

PALESTRA/CONFERÊNCIA

Patrimônios e sociedade: desafios ao futuro

Carlos Fortuna¹

Recebido em: 7/12/2019
Aceito para publicação em: 22/2/2020

ABERTURA

No mundo de hoje tudo muda e se renova rapidamente, exceto a convicção de que este mundo, por ser um só, permanece um universo inalterado. Vestígios históricos, como as ruínas, porém, tendem a demonstrar como essa mudança é naturalizada quando resulta do lento correr do tempo e dos usos demorados das coisas. Um pouco por todo o lado pontuam marcas de trajetos passados plurais, umas gastas pela erosão do tempo e outras pela mera antecipação da decadência. Umas remetem a histórias urbanas e públicas, ou também os ambientes familiares e domésticos, enquanto outras prenunciam o presente ou mesmo o possível futuro coletivo. Como lidar com elas? Ou seja, como viver os sinais do envelhecimento de edifícios, bairros, cidades e países e as paisagens de envelhecimento, decadência e mesmo ruína?

Tais interrogações podem ser um bom pretexto para a comunicação que a organização deste encontro tão amavelmente me convidou a fazer. Nas próximas páginas tentarei questionar como se pode lidar com o envelhecimento das coisas, mobilizando uma reflexão em torno do patrimônio e do potencial de patrimonialidade que preenchem as paisagens das sociedades contemporâneas.

¹ Ph.D. em Sociologia pela State University of New York. Professor catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e pesquisador permanente do Centro de Estudos Sociais.

Figura 1 – Paisagem com a queda de Ícaro – Pieter Bruegel, o “Velho” (c. 1565)

Fonte: PAISAGEM... (s.d.)

Quero começar por assinalar o pressuposto de que o patrimônio e a avaliação do seu valor e reconhecimento – o que estou a designar por patrimonialidade – são objetos de análise relativamente marginais no cotidiano urbano, embora recebam grande atenção formal por parte de numerosas instituições políticas e acadêmicas. Essa lateralidade do patrimônio encontra-se metaforicamente representada na desafiadora ilustração que Pieter Bruegel, o “Velho”, fez em 1565 a propósito da queda de Ícaro (figura 1). A ilustração mostra como é variada a atividade das sociedades e como elas, sobretudo as mais antigas, parecem organicamente articuladas, o que lhes confere uma imagem de duradoura e harmoniosa estabilidade social. Enquanto o agricultor trata das suas terras, o pastor, um pouco mais abaixo, cuida do seu rebanho e o comércio marítimo floresce com a cidade em fundo. Trata-se de uma apaziguadora paisagem de virtude que ressalta da curiosa articulação da atividade econômica, agrícola, comercial e marítima. Quase tudo o que Bruegel coloca à vista funciona na lógica de uma unidade racional de funções, a que, por isso, o pintor atribui uma inegável centralidade material (na pintura) e espiritual (no imaginário).

Todavia, ao contrário do que parece, algo ia mal no mundo representado de Bruegel. Bruegel sabia-o bem. No meio dessa estabilidade social medieval, o artista representa a imparável queda de Ícaro, que constitui a desconformidade inesperada que compromete e enche de ambiguidade a paisagem de equilíbrio em que a cena imaginada decorre. Ícaro, esse utópico aventureiro saído da mitologia grega, despenhou-se quando as suas asas de cera derreteram ao aproximar-se do Sol; foi deliberada e arditosamente colocado na margem da representação. Para ser reconhecido e ter existência na sua desventura, tem agora de lutar contra a indiferença do nosso olhar e do próprio ambiente social, que, no seu afã cotidiano, lhe vira as costas e o deixa sufocar.

O uso metafórico de *A queda de Ícaro* que pretendo fazer neste texto excede, evidentemente, o significado que o seu autor lhe pretendeu atribuir. Nesse jogo de significados, permito-me substituir a agonia representada de Ícaro pelo lugar do patrimônio nas cidades de hoje. Como as metáforas comprometem, procurarei refletir sobre o que pode considerar-se a agonia de muitos patrimônios ameaçados de serem marginalizados e postos do lado de fora da normalidade das coisas urbanas da atualidade.

O QUE VEMOS TAMBÉM NOS OLHA

Outrora, os artistas e os profetas recorriam aos ensinamentos do passado não apenas para o celebrar, mas também para melhor vaticinarem o futuro das comunidades. Assim, Henri de Saint-Simon apadrinhava as “festas da lembrança” como ritual marcante de celebração do passado coletivo, mas revelava-se também um entusiasta assumido das “festas da esperança”, enquanto representações utópicas do futuro. Hoje, contudo, o passado surge como sinal anacrônico de um longo presente, incapaz de se projetar no futuro.

F. Nietzsche e W. Benjamin contam-se entre os pensadores que mais suspeitaram desse futuro e do progresso anunciado pelo advento da modernidade. Para eles, o futuro não poderia começar porque as irrealizadas promessas do passado impediam o progresso ao revelarem profunda incúria, destruição e ruína, totalmente contrárias ao que se deseja alcançar.

Nos dias de hoje, uma possível justificação para esse menor interesse pelo passado encontra-se na ideia de se estar a viver num tempo *instantâneo* com escassa abertura para avaliar os seus antecedentes sociais e históricos e que sobretudo hipervaloriza as emoções em busca da imediata gratificação dos sujeitos (URRY, 2000). Desse modo, o passado mostra-se relapso e demasiado distante para qualquer leitura objetiva da história e, portanto, para qualquer projeção possível do futuro.

Outra justificação atual encontra-se na cultura do *aceleracionismo*, que remete a uma espécie de produtividade do tempo vivido, aferida pelo número de transformações socioculturais por unidade de tempo e proporcionada pela “aceleração” tecnológica atual (ROSA, 2015). Um dos efeitos sociais mais sensíveis resultantes dessa aceleração do tempo é a “contração” do presente e a produção de múltiplos passados que desafiam a ideia de estabilidade dos arranjos sociais e de governação, inibindo, em consequência, a imaginação do futuro coletivo (LÜBBE, 2009).

Pesem embora essas considerações, reconhecemos viver hoje tempos de grande condescendência perante o passado, sobretudo o passado e a memória revelados pelas narrativas patrimonialistas de ressignificação dos bens culturais (materiais ou imateriais). Textos fundamentais acerca da intervenção humana sobre os bens do passado – como são os clássicos contributos de Alois Riegl e John Ruskin, ou as teses modernas de David Lowenthal e Françoise Choay – mostram como o património trata de um passado subjetivado de acordo com critérios que respondem às expectativas modernas e não à autenticidade histórica e funcional dos bens. A condescendência de que falo é portanto essa narrativa do passado ajustada aos desígnios estéticos e de mercado que tem enorme sucesso na economia simbólica e do turismo de hoje.

A disposição para converter os bens do passado em marcas significativas das identidades constitui o que estou a chamar de patrimonialidade. Agências supranacionais, estatais, comunidades e empresas fazem uso frequente desse dispositivo de que resulta a consagração formal ou informal de numerosos e diversos patrimônios que, por sua vez, gera a inflação patrimonialista do mundo atual.

Esse sentido do património suscita uma dificuldade que se agrava à medida que as ameaças, inconstâncias e riscos da atualidade tornam o ato de descrição do mundo um exercício complexo, recheado de incoerências e distopias pouco propícias a narrativas e descrições de equilíbrios e consensos. Não é preciso recuar até o tempo de Pieter Bruegel para reconhecer a presença de diversos anacronismos societais, como seja o modo como o neoliberalismo desorganiza a análise política e académica e fragiliza a antiga robustez epistemológica e política com que antes se entendia o passado.

Nesse contexto, a reflexão sobre as relações da sociedade com os patrimônios e o passado complexificou-se. Conforme Michel de Certeau (1984, p. 108), vivemos em lugares “assombrados” por espíritos que oferecem ao cotidiano um sentido que escapa ao pensamento racional. Afirmar, por exemplo, “aqui havia uma padaria, ou uma fábrica...” ou

“ali assassinaram fulano...” remete à presença de um patrimônio ausente que não se encontra mais onde costumava estar, mas se reconhece e celebra como ingrediente que se opõe ao esquecimento social dos lugares e ao seu simbólico fim.

Figura 2 – *O sono da razão produz monstros* – Francisco de Goya (1797-1799)



Fonte: THE MURDER... (2010)

Em seu *Nostalgia das ruínas*, o filósofo germânico Andreas Huyssen relativiza a ação desses espíritos de Certeau, ao comentar o *O sono da razão produz monstros*, em que o pintor espanhol Francisco de Goya mostra a vida humana rodeada de assombramentos e figuras indesejadas, algumas assustadoras e mesmo dantescas, como as ameaçadoras corujas e os corvos esvoaçantes. Mas Huyssen (2006) argumenta que essas figuras só nos dominam se, adormecidos, perdermos a razão e o sentido crítico da vida.

A materialidade urbana – construções, máquinas, equipamentos – escreve o texto da realidade ambiental em que a ação humana decorre. A torre A, o edifício B, a passagem ou a escadaria C configuram e demarcam os espaços da cidade e são, assim, atores fundamentais das narrativas sociais produzidas sobre os ambientes e os patrimônios urbanos.

Condicionam também os modos de pensar e o agir social, ao ponto de se aceitar que as cidades têm a capacidade de *pensar* como as pessoas (AMIN; THRIFT, 2017). Como argumenta Mario Perniola (2006, p. 59), Hegel admitiu que a clássica cultura egípcia convivia com a ideia de que as múmias não só *pensavam* como também *viam* os visitantes que as iam observar no sarcófago. A ser assim, tal como os espíritos “assombrados” de Certeau nos olham e perseguem, também o passado e o patrimônio das cidades nos observam e nos colocam perante o desafio moral de serem eles – o passado e o patrimônio – que nos cuidam e conservam e não o contrário (DIDI-HUBERMAN, 1998, p. 34).

Feitos patrimônio aos olhos de um passado e de “espíritos” que, por mais longínquos que sejam, se revelam próximos e íntimos seus, os humanos surgem lado a lado com materiais e objetos da moderna urbanidade, integrados numa configuração sociotécnica nova, como a que Bruno Latour (2018) chamou o “parlamento das coisas”. Tal configuração envolve uma dimensão densa de historicidade que altera o modo como os patrimônios podem ser pensados atualmente, sob um registro de maior proximidade e leveza, descarregados da pesada solenidade e da formalidade de outrora.

A “SEGUNDA VIDA” DOS PATRIMÔNIOS

“Dança, dança, senão estamos perdidos” é uma curiosa expressão que Win Wenders atribui a Pina Bausch no tributo que o cineasta lhe prestou, em 2011. O que a coreógrafa diz da dança ou, se quisermos, do movimento essencial das coisas e dos corpos pode ser interpretado metaforicamente, no quadro deste texto, como garantia da existência dos patrimônios em movimento ou fluxo contínuo. Assim, o constante rodópio urbano tanto pode ser pensado como gerador do espírito de salvaguarda, reforma e mesmo reúso de velhas estruturas e edifícios antigos quanto pode ser tomado como causador da decadência e do fim das coisas, incluindo a sua ruína e destruição.

Permanecendo no campo das metáforas, é clara a ligação dessas considerações com a discussão atual do patrimônio. O sociólogo Theodor Adorno (1998) sustentou, inspirado por Marcel Proust, que os objetos salvaguardados dos museus nunca morrem, mas despertam antes para uma “segunda vida”, em resultado da reinterpretação do seu significado, da classificação e da mensagem museológica que recaem sobre eles.

Em Proust (1982), a ideia de “segunda vida” surge associada à noção de “memória involuntária”, oferecida pela imagem de passado a que o autor se expõe ao experienciar as sensações únicas que mobilizam uma memória subterrânea. Como nos museus, essa “memória involuntária” conserva elementos suscetíveis de serem trazidos à superfície, sob a forma de recordações como as que Proust descreve, literariamente, no célebre episódio da madalena com a xícara de chá de Combray. Essas recordações “sobem” pelo próprio corpo de Proust e restituem-lhe uma experiência biográfica esquecida, que a vontade própria não conseguia reconstituir (PROUST, 1982).

O patrimônio, a memória e as biografias existem, portanto, sem a vontade deliberada dos sujeitos, ou seja, a sua mensagem manifesta-se bem ao gosto informal das “memórias involuntárias”. Uma modalidade reveladora de como essas recordações “involuntárias” podem ser experimentadas é o ato livre de olhar e contemplar, mas também de ouvir ou cheirar o mundo em redor, que constituem outros tantos modos de inscrever significações no real e poder, assim, apropriar paisagens e ambientes ocultos ou desaparecidos (RUBIO MARCO, 2010; MORTIMER, 2017). Essas ressignificações do real são condicionadas tanto por disposições mentais dos atores como por condicionantes socio-históricas e culturais próprias dos ambientes em que ocorre a valorização ou se assume a patrimonialidade dos patrimônios, como estratégia de seu reconhecimento público.

O *aceleracionismo* cultural que oferece respostas rápidas para tudo e que, paradoxalmente, retira tempo de reflexão e fruição aos sujeitos (ROSA, 2015) é um bom exemplo do surgimento de reinterpretações céleres (e eventualmente distorcidas) dos passados socioculturais. Veja-se como o filósofo espanhol Luis Arenas faz inscrever os significados e valores contrastantes de máquinas e equipamentos em efeitos socioespaciais e não em considerações sociotemporais do mercado global que os envolve. Arenas (2011, p. 66) observa que os *gadgets* tecnológicos de uso pessoal ou doméstico que muitos japoneses prontamente descartam por os julgarem ultrapassados são, com frequência, apresentados como novidades em mercados norte-americanos e europeus. Essa reinterpretação deslocalizada dos equipamentos inscreve-os num outro entendimento cultural que lhes atribui uma nova aura, regeneradora do significado dos *gadgets* e próxima da noção proustiana de “segunda vida” do antigo, que Adorno patrocinou.

A referência contribui, além do mais, para sublinhar como, no Japão, a cultura do patrimônio tende a privilegiar a contínua renovação técnica da produção e não tanto as obras em si. Os “tesouros nacionais vivos” japoneses dizem respeito principalmente à valorização dos *métiers* e das capacidades técnicas que asseguram a realização de novas criações, em vez de privilegiar, como no Ocidente, a conservação dos bens antigos e a sua “segunda vida” (OGINO, 1995).

O PRESENTISMO DOS PATRIMÔNIOS

À semelhança dessa “segunda vida” das coisas do passado, também o filósofo alemão Georg Simmel (2019) vê na ruína do edificado a “morada da vida” de onde esta já desapareceu. Opera-se, assim, à custa dos registros históricos e arqueológicos sobre quem ali terá vivido, uma espécie de “intensificação” do tempo presente, capaz de incorporar o passado e interagir com ele (FORTUNA, 2020). Ao invés do que parece ser a cultura prevalecente em outras geografias, no Ocidente as “coisas” do passado *convivem* intensamente com a atualidade, o que autoriza sustentar o sentido *presentista* dos patrimônios. O *presentismo* do patrimônio diz respeito tanto ao domínio do edificado urbano como às artes, aos modos de vestir ou aos estilos de vida de jovens urbanos, do mesmo modo que abrange também as velharias que permanecem em nossas casas, num assomo de patrimonialidade neogótica e de *retromania* que ganham adeptos por toda a parte (GRUNENBERG, 1997; MILLER, 2013; BAUMAN, 2017).

Essas são algumas das razões que sustentam a profunda condescendência já referida que o Ocidente tem para com o passado. São manifestações de tolerância e aceitação inscritas em experiências cotidianas concretas – no urbanismo, no turismo, na reescrita das memórias sociais e políticas dos lugares –, mas também na reescrita pós-colonial das marcas da relação histórica entre povos e culturas. De tudo isso resulta difícil selecionar e classificar os patrimônios atuais para nada acerca daqueles cuja patrimonialidade deve ser reconhecida socialmente e celebrada para o futuro.

Nesse sentido, e como corolário lógico do que tem sido argumentado, gostaria de contrariar a ideia segundo a qual os patrimônios são sinais irremediáveis do passado. Sendo feito de elementos do passado, porém, o patrimônio ostenta um sentido *presentista*, o qual decorre da noção plástica dos regimes de temporalidade que revestem o tempo presente, que ora se torna *excedentário* e tudo parece justificar, ora se mostra *deficitário* quando prevalecem a história e a memória dos sujeitos e dos lugares (HUYSSSEN, 2003).

Tal plasticidade do presente alimenta um processo de *contemporização* do passado que a economia simbólica das cidades trata de ampliar a todo o instante, ao converter os mais diversos marcadores do passado social e político urbano em bens turísticos consumíveis, para reforço do aparentemente insaciável mercado da nostalgia.

Veja-se, por exemplo, como a resiliência do Coliseu de Roma o retira ao passado para o transfigurar em sinal do presente às mãos da moderna economia do turismo. Construído no século I, o fórum de Flávio foi sinônimo da grandeza imperial de Roma e a sua imagem serviu para cunhar moedas e assinalar rotas e mapas medievais. O grande teatro de cerimônias e festas imperiais serviu também de mercado local, albergou traficantes clandestinos, deu abrigo a malfeitores e chegou a servir de pedreira para a construção de palácios nobres (MACAULAY, 1953; WOODWARD, 2002; FORTUNA, 2019). Recentemente, tornada a atração turística por excelência da cidade, o Coliseu escapou à proposta de venda a privados como expediente para equilibrar o orçamento do Estado italiano.

Expurgada de tão diversos usos e funções sociais e históricas, a mensagem mais difundida desse emblemático “patrimônio” faz esquecer as adaptações funcionais e iconográficas por que passou para se fixar na imagem corrente que a equipara a qualquer outra banal ruína causada pela erosão do tempo. E é essa imagem de ruína que agrada à economia do turismo “histórico” e faz com que o Coliseu seja um elemento crucial da identidade *presentista* de uma cidade que se diz “eterna”.

No meu entender, o Coliseu representa o “outro” da cidade de Roma que, como Edward Said (2004) mostrou no seu *Orientalismo*, corresponde àquele “outro” que faz parte e está forçosamente presente na construção histórica de qualquer identidade local ou nacional. O Coliseu será assim o “outro” vindo de um passado que enriquece o presente com a *ausência da sua presença*. Do mesmo modo, todo o complexo de ruínas de Roma não é apenas um

passado *pensado*, para ser parte integrante do edificado *vivido* cotidianamente na cidade, albergando escolas, lojas, clínicas e serviços públicos que, com esse seu *presentismo*, reativam a vida pública justamente onde se julgava que a vida já tinha desaparecido (GNISCI, 2011).

Apesar de constituírem formas vulneráveis de organização humana, as cidades têm provado ser particularmente resilientes e enfrentam adversidades com mais ou menos sucesso, o que conduz a possíveis modelos de patrimonialização. Dois exemplos extremos são, de um lado, a destruição bélica da cidade síria de Aleppo, em 2018, e, de outro lado, a crise que assolou a cidade norte-americana de Detroit. Aleppo é hoje cenário de indizível destroço e violenta devastação que não deixa antever quaisquer políticas de salvaguarda ou patrimonialização. O “alepismo” que devastou a cidade síria até o último suspiro gera um sentimento de incontida repulsa. Não é dessa mesma ordem de destruição a crise que assolou Detroit, que se deveu a avassaladora falência financeira e enorme incúria dos políticos e gestores responsáveis pelo município. Por isso o “detroitismo” ficará registrado como desastre político e financeiro, que, além da ruína social, pode suscitar uma patrimonialidade inesperada que tem desencadeado múltiplas manifestações de arrebatamento estético (FORTUNA, 2020).

Ambas as situações são claramente distintas da avaliação que recai sobre o sentido patrimonialista das modernas ruínas resultantes da usura do tempo sobre as cidades pós-industriais da atualidade. Por vezes tornadas lugares de residência de classes urbanas endinheiradas, centros de conferências e exposições, galerias de arte, palco para concertos etc., essas “novas” ruínas revelam um patrimônio resultante da falência do mundo industrial, ao mesmo tempo em que contrariam as noções neodecadentistas do fim irremediável das coisas, fazendo valer o seu potencial de regeneração (a sua “segunda vida”) (EDENSOR, 2005).

Por todo o lado, são muitos os projetos de intervenção que configuram o que podemos considerar tentativas de salvaguarda de um patrimônio com sentido de futuro. A reatualização dessas áreas urbanas decadentes propõe-se a inverter e reativar o que, noutras circunstâncias, será o mais sombrio destino dos ambientes urbano-industriais desativados e disfuncionais. Mas são também muitos os casos de um edificado urbano devoluto não diretamente industrial – teatros e cineteatros, escolas, igrejas e quartéis – que têm a sua salvaguarda prejudicada por serem tratados como meros espaços urbanos sujeitos à lei do mercado e da especulação imobiliária, em que a demolição do edificado para construir de novo tende a prevalecer.

Na história do urbanismo moderno, Jane Jacobs é certamente a figura mais destacada dessa denúncia dirigida aos efeitos da demolição dos velhos edifícios sobre a tessitura social das cidades. Em *Morte e vida de grandes cidades*, Jane Jacobs (2011) manifesta uma oposição frontal ao plano de intervenção de Robert Moses para a zona baixa de Manhattan e, mais precisamente, no carismático bairro da Greenwich Village, que na sua avaliação veria o seu espírito de bairro completamente arruinado.

O essencial da dedicação de Jacobs ao seu bairro está bem ilustrado no que chamou o *ballet* urbano, em que dia e noite pessoas de classes sociais diversas interagem, assegurando com a sua presença regular a segurança de todos (JACOBS, 2011, p. 52). Embora afirme, peremptória, que “as cidades precisam tanto de prédios antigos que talvez seja impossível obter ruas e distritos vivos sem eles” (JACOBS, 2011, p. 207), essa autora reconhece que a manutenção dos edifícios antigos respeita apenas aqueles que apresentem condições de possível reconversão e assegurem a continuidade da sua regular função social e cultural. Para ela, a preservação de edifícios antigos não significa conservá-los a todo custo, como se fossem estruturas inertes, sem nenhuma “segunda vida” à vista. O apoio militante de Jacobs às políticas de reabilitação dos velhos bairros e dos seus edifícios emblemáticos sustenta-se em princípios de preservação da identidade histórica do espaço envolvente e, como diria Sharon Zukin (2010), funciona como verdadeiro antídoto contra a “perda da alma” da cidade.

DISPUTA PATRIMONIAL E DESPATRIMONIALIZAÇÃO

A excessiva patrimonialização pode paralisar a busca de soluções para uma urbanidade responsável. Merece o nosso apreço o trabalho arqueológico que está a ser feito em Lisboa e que, perante a falta de condições para conservar devidamente todos os vestígios arqueológicos que a renovação da cidade está a pôr à vista – alguns com mais de 3 mil anos –, admite enterrá-los de novo depois de devidamente estudados e classificados. Registra-se e torna-se acessível a história patrimonial dos lugares, sem impedir o curso da reconversão urbana.

Isso não significa sustentar que a vida social pode seguir o seu curso normal despojada dos seus patrimônios materiais ou imateriais. Pode-se admitir que apenas os bens e recursos em risco de desaparecimento devam ser salvaguardados. Mas é sabido quão falaciosa é essa retórica. Em tempo de manifesta inflação patrimonial, muitos patrimônios se encontram sujeitos a propósitos imediatistas impostos pelo mercado e turismo globais, pelo que a sua proteção e salvaguarda independem do risco de desaparecimento, o que, por sua vez, coloca óbvios limites de eficácia à ação patrimonialista. Ganha legitimidade, desse modo, a interrogação iconoclasta de Henri Pierre Jeudy (2008, p. 108) sobre se o excesso de patrimonialismo não estará a colocar a questão de saber que bens terão forçosamente de ser destruídos ou despatrimonializados.

A despatrimonialização abre uma renovada inquietação sobre o património. A minha primeira suspeita vai no sentido de ser uma estratégia que tem em vista privatizar e devolver à malsã lógica do mercado aquilo que foi entregue ao cuidado de agências estatais ou comunidades locais. Em segundo lugar, creio que despatrimonializar pode significar não uma moratória na ação patrimonializadora, mas criar “espaço” para prosseguir o intenso afã da patrimonialização. Em terceiro lugar, a questão pode ganhar contornos políticos e de confronto de poderes.

Sabemos como são os argumentos das elites locais que consagram o significado hegemônico ao património, muitas vezes em contraste com o curso real da história. Desse modo, estabelecem-se hierarquias simbólicas e sistemas de significação política e historicamente conflituosos, resultantes da sacralização da cultura de uns grupos em detrimento de outros. Os exemplos são vários. A estudiosa mexicana Ana Rosas Mantecón, por exemplo, considera que, sob a política cultural estatal mexicana, o complexo arqueológico de origem maia assistiu à valorização dos elementos pré-hispânicos em detrimento da história colonial. Ganhou destaque, portanto, a feição arquitetônica que melhor responde às expectativas das elites e do mercado turístico, em vez das marcas culturais do anticolonialismo, assim como seria o elemento monumental a suplantar a valorização das construções de raiz popular (MANTECÓN, 1999).

Retira-se daqui que falar de despatrimonialização é equacionar o antagonismo político e histórico que perpassa a classificação do que seja património. Sempre que os vestígios históricos de velhas culturas e civilizações ficam reféns de crenças contemporâneas de mercado e dos seus argumentos retóricos que superam os limites das culturas locais, essa objetivação patrimonialista torna possível às elites, locais ou globais, ajustá-los à lucrativa indústria da nostalgia, com manifesta perda do seu significado original e da autenticidade política que os recobre.

Também o património do futuro não pode escapar à reflexão social e política. Sabemos como é difícil aos museólogos classificar e descrever o verdadeiro conteúdo das peças dos seus museus, pelo que a sua suposta “segunda vida” se encontra condicionada pela moderna hermenêutica classificatória. A dificuldade assenta sobretudo na confrontação de patrimônios que permanecem objeto de disputas de sentido histórico e expõem valores, narrativas e significados dissonantes do que é suposto revelar sobre a história das comunidades e, quiçá, a sua expressão no futuro.

Para além da hermenêutica e da experiência reflexiva que trabalha sobre os limites e a interpretação da interpretação dos patrimônios (ABLETT; DYER, 2009), pode-se dizer

que é a própria ausência de diálogo direto entre visões divergentes da história que mostra como a legitimidade do significado real do patrimônio cultural resulta de um processo de negociação de significados. O entendimento do que é efetivamente o patrimônio torna-se, assim, um inevitável exercício de prática democrática em busca de uma eloquente conferência de consensos políticos.

O turismo moderno mostra-se hoje como um dos mais eficazes instrumentos da promoção dos patrimônios consagrados das comunidades. Em alguns casos, a turistificação dos lugares tem servido como estratégia de denúncia pública de processos de atroz submissão e sofrimento humano que ali tiveram expressão. De todo o modo, a regra é que o turismo se torna mero instrumento do capitalismo do desastre, que converte lugares de calamidades políticas, históricas ou geográficas passadas, em bens de troca vendáveis e lucrativos de que se alimenta a indústria da memória e o consumo desenfreado do macabro e do *Kitsch*. Tanto a prisão de Nelson Mandela como os campos de extermínio de judeus, tanto o *ground zero* novaiorquino como o exangue trabalho colonial de exploração mineira, todos esses *lieux de mémoire* (NORA, 1986) são convertidos em simples modalidades de se “pertencer” e compartilhar uma comunidade. A questão central que nos deve preocupar não é a da “pertença” histórica a uma comunidade. O que está em causa é o sentido dissonante dessa “pertença” social. No plano do turístico da nostalgia, tal questão é banalizada e submetida aos critérios insólitos de aceitação mercadológica e não política dos objetos de consumo.

O tratamento mercadológico dessas narrativas está condicionado pela busca e manipulação das emoções e das maneiras de ser e de sentir dos sujeitos modernos, mais do que pela visão crítica da história. Sabemos como o turismo moderno explora o fato de os *pós-turistas* se distanciarem e serem relapsos a qualquer leitura objetiva do passado e da história. É o espetáculo e o simulacro o que mais lhes importa. Donde não surpreende que na sociedade *pós-emocional* de barbarismo moral à flor da pele tenhamos de nos adaptar à *turistificação da emoção* sempre que isso potencie o surgimento de cenários lucrativos, embasados em experiências limite.

Figura 3 – Cápsula utilizada para salvar mineiros presos em uma mina em San José, em outubro de 2010



Fonte: Sanchez (2010)

A ser assim, na cultura turística do capitalismo de hoje não pode acontecer que se venha a acatar, sem estranhamento nem indignação, que os sujeitos possam vir a assistir a uma

operação de turistificação e patrimonialização da experiência limite, como foi o drama vivido pelos 33 mineiros retidos durante 69 dias nas profundezas das minas de San José (deserto chileno de Atacama), em outubro de 2010. Infelizmente talvez venham a convidar também para um exótico *tour* na cápsula de salvamento que desceu a 700 metros de profundidade da mina (figura 3), já tornado objeto cinematográfico. A perversa transformação da tragédia e do “sofrimento dos outros” em *spot* mediático pode vir a acrescentar San José à lista de lugares de insólito culto turístico, numa sórdida mistura de horror e exultação.

Perante as inesperadas propostas do turismo moderno, todos conhecemos as experiências geradas na exploração das geografias de destituição. *Slums*, *townships* e favelas encontram-se hoje à mercê de incontido voyeurismo promovido um pouco por todo o sul global (FREIRE-MEDEIROS, 2010; SARMENTO; BRITO-HENRIQUES, 2013; DUTERME, 2018). São todos eles metonímias para o sul global, que está a tornar-se uma montra de múltiplos repertórios da precariedade cotidiana e do *subvivencialismo*, apresentados como marcas da vida dos pobres (ROY, 2011). Visitar turisticamente a *pobreza* é, porventura, o mais perverso ato de usurpação de fragmentos da vida em comunidade pobre que, à falta de alternativas, permanece em territórios precários onde se desenrolam vidas normais, ainda que voyeuristicamente retraduzidas em *ex-cêntrica* experiência cultural.

Esse estado de coisas recomenda um esforço de reconhecimento do sentido alternativo de muitos patrimônios informais que as comunidades e associações culturais locais vão fazendo surgir como sinais da memória coletiva que repõe significados onde a política celebratória *mainstream* falha redondamente. A inflação patrimonial implica, na verdade, em vez de propor a sua moratória, abordar o modo como se têm diversificado as motivações para criar monumentos como marcas alternativas que pretendem assinalar duradouramente memórias locais marginalizadas.

Muitas dessas ações invertem a lógica monumentalista dominante e adotam estratégias alternativas de apresentação pública e *design*. Tais práticas podem resultar em verdadeiros “contramonumentos” que reformulam os termos habituais da expressão solene de memórias coletivas e alteram informalmente as paisagens urbanas. Assim, por exemplo, a denúncia do holocausto que se promove hoje com a turistificação de Auschwitz-Birkenau foi objeto da linguagem paralela usada no “monumento contra o fascismo” que os artistas Jochen Gerz e Esther Shalev-Gerz erigiram em Hamburgo. O “monumento” convidava o público a registrar ali os seus sentimentos sobre o regime nazi e, à medida que os testemunhos iam tomando o espaço livre da coluna, esta foi sendo rebaixada até o seu completo desaparecimento. Segundo os autores, nesse lento desaparecimento da coluna-monumento operava-se uma singular deslocação do conteúdo memorial que fazia transitar diretamente para o público a responsabilidade ética de continuar a recordar criticamente o passado trágico do fascismo alemão (STEVENS; FRANCK; FAZAKERLEY, 2012, p. 954).

Em *A produção do espaço*, Henri Lefebvre (1974) refletiu sobre esta díade monumentalidade-espacialidade urbana. A sua leitura contém uma avaliação crítica do papel da arquitetura e dos arquitetos, que julga cada vez mais incapazes de dar vida própria aos espaços monumentais, o que os torna cada vez mais dependentes da ação artística e menos carregados de “solenidade” monumental (LEFEBVRE, 1974, p. 253-257). As criações de Christo Javacheff e Jeanne Claude, que se dedicaram a “embrulhar” construções urbanas célebres, num ato desconcertante de “mostrar escondendo”, seriam um bom exemplo do diagnóstico lefebvriano da dinamização artística dos espaços monumentais.

A singularidade do “monumento contra o fascismo”, como de outros semelhantes, denuncia a solenidade da monumentalidade convencional, ao proporcionar o contato direto e a proximidade dos cidadãos com a materialidade da construção. Porém o mais notório contraste que o “contramonumento” representa é o da sua efemeridade, que transcende o sentido da eternidade que reveste a generalidade dos monumentos celebratórios (catedrais, museus, cemitérios e mausoléus).

Outro exemplo da “contramonumentalidade” dos monumentos respeita às marcas desprezíveis que assinalam, no chão de Berlim, o traçado do intolerável “muro” que dividiu a cidade entre 1961 e 1989. Como no caso do “monumento contra o fascismo”, também essa marca devolve simbolicamente aos cidadãos a responsabilidade de manter ativo o significado desse “monumento”, enquanto expressão “artística” com forte sentido de denúncia política dos desvarios da Guerra Fria.

Ao contrário da monumentalidade tradicional, que cultiva o sentido glorificador de um acontecimento, uma personalidade ou uma ideologia, a “contramonumentalidade” celebra o lado menos solene e mesmo popular da vida quotidiana das comunidades. A sua mensagem alternativa propaga-se por intermédio de um inusitado sentido de generalizado envolvimento com acontecimentos ou personalidades locais salientes, em oposição à estrutura hierárquica de valores que a solenidade monumental procura instituir.

Confesso a minha simpatia por alguns desses traços da “contramonumentalidade”, designadamente a crítica que dirige à eternidade da comemoração memorial de muitos patrimônios e monumentos. Interrogo, por exemplo: por que não de ser as ruas e praças das nossas cidades lugares de celebração eternizada de personalidades ou acontecimentos? O tributo que é concedido tão duradouramente impede o reconhecimento público de outros “acontecimentos” contemporâneos, ou a menção a destacadas figuras ou personalidades da vida coletiva recente. Refém da eternização toponímica, a memória da cultura de cidade que se vai fazendo todos os dias há de ficar longamente ausente do reconhecimento público, enquanto ali permanecerem os nomes de personalidades ou acontecimentos de há muito.

Em tempos de *aceleracionismo* cultural, em que, como se disse, o tempo é cada vez mais “curto”, estranha-se a proposta da eternização toponímica. Por exigência do reconhecimento democrático dos patrimônios e seus significados, admito que uns 50 anos seriam, porventura, um período razoável para assinalar e fazer perdurar esse tributo público. Findo o prazo, a comunidade local e os seus representantes serão convocados a decidir da continuidade ou alteração daqueles registros mnemônicos. A memória coletiva e a sua celebração tal como a monumentalidade urbana são matéria devida importante da vida social para escaparem à lógica da democracia e da digna finitude das coisas e dos humanos.

CONCLUSÃO

Quando nos referimos à excessiva patrimonialização da atualidade ou à brandura dos critérios de classificação, que permite a desmesurada incorporação de bens na categoria de património, a principal parte de tal denúncia reside na dificuldade de estabelecer critérios socialmente consensualizados, em condições de democraticidade argumentativa e verdade histórica. A ausência de critérios classificatórios robustos resulta da falta de negociação democrática dos sentidos da patrimonialidade. Aí reside a seletividade patrimonialista de muitos bens ou marcas culturais que se tenham tornado património, quiçá indevidamente, em detrimento de outros, tal como a “arte” se tornou “cultura”, ou a vida cotidiana, incluindo o sofrimento, surge confundida com o mais mundano espetáculo.

Numa sociedade democrática e plural, o sentido da patrimonialidade depende da participação de sujeitos sociais de origens e orientações políticas e ideológicas diversas e da posição que ocupem na estrutura social. Mas depende também da capacidade generalizada e da abertura plural para reconhecer e valorizar os bens culturais dos outros, sejam eles os outros grupos, os outros tempos sociais ou os outros lugares que forçosamente repartem entre si a sua existência na cultura contemporânea.

É assim que retorno a Bruegel e à sua *A queda de Ícaro*. A comprometedor metáfora em que ensaiei equiparar a figura agonizante de Ícaro ao estado atual de muitos patrimônios reclama uma releitura da patrimonialidade que estipule critérios democráticos sobre como

celebrar a história e a memória dos lugares. O Ícaro de Bruegel sufoca sem remédio na margem da organicidade social representada pelo artista. Também muitos dos possíveis patrimônios de hoje e de amanhã se encontram lateralizados, deixados ao lado de tudo aquilo que a sociedade mais valoriza. A sociedade atual pode não querer ver e reconhecer esses patrimônios, mas a hipótese de que eles nos estejam a ver constitui um inquietante desafio político e moral que deve ser enfrentado. O elitismo da seleção patrimonial, a força argumentativa de poderosas instituições, o mercado e a turistificação da memória têm conduzido a decisões parcelares que marginalizam o reconhecimento de muitos dos patrimônios dos outros. Há uma alterpatrimonialidade que, ao contrário, funda a sua legitimidade na proximidade e no envolvimento direto das pessoas com os acontecimentos, assim com a comemoração afetiva daquilo que se revela efêmero ainda que localmente significativo, ou com aquilo que por ser popular não corresponde à solenidade das celebrações patrimonialistas.

São esses patrimônios *outros*, tão próximos, afetivos e populares, que marcam a existência urbana e são tão abundantes nas cidades de hoje, que não podem ser deixados em agonia ícara. Reconhecê-los é urgente e convoca todas as energias reflexivas e ações democráticas. A sua morte, que seja digna, quando chegar um dia. Até lá a obrigação moral das sociedades é a de contrariar a generalizada indiferença gerada pela espetacularidade do presente, que esconde, invisibiliza e põe à margem, sem os preservar, mil patrimônios do futuro coletivo.

REFERÊNCIAS

ABLETT, Phillip G.; DYER, Pamela K. Heritage and hermeneutics. Towards a broader interpretation of interpretation. **Current Issues in Tourism**, v. 12, n. 3, p. 209-233, 2009.

ADORNO, Theodor. Museu Valéry Proust. In: ADORNO, Theodor. **Prismas**: crítica cultural e sociedade. São Paulo: Ática, 1998. p. 173-185.

AMIN, Ash; THRIFT, Nigel. **Seeing like a city**. Cambridge: Polity, 2017.

ARENAS, Luis. **Fantasma de la vida moderna**: ampliaciones y quiebras del sujeto en la ciudad contemporânea. Madri: Editorial Trotta, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

CERTEAU, Michel de. **The practice of everyday life**. Berkeley: University of California Press, 1984.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 1998.

DUTERME, Bernard. Tourisme Nord-Sud. Le marché des illusions. **Alternatives Sud**, v. 25, p. 7-27, 2018.

EDENSOR, Tim. **Industrial ruins**. Space, aesthetics and materiality. Oxford; Nova York: Berg, 2005.

FORTUNA, Carlos. A propósito de *A ruína* de Simmel. In: SIMMEL, Georg. **A ruína**. Organização e apresentação de Carlos Fortuna. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2019. p. 9-53.

FORTUNA, Carlos. **Cidades e urbanidades**. Florianópolis: Editora Insular, 2020. No prelo.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca. “A miséria de uns é a aventura de outros”. Pobreza turística e consumo de experiências. In: Farias, Edson (org.). **Práticas culturais nos fluxos e redes da sociedade de consumidores**. Brasília: Verbis, 2010. p. 295-316.

GNISCI, Armando. Roma como sistema de ruínas. In: MARNOTO, Rita (org.). **Leonardo Express**. Coimbra: Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Editorial do Departamento de Arquitetura da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, 2011. p. 61-83.

GRUNENBERG, Christoph. **Gothic**. Boston: The Institute of Contemporary Art, 1997.

HUYSSSEN, Andreas. Nostalgia for Ruins. **Grey Room**, v. 23, p. 6-21, 2006.

HUYSSSEN, Andreas. **Present pasts**. Urban palimpsests and the politics of memory. Stanford: Stanford University Press, 2003.

JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. Tradução de Carlos S. Mendes Rosa. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

JANOWITZ, Anne. **England’s ruins**. Poetic purpose and the national landscape. Oxford: Blackwell, 1990.

JEUDY, Henri Pierre. **La machine patrimoniale**. Paris: Circé, 2008.

LATOURE, Bruno. Esquisse d’un Parlement des choses. **Ecologie & Politique**, n. 56, p. 47-64, 2018.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l’espace**. Paris: Anthropos, 1974.

LÜBBE, Hermann. The contraction of the present. In: ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William (org.). **High speed society**. Social acceleration, power, and modernity. University Park: Pennsylvania State University, 2009. p. 159-179.

MACAULAY, Rose. **Pleasure of ruins**. Nova York: Walker and Company, 1953.

MANTECÓN, Ana Rosas. Las representaciones del patrimonio. Identidad barrial y jerarquías en el Centro Histórico de la Ciudad de México. **História Social**, v. 6, p. 35-63, 1999.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**. Estudos antropológicos sobre a cultural material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MORTIMER, Junia. **Arquiteturas do olhar**. Imaginários fotográficos do espaço construído. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2017.

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1986.

OGINO, Masahiro. La logique de l’actualisation. Le patrimoine et le Japon. **Ethnologie Française**, v. XXV, n. 1, p. 57-64, 1995.

PAISAGEM com a queda de Ícaro. **Wikipedia**, s.d. Disponível em: https://images.search.yahoo.com/search/images?p=Brugel%2C+A+queda+de+Icaro&fr=mcafee_uninternational&imgurl=https%3A%2F%2Fupload.wikimedia.org%2Fcommons%2Fthumb%2Fb%2Fb5%2FIkarussturz_%2528Museum_van_Buuren%2529.jpg%2F240px-Ikarussturz_%2528Museum_van_Buuren%2529.jpg#id=0&iurl=https%3A%2F%2Fupload.wikimedia.org%2Fcommons%2Fthumb%2Fb%2Fb5%2FIkarussturz_%2528Museum_van_Buuren%2529.jpg%2F240px-Ikarussturz_%2528Museum_van_Buuren%2529.jpg&action=click.

PERNIOLA, Mario. **Enigmas**. Egipcio, barroco y neo-barroco en la sociedad y el arte. Murcia: CendeaC, 2006.

PROUST, Marcel. **Remembrance of things past**. Nova York: Vintage Books, 1982. p. 46-51. (v. I: Swann's Way).

ROSA, Hartmut. **Social acceleration**. A new theory of modernity. Nova York: Columbia University Press, 2015.

ROY, Ananya. Slumdog cities. Rethinking subaltern urbanism. **International Journal of Urban and Regional Research**, v. 35, n. 2, p. 223-238, 2011.

RUBIO MARCO, Salvador. **Como si lo estuviera viendo**. El recuerdo en imágenes. Madri: Antonio Machado Libros, 2010.

SAID, Edward. **Orientalismo**. Lisboa: Cotovia, 2004.

SANCHEZ, Giovana. Engenheiro da operação de resgate no Chile trabalhou no Brasil. **G1**, 12 out. 2010. Disponível em: https://images.search.yahoo.com/search/images;_ylt=AwRE1xuqyvddhL0AlhJXNyoA;_ylu=X3oDMTE0cjZlNW04BGNvbG8DYmYxBHBvcwMxBHZ0aWQDQjg3NDZfMQRzZWMDcGl2cw--?p=resgate+de+mieniros+Atacama&fr2=piv-web&fr=mcafee_uninternational#id=9&iurl=http%3A%2F%2Fs.glbimg.com%2Fjo%2Fg1%2Ff%2Foriginal%2F2010%2F10%2F12%2F000.jpg&action=click.

SARMENTO, João; BRITO-HENRIQUES, Eduardo (org.). **Tourism in the Global South**. Heritages, identities and development. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, 2013.

SIMMEL, Georg. **A ruína**. Organização e apresentação de Carlos Fortuna. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2019.

STEVENS, Quentin; FRANCK, Karen A.; FAZAKERLEY, Ruth. Counter-monuments. The anti-monumental and the dialogic. **The Journal of Architecture**, v. 17, n. 6, p. 951-972, 2012.

THE MURDER of Crows – 2008 – Cardiff & Miller. **Espaço e Movimento**, 8 nov. 2010. Disponível em: https://images.search.yahoo.com/search/images?p=Goya%2C+Sono+da+Raz%C3%A3o&fr=mcafee_uninternational&imgurl=http%3A%2F%2F1.bp.blogspot.com%2F_mGn4yO1XfL4%2FTNgSIhWRKxI%2FAAAAAAAAAAAAw%2FkeJbGy7tdtQ%2Fs1600%2FO_SONO%7E1.JPG#id=0&iurl=http%3A%2F%2F1.bp.blogspot.com%2F_mGn4yO1XfL4%2FTNgSIhWRKxI%2FAAAAAAAAAAAAw%2FkeJbGy7tdtQ%2Fs1600%2FO_SONO%7E1.JPG&action=click.

URRY, John. **Sociology beyond societies**. Londres: Routledge, 2000.

WOODWARD, Christopher. **In ruins**. Londres: Vintage, 2002.

ZUKIN, Sharon. **Naked City**. The death and life of authentic urban places. Oxford: Oxford University Press, 2010.