo um elemento educativo de primeira ordem, sobre o que os discursos de coesão, inclusão e exclusão adquirem uma capacidade de comunicação afetivo-sensorial dificilmente conseguida em outros expoentes da comunicação pedagógica. Nesse sentido, a função da UNESCO no governo do património mundial é fundamental, entendido como um espaço e um lugar onde se pode ver ou não ver, se pode fazer ver ou não fazer ver e se podem deixar ver ou não deixar ver as elaborações culturais que representam existências e identidades. Além disso, a UNESCO é o agente construtor do património e validador dos princípios universais que o regulam. Igualmente, o modo e a forma que adotam as representações nas Listas do Património fazem parte tanto das dialéticas patrimoniais mundiais, estatais, nacionais e coletivas, como das dialéticas semânticas que as constroem e da pedagogia global que as transmite e difunde.

Santamarina (2013, p. 281) refere-se a persistência essencialista e eurocêntrica nas representações dos patrimónios mundiais que se encontram na UNESCO, que se perpetuam nas transcendências geopolíticas do património eurocêntrico e na exotização da imaterialidade patrimonial do Sul e da Ásia. Concordamos parcialmente com a proposta de Santamarina (2013) e salientamos que existem outras maquinações que, para além da semântica da materialidade Ocidental em relação a outras lógicas e tradições epistémicas até agora deficientemente representadas e com um legítimo desejo de prestígio no governo mundial do património, assinalam a quebra dialética da pedagogia da identidade patrimonial. Trata-se de situações difíceis que emergem no âmbito do simbólico e do plástico, do patrimonial e do artístico e que, sendo palanques da modernidade se tornam encruzilhadas de descolonialidade (MIGNOLO; PALERMO, 2009) e desde as quais se reformulam novos contornos discursivos legíveis nos patrimónios globais de pretensão neutra, pretendendo a dissolução dos depósitos identitários específicos no genérico partilhado. Os patrimónios globais são representados através das seleções patrimoniais insertas nas tramas discursivas do "trans-", emergindo um novo contributo patrimonial que só as agências estatais e corporativas transnacionais podem construir no contexto do neoliberalismo global. Estamos perante os patrimónios transnacionais das reservas meio ambientais transcontinentais, ou fluidezes do tipo da dieta mediterrânica. Um pouco de todos, um pouco de ninguém e um pouco de nada, mas com um potencial de evidente interesse económico. Consideramos que as emergências identitárias descoloniais que se conseguem ver nas Listas do Património, ainda exotizadas na imaterialidade reconhecida pela UNESCO que aponta Santamarina (2013), são depositárias de uma série de conteúdos de resistência glocal que evidenciam a dialética contra-hegemônica na qual se enquadram e contextualizam. Nessas narrativas patrimoniais se vislumbra a quebra da colonialidade global, que evidenciam a dialéctica contra-hegemónica na qual se enquadram e contextualizam. Os movimentos locais em defesa do património mostram, como veremos no nosso estudo de caso, uma potência contra-narrativa, capaz de mobilizar e pôr em circulação

outras representações de identidade nacional ou étnica, nas quais se vai valorizando a sua herança histórica específica degradada, silenciada ou produzida como inexistência (SANTOS, 2010) pela modernidade colonial.

Nessas narrativas patrimoniais frente ao discurso "trans-" se vislumbra a quebra da colonialidade global da resposta descolonial das subalternidades emergentes. Perante a capacidade institucional de gerar os discursos hegemônicos, os patrimônios reclamados por coletivos e movimentos locais adquirem novos sentidos que podem atuar como potencial mecanismo de descolonização do saber patrimonializado. Isto é, do saber materializado no patrimônio cultural institucionalizado. O patrimônio imaterial disputado na Andaluzia, por exemplo, revela a dialética entre as vozes e representações subalternas e a narrativa oficial. Ao reconhecermos a dimensão e o valor pedagógico do património perguntamo-nos:

Existe um lugar para a pedagogia do valor da interculturalidade? Existe um lugar para a interculturalidade no património? O património mundial pode ser meio de transmissão da pedagogia do valor da diversidade e da interculturalidade? Para dar resposta a esses interrogantes baseamo-nos num estudo de caso, que nos parece adequado para mostrar as construções e sua articulação no governo do património em sentido descendente: o conflito da Mesquita-Catedral de Córdoba na Andaluzia. Um Património Mundial da Humanidade marcado por narrativas em conflito nas quais se retoma e visualiza o valor da herança islâmica como recurso cultural e simbólico, desde os movimentos de resistência cultural como desde os referentes hegemónicos e identitários como canalizadores dos sentidos coloniais frente aos sentidos da memória histórica degradada da Andaluzia. Catolicismo vs. interculturalidade na pedagogia de identidade do património andaluz.

A Mesquita-Catedral de Córdoba vs. a Catedral de Córdoba, como caso contextualizado

O movimento de cidadãos que se apresenta como "Plataforma Cidadã em Defesa da sua Declaração como Património da Humanidade" desde fevereiro de 2014 reivindica com um abaixo-assinado, a propriedade pública da Mesquita-Catedral de Córdoba, reclamando um posicionamento do governo da Andaluzia em relação a este assunto. É importante referir que desde 11 de fevereiro até 13 de abril tinham assinado 207.803 pessoas a favor da proposta desta plataforma. Em breve organizar-se-á uma contra-plataforma de apoio à propriedade eclesiástica da Catedral em redes de confrarias religiosas e associações católicas, que na mesma data tinham 317 assinaturas em *change.org* e 99.808 em *hazteoir.org*. O movimento em defesa da titularidade pública desencadeia-se em coletivos organizados do âmbito universitário e do ensino, através de líderes reconhecidos do andalucismo e os movimentos unidos ao ativismo social pró-imigrantes, pró-direitos humanos em Córdoba e movimentos em defesa do património andaluz.

Esse movimento de cidadãos, plural em termos ideológico-políticos e no plano das crenças (definem-se cristãos e laicos, em uníssono ou indistintamente, e como coletivos ou

como indivíduos) baseiam as suas argumentações em documentos que se articulam num discurso baseado por um lado na análise do processo genealógico e do devir histórico da Mesquita de Córdoba e suas modificações como Catedral até a atualidade[19]; e por outro, numa análise jurídica do processo legislativo-governamental derivado da tomada de posse no século XIII e seu uso para culto católico por parte da Igreja, examinando as transformações que sofreu como Patrimônio Mundial desde a sua declaração em 1972 até a apropriação por parte da Igreja Católica, representada localmente pelo Cabildo Catedralicio de Córdoba. Essa apropriação realiza-se graças às decisões judiciais de 1998 que permitiram sua "imatriculación" (registar a propriedade de um bem) como propriedade da Igreja em 2006[20] no Registo da Propriedade em Córdoba. O ato da Igreja realizou-se pelo artigo 206 da Lei Hipotecaria e pelo artigo 304 do Regulamento Hipotecário em Espanha. Os artigos foram aprovados por Franco durante a ditadura, no entanto foram alterados durante o governo do primeiro-ministro Aznar em 1998. A lei e o regulamento que se exprimem no seu formato atual, equipara a Igreja Católica em Espanha com a Administração Pública, e os diocesanos com notários, permitindo-lhes a mordomia de inscrever bens pela primeira vez no Registro de Propriedade sem apresentar título de propriedade, sendo só necessário uma certidão escrita e assinada pelo bispo. Por sua vez, a lei não obriga a Igreja a comunicar nem a fazer públicas as suas inscrições. Daí o extenso périplo percorrido até à sua descoberta recente pelos cidadãos, após um processo de milhares de registos realizados pela Igreja e em uma boa parte das províncias espanholas.

O exemplo da Mesquita-Catedral e do protesto contra o que foi interpretado em 1998 como uma "apropriação indevida" e um abuso de poder por parte da Igreja e do Governo espanhol, permite-nos ilustrar a noção de interculturalidade e de colonialidade, neste caso interno, e as divergências semânticas entre os discursos elaborados por coletivos de movimentos de resistência cultural em relação a construções institucionais. Frente ao discurso institucional da Igreja, que se baseia num sentido particularista e exclusivo de uso e credo, o significado cultural e patrimonial da "Catedral", encontramos o discurso cidadão que trata de fazer valer a semântica positiva da diversidade implícita no discurso do seu valor ecumênico e do diálogo inter-religioso com a qual se procedeu à sua declaração como Património Mundial pela UNESCO em 1972. Trata-se de um património dotado de um significado intercultural novo que faz da "Mesquita-Catedral" um legado histórico onde a herança islâmica adquire relevância - historicamente degradada ou negada ao passado de Andaluzia pelo imaginário de colonialidade interna - junto dos conteúdos interculturais que adota no contexto contemporâneo, como património paradigmático do valor da diversidade cultural da Humanidade. Reproduzimos a seguir um extrato de um texto que representa o sentido intercultural que reivindica a plataforma cidadã pela titularidade pública:

> que a igreja católica continue utilizando o edifício como templo onde está situada a Catedral de Córdoba, não deve ser impedimento para que à Mesquita de Córdoba ou Mesquita-Catedral se lhe neguem duas qualidades que a tornam única no contexto da interculturalidade: pertencer ao patrimônio de toda a humanidade e ser, pela sua essência histórica, encontro de civilizações que professam diferentes credos. Durante vinte séculos neste espaço realizaram cultos em segurança os bético-romanos, os hispano-visigodos (cristãos unitários e posteriormente trinitários), os muçulmanos-andalusís e os cristãos.

> Este fato cultural e religioso deve levar os cristãos a perguntar por que não recuperar o espírito ecumênico e inter-religioso do Concílio Vaticano II? João XXIII disse que abríssemos as portas para que entre ar fresco na Igreja. Por que não abrir as portas para que a nossa Mesquita, onde reside a sede do Bispo de Córdoba, seja também ecumênica e inter-religiosa? Este passo eminentemente conciliador daria uma projeção internacional para que Córdoba fosse considerada cidade da interculturalidade universal, cidade da paz.
>
> São muitos os autores que elogiam a diversidade que deu lugar a uma convivência entre as três culturas desde a Córdoba de Al-Andalus até a sociedade atual. Uma corrente de pensamento que fala do Paradigma de Córdoba para referir-se à atualidade mais relevante para destacar a aceitação da diversidade, a pluralidade confessional e a luta contra os fanatismos e racismos. Sobretudo, nestes históricos momentos em que a crise económica submete a política a não cuidar dos direitos humanos e da justiça social, respondendo a critérios neoliberais que são o caldo de cultivo de uma xenofobia etnocêntrica que culpa os mais empobrecidos e excluídos das privações que estamos atravessando.[21] (SANTIAGO, 2013, tradução nossa).

Como se pode observar no texto a semântica de interculturalidade, articula-se num discurso de antirracismo com sentido universalista e está enquadrado, por sua vez, na própria experiência contextual sócio-histórica da crise financeira, com uma projeção que articula processos macroestruturais globais e sua influência na Andaluzia. O seu valor, desde o ponto de vista descolonial dos discursos dos movimentos de cidadãos contemporâneos, é indubitável e enquanto emergência de uma interculturalidade que oscila do legado histórico que marca a sua especificidade cultural aos depósitos epistêmicos que permitem veicular um possível diálogo interepistemológico.

Em resposta à construção que interpreta a Mesquita-Catedral como paradigma de interculturalidade, a contra plataforma católica responde do ponto de vista duma narrativa que interpreta a tomada de posse e o usufruto histórico como prova autêntica da propriedade titular eclesiástica do monumento. Esse contradiscurso elabora sobre o sentido de "assédio aos cristãos" que para o coletivo católico supõe a atividade desenvolvida pelos "aparentes democratas" da Plataforma da Mesquita-Catedral, que querem "roubar", "expropriar" e "apropriar-se das catedrais", quando "desde mediados do século VI a Catedral de Córdoba tem pertencido à Igreja e aos crentes que a constituem. E só a força das armas tem diminuído os seus direitos sobre o templo. Agora querem voltar a usurpá-los com argucias e mentiras"[22]

(Vidal, 2014). O decorrer da história construído desde o imaginário dos "invasores muçulmanos", do "contingente armado que invadiu a Península", elabora um sentido histórico de vitoriosa cruzada contra o Islão completamente contraposta ao sentido do "paradigma de interculturalidade"[23].

Independentemente do resultado deste litígio aberto entre plataformas de cidadãos, Cabildo da Catedral de Córdoba e Junta de Andaluzia, os efeitos sociais e sobre o património cultural das inmatriculações da Igreja desde 1998 permitem-nos ilustrar a proposta apresentada nesse trabalho: como o processo patrimonialista institucional que tende a seguir sendo exemplo da capacidade de agência governamental dos aparelhos (supra-) estatais não pode evitar a emergência de discursos subalternizados sobre os patrimónios que até a essa altura tinham sustentado univocamente o imaginário hegemónico, nem a capacidade de agir

dos coletivos de cidadãos que interpretam os mesmos bens em termos semânticos divergentes e de resistência cultural.

Voltando às perguntas propostas a respeito da interculturalidade e da pedagogia do património cultural, parece-nos que os conflitos sobre os patrimónios vão para além dos debates académicos e especializados sobre os valores materiais do patrimonialismo eurocêntrico vs. a imaterialidade orientalista no governo patrimonial da UNESCO e se situam mais próximos da exotização que o património imaterial contém. Mantemos que os processos de construção e re-semantização do património são manifestamente complexos, sujeitos tanto à dialética colonial global como as respostas glocais[24] de resistência cultural, que adaptam os seus conteúdos e narrativas ao contexto experiencial coletivo e aos significados e interpretações das leituras sobre a memória histórica. Ao observar a justaposição e a intertextualidade das narrativas e interpretações sobre o património aparece não só como de natureza dinâmica e cambiante, assim como um processo constante de apropriação e representação, de subalternidades e hegemonias, de ausências e de emergências (SANTOS, 2011, p. 110) que fazem desses elementos culturais um depósito intercultural para a leitura do visível e o invisibilizado, do explícito e o implícito, do dito e o silenciado, sendo que a dimensão plástica de seu conteúdo de comunicação e sua dimensão pedagógica pode ser reelaborado pelos coletivos sociais.

Conclusões

Neste trabalho, mostramos a pertinência da orientação decolonial para a análise da relação entre o património e a interculturalidade. Um ponto de vista escassamente proposto nos estudos sobre interculturalidade na Espanha. Também descrevemos a relação confusa entre o património e a interculturalidade nas narrativas e representações patrimoniais, inexistente na produção sobre património.

Analisamos a evolução dos discursos e as estratégias dos organismos internacionais no processo de construção do património mundial, para argumentar a resposta à pergunta de se a interculturalidade se constrói e se integra nestes últimos, isto é, se é possível, através da patrimonialização mundial, antever a diversidade cultural num sistema no qual as hierarquias tradicionais seriam questionadas, como se aponta nos textos internacionais.

Infelizmente, a resposta não pode ser muito otimista, se efetuarmos a análise dos discursos e das práticas para além de uma leitura superficial das correções e das ampliações da evolução do conceito de património. Aliás, os questionamentos a respeito das hierarquias de valores para a seleção do património tem utilizado as mesmas lógicas para produzir uma dinâmica inversa, mas sem as ruturas das bases e das orientações do conhecimento/saber-experiente eurocêntricos, daí os reducionismos e exotismos com os que se integram aos outros patrimónios que vimos relatando. Sem o questionamento das lógicas dicotómicas de objetividade/subjetividade, mente/corpo, razão/sensibilidade, a aproximação a outras estéticas artísticas e patrimoniais é infrutuosa, como assim se demonstra no caso da análise do conceito de paisagem cultural (HERNÁNDEZ, 2012). Embora a inércia nesses processos fosse esperável, dada a expansão sempre crescente das lógicas do neoliberalismo global.

Em relação a esse último assunto, é importante questionarmos sobre uma divisão reducionista e essencialista Este/Oeste-Ocidente/Oriente que emascaram a complexidade das dinâmicas conflituosas nos processos transnacionais de seleção e constituição do património. A intervenção de diferentes agentes e dinâmicas multidirecionais nas redefinições dos centros e as periferias compõem um panorama multidimensional complexo que é necessário analisar em profundidade.

Finalmente, a negação duma ruptura a nível das patrimonializacões institucionais mundiais não nega a potencialidade do encontro da interculturalidade com o património. Consideramos que a entrada exuberante do localismo nas imaterialidades da UNESCO, supôs um excesso de diversidade subalternizada. O processo de inclusão das periferias como "o exótico" nas últimas décadas chega, no entanto, a questionar o eurocentrismo hegemónico e institucional, quanto a seu potencial narrativo de resistências identitárias. É por isso, que entendemos que as inclusões dos patrimónios transcontinentais da UNESCO, desenvolvidas como elaborações articuladas com as políticas macroeconômicas globais, vêm a contestar aqueles discursos identitários de resistências locais. Assumindo o seu lugar como discurso hegemónico que deve ser esclarecido em relação ao seu depósito de outros discursos de colonialidade, ou em relação à sua resposta ao discursos das emergências. O valor que adquire desde o ponto de vista descolonial, como giro semântico sobre o património, como forma de amortecer as dinâmicas emergentes resistentes ao colonialismo da UNESCO, parece-nos exemplar e remete-nos ao constante paradoxo da colonialidade das instituições e à dialética dos movimentos de resistência e suas potencialidades transformativas.

Nota

1 Nossa abordagem baseia-se na perspetiva da colonialidade do poder/conhecimento delineada no trabalho de Quijano (2000), Lander (2000), Mignolo (2003) e Dussel (2001) e na relevância que a produção de uma sociologia das ausências e emergências assume na nova cultura política, para entender os processos contemporâneos dos trabalhos de Santos (2011).

2 Partimos da perspetiva teórica modernidade/colonialidade, se bem que consideramos que a colonialidade da modernidade é um processo de expansão e repercussão mundial, que tem suas contextualizações e modos de reprodução para além do eixo do eurocentrismo na América. Os processos consolidados desde a segunda metade do século XX na Ásia dão lugar à colonialidade asiacêntrica no denominado Longínquo Oriente, afetado pela modernidade num contexto particular que ao longo do século XX se condensa no Sistema-Mundo bipolar da Guerra Fria, e que ressemantiza os seus sentidos na globalização.

3 Na década de 60, Severo Giannini e a Comissão Franceschini do parlamento italiano desenvolveram o conceito de Bem Cultural sobre a centralidade do valor cultural (AGUDO, 2003, p. 20; HERNÁNDEZ Y QUINTERO, 1999, p. 32).

4 São vários os autores que referema evolução do conceito de património. No âmbito espanhol podemos encontrar Agudo (AGUDO, 1999, p. 98), Prat (PRAT, 1997), Ariño (ARIÑO, 2002, p. 130) e uma extensa produção posterior.

5 No âmbito patrimonial nos anos 90, os especialistas das diversas disciplinas, incluindo a antropologia, sentem verdadeiro pavor e desassossego perante à expansão inclusiva do processo de patrimonialização da cultura (LIMÓN, 1999; CARRETERO, 1999; GARCÍA, 1998).

6 "organizar las diferencias, clasificar los objetos y los lugares, intervenir en su difusión e interpretación"

7 De fato entre os artistas, como entre os patrimonialistas, impõe-se mais a preocupação pelos procedimentos de criação e patrimonalização do que pelo produto e o resultado. Da mesma forma que os artistas não perguntam sobre o que é a arte mas sim o que pode fazer, no património a pergunta mais apropriada seria o que não é património mas sim quando há património (GARCÍA CANCLINI, 2010, p. 69).

8 Ainda que a separação entre patrimônio e cultura seja rapidamente questionada (AGUDO, 2003, p. 21).

9 48% dos lugares considerados património da humanidade encontram-se localizados na Europa. E esta proporção aumenta se nos centrarmos na tipologia de classificação, assim a Europa e a América do Norte têm 393 dos 745 lugares culturais, invertendo-se a relação se nos referirmos aos categorizados como naturais onde a Europa e a América do Norte contam apenas com 59 de um total de 188. http://whc.unesco.org/en/list. consultado o 2 de Abril de 2014.

10 Os originais (Viena, Bruxas, Toledo, Salamanca, Cáceres, Paris, Florencia...) e suas reproduções na América Latina (os centros históricos de Havana, México, Oaxaca, Povoa, Morelia, Zacatecas, Lima, Santo domingo e Colónia) .

11 "no es apropiado para el tipo de patrimonio más frecuente en regiones donde las energías culturales se han concentrado en otras formas de expresión cómo artefactos, danzas o tradiciones orales"

12 No mesmo sentido em 1989 tinha-se produzido a Recomendação sobre a salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular reconhecida como "el primer instrumento normativo para la salvaguardia del patrimonio inmaterial" (SANTAMARINA, 2013, p. 272).

13 "no pretende inmortalizar las apariencias externas –algo por lo que podría ser devaluada-, sino fundirse con el ritmo vital interior de lo representado a partir de la armonización del artista con el fluir vital que atraviesa los objetos"

14 Património Cultural Imaterial.

15 se nos devuelve a una realidad fragmentada. China sigue siendo exótica, Kenia seguirá siendo salvaje e Italia siempre será Cultura"

16 Um desenvolvimento dessa análise da semântica nos PIPIA encontra-se desenvolvido por Castaño (2016).

17 É o caso da política do plurilinguismo e bilinguismo na educação no Equador desde o avanço indigenista à sua posterior imersão na semântica transnacional europeia desde finais dos anos 90, e com uma evidente regressão com respeito às propostas indigenistas no segundo mandato de Correia. O caso da política de interculturalidade na educação no Equador mostra a contraposição entre os diferentes significados da interculturalidade estatal frente às emergências indigenistas.

18 Pode-se ilustrar através das políticas de controle de fluxos migratórios e sua implantação nos territórios fronteiriços do Mediterrâneo, considerando desde sua origem aos acordos bilaterais interestatais a partir de 2004, que regularamo retorno e as devoluções forçadas, bem como a evolução atual na cooperação transfronteiriça com Marrocos em Ceuta e Melilla.

19 Trata-se do texto "La Mezquita de Córdoba: no sólo es Catedral y es mucho más que una Mezquita" escrito por Santiago Losada (SANTIAGO, 2013). E "Segundo Documento. Proceso Privatizador de la Mezquita por parte del Obispo y del Cabildo de la Catedral", também escrito por Santiago (2013b).

20 Desenvolvido no documento "Apuntes jurídicos sobre latitularidad pública de la Mezquita-Catedral de Córdoba"(RODRÍGUEZ, 2013), e apresentado na conferência "Mezquita-Catedral de Córdoba:un paradigma enpeligro" na Cátedra Al-Andalus da FundacãoTres Culturas del Mediterráneo o 30 de janeiro de 2014.

21 El que la Iglesia católica siga utilizando el edificio como templo en el que se encuentra la Catedral de Córdoba, no debe ser óbice para que a la Mezquita de Córdoba o Mezquita-Catedral se le niegue dos cualidades que la hacen única en el marco de la interculturalidad: pertenecer al patrimonio de toda la humanidad y ser, por su esencia histórica, encuentro de civilizaciones que profesan diferentes credos. Durante veinte siglos en este espacio han realizado sus cultos con seguridad los bético-romanos, los hispano-visigodos (cristianos unitarios y posteriormente trinitarios), los musulmanes-andalusíes y los cristianos. Este hecho cultural y religioso debe llevarnos a los cristianos a preguntarnos ¿Por qué no recuperar el espíritu ecumenista e interreligioso del Concilio Vaticano II? Juan XXIII, dijo aquello de abramos las puertas para que entre aire fresco en la Iglesia. ¿Por qué no abrir las puertas para que nuestra Mezquita, donde reside la sede del obispo de Córdoba, sea también ecuménica e interreligiosa? Este paso eminentemente conciliar daría una proyección internacional para que Córdoba sea considerada ciudad de la interculturalidad universal, ciudad de la paz.

Son muchos los autores que elogian la diversidad que ha supuesto una convivencia entre las tres culturas de la Córdoba de Al-Andalus a la sociedad actual. Una corriente de pensamiento que habla del Paradigma de Córdoba para referirse a la máxima actualidad a la hora de destacar la aceptación de la diversidad, la pluralidad confesional y la lucha contra los fanatismos y racismos. Sobre todo, en estos históricos momentos en los que la crisis económica doblega a la política a no velar por los derechos humanos y la justicia social, respondiendo a unos criterios neoliberales que son el caldo de cultivo de una xenofobia etnocéntrica que culpa a los más empobrecidos y excluidos de las estrecheces que venimos atravesando

22 "desde mediados del siglo VI la Catedral de Córdoba ha pertenecido a la Iglesia y a los creyentes que la conforman. Y tan solo la fuerza de las armas ha cercenado sus derechos sobre el templo. Ahora quieren volver a usurparlos con argucias y mentiras"

23 Extratos do texto do site a favor da titularidade eclesiástica, disponível em:< http://www.hazteoir.org/alerta/56781-no-expropiacion-catedral-cordoba>. Acesso em: 13 abr 2014.

24 Recolhemos o conceito desenvolvido nos trabalhos de Robertson (2003) e apropriado por Moreno (2010) para os seus trabalhos sobre Andaluzia na globalização, no sentido de articular a relação existente entre os processos globais hegemónicos e homegeneizadores e as respostas locais de resistência cultural. Enquanto, para nós os processos globais são uma fase avançada do capitalismo neoliberal no seu processo colonial civilizatório sem fim e produtor de inexistências (SANTOS, 2011).

Referências

AGUDO, Juan. Patrimonio Etnológico. Problemática en torno a su definición y objetivos. PH **Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico**, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Sevilla, n. 18, p. 97-108. 1997.

AGUDO, Juan. Patrimonio y Derechos Colectivos. In: HERNÁNDEZ, E. y QUINTERO, V. (Ed.) **Antropología y Patrimonio**: investigación, documentación y difusión. Granada: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2003. p. 12-29.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANTOLÍNEZ, Inmaculada. **Contextualización del significado de la educación intercultural a través de una mirada comparativa**: Estados Unidos, Europa y América Latina. Papeles del CEIC, CEIC - Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Universidad del País Vasco, Donosti, vol. 2011/2, n. 73. 2011. Disponível em: <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/73.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2012 .

ARIÑO, Antonio. La expansión del patrimonio cultural. **Revista de Occidente**, Madrid, n.250, p. 129-150. 2002.

BANKS, James. A. & BANKS, Cherry (Ed.) **Handbook for Research on Multicultural Education**. San Francisco: Jossey-Bass a Wiley Imprint, 2004.p. 110-126.

BORDIEU, Pierre. **La distinción**. Criterios y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus, 1987.

BRUGMAN, Fernando. La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. In: CARRERA, G. Y DIETZ, G. (Coord.) **Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad**. PH cuadernos, 17. Cádiz: Junta de Andalucía, 2005. p. 55-67.

CARRERA, Gema. La evolución del patrimonio (inter) cultural: políticas culturales para la diversidad. In: CARRERA, G. Y DIETZ, G. (Coord.) **Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad**.PH cuadernos, 17. Cádiz: Junta de Andalucía, 2005. p. 14-29.

CARRETERO, Andrés. Patrimonio Etnográfico, teórico y práctico. In: **Anuario Etnológico de Andalucía 1995-1997**. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1999. p. 273-280.

CASTAÑO, Ángeles; MARTÍNEZ, Fernando. The meaning of interculturality in public schools in Andalusia (Spain): discourses and practices. **The International Journal of Diversity in education**, Illinois, v.12, p. 119-129. 2013.

CASTAÑO, Ángeles. Colonialidad interna y europeidad en la política para la inmigración en Andalucía. **Revista Andaluza de Antropología**, Sevilla, n. 10, marzo. 2016. Disponível em:< http://www.revistaandaluzadeantropologia.org>. Acesso em: 01 abr. 2016

CEBALLOS, Ananda. Bailando el pasado, coreografiando el futuro. El caso del Bharata Nätyam. Contrastes - **Revista internacional de Filosofía**, Málaga, Suplemento 17, p.71-88. 2012.

DUSSEL, Enrique. **Hacía una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DIETZ, Gunter. **Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad en Educación**. Una aproximación antropológica. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.

FERNÁNDEZ, Rosa María. La estética de lo cotidiano y el *ars contextualis* en Asia Oriental. Contrastes - **Revista internacional de Filosofía**, Málaga, Suplemento 17, p. 109-125. 2012.

FERNÁNDEZ DEL CAMPO, Eva. Raíces aéreas y topografías inestables. El arte en la época de las grandes migraciones. Contrastes - **Revista internacional de Filosofía**, Málaga, Suplemento 17, p.89-108. 2012.

GARCÍA, José Luis. De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. **Política y Sociedad**, Universidad Complutense, Madrid, n. 27, p. 9-29. 1998.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **La sociedad sin relato**. Antropología y estética de la inminencia. Madrid: Katz Editores, 2010.

GIMENEZ, Carlos; MALGESINI, Gabriela. **Guía de conceptos sobre migraciones racismo e interculturalidad**. Madrid: La Cueva del Oso, 1997. p. 253-259.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (una redefinición). In: BORON, A., AMADEO, J. y GONZÁLEZ, S. (Comp.) La Teoría Marxista hoy. **Problemas y perspetivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 409- 434.

HALL, Stuart. **Race, articulation and societies structured in dominance**. UNESCO, Sociological Theories: Race and Colonialism. París: UNESCO, 1980. p. 305-355.

HERNÁNDEZ, Elodia y QUINTERO, Victoria. La documentación del patrimonio etnológico: reflexiones a partir de una experiencia. In: Patrimonio cultural y museología. Significados y contenido. **VIII Congreso Nacional de Antropología**, v. 7. Santiago de Compostela: FAAEE - Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Galega de Antropología, 1999. p.31-38.

HERNÁNDEZ, Elodia. Visiones del paisaje. Del entendimiento a las implicaciones en las praxis. In: SANTAMARINA, B. (Coord.) **Geopolíticas patrimoniales**. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica. Alzira: Germania, 2012. p.131-147.

HESSE, Barnor. Lineages of raciocracy. **Conferencia en International Conference**: Knowledge of racism: coloniality, globalization and power. Universidad de Sevilla, 22/02/2013. Disponível em:< http://tv.us.es/lineages-de-raceocracy-jornadas-internacionales-conocimiento-del-racismo/>. Acesso em: 28 jul. 2015.

KÖHLER, Axel et al. SjalelKiberltik. Sts'isjelJaKechtiki'.**Tejiendo Nuestras Raíces**. México D.F.: Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH). 2010. Disponível em: <http://www.jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>. Acesso em: 12 out. 2013.

LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales – perspetivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LIMÓN, Antonio. Patrimonio ¿de quién?. In:AGUILAR, E. (Coord.) **Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspetivas de estudio**. PH cuadernos, 10. Granada: Comares, 1999. p. 8-15.

MIGNOLO, Walter. **Historias Locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter y PALERMO, Zulma. (Comp.) **Arte y estética en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.

MORENO, Isidoro. Matriz cultural identitaria y glocalización. In: MORENO, I., PALENZUELA, P. et al. (Coord.) **Trabalho, políticas públicas e Estratégias Empresariais**. 1.ed. Fortaleza: Mapp/Expressão Gráfica, 2010.p.11-22.

MORENTE, Marta. Navegando por las cartas y documentos internacionales. In: SALMERÓN, P., RODRÍGUEZ, C., et al. (Coord.) **Repertorio de Textos Internacionales del Patrimonio Cultural**.PH cuadernos, v.14. Granada: Comares, Granada, 2004. p. 48-63.

PRATS, Llorenç. **Antropología y patrimonio**. Barcelona: Ariel Antropología, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Comp.) **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspetivas Latinoamericanas.Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 246-275.

QUINTERO, Victoria. El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible?. In: CARRERA, G. Y DIETZ, G. (Coord.) **Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad**. PH cuadernos, 17. Cádiz: Junta de Andalucía, 2005.p. 69-83.

RIOJA, Concha. Reflexiones en torno a la cultura inmaterial y su gestión patrimonial en la Comunidad Autónoma Andaluza. **PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico**, Cádiz: Junta de Andalucía, n. 16, p. 79-16. 1996.

ROBERTSON, Robert. Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. In: MONEDERO, J.C. (Coord.) **Cansancio del Leviatán**: problemas políticos de la mundialización. Madrid: Trotta, 2003. p. 261-284.

RODRÍGUEZ, Antonio Manuel. Apuntes jurídicos sobre la titularidad pública de la Mezquita-Catedral de Córdoba. SecretOlivo, **Revista de Cultura Andaluza**, 25 mar. 2013. Disponível em: <http://www.secretolivo.com/index.php/2013/04/25/informe-mezquita/>. Acesso em: 28 jul. 2015. Y en Kaos en la Red, 29 abr. 2013. Disponível em:<http://2014.kaosenlared.net/component/k2/55195-apuntes-jur%C3%ADdicos-sobre-la-titularidad-pública-de-la-mezquita-catedral-de-córdoba>. Acesso em: 28 jul. 2015.

RUÍZ, Fernando Carlos. **Andalucía en la escuela**. La conciencia silenciada. Sevilla: Mergablum, 2003.

SANTAMARINA, Beatriz. Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. **Revista de Antropología Social**, Universidad Complutense, Madrid, v. 22, p. 263-286. 2013.

SANTIAGO, Miguel. La Mezquita de Córdoba: no sólo es Catedral y es mucho más que una Mezquita. SecretOlivo, **Revista de Cultura Andaluza Contemporánea**, 7 abr. 2013. Disponível em: <http://www.secretolivo.com/index.php/2013/07/04/la-mezquita-de-cordoba-no-solo-es-catedral-y-es-mucho-mas-que-una-mezquita/>. Acesso em: 12 abr. 2014.

SANTIAGO, Miguel. Segundo documento. **Proceso privatizador de la Mezquita por parte del obispado y del cabildo de la catedral**. Asamblea de Andalucía. Junio, 2013. Disponível em: <http://asambleadandalucia.blogspot.com.es/2014/02/la-mezquita-catedral-es-de-cordoba.html>. Acesso em: 09 abr. 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **El milenio huérfano**. Ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Trotta, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Montevideo: Trilce, 2010.

SANTOS, Miguel Vidal. **Campanha "Não à expropriação da Catedral de Córdoba"**, mar. 2014. Disponível em: <http://hazteoir.org/alerta/56781-no-expropiacion-catedral-cordoba?layout=desktop>. Acesso 14 jun.2014

WINTER, Tim. Beyond Eurocentrism? Heritage conservation and the politics of difference. **International Journal of Heritage Studies**, Taylor & Francis, v. 20, n.2, p.123-137. 2014

Recebido em 14 de agosto de 2015
Revisado em 21 de novembro de 2015
Aceito em 04 dezembro de 2015