

Reconfigurando a noção de tradição na Europa: uma introdução ao tema

Reconfiguring tradition(s) in Europe: an introduction to the special issue

Cyril Isnart

Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

Alessandro Testa

Charles University, Praga, Boémia Central, República Tcheca

Bruno Ferraz Bartel (tradutor)

Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, Brasil

RESUMO

“Tradição” tem sido um conceito chave e objeto da etnologia europeia desde a fundação da disciplina até as políticas de patrimônio cultural imaterial hoje em dia. O foco tem recaído sobre as circulações culturais e sociais e as permutações que afetam os fatos tradicionais, mostrando a plasticidade das “tradições” diante das condições sociais em constante mudança. Entendidas como “usos do passado”, essas compreensões principalmente políticas e sociológicas da “tradição” precisam ser complementadas por uma visão sobre os aspectos emocionais dessa maneira peculiarmente humana de imaginar e experimentar o mundo. Este texto introduz três noções que destacam a dimensão experiencial da tradição: reencantamento, ritualização e criação de patrimônio. Espera-se que novos caminhos se abram para a exploração de todas as dimensões “tradicionais” e suas dinâmicas culturais.

Palavras-chave: Tradição, Etnologia, Ritual, Patrimônio, Mudança cultural.

Recebido em 28 de junho de 2023.

Aceito em 26 de julho de 2023.



ABSTRACT

“Tradition” has been a key concept and object of European ethnology from the foundation of the discipline all the way to intangible cultural heritage policies today. A focus has been given to the cultural and social circulations and permutations affecting traditional facts and has shown the plasticity of “traditions” to (ever-)changing social conditions. Understood as “uses of the past”, these mainly political and sociological understandings of what “tradition” means today need to be complemented with a view on the emotional aspects of this peculiarly human way of imagining and experiencing the world. This text introduces three notions which highlight the experiential dimension of tradition: re-enchantment, ritualization, and heritage-making. We hope to forge new paths towards the exploration of all things “traditional” and their cultural dynamics.

Keywords: Tradition, Ethnology, Ritual, Heritage, Cultural change.

Como a magia e os poderes sobrenaturais são expressos por meio de práticas “tradicionais” vivenciadas na esfera pública? Como a ritualização de uma prática ou um ofício se entrelaça com sua comercialização ou burocratização? Que lugar as experiências e sentimentos individuais têm na construção e na expressão de identidades e de um terreno cultural comum? Tais questões estão relacionadas a um objeto central e crucial de investigação etnológica e antropológica nos contextos europeus que tem contribuído para a estruturação – com mais ou menos sucesso – do escopo e das epistemologias de nossas disciplinas: a tradição.

A “TRADIÇÃO” E O TRADICIONAL NA ETNOLOGIA EUROPEIA

A “tradição” tem sido um conceito-chave e um objeto da etnologia europeia desde a fundação da disciplina até as políticas de patrimônio cultural imaterial hoje em dia¹. Como noção polissêmica, a “tradição” pode estar associada, e de fato tem sido associada, a quase tudo no âmbito da cultura: nações, identidades, culturas materiais, rituais, práticas individuais e familiares, museus, territórios e localidades, história e representações do passado, ordens

¹ A ideia do texto surgiu durante um painel realizado durante o 13º Congresso da SIEF em Göttingen, em abril de 2017. Gostaríamos de agradecer aos editores gerais, aos revisores anônimos e a Jonathan Riches por ajudarem a melhorar o presente artigo.

sociais, política ou filosofia. A etnologia europeia frequentemente se concentrou nas tradições “populares”, ou seja, as manifestações culturais transmitidas e executadas repetidamente (ou que se consideram transmitidas e executadas repetidamente) por certas categorias ou grupos de agentes sociais por certo período, especialmente no que diz respeito à chamada vida cotidiana (*Alltagskultur*). Nas últimas décadas, certo foco tem sido dado às circulações culturais, trocas, permutações e influências mútuas que afetam fatos tradicionais entre diferentes classes sociais, grupos e até mesmo indivíduos, mas também às diferenças sociologicamente significativas no uso da noção de tradição, de acordo com uma variedade de fatores, como *status* social ou outros aspectos contextuais (Bausinger, 2005; Boyer, 1990; Dei, 2002; Ginzburg, 2009; Hutton, 2008; Sahlins, 1993). No entanto estudos também têm mostrado a permeabilidade, a plasticidade e a reatividade das “tradições” às condições sociais (sempre) em mudança (Bronner, 2000; Clemente; Mugnaini, 2001; Lenclud, 1977, 1987; Noyes, 2009; Pouillon, 1975, 2007). Em outras palavras, a riqueza simbólica, a adaptabilidade e a volatilidade da tradição se manifestam em uma série de características “criativas” nas quais estruturas sociais, elementos culturais de longa duração, cenários midiáticos pós-modernos e novas formas de organizações e ações coletivas se fundem e interagem inextricavelmente. Não é surpreendente que esses processos tenham envolvido diferentes esferas da vida social e talvez mais visivelmente os domínios conectados da religião e da política, frequentemente fundamentados, mais do que outras esferas da atividade humana, em usos de um capital simbólico proveniente do passado ou relacionado a ele.

O renascimento do interesse crítico acadêmico em coisas “tradicionais”², especialmente de natureza festiva, ritual ou ritualista (Santino, 2009), tem caminhado lado a lado com o renascimento popular dessas mesmas coisas, especialmente em áreas rurais, semiurbanas, periféricas³ e “provincianas”⁴. Alguns dos contextos “provincianos” não o são apenas devido à sua subordinação administrativa a uma cidade maior, porque são relativamente pequenos e pouco povoados nem porque estão cercados pelo campo. Em um sentido mais estrutural, são

2 A palavra “renascimento” é usada em prol da brevidade. Teorias de “tradição” e “revitalização” tradicional têm se multiplicado desde a publicação de Hobsbawm e Ranger (1983); veja, por exemplo, Bronner (2000); Clemente e Mugnaini (2001), Glassie (1995), Handler e Linnekin (1984), Istenič (2012), Noyes (2009), Pouillon (2007), e Testa (2016a, 2016b), só para citar alguns. Uma interessante tipologia, baseada nas distinções microssemânticas entre termos como “invenção”, “revitalização”, “revivificação”, “reanimação”, “restauração”, “ressurreição”, “retradicionalização” e “folclorização” encontra-se em Boissevain (1992).

3 Para uma discussão recente sobre as categorias de “marginalidade” e “periferia” na antropologia europeia, consulte Martínez (2019).

4 “Provincial”, um adjetivo controverso, do senso comum e aparentemente impreciso, é usado aqui da maneira como Dorothy Noyes (2003, p. 9-12) o utiliza e teoriza.

provincianos porque, embora não sejam subalternos em nível global (afinal, fazem parte do privilegiado Ocidente), estão subordinados no espaço europeu e ainda mais dentro de seus contextos nacionais. Em outras palavras, são as periferias da rede de pontos do mundo pós-industrial e neoliberal – sendo esses pontos as metrópoles ricas e culturalmente dinâmicas do Ocidente. As populações provincianas de ambientes semirurais ou semiurbanos são, portanto, constantemente arrastadas entre dois extremos: o apego e até o amor pela “localidade” e, por outro lado, ambições urbanas ou uma inveja em relação à cidade. Muitas vezes estão suspensas a meio caminho entre os dois polos da ruralidade e da urbanidade – não apenas geográfica e social, mas também simbólica e, por assim dizer, existencialmente. É sobretudo nesses contextos que, como Jeremy Boissevain afirmou,

[...] parece ter havido um aumento da atividade celebratória nos anos imediatamente após a guerra. Até o final da década de 1950, isso tinha diminuído, e as festividades estavam em declínio. O declínio persistiu durante a década de 1960, mas começou a se reverter na década de 1970. Na década de 1980, a efervescência das celebrações [...] era amplamente visível (Boissevain, 1992, p. 7).⁵

No âmbito acadêmico, os anos de revivalismo correspondem em grande parte à virada reflexiva e ao surgimento do desconstrucionismo, dos quais a própria noção de “tradição” tem sido o objeto, juntamente com suas noções afins de “cultura” e “religião”. Pelo contrário, no nível popular, esse renascimento e esse interesse renovados têm sido sustentados por – e ao mesmo tempo têm desencadeado – uma “institucionalização do passado” (Macdonald, 2013, p. 138) de novas e diferentes maneiras, que na verdade rapidamente adquiriram as características de um processo multidirecional. Nas últimas décadas, ocorreu uma nova onda de musealização de tradições locais, juntamente com uma “febre de patrimônio” sem precedentes, principalmente, mas nem de longe exclusivamente, para fins de identidade. Como Frykman e Niedermüller (2003, p. 4) colocam: “patrimônio cultural, tradição e folclore são apenas alguns dos recursos que as pessoas podem usar para negociar um senso de si e identidade”. Essas considerações agora são amplamente aceitas pelos etnólogos.

⁵ Uma periodização aproximadamente similar foi proposta por outros estudiosos. De fato, relatos sobre esse renascimento e ressurgimento na Europa são numerosos. Um dos primeiros (e melhores) estudos sobre o “renascimento” das tradições religiosas populares em um contexto marginal europeu (Sardenha), e sua relação com outros processos como massificação, turistificação, mercantilização etc., é o de Gallini (1971). Outros estudiosos franceses e italianos seguiriam o exemplo: Bravo (1984); Fabre e Camberoque (1977) e Valeri (1979), apenas para citar três obras exemplares. Boissevain (1992) permanece como uma obra de referência; outros mais recentes, em cujas obras o problema é tratado de forma genérica e/ou comparativa, são (esta lista é necessariamente muito parcial): Ariño e Lombardi Satriani (1997); Clemente e Mugnaini (2001); Faeta (2011); Herzfeld (1982); Hodges (2011); MacDonald (2013); e Testa (2014a e 2017a).

Outras dimensões também estão em jogo nas maquinarias culturais de reapropriação e reelaboração do passado de maneiras “tradicionalistas” ou “tradicionalizantes”, no âmbito do que foi denominado o “complexo memória-patrimônio-identidade europeia” (Macdonald, 2013). Essa introdução, é claro, não é o lugar para revisar todas essas dimensões ou as condições socioculturais e razões gerais para esse renascimento, seus padrões e as interpretações que foram oferecidas sobre eles – tais tentativas foram feitas em vários dos trabalhos citados nestas páginas. Nosso objetivo, em vez disso, é lançar luz sobre alguns paradigmas e noções novas ou menos exploradas – especificamente a ritualização, o reencantamento e a patrimonialização – para elucidar e fundamentar os argumentos teóricos e históricos anteriores com a ajuda de alguns estudos de caso etnográficos cuidadosamente escolhidos e recentemente realizados em toda a Europa. Antes de adentrar com profundidade cada uma dessas três noções, revisaremos brevemente algumas abordagens e conceitos centrais no estudo da tradição.

Entre os conceitos que estudiosos da história, da etnologia ou da antropologia têm utilizado para compreender o modo como as sociedades europeias transformam certas práticas sociais em “tradições” ou para (re)funcionalizar práticas, quando obsoletas ou exauridas, as ideias de invenção (Hobsbawm; Ranger, 1983) e revitalização (Boissevain, 1992)⁶ são as mais usuais. Estes se referem a práticas que reúnem elementos de um conjunto de fontes simbólicas disponíveis, adicionando também, no processo, o “peso” do passado e, portanto, uma aura de autenticidade⁷. O conceito de nostalgia estrutural, proposto por Michael Herzfeld (1997) no contexto da sociedade rural de Creta, ilustra como um passado idealizado pode se tornar uma referência normativa e compartilhada para interpretar e regular os conflitos existentes no presente. A mercantilização da etnia (Comaroff; Comaroff, 2009) mobiliza tradições enquanto parte das identidades culturais incluídas tanto no campo econômico quanto no reconhecimento reflexivo do self. Com a noção de instituição da cultura, a etnologia francesa destacou a mobilização contemporânea de produções artesanais antigas, monumentos e rituais nos mercados econômicos do sul da Europa (Bromberger; Chevallier, 2009; Fabre, 2000, 2013; Fournier, 2005, 2012), enquanto os estudos italianos frequentemente se concentraram no processo de folclorização e politização da cultura festiva (Bravo, 1984; Faeta, 2005; Gallini, 1971; Testa,

6 “A revitalização das tradições em toda a Europa caminha de mãos dadas com a globalização econômica e a modernização pós-industrial. A celebração de tradições folclóricas recém-inventadas como autênticas, a exibição de identidades e heranças regionais [...], a produção de legitimidade por meio de línguas e práticas de conservação e essencialização, e a crença de que o ‘antigo’ ou ‘original’ é equivalente a ‘bom’” (Knecht; Niedermüller, 2003, p. 89).

7 “O que é histórico e típico é autêntico, e presume-se que a autenticidade é objetivamente verificável” (Handler, 1988, p. 200); veja também Bendix (1997).

2014a, 2014b, 2017a, 2017b). Os autores também analisaram a maneira como narrativas do passado, monumentos ou paisagens foram institucionalizados na Europa como bens culturais em processos colaborativos entre a sociedade civil e a administração cultural pública (Isnart, 2012). Outro conceito crítico é a presença do passado, que é uma maneira generalizada de fazer e experimentar o passado no/para o presente (Macdonald, 2013).

A maioria dessas noções e ideias lida com novos usos do passado, com reformulações do que as sociedades europeias consideram significativo e importante, capacitando, assim, certo grupo social ou certa comunidade a agir para preservar uma “tradição” e transformá-la em capital simbólico, social, cultural ou até econômico (Bourdieu, 1986). O que frequentemente subjaz a essas reformulações representacionais, práticas (e políticas), adaptações e recriações é a dicotomia bem estabelecida (mas também bem desconstruída entre acadêmicos) entre “tradicional” e “moderno” ou outras dicotomias. Essa forma essencializada e maniqueísta de olhar para a relação entre o presente e o passado, como já sugerido, se baseia em imaginários de tempo, em poéticas de autenticidade e na já mencionada “nostalgia estrutural”.

Interpretações acadêmicas são, portanto, capazes de considerar as maneiras como as tradições – ou o que é rotulado como tal – são usadas para uma variedade de propósitos. Na verdade, as tradições e o que é considerado tradicional ainda estão amplamente presentes na construção e na expressão de identidades locais ou nacionais, solidificando ou contestando a ordem política, legitimando narrativas e discursos, adquirindo ou mantendo posições simbólicas no âmbito das interações sociais e políticas, acessando, protegendo ou explorando recursos econômicos, ou colocando uma localidade, uma região ou um país no mapa de relações transregionais ou transnacionais.

A maioria das noções e ferramentas teóricas supracitadas ainda são válidas para compreender as reconfigurações das tradições na Europa. Elas perderam pouco ou nenhum de seu poder explicativo. No entanto algumas delas parecem não abordar suficientemente a importante dimensão da experiência. Investigações recentes sobre a “vida social” das tradições começaram a incluir análises de diferentes aspectos dessa atividade humana, a saber: cognição e linguagem (Boyer, 1990), conhecimento (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Tauschek, 2011) e sentimentos e valores (Fabre, 2013; Heinich, 2009, 2012). Para ter uma compreensão melhor do que o termo “tradição” significa hoje, as visões clássicas sobre interpretações políticas e sociológicas precisam ser complementadas por uma visão dos aspectos emocionais dessa maneira peculiarmente humana de imaginar e experimentar o mundo.

Optamos por focar três noções que também destacam a dimensão experiencial da tradição: o reencantamento, a ritualização e a criação de patrimônio. Esperamos ampliar a discussão com

e sobre elas, auxiliando na abertura de novas formulações ou hipóteses ou propondo novos caminhos em direção à exploração das coisas sociais consideradas “tradicionalistas” e de suas dinâmicas culturais.

REENCANTAMENTO

Esse conceito, como utilizado nas contribuições para este tema, possui uma dupla conotação, ligada à longa duração da história das culturas europeias e à transformação mais recente do cenário religioso na Europa. Uma narrativa importante de mudança começa antes do período do Iluminismo, pois o fim da Idade Média testemunhou uma mudança de sociedades orientadas pela religião para uma moral “racional” não clerical de vida política e filosófica. Historiadores como John Bossy (1985) traçam o movimento do poder político da Igreja para a monarquia, que leva à concepção da sociedade civil e laica como um corpo independente e autônomo, que gera seus próprios valores. Os princípios cristãos de caridade e a celebração da Igreja como congregação foram apropriados pelo Estado, que se tornou seu próprio provedor de cuidados médicos e sociais, gerenciando sua população como um grupo completo e abrangente. Acompanhando uma forte crítica à religião (cristã) enquanto uma orientação para a administração pública, o Iluminismo posteriormente levou estudiosos europeus dos séculos XIX e XX a enfatizar a falta de espiritualidade na gestão coletiva da vida social como a principal característica da modernidade. Rotulada como “desencantamento” (*Entzauberung*) por Max Weber, a hipótese mais geral reside na ideia de uma inevitável secularização – ou seja, perda da religiosidade – nas sociedades ocidentais modernas e de uma reestruturação das relações de poder e hierarquias sociais⁸. Por sua vez, os membros da chamada escola durkheimiana francesa nunca usaram o termo “desencantamento”, embora também tenham destacado o desaparecimento das raízes religiosas da vida coletiva moderna. Como ativistas socialistas em busca de alternativas sociais poderosas aos modelos industriais e produtivos (Riley, 2010), esses estudiosos frequentemente ilustram costumes religiosos “primitivos” como os melhores exemplos e formas elementares de organizações sociais (Kurasawa, 2003). Por

⁸ Uma interpretação clássica do paradigma de Weber (1919) pode ser encontrada em Acquaviva (1966). Para outras abordagens e variações do paradigma weberiano de desencantamento, consulte Tschannen (1992). Neste estudo, a noção de reencantamento é preferida em vez daquelas, intimamente associadas, de dessacralização, ressacralização ou reconfessionalização, seguindo uma escolha terminológica, teórica e metodológica explicada em Testa (2017a, p. 25-27).

exemplo, Robert Hertz (2009a), conhecido por seus ensaios pré-estruturalistas sobre os rituais de morte e sobre a mão direita (Hertz, 2009b), mas também por sua etnologia europeia pioneira (Hertz, 2009c), sempre utilizou rituais religiosos europeus exóticos e folclóricos como bons exemplos para seus contemporâneos construírem e organizarem novos futuros (Isnart, 2006). Assim, com o “desencantamento” do mundo surge o potencial para o “reencantamento”, com o qual as pessoas podem moldar novos caminhos para suas vidas.

Em uma abordagem diferente, Alfred Gell usou a expressão “encantamento” para expressar todas as práticas que os humanos realizam que tornam um lugar, um artefato, uma performance ou uma pessoa em algo misterioso, atrativo, fascinante ou mágico – em uma palavra, “especial” e fora da percepção racional da realidade (Gell, 1992). Isso não significa que as técnicas de encantamento permaneçam desconhecidas para as pessoas que respondem a elas ou sejam impossíveis de descrever e analisar para os estudiosos. Pelo contrário, o projeto de Gell visa a entender como o encantamento é socialmente possível. Contrariando o diagnóstico weberiano, ele nos obriga a examinar precisamente os modos e efeitos das técnicas de encantamento em várias áreas da vida coletiva. Gell desenvolveu sua teoria no campo da arte, da arte criativa e da estética, como uma das arenas mais vivas de encantamento nas sociedades ocidentais. Ele chegou à conclusão de que qualquer ser humano está ciente de seu poder e capacidade de criar magia e fascinação – a isso ele chama de agência (Gell, 1998). Mas as artes performáticas e a música tradicional podem ser outras arenas encantadoras a serem investigadas (Stoichiță, 2013), assim como festivais tradicionais, artes e ofícios ou narrativas.

Mais intrigante: o “retorno” das tradições e o “encanto” com o qual frequentemente fascinam uma variedade de agentes sociais (“detentores de tradições”, funcionários, turistas, etnólogos e outros) têm, às vezes, embora não exclusivamente, conexões explícitas com a religião ou são apresentados como novas formas de religiosidade.

Nas últimas décadas, uma série de fenômenos sociais claramente observáveis têm fornecido apoio empírico à noção de um reencantamento religioso na Europa⁹. Enquanto as igrejas protestantes e católicas estão em parte perdendo terreno na Europa como instituições, diferentes formas de “religião cultural” (Demerath, 2000; Hervieu-Léger, 2000) ou religiosidade estão emergindo ou ressurgindo: formas alternativas de cristianismo (Demerath, 2000; Hervieu-Léger, 2012; Fedele, 2015); diferentes religiões trazidas por migrantes – como o Islã, por exemplo

⁹ A literatura sobre esse tema é hoje muito rica e inclui um *corpus* significativo de estudos para repensar hipóteses sociológicas clássicas sobre a presumida secularização inevitável do mundo industrial, especialmente a Europa e “o Ocidente”. Nesta nota, assim como no texto acima, apenas algumas das obras mais representativas são citadas: Barker e Warburg (1990); Davie e Hervieu-Léger (1996); Eller (2007, p. 160172); e Heelas (1996).

(Marranci, 2012) –; novos movimentos religiosos, como a Nova Era, a bruxaria moderna ou o neopaganismo (Heelas, 1996; Rountree, 2015; Ruickbie, 2006); “religiões inventadas” (Cusack, 2010); “religião civil” (Margry, 2012); formas “personalizadas” ou não estruturadas de religião, frequentemente fundamentadas na reivindicação de serem “espirituais”, mas sem seguir qualquer igreja nem fazer parte de algum movimento religioso organizado (Hervieu-Léger, 2012); e, crucial para nosso foco aqui, formas de religião “vernacular” ou “popular”, entendidas como a reapropriação de crenças e práticas populares que existiam, especialmente em contextos rurais, antes da modernização (Testa, 2017a). Mesmo nos países pós-socialistas (aparentemente) mais secularizados, que experimentaram décadas de ateísmo estatal, as religiões e a religiosidade têm vivenciado uma reemergência heterogênea desde o colapso dos regimes comunistas (Borowik; Babinski, 1997; Creed, 2011; Hann, 2006; Rogers, 2005). O próprio catolicismo tem passado por uma diversificação profunda de suas modalidades espirituais e rituais, com múltiplos submovimentos como o *focolare* (Bowie, 2003), o catolicismo pré-concílio Vaticano II (Sapitula, 2010) ou as comunidades de Taizé (Pritchard, 2015).

Em um contexto de diversificação massiva de experiências, gostaríamos de chamar mais atenção para as interconexões entre religião, tradição e encantamento. O que sabemos sobre as experiências e práticas de encantamento das pessoas, sobre a ligação entre as percepções das pessoas e a identidade coletiva? Que tipos de mudanças materiais surgem a partir do reencantamento? Como o desencantamento se manifesta na visão diária das pessoas e o que o processo de encantamento implica para o ambiente comunitário? Além disso, as relações dialéticas entre o processo de desencantamento e a vontade de reencantamento ainda não foram exploradas em profundidade real, e mais empenho é necessário para compreender melhor as técnicas que transformam elementos tradicionais (não apenas religiosos) em um novo campo de construção de identidade.

RITUALIZAÇÃO

Uma reflexão sobre o papel do ritual nos processos de reconfiguração das tradições e, portanto, na estruturação e na articulação da sociedade em geral deve incluir uma menção à importância da chamada Escola de Manchester na história da antropologia social – nomeadamente a teorização realizada por Max Gluckman e Victor Turner. Os trabalhos dos autores constituem as primeiras e talvez mais importantes tentativas de desafiar, com base em

evidências etnográficas, a suposição funcionalista da força “homeostática” dos rituais; provoca, portanto, uma reavaliação da relação entre ritualização e ordem social (Gluckman, 1963; Turner, 1966, 1967, 1982). Da mesma forma, as conclusões de Clifford Geertz sobre os códigos comportamentais inscritos em rituais públicos, que, em sua opinião, podem ser lidos como “textos” sobre o sistema cultural (e religioso) local, foram importantes (Geertz, 1973a, 1973b). Mais recentemente, o que podemos chamar de abordagem neofuncionalista, elaborada por Don Handelman, retoma, desenvolve e problematiza as teorias antropológicas precedentes sobre ritual e ritualidade (Handelman, 1999)¹⁰.

Levando em consideração essas formulações agora clássicas de ritual e expandindo-as, optamos por focar especialmente o paradigma da ritualização, considerado mais uma maneira possível de conectar a invenção, a revitalização e a reconfiguração de tradições (sejam religiosas, sejam “reencantadoras” ou não) com as dinâmicas reais das práticas sociais¹¹.

Nós estamos plenamente conscientes dos problemas intrínsecos conectados ao trabalho com a noção de ritual (e, portanto, de ritualização). O primeiro problema é que, como Don Handelman (1999, p. XI) colocou, o “ritual [é] uma área definida muito mais por meio do ‘senso comum’ do que pela analítica na antropologia”. A segunda e talvez mais importante ressalva diz respeito ao fato de que “nenhuma característica única do ritual lhe é peculiar” (Rappaport, 1979, p. 174, *apud* Bell, 2009, p. 152, mas também p. 91-92). Em outro texto, um artigo eloquentemente intitulado “Contra o ‘ritual’”, Jack Goody (1977, p. 28) apresentou considerações semelhantes, argumentando que operações culturais como a formalização e a reiteração de ações são processos na própria base da vida social e, portanto, não são características exclusivas apenas do ritual e de mais nada. Este não é o lugar para discutir ou resolver esses impasses teóricos, e nos contentamos provisoriamente com a “zona de senso comum” proposta por Handelman e com a abordagem pragmática sugerida por Catherine Bell (2009, p. 74): “em vez de impor categorias do que é ou não é ritual, pode ser mais útil observar como as atividades humanas estabelecem e manipulam sua própria diferenciação e seus propósitos – no próprio ato dentro do contexto de outras maneiras de agir” (Bell, 2009, p. 74). Na verdade, Bell observou a tendência às categorias de ritualização e contexto ritual (e

10 A perspectiva de Handelman é particularmente interessante, em nosso caso, porque ele é um antropólogo do mundo contemporâneo lidando principalmente com rituais públicos em estados-nação ocidentais, em vez de contextos não europeus. A teorização de Handelman sobre o modo como – e por que – os rituais públicos funcionam dentro/para/contra/em torno de dada ordem sociopolítica tem sido muito inspiradora e informa algumas das páginas a seguir.

11 Os problemas ontológicos, conceituais e metodológicos relacionados ao estudo do ritual e da ritualização são discutidos detalhadamente em Testa (2014a, p. 56-77 e 499-510).

contextualização) já nos anos 1990 (Bell, 2009, p. 88-93 e p. 197-238), quando teorizou sobre a “ritualização adequada”, frequentemente preferindo explicitamente essa noção à de “ritual”. Alguns anos depois, Handelman (1999), p. XVII) observou como, “ao longo dos anos [,] tem havido tentativas de usar a ideia de ‘ritualização’ para expandir ou substituir o ‘ritual’”¹².

Durante esses anos, com base nessa mudança metodológica e conceitual, Michael Houseman desenvolveu suas considerações sobre a ritualidade no sentido de uma maior atenção analítica às dimensões cognitivas, emocionais e comportamentais do ritual, da ritualização e das práticas ritualizadas (Berthomé; Houseman, 2010; Houseman, 2010)¹³. Um dispositivo cultural relacional por excelência aos rituais, de acordo com Houseman, têm o propósito específico de estabelecer e estruturar relações entre agentes (tanto humanos quanto não humanos), de onde surgem conclusões sobre os rituais “como contextos dinâmicos e interativos” (Houseman, 2006, p. 417).

Por vezes, a ritualização, como um conceito contestado, tem sido principalmente associada à formação de novas modalidades de ação (religiosas ou não), com reorganização taxonômica e produção de novos significados sociais por meio da simbolização (ou melhor, tornando certas coisas “mais simbólicas” do que outras)¹⁴. Na verdade, é o próprio Don Handelman, já mencionado, que reage de maneira bastante crítica ao conceito de ritualização. Sua crítica é incisiva e às vezes provocadora, mas também convincente: “[...] a ritualização pode ser especialmente útil ao discutir essa transição do que pode ser chamado de ‘não ritual’ para ‘ritual’ – mas uma vez lá, dentro do ritual, grande parte de sua utilidade termina” (Handelman, 1999, p. XVII).

Para Bell [...] não há nada além da ritualização, exceto uma ritualização adicional. Um “ritual” é constituído por sua contínua ritualização de prática e ação. Certas questões – como a lógica interna de eventos públicos ou o modo como diferentes tipos de eventos se relacionam com ordens sociais – não têm relevância alguma. [...] Para esses estudiosos, o ritual é um fenômeno superficial [...] não possui profundidade de processo nem de destino (Handelman, 1999, p. XVIII)¹⁵.

¹² Exemplos europeus de “processo de ritualização” foram discutidos antecipadamente, com perspicácia teórica, por Hobsbawm (1983a, 1983b).

¹³ “As ocasiões rituais [são] uma arena privilegiada para investigar emoções” (Berthomé; Houseman, 2010, p. 69).

¹⁴ Sobre a ritualização como um meio cultural por meio do qual certos significados sociais adquirem uma relevância especial, cf. Bell (2009, p. 90-93); sobre uma teoria da graduação simbólica e a hierarquia ritual (ou seja, sobre como e por que certas coisas, especialmente coisas rituais, se tornam “mais simbólicas”), veja Testa (2014a, p. 69-75)

¹⁵ A crítica de Handelman e seus méritos e limites são discutidos em Testa (2014a: 65-77).

Tendemos a concordar com sua avaliação: o termo “ritualização” é especialmente preciso e útil ao avaliar a mudança de não ritual para ritual ou o reestabelecimento de um ritual anteriormente “não ritualizado”; no entanto, “uma vez lá, dentro do ritual”, outras ferramentas interpretativas e conceitos são mais úteis.

Levando em consideração essa crítica, assim como os diferentes ângulos teóricos e metodológicos de sua abordagem, e por meio dos vários materiais históricos ou etnográficos que constituem suas bases empíricas, formulamos nossa própria definição operacional de “ritualização”. Com esse termo, basicamente nos referimos ao processo que faz dada prática adquirir novas formas, significados sociais e/ou funções com base em ações performativas que resultam em sua estruturação e sua formalização, mas também no envolvimento com a esfera emocional dos agentes sociais envolvidos¹⁶. Por sua vez, processos que podem determinar a reencenação de um ato ritual anterior ou desencadear a criação de um novo ato (ou algo semelhante ao que normalmente é considerado um rito) estão correlacionados e muitas vezes fomentam, por si só, transformações sociais mais amplas e mudanças estruturais¹⁷.

A ritualização também pode ser – e frequentemente é, de fato, – associada a uma referência a práticas similares (“tradicionais”) anteriores, causando uma distinção entre a ritualização e a revitalização ritual – bem como uma distinção entre a (re)invenção e a reconfiguração da tradição – que muitas vezes fica opaca. Referir-se a um quadro tradicional é uma operação cultural de importância fundamental, pois a ritualização só pode ocorrer se convergir com o estabelecimento (ou o restabelecimento) de um contexto ritual, feito por meio da sinergia de vários fatores, como características tradicionais específicas, aspectos ambientais e os próprios ambientes sociais locais, mas também a autoridade e o prestígio social, sendo a mobilização de diferentes “formas de capital” (Bourdieu, 1986) etc.¹⁸ A criação de um contexto ritual não é apenas instrumental, mas necessária, na medida em que é precisamente o estabelecimento desse contexto que leva a força ritual das ações e representações a emergir, além de carregá-las com um valor simbólico mais elevado, o que também determina que elas sejam separadas da normalidade da vida social (como quando são marcadas como “tradicionais”), tornando-se, assim, verdadeiramente “rituais”. Na verdade, como já foi argumentado, aspectos como

16 Definições antropológicas, teorias e análises de performance podem ser encontradas em Turner (1982) e Kolankiewicz (2008).

17 Uma definição sociológica recente afirma que a ritualização pode ser conceituada como uma “forma ubíqua de comportamento social em que as pessoas se envolvem em ações regularizadas e repetitivas que são fundamentadas nos mapas cognitivos dos atores ou, para usar outra frase, nos quadros simbólicos” (Knottnerus 1997, p. 260).

18 A noção de contexto ritual é bem definida em Bell (2009, p. 69-93).

formalização, repetição, reiteração e circunscrição não são intrinsecamente rituais: eles se tornam rituais apenas por meio da ritualização e pela emergência da simbolização nelas. Isso não pode deixar de envolver a inclusão e, portanto, também a exclusão, de certos símbolos, ações e representações: como observou Valerio Valeri (1985, p. xi, *apud* Wolf, 2001, p. 395), “o ritual produz sentido ao criar contrastes no *continuum* da experiência. Isso implica suprimir certos elementos da experiência para dar relevância a outros. Assim, a criação de uma ordem conceitual é também, constitutivamente, a supressão de aspectos da realidade” (Valeri, 1985, p. xi, *apud* Wolf, 2001, p. 395). Ou, como Catherine Bell expressou:

[...] essa visão sugere que o significado do comportamento ritual não reside em ser uma forma completamente separada do agir, mas no modo como tais atividades se constituem como diferentes e em contraste com outras atividades. [...] Em um nível básico, a ritualização é a produção dessa diferenciação (Bell, 2009, p. 90).

Essa separação, essa supressão e essa diferenciação (como ocorre entre o tradicional e o moderno) são necessárias para estabelecer o contexto ritual e, metonimicamente, o próprio ritual: de certa forma, é o próprio ritual que é ritualizado.

Os padrões transformadores anteriormente descritos geralmente envolvem (ou melhor, desencadeiam) o surgimento de novas configurações comportamentais e relações sociais, ou o posicionamento de agentes sociais, dentro do recém-estabelecido contexto ritual. Também desencadeia (e ao mesmo tempo se baseia) em uma reorganização da conexão emocional com os objetos e práticas ritualizados, uma reorganização que pode, é claro, ser observada e registrada etnograficamente.

CRIAÇÃO DE PATRIMÔNIO

Até o final do século XIX, o patrimônio cultural havia se tornado uma poderosa ferramenta política para promover identidades nacionais na administração pública. Monumentos, museus, arqueologia, trajes, literatura folclórica e música entraram no âmbito do patrimônio cultural como exemplos do passado e emblemas das vidas dos “ancestrais”, exibindo para uma população cada vez mais industrial e urbana as raízes e características essenciais da identidade nacional. Obviamente, apenas uma pequena seleção foi destacada aqui, o que revela uma divisão entre o que as elites políticas desejam valorizar e o que preferem esconder. A administração da cultura naquela época promovia certa imagem e certo imaginário de identidade, e a tradição era uma

das modalidades usadas para envolver as pessoas locais em um projeto holístico e exclusivo de nacionalidade, baseado em um passado parcialmente fictício (Anderson, 1983). Como não é surpresa, o conteúdo tradicional incluído nesses processos muitas vezes conferia um *status* oficial, sempre acompanhado de uma característica decadente, de luto ou de sobrevivência, que alguns historiadores franceses chamaram de “a beleza dos mortos” (De Certeau; Julia; Revel, 1993). Vindas do passado e em risco de desaparecerem nas brumas da história, as tradições eram fáceis de manipular e suficientemente maleáveis para se adequarem aos desejos das elites políticas. Isso foi verdade até o final do século XX na Europa, quando ruralidade, raça e identidade étnica estavam em jogo, além de conflitos e competições entre impérios coloniais (Grã-Bretanha, França, Alemanha) e pequenos Estados-nações continentais (nos Balcãs, por exemplo). Mais recentemente, tradições em toda a Europa também têm sido usadas para impulsionar as indústrias do turismo. Antropólogos e etnólogos perceberam que as culturas tradicionais locais às vezes sobreviveram graças à chegada de visitantes estrangeiros para os quais os habitantes tinham que realizar rituais, música ou arte e artesanato (Boissevain, 1996). Da mesma forma, minorias étnicas em toda a Europa, especialmente judeus – que têm museus locais (Trevisan Semi; Miccoli; Parfitt, 2013) – ou Roma (para música flamenca, ver Machin-Autenrieth, 2016), implementaram programas de patrimônio cultural para lutar contra a homogeneidade construída por políticas nacionais e políticas culturais ou de turismo.

Seguindo essa linha, muitos antropólogos, etnólogos, folcloristas e profissionais de museus têm demonstrado que o patrimônio cultural atua como uma interface de reflexividade e um dispositivo operacional para comunicar narrativas dos diversos *selves* coletivos presentes na cena pública (Adell *et al.*, 2015; Fabre, 2000; Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Kockel; Craith, 2007; Harrison, 2013). Entretanto as tradições incorporadas nesses processos de criação de patrimônio (termo que usamos como sinônimo de “patrimonialização”), seja em nível local, seja em nível intergovernamental, sempre sofrem os mecanismos da hegemonia e da imposição de valores política e ideologicamente carregados. Os praticantes do patrimônio – oficiais ou não (Harrison, 2010; Isnart, 2012) – mobilizam padrões de certos valores estéticos, morais e de classe em suas atividades diárias (Heinich, 2009, 2011). Mais comumente, essa narrativa bastante ampla e abrangente, algo que Smith chamou de discurso autorizado sobre o patrimônio (Smith, 2006), ou seja, a universalização da concepção de patrimônio da Unesco (uma “mentalidade mundial”, de acordo com Bendix, 2009, p. 257), é amplamente baseada em critérios ocidentais, nacionalistas, elitistas e de classe alta (Bendix; Eggert; Peselmann, 2013; Bortolotto 2011). A universalidade reivindicada pela Unesco e por alguns dos atores do patrimônio desafia, na verdade, as definições locais do que é importante para salvaguardar, conservar ou restaurar.

Isso provoca uma grande quantidade de contradiscursos (Bondaz; Isnart; Leblon, 2012), seja mesclando as visões da Unesco com entendimentos regionais ou religiosos do patrimônio, seja traduzindo o quadro internacional para as línguas nativas, seja, ainda, mantendo os entendimentos locais de reconhecimento do passado e bens valiosos lutando contra o despojamento econômico ou a marginalidade política (Bondaz *et al.*, 2014; Hodges, 2011; Testa, 2017b).

Em resumo, a criação de patrimônio não é apenas uma forma de transformar e remodelar o conteúdo tradicional em si; é também uma oportunidade para as pessoas responsáveis por reivindicações de memória e gestão cultural pensarem e construírem seus próprios conceitos, ferramentas e procedimentos com base no que consideram valioso. Nas palavras de Carneiro da Cunha (2009), a patrimonialização abrange tanto o que a ciência social chama de cultura (o quadro coletivo que estrutura e comanda a vida comum dentro de um grupo) quanto o que as pessoas estão reivindicando como sua “cultura” (os elementos selecionados para representar o grupo e se comunicar com outros).

Assim sendo, tais reconfigurações patrimoniais das performances e dos objetos considerados tradicionais não implicam apenas uma transformação dos rituais, das narrativas ou das estéticas. Elas também afetam – o que é mais importante para nós – as próprias estruturas cognitivas, sensoriais e representacionais de falar e pensar sobre identidades coletivas e individuais. Analisar a transferência de um festival local, uma peça de música ou o conhecimento de artesanato da vida cotidiana para um ambiente patrimonial nos leva a considerar que as pessoas envolvidas na criação de patrimônio lidam com uma reconfiguração cultural mais profunda e complexa do que simplesmente um uso (ou mau uso) econômico ou político da cultura, do passado ou da tradição.

A agenda de pesquisa ligada a essa compreensão mais ampla da reconfiguração das tradições na Europa demanda uma investigação mais diversificada e multidirecional. Oposições binárias como turismo *versus* localidade, autenticidade *versus* falso, participação *versus* exibição, instituição *versus* popular, oficial *versus* não oficial e patrimônio *versus* vida cotidiana parecem estar amplamente presentes no nívelêmico. Nossa intenção aqui é compreender as razões dessa incorporação conceitual entre os agentes sociais. Contudo, estamos interessados em analisar as interseções culturais e interações polissêmicas não necessariamente polarizadas envolvidas nos processos de patrimonialização. Uma primeira linha de investigação pode consistir em examinar o modo como os indivíduos lidam com as mudanças nas tradições: o que as pessoas pensam das transformações de suas tradições? Elas estão ativas no processo? Quais são os argumentos que usam para legitimar a mudança? Elas sempre concordam? Quais são as consequências emocionais e materiais da reconfiguração para suas próprias vidas? Uma segunda

abordagem de investigação diz respeito ao papel dos conflitos e da competição nos processos de patrimonialização da tradição. Quem são os mestres do jogo e que tipo de sistema hierárquico está estruturando as forças atuais? Como as pessoas ganham ou perdem o controle da situação, e com que efeito emocional? Quando a vitória é reivindicada e contestada? Por fim, embora esta lista não seja exaustiva, a transformação das tradições abre espaço para uma investigação sobre os dispositivos¹⁹ empregados pelos atores para lidar com as tradições: museus e arquivos são sempre as estruturas mais eficientes e populares a serem estabelecidas. Mas qual é o papel de dispositivos mais inovadores, como a Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial ou a Convenção de Faro²⁰? E as redes sociais digitais mobilizadas nas dinâmicas de construção do patrimônio? Que tipos de colaboração – ou exclusão – se estabelecem, e entre quais instituições e atores? Quais são as transformações dos dispositivos quando entram em contato com objetos tradicionais? Poderíamos testemunhar alguns efeitos de retroalimentação entre dispositivos de patrimônio e tradições?

Nosso objetivo aqui é contribuir para uma reavaliação do escopo teórico e significado dessas noções de reencantamento, ritualização e produção de patrimônio em relação aos conceitos e teorias mais clássicos que relacionam cultura com economia, política e outras “esferas” da atividade humana, mais ou menos teoricamente circunscritas (Terpe, 2016). Enquanto etnólogos educados e trabalhando na e sobre a Europa, continuamos e ampliamos a tendência de análise política e sociológica no campo dos elementos sociais considerados “tradicionais”, no entanto também sentimos a necessidade de reavaliar os conceitos e a metodologia para fazer isso. Assim, este texto representa tanto um tributo aos paradigmas analíticos anteriores quanto um esforço para consolidar a renovação de nosso campo, numa tentativa de conectar o nível micro de nossas investigações etnográficas empiricamente orientadas com padrões sociais gerais que caracterizam amplamente o espaço cultural europeu hoje.

19 O termo dispositivo é usado aqui no entendimento de Foucault (1980) do termo, ou seja, como um conjunto de valores e procedimentos que delimitam um domínio social.

20 A Convenção-Quadro sobre o valor do Patrimônio Cultural para as Sociedades é um acordo que os Estados membros do Conselho da Europa podem assinar e ao qual a União Europeia e outros Estados não membros podem aderir desde 27 de outubro de 2005, quando Portugal assinou. A convenção foi ratificada em 28 de agosto de 2009 e começou a valer a partir de 1º de junho de 2011.

REFERÊNCIAS

1. ACQUAVIVA, Sabino. **L'eclissi del sacro nella civiltà industriale**. Milan: Comunità, 1966.
2. ADELL, Nicolas *et al.* (ed.). **Between imagined communities of practice: participation, territory and the making of heritage**. Göttingen: Göttingen University Press, 2015.
3. ANDERSON, Benedict. **Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. London & New York: Verso, 1983.
4. ARIÑO, Antonio; SATTRIANI, Luigi Lombardi (ed.). **L'utopia di Dioniso: festa tra tradizione e modernità**. Rome: Meltemi, 1997.
5. BARKER, Eileen; WARBURG, Margit (ed.). **New religions and new religiosity**. Aarhus: Aarhus University Press, 1990.
6. BAUSINGER, Helmut. **Cultura popolare e mondo tecnologico**. Napoli: Guida, 2005.
7. BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
8. BENDIX, Regina. **In search of authenticity**. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
9. BENDIX, Regina. Heritage between Economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology. *In*: SMITH, Laurajane; AKAGAWA, Natsuko (ed.), **Intangible heritage**. London; New York: Routledge, 2009. p. 253-269.
10. BENDIX, Regina; EGGERT Aditya; PESELMANN, Arnika (eds.). **Heritage regimes and the State**. Göttingen: Göttingen University Press, 2013. Disponível em: <https://books.openedition.org/gup/348>. Acesso em: 4 dez. 2023.
11. BERTHOMÉ, François; HOUSEMAN, Michael. Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions. **Religion and Society: Advances in Research**, New York/Oxford, v. 1, p. 57-75, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010105>. Acesso em: 4 dez. 2023.
12. BOISSEVAIN, Jeremy (ed.). **Revitalizing European rituals**. London; New York: Routledge, 1992.
13. BOISSEVAIN, Jeremy (ed.). **Coping with tourists: European reactions to mass tourism**. London & New York: Berghahn, 1996.
14. BONDAZ *et al.* (ed.). **Les vocabulaires locaux du "patrimoine"**. Zurich: Lit Verlag, 2014.
15. BONDAZ, Julien; ISNART, Cyril; LEBLON, Anaïs. Au-delà du consensus patrimonial. **Civilisations**, Paris, v. 61, n. 1, p. 9-22, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/>

civilisations.3113. Acesso em: 4 dez. 2023.

16. BOROWIK, Irena; BABINSKI, Grzegorz (ed.). **New religious phenomena in Central and Eastern Europe**. Cracóvia: Nomos, 1997.
17. BORTOLOTTO, Chiara (ed.). **Le Patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2011.
18. BOSSY, John. **Christianity in the West, 1400–1700**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1985.
19. BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. *In*: RICHARDSON, John (ed.). **Handbook of theory and research for the sociology of education**. New York: Greenwood, 1986. p. 241-258.
20. BOWIE, Fiona. An anthropology of religious experience: spirituality, gender and cultural transmission in the focolare movement. **Ethnos**, Hojbjerg, v. 68, n. 1, p. 49-72, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0014184032000060362>. Acesso em: 4 dez. 2023.
21. BOYER, Pascal. **Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
22. BRAVO, Gian Luigi. **Festa contadina e società complessa**. Milan: Franco Angeli, 1984.
23. BROMBERGER, Christian; CHEVALLIER, Denis (ed.). **Carrières d'objets: innovations et relances**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2009.
24. BRONNER, Simon. The meaning of tradition: an introduction. **Western Folklore**, Logan, v. 59, n. 2, p. 87-104, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1500154>. Acesso em: 4 dez. 2023.
25. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
26. CLEMENTE, Pietro; MUGNAINI, Fabio (ed.). **Oltre il folklore: tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea**. Rome: Carocci, 2001.
27. COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Ethnicity, Inc**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
28. CREED, Gerald. **Masquerade and Postsocialism: ritual and cultural dispossession in Bulgaria**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011.
29. CUSACK, Carole. **Invented religions: imagination, fiction and faith**. London; New York: Routledge, 2010.
30. DAVIE, Grace; HERVIEU-LÉGER, Daniele (ed.). **Identités religieuses en Europe**. Paris: La Découverte, 1996.
31. DE CERTEAU, Michel, DOMINIQUE, Julia; REVEL, Jacques. *La beauté du mort*.

- In*: DE CERTEAU, Michel. **La culture au pluriel**. Paris: Point, 1993. p. 45-72.
32. DEI, Fabio. **Beethoven e le mondine**. Rome: Meltemi, 2002.
33. DEMERATH, Nicholas. The rise of “cultural religion” in European Christianity: learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. **Social Compass**, Louvain, v. 47, n. 1, p. 127-139, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/003776800047001013>. Acesso em: 4 dez. 2023.
34. ELLER, David. **Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate**. London & New York: Routledge, 2007.
35. FABRE, Daniel (ed.). **Domestiquer l’histoire: ethnologie des monuments historiques**. Paris: Éditions de la maison des Sciences de l’Homme, 2000.
36. FABRE, Daniel (ed.). **Émotions patrimoniales**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme, 2013.
37. FABRE, Daniel; CAMBEROQUE, Claude. **La fête en Languedoc: regards sur le carnaval aujourd’hui**. Toulouse: Privat, 1977.
38. FAETA, Francesco. Un oggetto conoscibile: la festa religiosa in aree dell’Europa meridionale. *In*: FAETA, Francesco. **Questioni italiane: demologia, antropologia critica**. Turin: Bollati Boringhieri, 2005. p. 151-170.
39. FAETA, Francesco. Le “radici” folkloriche dell’Europa contemporanea: ripensare la cultura popolare e i suoi studi. *In*: FAETA, Francesco. **Le ragioni dello sguardo: pratiche dell’osservazione, della rappresentazione e della memoria**. Turin: Bollati Boringhieri, 2011. p. 132-155.
40. FEDELE, Anna. **Looking for Mary Magdalene: alternative pilgrimage and ritual creativity in contemporary France**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.
41. FOUCAULT, Michel. The Confession of the Flesh (1977) Interview. *In*: FOUCAULT, Michel. **Power/Knowledge selected interviews and other writings**. New York: Pantheon Books, 1980. p. 194-228.
42. FOURNIER, Laurent Sébastien. **La fête en héritage: enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale**. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, 2005.
43. FOURNIER, Laurent Sébastien. The impact of the Intangible Cultural Heritage Unesco policies in France. **Traditiones**, Ljubljana, v. 41, n. 2, p. 193-206, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.3986/Traditio2012410214>. Acesso em: 4 dez. 2023.
44. FRYKMAN, Jonas; NIEDERMÜLLER, Peter. Articulating Europe: local perspectives. *In*: FRYKMAN, Jonas; NIEDERMÜLLER, Peter (ed.), **Articulating Europe: local perspectives**. Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2003. p. 3-6.
45. GALLINI, Clara. **Il consumo del sacro: Feste lunghe di Sardegna**. Bari: Laterza, 1971.
46. GEERTZ, Clifford. Ritual and social change: a Javanese example. *In*: Clifford Geertz,

- The interpretation of cultures.** New York: Basic Books, 1973a. p. 142-169.
47. GEERTZ, Clifford. Deep play: notes on the Balinese cockfight. *In*: GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures.** New York: Basic Books, 1973b. p. 412-454.
48. GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. *In*: COOTE, Jeremy; SHELTON, Anthony (ed.). **Anthropology, art and aesthetics.** Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 159-186.
49. GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory.** Oxford: Clarendon Press, 1998.
50. GINZBURG, Carlo. **Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500.** Turim: Einaudi, 2009.
51. GLASSIE, Henry. Tradition. **Journal of American Folklore**, Washington, v. 108, n. 430, p. 395-412, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/541653>. Acesso em: 4 dez. 2023.
52. GLUCKMAN, Max. Rituals of rebellion in South-East Africa. *In*: Gluckman, Max. **Order and rebellion in Tribal Africa: collected essays.** London: Cohen & West, 1963. p. 110-135.
53. GOODY, Jack. Against “ritual”: loosely structured thoughts on a loosely defined topic. *In*: MOORE, Sally; MYERHOFF, Barbara (eds.). **Secular Ritual.** Amsterdam: Van Gorcum 1977. p. 25-35.
54. HANDELMAN, Don. **Models and mirrors: towards an anthropology of public events.** New York; Oxford: Berghahn Books, 1999.
55. HANDLER, Richard. **Nationalism and the politics of culture in Quebec.** Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
56. HANDLER, Richard; LINNEKIN, Joycelyn. tradition, genuine or spurious. **Journal of American Folklore**, Washington, v. 97, p. 273-290, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/540610>. Acesso em: 4 dez. 2023.
57. HANN, Chris (ed.). **The post-socialist religious question: faith and power in Central Asia and East-Central Europe.** Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, 2006.
58. HARRISON, Rodney. Heritage as social action. *In*: WEST, Susie. **Understanding heritage in practice.** Manchester; Milton Keynes: Manchester University Press, Open University, 2010. p. 240-276.
59. HARRISON, Rodney. **Heritage: Critical Approaches.** New York: Routledge, 2013.
60. HEELAS, Paul. **The New Age Movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity.** Oxford: Blackwell, 1966.
61. HEINICH, Nathalie. **La fabrique du patrimoine: de la cathedrale a la petite cuillere.** Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’homme, 2009.

62. HEINICH, Nathalie: The Making of Cultural Heritage. **The Nordic Journal of Aesthetics**, Copenhagen, v. 40–41, p. 119-128, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.7146/nja.v22i40-41.5203>. Acesso em: 4 dez. 2023.
63. HEINICH, Nathalie. Les émotions patrimoniales: de l'affect à l'axiologie. **Social Anthropology/Anthropologie Sociale**, New York/Oxford, v. 20, n. 1, p. 19-33, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00187.x>. Acesso em: 4 dez. 2023.
64. HERTZ, Robert. A contribution to a study of the collective representation of death. *In*: MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri; HERTZ, Robert. **Saints, heroes, myths and rites: classical durkheimian studies of religion and society**. London; New York: Routledge, 2009a. p. 109-180.
65. HERTZ, Robert. The preeminence of the right hand: a study of religious polarity. *In*: MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri; HERTZ, Robert. **Saints, heroes, myths and rites: classical durkheimian studies of religion and society**. London; New York: Routledge, 2009b. p. 88-108.
66. HERTZ, Robert. Saint Besse: Study of an Alpine Cult of Death. *In*: MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri; HERTZ, Robert. **Saints, heroes, myths and rites: classical durkheimian studies of religion and society**. London; New York: Routledge, 2009c. p. 181-221.
67. HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Religion as a chain of memory**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
68. HERVIEU-LÉGER, Danièle. Mapping the contemporary forms of religiosity. *In*: TAYLOR, Charles; CASANOVA, José; MCLEAN, George (ed.). **Church and people: disjunctions in a secular age**. Washington: RVP, 2012. p. 25-38.
69. HERZFELD, Michael. **Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
70. HERZFELD, Michael. **Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State**. New York: Routledge, 1997.
71. HOBBSAWM, Eric. Introduction: inventing traditions. *In*: HOBBSAWN, Eric J. Hobsbawm; RANGER, Terence (ed.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983a. p. 1-14.
72. HOBBSAWM, Eric. Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914. *In*: Hobsbawm; RANGER, Terence (ed.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983b. 263-308.
73. HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (ed.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
74. HODGES, Matt. “Disciplinary anthropology?” Amateur ethnography and the production of “heritage” in rural France. **Ethnos**, Hojbjerg, v. 76, n. 3, p. 348-374, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.577228>. Acesso em: 4 dez. 2023.

75. HOUSEMAN, Michael: Relationality. *In*: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERG, Michael (ed.). **Theorizing rituals: issues, topics, approaches**. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 413-428.
76. HOUSEMAN, Michael. Des rituels contemporains de première menstruation. **Ethnologie française**, Paris, v. 40, n. 1, p. 57-66, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/ethn.101.0057>. Acesso em: 4 dez. 2023.
77. HUTTON, Ronald. Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition. **Folklore**, London, v. 119, n. 3, p. 251-273, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00155870802352178>. Acesso em: 4 dez. 2023.
78. ISNART, Cyril. “Savages who speak French”: Folklore, primitivism and morals in Robert Hertz. **History and Anthropology**, London, v. 17, n. 2, p. 135-152, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02757200600625757>. Acesso em: 4 dez. 2023.
79. ISNART, Cyril. Les patrimonialisations ordinaires: Essai d’images ethnographiées. **ethnographiques.org**, Charenton-le-Pont, v. 24, p. 1-7, 2012. Disponível em: <https://www.ethnographiques.org/2012/Isnart>. . Acesso em: 9 jan. 2024.
80. ISTENIČ, Sasa Poljiak. Aspects of tradition. **Traditiones**, Ljubljana, v. 41, n. 2, p. 77–89, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.3986/Traditio2012410206>. Acesso em: 4 dez. 2023.
81. KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, v. 56, n. 1-2, p. 52-65, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x>. Acesso em: 4 dez. 2023.
82. KNECHT, Michi; NIEDERMÜLLER, Peter. The politics of cultural heritage: an urban approach. **Ethnologia Europaea**, London, v. 32, p. 89-104, 2003. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/290653619>. Acesso em: 9 jan. 2024.
83. KNOTTNERUS, David. The theory of structural ritualization. **Advances in Group Processes**, Leeds, v. 14, p. 257-279, 1997. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280948320_The_Theory_of_Structural_Ritualization. Acesso em: 9 jan. 2024.
84. KOCKEL, Ulrich; CRAITH, Máiréad Nic (ed.). **Cultural heritages as reflexive traditions**. London: Palgrave Macmillan, 2007.
85. KOLANKIEWICZ, Leszek 2008: Towards an anthropology of performance(s). **Performance Research**, London, v. 13, n. 2, p. 8-24, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13528160802639177>. Acesso em: 4 dez. 2023.
86. KURASAWA, Fuyuki. Primitiveness and the flight from modernity: sociology and the avant-garde in inter-war France. **Economy and Society**, London, v. 31, n. 1, p. 7-28, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0308514032000045744>. Acesso em: 4 dez. 2023.
87. LENCLUD, Gérard. Plus ça change, plus c’est la même chose. **Nouvelle revue de psychanalyse**, Paris, v. 15, p. 203-211, 1977.

88. LENCLUD, Gérard 1987: La tradition n'est plus ce qu'elle était. **Terrain**, Paris, v. 9, p. 110-123. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/terrain.3195>. Acesso em: 4 dez. 2023.
89. MACDONALD, Sharon. **Memorylands: heritage and identity in Europe Today**. London; New York: Routledge.
90. MACHIN-AUTENRIETH, Matthew. **Flamenco, regionalism and musical heritage in southern Spain**. Abingdon; New York: Routledge, 2016.
91. MARGRY, Peter Jan. European religious fragmentation and the rise of civil religion. *In*: KOCKEL, Ulrich; CRAITH, Máiréad Nic; FRYKMAN, Jonas (ed.). **Companion to the Anthropology of Europe**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. p. 275-294.
92. MARRANCI, Gabriele: Studying Muslims in Europe. *In*: KOCKEL, Ulrich; CRAITH, Máiréad Nic; FRYKMAN, Jonas (ed.). **Companion to the Anthropology of Europe**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. p. 295-310.
93. MARTÍNEZ, Francisco: An Expert in Peripheries: Working at, with and through the Margins of Anthropology. **ANUAC: Journal of the Italian Association of Cultural Anthropology**, Cagliari, v. 8, n. 2, p. 167-188, 2019. Disponível em: <https://doi: 10.7340/anuac2239-625X-3626>. Acesso em: 9 jan. 2024.
94. NOYES, Dorothy. **Fire in the plaza: Catalan festival politics after Franco**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
95. NOYES, Dorothy. Tradition: three traditions. **Journal of Folklore Research**, Bloomington, v. 46, p. 233-268, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.2979/jfr.2009.46.3.233>. Acesso em: 4 dez. 2023.
96. POUILLON, Jean Tradition: transmission ou reconstruction. *In*: POUILLON, Jean. **Fétiches sans fétichisme**. Paris: Maspéro, 1975. p. 155-173.
97. POUILLON, Jean. Tradition. *In*: BONTE, Pierre; IZARD, Michel (ed.). **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. p. 710-712.
98. PRITCHARD, Elizabeth. Pilgrimages and Publics: The Case of Taizé. **Anthropological Theory**, Thousand Oaks, v. 15, n. 1, p. 68-91, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1463499614556900>. Acesso em: 4 dez. 2023.
99. RILEY, Alexander. **Godless intellectuals: the intellectual pursuit of the sacred reinvented**. New York & Oxford: Berghahn Books, 2010.
100. ROGERS, Douglas: The anthropology of religion after socialism. **Religion, State & Society**, London, v. 33, n. 1, p. 5-18, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0963749042000330848>. Acesso em: 4 dez. 2023.
101. ROUNTREE, Kathryn (ed.). **Contemporary Pagan and native faith movements in Europe**. New York & London: Berghahn, 2015.
102. RUICKBIE, Leo. Weber and the witches: sociological theory and modern witchcraft. **Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies**, London, v. 2, p. 116-130,

2006. Disponível em: <https://vdocuments.mx/weber-and-the-witches-sociological-theory-and-modern-journal-of-alternative.html?page=1>. Acesso em: 9 jan. 2024.
103. SAHLINS, Marshall. 1993: Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. **Journal of Modern History**, Chicago, v. 65, n. 1, 1-25, 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/244606>. Acesso em: 4 dez. 2023.
104. SANTINO, Jack. The ritualesque: festival, politics, and popular culture. **Western Folklore**, Logan, v. 68, n. 1, p. 9-26, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40600495>. Acesso em: 9 jan. 2024.
105. SAPITULA, Manuel Victor. The formation and maintenance of traditionalist Catholicism. **Social Science Review**, Quezon City, v. 62, n. 2, p. 315-343, 2010. Disponível em: <https://journals.upd.edu.ph/index.php/pssr/article/view/2106>. Acesso em: 9 jan. 2024.
106. SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. London: Routledge, 2006.
107. STOICHIȚĂ, Victor. Enchanting spaces: echo and reverberation at Romanian popular parties. **Etnográfica**, Lisboa, v. 17, n. 3, p. 581-603, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.3281>. Acesso em: 4 dez. 2023.
108. TAUSCHEK, Markus. Reflections on the metacultural nature of intangible cultural heritage. **Journal of Ethnology and Folkloristics**, Warsaw, v. 5, n. 2, p. 49-64, 2011. Disponível em: <https://ojs.utlib.ee/index.php/JEF/article/view/22593>. Acesso em: 9 jan. 2024.
109. TERPE, Sylvia. **Max Weber's "spheres of life": a tool for micro-sociological analysis**. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, 2016.
110. TESTA, Alessandro. **Il carnevale dell'uomo-animale: le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica**. Napoli: Loffredo, 2014a.
111. TESTA, Alessandro. L'homme-cerf, l'ethnologue et le maire: les politiques du folklore dans un contexte rural italien. In: FISZER, Stanisław; FRANCFORT, Didier; NIVIÈRE, Antoine; NOËLALT, Jean-Sébastien (ed.). **Folklores et politique: approches comparées et réflexions critiques (Europes – Amériques)**. Paris: Le Manuscrit, 2014b. p. 99-120.
112. TESTA, Alessandro. Ripensare la tradizione: Riflessioni critiche su una nozione controversa. **Annuaire Roumain d'Anthropologie/Romanian Yearbook of Anthropology**, Bucharest, v. 53, p. 63-91, 2016a. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1__f53wpiCizv2PDu8DimaArHwNPUyeM0/view. Acesso em: 9 jan. 2024.
113. TESTA, Alessandro. From Folklore to Intangible Cultural Heritage: Observations about a Problematic Filiation. **Österreichische Zeitschrift für Volkskunde**, Klagenfurt, v. 119, n. 3-4, p. 183-204, 2016b. Disponível em: <https://diglib.uibk.ac.at/download/pdf/2190137.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2024.
114. TESTA, Alessandro. "Fertility" and the Carnival 1: symbolic effectiveness, emic beliefs, and the re-enchantment of Europe. **Folklore**, London, v. 128, n. 1, p. 16-36, 2017a. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0015587X.2016.1236488>. Acesso em: 4

dez. 2023.

115. TESTA, Alessandro. "Fertility" and the Carnival 2: popular Frazerism and the reconfiguration of tradition in Europe Today. **Folklore**, London, v. 128, n. 2, p. 111-132, 2017b. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0015587X.2017.1281967>. Acesso em: 4 dez. 2023.
116. TREVISAN SEMI, Emanuela; MICCOLI, Dario; PARFITT, Tudor (ed.). **Memory and ethnicity: ethnic museums in Israel and the Diaspora**. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
117. TSCHANNEN, Olivier. **Les théories de la sécularisation**. Geneva: Librairie Droz, 1992.
118. TURNER, Victor. **The ritual process: structure and anti-structure**. Chicago: Aldine, 1966.
119. TURNER, Victor. **The forest of symbols: aspects of Ndembu Ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
120. TURNER, Victor. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
121. VALERI, Valerio. Festa. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopedia Einaudi**. Turin: Einaudi, 1979. p. 87-99.
122. WEBER, Max. **Wissenschaft als Beruf**. Munich; Leipzig: Duncker; Humblot, 1919.
123. WOLF, Eric. **Pathways of power: building an anthropology of the modern world**. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2001.

Cyril Isnart

Pesquisador no Centre National de la Recherche Scientifique da Aix Marseille Université. Doutor em Antropologia pela Université de Provenc. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9251-1542>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: isnartc@gmail.com

Alessandro Testa

Professor associado da Faculty of Social Sciences. Doutor em Antropologia pela University of Florence. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4060-651X>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Redação, Revisão. E-mail: alessandro.testa@fsv.cuni.cz

Bruno Ferraz Bartel

Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4788-0204>. Contribuição: Tradução. E-mail: brunodzk@yahoo.com.br