

ESPAÇO URBANO E HABITAÇÃO BÁSICA COMO PRIMEIRO DIREITO

CAPÍTULO V. CIDADES E PATRIMONIALIDADE URBANA¹

Carlos Fortuna²

1. INTRODUÇÃO

Num país velho, como Portugal, encontram-se por todo o lado marcas de trajetos sociais do passado, umas gastas pela erosão do tempo e outras fruto de inesperada antecipação da decadência. Um remetem para histórias urbanas e públicas, ou também ambientes familiares e domésticos. Outras prenunciam o presente e mesmo o possível futuro coletivo. Como lidar com todas estas marcas? Ou seja, como viver os sinais do envelhecimento das coisas, dos edifícios, bairros, cidades e países e as paisagens de envelhecimento, decadência e mesmo ruína?

Estas 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 património e do potencial de patrimonialidade que preenchem as paisagens das sociedades contemporâneas.

No quadro desta construção imaginária do futuro, quero começar por assinalar o pressuposto de que o património e a avaliação do seu valor e reconhecimento – o que estou a designar por patrimonialidade – são objetos de análise relativamente marginais do quotidiano urbano a que, todavia, muitas instituições políticas e académicas dedicam grande atenção formal. Uma tal lateralidade do património e do seu reconhecimento público encontra-se metaforicamente representada na desafiadora ilustração de Pieter Bruegel, o

¹ Com pequenas modificações, este texto corresponde ao apresentado na Conferência de Abertura do IV UNIPAC (Joinville, SC, Brasil), 18-20 de setembro de 2019, com o título *Patrimônios e Sociedade: Desafios ao Futuro*, publicado na *Revista Confluências Culturais*.

² Sociólogo e Professor Catedrático, Universidade de Coimbra, Faculdade de Economia, investigador no Centro de Estudos Sociais (cfortuna@gmail.com).

Orgs.:

Manuel Carlos Silva
Luís Vicente Baptista
Fernando Bessa Ribeiro
Joel Felizes
Ana Maria Nogueles Vasconcelos

“Velho”, *Paisagem com a Queda de Ícaro*, em 1565. A ilustração mostra a múltipla 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, um pouco mais abaixo, o pastor cuida do seu rebanho e o comércio marítimo floresce com a cidade em fundo. Trata-se de uma apaziguadora paisagem socioeconômica de virtude que o artista faz ressaltar 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, naturalmente, atribui uma evidente centralidade material (na pintura) e espiritual (no imaginário).

Imagem 1. Paisagem com a Queda de Ícaro



Fonte: Museu van Buuren ³

Todavia, ao contrário do que parece, algo ia mal no mundo representado de Bruegel. Bruegel sabia-o bem. No meio desta estabilidade medieval, o artista representa a distópica queda de Ícaro que constitui a desconformidade

³ Autor Desconhecido, Círculo de Pieter Bruegel (circa 1590), *De val van Icarus*. Bruxelas: Museu van Buuren. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Icarus_Van_Buuren.jpg

inesperada que compromete e enche de negatividade a paisagem de equilíbrio em que a cena imaginada decorre. Ícaro, esse utópico aventureiro saído da mitologia grega, que, de acordo com a narrativa, se terá despenhado quando as asas feitas de cera derreteram ao aproximar-se do Sol, foi deliberada e sabiamente colocado na margem da representação. Para ganhar o devido reconhecimento e ter existência na sua desventura, o protagonista tem agora de lutar contra a indiferença do nosso olhar e do próprio ambiente social que, no seu afã quotidiano, lhe vira as costas e o deixa sufocar.

O uso metafórico de *A Queda de Ícaro* que pretendo fazer neste texto e que, evidentemente, excede o significado que o seu autor lhe pretendeu atribuir, permite-me substituir a agonia representada de Ícaro pelo lugar do património nas cidades de hoje. Na sua desventura, também o património tem de lutar contra a indiferença social para ser reconhecido e valorizado. Como as metáforas comprometem, procurarei refletir sobre o que pode considerar-se a agonia de muitos patrimónios reconhecidos, assim como a patrimonialidade de muitos outros, que se encontram ameaçados de marginalização e postos do lado de fora da normalidade social das coisas urbanas.

2. 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 anacrónico de um 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 incoerência, incúria, destruição e ruína, totalmente contrárias ao que se deseja alcançar.

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

projeção possível do futuro. Também a cultura do *aceleracionismo* de hoje surge associada a uma outra justificação do desinteresse do passado, ao remeter para 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 desta *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 estas considerações, reconhecemos viverem-se hoje tempos de grande condescendência perante o passado, sobretudo o passado e a memória revelados pelas narrativas patrimonialistas de resignificação dos bens culturais (materiais ou imateriais). Textos clássicos fundamentais sobre a intervenção humana sobre os bens do passado – como são os contributos de Alois Riegl e John Ruskin, ou as teses recentes de David Lowenthal e François 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 materiais ou culturais. A condescendência de que falo é, portanto, esta narrativa do passado ajustada aos desígnios morais, estéticos e de mercado com enorme sucesso na economia simbólica do turismo, sem deixar de surgir associado à criação cultural, à inovação e à modernidade (Martins, 2020).

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 deste dispositivo de que resulta a consagração formal ou informal de numerosos e diversos patrimónios que, por sua vez, gera a inflação patrimonialista do mundo atual.

A inflação patrimonial 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 recheado de incoerências e distopias pouco propícias a narrativas e descrições de equilíbrios e consensos. Não é preciso recuar até ao tempo Pieter Bruegel para reconhecer a presença de diversos anacronismos sociais e, menos ainda, chamar a atenção para 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.

A reflexão sobre as relações da sociedade com os patrimónios e o passado complexificou-se. Michel de Certeau sustentou que vivemos em lugares

“assombrados” por espíritos que oferecem ao quotidiano um sentido que escapa ao pensamento racional (de Certeau, 1984: 108). Afirmar, por exemplo, “aqui havia uma padaria, ou uma fábrica...” remete para a presença de um possível património ausente, que não se encontra mais onde costumava estar, mas se reconhece e celebra como ingrediente contrário ao esquecimento social dos lugares e ao seu simbólico fim.

Por muito que esses espíritos “assombrados” possam envolver os espaços urbanos em que vivemos, as figuras fantasmagóricas do passado só nos dominam se perdermos a razão e o sentido crítico da vida, como argumenta Andreas Huyssen no comentário que produz acerca de *O sono da razão produz monstros*, do pintor espanhol Francisco Goya (Huyssen, 2006). 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 patrimónios urbanos.

Imagem 2. Goya (1799), *O sono da razão produz monstros*



Fonte: Museu do Prado⁴

⁴ Goya, Francisco (1799), *El sueño de la razón produce monstruos*. Água-forte e água-tinta. Madrid: Museu do Prado. URL: https://es.wikipedia.org/wiki/El_sue%C3%B1o_de_la_raz%C3%B3n_produce_monstruos

Condicionam também os modos de pensar e o agir social, ao ponto de se poder aceitar, buscando inspiração em Hegel, que as cidades têm a capacidade de *pensar* como as pessoas (Amin e Thrift, 2017). Na verdade, como argumenta Mario Perniola, 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 (Perniola, 2006: 59). A ser assim, tal como os espíritos “assombrados” de Certeau nos olham e perseguem, também o passado e os patrimônios das cidades nos observam e colocam frente ao desafio moral de serem eles – o passado e o património – que nos cuidam e conservam e não o inverso (Didi-Huberman, 1998: 34).

Tornados património 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 chamou o “parlamento das coisas” (Latour, 2018). Esta 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, descartados da pesada solenidade e do formalismo de outrora.

3. A “SEGUNDA VIDA” DOS PATRIMÔNIOS

“Dança, dança, senão estamos perdidos” é uma curiosa expressão que Wim 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 contínuo movimento essencial das coisas e dos corpos, pode ser interpretado metaforicamente, no quadro deste texto, como garante da existência empírica dos patrimônios mas também da mutação lenta, porém constante, dos seus significados e valores. Assim, o constante rodopio urbano tanto pode ser pensado como gerador do espírito de salvaguarda, reforma e mesmo reuso de velhas estruturas e edifícios antigos, como pode ser tomado como causador da decadência e do fim das coisas, incluindo a sua ruína e destruição.

Permanecendo no campo das metáforas, torna-se clara a ligação destas considerações com a discussão atual do património. O sociólogo Theodor Adorno sustentou, inspirado por Marcel Proust, que os objetos salvaguardados nos museus nunca morrem, mas antes despertam para uma “segunda vida”. Essa transmutação seria o resultado da reinterpretação do seu significado e da classificação que lhes é imposta pela mensagem museológica que passa a recair sobre eles (Adorno, 1998).

Em Proust, a ideia de “segunda vida” surge associada à noção de “memória involuntária”, oferecida por uma imagem de passado a que o autor fica exposto quando experimenta 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 e da chávena de chá de Combray. Essas sensações “sobem” pelo próprio corpo de Proust e restituem-lhe uma experiência biográfica esquecida, que a vontade própria não conseguia reconstituir (Proust, 1982).

O património, a memória, e as biografias existem, portanto, independentes da vontade deliberada dos sujeitos, isto é, a sua mensagem manifesta-se bem ao jeito informal das proustianas “memórias involuntárias”. Uma modalidade empírica reveladora de como essas recordações “involuntárias” podem ser experimentadas é o ato livre de olhar e contemplar, mas também de respirar, ouvir ou cheirar o mundo em redor, que constituem verdadeiras sensibilidades existenciais, digamos, outros tantos modos de inscrever significações no real e poder, assim, apropriar paisagens e ambientes ocultos, invisibilizados, ou mesmo desaparecidos (Rubio Marco, 2010; Mortimer, 2017; Rosa, 2019). 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 do 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 o modo como o filósofo espanhol Luis Arenas faz inscrever os significados e valores contrastantes de máquinas e equipamentos modernos nos efeitos socioespaciais da globalização e não nas considerações sociotemporais que os envolvem. Arenas 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 (Arenas, 2011: 66). Esta 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, patrocinada por Adorno.

A referência contribui, além do mais, para sublinhar como, no Japão, a cultura do património 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 possível realização de novas criações, em vez de privilegiarem, como no ocidente, a conservação dos bens antigos e a sua “segunda vida” (Ogino, 1995).

4. O PRESENTISMO DOS PATRIMÓNIOS

À semelhança da “segunda vida” das coisas do passado, também o filósofo alemão Georg Simmel vê na ruína do edificado a “morada da vida” de onde esta já desapareceu (Simmel, 2019). Opera-se, assim, à custa dos registos 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 prevalente em outras geografias, no ocidente as “coisas” do passado *convivem* intensamente com a atualidade, o que autoriza sustentar o sentido *presentista* dos patrimónios. Este presentismo respeita tanto ao domínio do edificado urbano, como diz respeito 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).

Estas 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 quotidianas concretas – no urbanismo, no turismo, nas 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 patrimónios atuais, para nada dizer acerca daqueles cuja patrimonialidade deve ser reconhecida socialmente e celebrada para o futuro.

Neste sentido, e como corolário lógico do que tem sido argumentado, gostaria de contrariar a ideia segundo a qual os patrimónios são sinais irremediáveis do passado. Sendo feito de elementos do passado, porém, o património ostenta um sentido *presentista*, que 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 (Huysen, 2003).

Esta plasticidade do presente alimenta um processo de *contemporaneização* 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 e diversificação da oferta de um 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 sinónimo da grandeza imperial de Roma e a sua imagem serviu para cunhar moedas e assinalar rotas e mapas medievais. O grande teatro de cerimónias e festas imperiais serviu também de mercado local, albergou traficantes clandestinos, foi abrigo para malfeitores e chegou a fazer 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, a mensagem que temos deste emblemático “património” faz esquecer as adaptações funcionais e iconográficas por que passou para se fixar na imagem corrente que o equipara a qualquer vulgar 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”.

O Coliseu representa o “outro” da cidade de Roma que, como Edward Said mostrou no seu *Orientalismo* (Said, 2004), corresponde a aquele “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*. Exatamente, pode-se dizer, como todo o complexo de ruínas de Roma não é apenas um passado *pensado*, para ser parte integrante do edificado *vivido* quotidianamente na cidade, albergando escolas, lojas, clínicas e serviços públicos que, com o seu *presentismo*, reativam a vida pública, precisamente, onde se julgava que ela já tinha desaparecido (Gnisci, 2011).

Apesar de constituírem formas vulneráveis de organização humana, as cidades têm provado ser particularmente resilientes a enfrentar 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 *aleppismo* devastou a cidade síria até ao último suspiro e gera um sentimento de incontida repulsa. Não é desta mesma ordem

de destruição a crise que assolou Detroit que ficou a dever-se à avassaladora falência financeira e enorme incuria dos políticos e gestores responsáveis pelo município. Por isso, o *detroitismo* ficará registado como desastre político e financeiro que, além da ruína urbana, 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 (Grunenberg, 1997; Huyssen 2003; Edensor, 2005). Por vezes, tornadas lugares de residência de classes urbanas endinheiradas, centros de conferências e exposições, galerias de arte, palco para concertos etc., estas “novas” ruínas revelam um património derivado da falência do mundo industrial, ao mesmo tempo que contrariam as noções neo-decadentistas do fim irremediável das coisas, fazendo valer o seu potencial de regeneração (a sua “segunda vida”) (Edensor, 2005).

São numerosos, portanto, os projetos de intervenção que configuram o que podemos considerar tentativas de salvaguarda de um património com sentido de futuro. A reatualização dessas áreas urbanas decadentes propõe-se 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 tende a prevalecer com o objetivo de construir de novo.

Na história do urbanismo moderno, Jane Jacobs é certamente a figura mais destacada desta denúncia dirigida aos efeitos da demolição dos velhos edifícios sobre a tessitura social das cidades. Em *Morte e Vida de Grandes Cidades Americanas*, Jacobs (2000) 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 completamente arruinado o seu espírito de comunidade.

O essencial da entrega de Jacobs ao seu bairro está bem ilustrado no que chamou o *ballet* urbano onde, dia e noite, pessoas de classes sociais diversas interagem, assegurando com a sua presença regular a segurança de todos (Jacobs, 2000: 61). Embora afirme, perentória, que “as cidades precisam tanto dos velhos edifícios que é praticamente impossível que as ruas e os bairros possam crescer sem eles” (*idem*, p. 200), Jane Jacobs reconhece que a manutenção

dos edifícios antigos respeita apenas aos que apresentem condições de possível reversão e assegurem a continuidade da sua regular função social e cultural. Para ela, a preservação de edifícios antigos não significava conservá-los a todo o custo, como se fossem estruturas inertes, sem qualquer “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, funciona como verdadeiro antídoto contra a “perda da alma” da cidade (Zukin, 2010).

5. DISPUTAS PATRIMONIAIS E DESPATRIMONIALIZAÇÃO

A excessiva patrimonialização pode paralisar a busca de soluções para uma urbanidade culturalmente responsável. Neste sentido, merece 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. Regista-se e torna-se acessível a história patrimonial dos lugares, sem impedir o curso da reversão urbana.

Isto não significa sustentar que a vida social pode seguir o seu curso normal despojada dos seus patrimónios 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 manifestação patrimonial, muitos patrimónios encontram-se sujeitos a propósitos imediatistas impostos pelo mercado e o 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, deste modo, a interrogação iconoclasta de Henri-Pierre Jeudy sobre se o excesso de patrimonialismo não estará a colocar a questão de saber que bens terão forçosamente de ser destruídos ou despatrimonializados (Jeudy, 2008: 108).

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 malsá-lógica do mercado aquilo que antes fora 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 patrimônio, muitas vezes em contraste com o curso real da história. Deste 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 suplantiar 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 patrimônio. Sempre que os vestígios históricos de velhas culturas e civilizações ficam reféns de crenças contemporâneas de mercado e dos 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 patrimônio 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 e 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 confronto e 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, por estranho que possa parecer, a turistificação dos lugares tem servido estratégias de denúncia pública de processos de atroz submissão e sofrimento humano que ali tiveram expressão. Mas a regra é a de perceber como o turismo se converte em mero instrumento do capitalismo do desastre que usa lugares de calamidade política, histórica ou geográfica do passado, como bens de troca vendáveis e lucrativos ao serviço da indústria da memória, do macabro e do kitsch. Tanto a prisão de Nelson Mandela, como os campos de extermínio de judeus, tanto o *ground zero* nova-iorquino, como o exangue trabalho colonial de exploração mineira, todos estes *lieux de mémoire* (Nora, 1986) surgem convertidos em simples modalidades de “pertencer” a uma comunidade. A questão central, porém, não é a da “pertença” a uma comunidade. O que está em causa é o sentido sempre desigual dessa “pertença” social. No plano da retórica do turismo da nostalgia, esta questão é banalizada e submetida aos critérios insólitos de aceitação mercantil e não de validação histórica e política dos objetos para consumo.

O tratamento mercadológico destas narrativas está determinado 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 facto de os *pós-turistas* se distanciarem da história e serem relapsos a qualquer leitura objetiva do passado. É o espetáculo e o simulacro o que mais lhes importa. Onde não surpreende que numa sociedade de barbarismo moral à flor da pele, sejamos convidados a aceitar a *turistificação das emoções*, sempre que isso potencie o surgimento de cenários lucrativos, consuetudinários sobre a experiência limite de muitos lugares.

A ser assim, na cultura turística do capitalismo de hoje pode acontecer que, sem estranhamento nem indignação, os sujeitos possam vir a assistir, por exemplo, a uma operação de turistificação e patrimonialização da experiência limite que 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 também a ser convidados para um exótico *tour* na cápsula de salvamento que desceu a 700 metros de profundidade da mina, já tornada 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.

Imagem 3. Resgate de mineiros em Atacama, Chile (2010)



Fonte: Hugo Infante e Governo do Chile

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 e Brito-Henriques, 2013; Duterme, 2018). São todos eles metonímias para o Sul global que está a tornar-se uma montra de múltiplos repertórios de precariedade e subvencionalismo (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 e turística.

Este estado de coisas recomenda um esforço de reconhecimento do sentido alternativo de muitos patrimónios informais que as comunidades e associações culturais locais vão fazendo surgir como sinais da memória coletiva que repõe significado, 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 destas ações invertem a lógica monumentalista dominante e adotam estratégias alternativas de apresentação pública e *design*. Estas práticas podem resultar em verdadeiros “contra-monumentos” 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 Grez e Esther Shalev-Gerz erigiram em Hamburgo. O “monumento” convidava o público a registar 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 ao seu completo desaparecimento. Segundo os autores, neste lento desaparecimento da coluna-monumento operava-se uma singular deslocção 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 e Fazakerley, 2012: 954).

Em *A Produção do Espaço*, Henri Lefebvre refletiu sobre esta diáde 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: 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 a de outros semelhantes, denuncia a solenidade da monumentalidade convencional, ao proporcionar o contato direto e a proximidade dos cidadãos com a materialidade da construção. Mas, o mais notório contraste que o “contra-monumento” representa é o da sua efemeridade que transcende o sentido da eternidade que reveste a generalidade dos monumentos celebratórios patrimonializados (catedrais, museus, cemitérios e mausoléus).

Outro exemplo da “contra-monumentalidade” dos monumentos respeita às marcas despretençosas que assinalam, no chão de Berlim, o traçado do intoléravel “muro” que dividiu 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 deste

“monumento”, enquanto expressão “artística” com forte sentido de denúncia política dos desvarios da Guerra Fria.

Ao contrário da monumentalidade tradicional que cultiva um sentido glorificador de um acontecimento, uma personalidade ou uma ideologia, a “contra-monumentalidade” celebra o lado menos solene e mesmo popular da vida cotidiana 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 algumas destas manifestações de “contra-monumentalidade”. Entre outros traços, deixo registada a crítica que dirige à eternidade da comemoração memorial de muitos patrimónios e monumentos. Interrogo nesta linha, por exemplo, por que hão de ser as ruas e praças das nossas cidades lugares de celebração longa, senão mesmo eternizada, de personalidades ou acontecimentos? O tributo que lhes 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 faz todos os dias há de ficar longamente ausente do reconhecimento público, enquanto ali permanecerem os nomes de personalidades ou acontecimentos de antanho.

Em tempos de *aceleracionismo* cultural em que, como se disse, o tempo é cada vez mais “curto”, estranha-se a proposta de eternidade toponímica. Por exigência do reconhecimento democrático dos patrimónios e seus significados, admito que uns 50 anos seriam, porventura, um período de tempo 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 daquelas registos mnemónicos. A memória coletiva e a celebração tal como a monumentalidade urbana são matéria de veras importante da vida social para escaparem à lógica da democracia e da digna finitude das coisas e dos humanos.

6. CONCLUSÃO

Quando se refere a excessiva patrimonialização da atualidade ou a 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 quotidiana, 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 *Queda de Ícaro*. A comprometedora metáfora que ensaiei ao equiparar a figura agonizante de Ícaro ao estado atual de muitos patrimónios reclama uma releitura da patrimonialidade que estipule critérios democráticos sobre como celebrar a história e a memória dos lugares. O Ícaro de Bruegel, colocado no canto inferior direito da gravura, sufoca sem remédio na margem da organicidade social representada pelo artista. Também muitos dos possíveis patrimónios 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 patrimónios, 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 patrimónios dos outros. Há uma alter-patrimonialidade que, ao contrário, funda a sua legitimidade na proximidade e no envolvimento direto dos cidadãos com os acontecimentos, assim como com a comemoração afé-tiva daquilo que se revela efêmero ainda que localmente significativo, ou com aquilo que por ser popular não corresponde à solenidade das hegemónicas celebrações patrimonialistas.

São estes patrimónios *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 Ícaro. Reconhecê-los é urgente e convida 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 patrimónios do futuro coletivo.

BIBLIOGRAFIA

- ABLETT, Phillip G. e DYER, Pamela K. (2009), "Heritage and hermeneutics. Towards a broader interpretation of interpretation". In *Current Issues in Tourism*, 12 (3): 209-233.
- ADORNO, Theodor [1998 (1953)], "Museu Valéry Proust". In T. Adorno, *Prismas: Crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, pp. 173-185.
- AMIN, Ash e THRIFT, Nigel (2017), *Seeing like a City*. Cambridge: Polity.
- ARENAS, Luis (2011), *Fantasmas de la vida moderna: Ampliaciones y quiebras del sujeto en la ciudad contemporánea*. Madrid: Editorial Trotta.
- BAUMAN, Zygmunt (2017), *Retropia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DE CERTEAU, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life*. Berkeley e Londres: University of California Press.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (1998), *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34.
- DUTERME, Bernard (2018), "Tourisme Nord-Sud. Le marché des illusions". In *Alternatives Sud*, 25: 7-27.
- EDENSOR, Tim (2005), *Industrial ruins. Space, aesthetics and materiality*. Oxford e Nova Iorque: Berg.
- FORTUNA, Carlos (2019), "A propósito de A. Ruína de Simmel". Georg Simmel, 2019 [1911], *A Ruína*, 9-53. Organização e Apresentação de Carlos Fortuna. Tradução de António Sousa Ribeiro. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- FORTUNA, Carlos (2020), *Cidades e Urbanidades*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca (2010), "«A miséria de uns é a aventura de outros». Pobreza turística e consumo de experiências". In E. Farias (org.), *Práticas culturais nos fluxos e redes da sociedade de consumidores*. Brasília: Verbis, pp. 295-316.
- GNISCI, Armando (2011), "Roma como sistema de ruínas". In R. Marmoto (org.) *Leonardo Express*, 61-83. Coimbra: Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e e|d|arq, Editorial do Departamento de Arquitetura da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra.
- GRUNENBERG, Christoph (1997), *Gothic*. Boston: The Institute of Contemporary Art.
- HUYSEN, Andreas (2003), *Present Pasts. Urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press.
- HUYSEN, Andreas (2006), "Nostalgia for Ruins". In *Grey Room*, 23: 6-21.
- JACOBS, Jane (2000 [1961]), *The death and life of great American cities*. Londres: Pimlico.
- JEUDY, Henri-Pierre (2008), *La Machine patrimoniale*. Paris: Circé - Poche.
- LATOUR, Bruno (2018), "Esquisse d'un Parlement des choses". In *Ecologie & Politique*, 56: 47-64.
- LEFEBVRE, Henri (1974), *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

- LÜBBE, Hermann (2009), "The Contraction of the Present". In H. Rosa e W. Scheuerman (orgs.), *High Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*. University Park: Pennsylvania State University, pp. 159-179.
- MACAULAY, Ross (1953), *Pleasure of ruins*. Nova Iorque: Walker and Company.
- MANTECÓN, Ana Rosas (1999), "Las representaciones del patrimonio. Identidad barrial y jerarquías en el Centro Histórico de la Ciudad de México". In *Historia Social*, 6: 35-63.
- MARTINS, Guilherme d'Oliveira (2020), *Património cultural. Realidade viva*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- MILLER, Daniel (2013), *Trecos, Traços e Coisas. Estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MORTIMER, Junia (2017), *Arquiteturas do Olhar. Imaginários fotográficos do espaço construído*. Belo Horizonte: Editora C/Arte.
- NORA, Pierre (1986), *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- OGINO, Masahiro (1995), "La logique de l'actualisation. Le patrimoine et le Japon". In *Ethnologie Française*, XXV (1): 57-64.
- PERNIOLA, Mario (2006), *Enigmas. Egipto, barroco y neo-barroco en la sociedad y el arte*. Murcia: CendesA.
- PROUST, Marcel (1982 [1913]), *Remembrance of things past*. (Vol. I. - Swann's Way, pp. 46-51). Nova Iorque: Vintage Books.
- ROSA, Hartmut (2015), *Social Acceleration. A new theory of modernity*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- ROSA, Hartmut (2019), *Resonance. A Sociology of our relationship to the world*. Londres: Polity Press.
- ROY, Ananya (2011), "Slumdog Cities. Rethinking Subaltern Urbanism". In *International Journal of Urban and Regional Research*, 35 (2): 223-238.
- RUBIO MARCO, Salvador (2010), *Como si lo estuviera viendo. El recuerdo en imágenes*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- SAID, Edward (2004), *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia.
- SARMENTO, João e Brito-Henriques, Eduardo (orgs.) (2013), *Tourism in the Global South. Heritages, Identities and Development*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos.
- SIMMEL, Georg (2019 [1911]), *A Ruína*. Organização e Apresentação de Carlos Fortuna. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- STEVENS, Quentin; FRANCK, Karen A. e FAZAKERLEY, Ruth (2012), "Counter-monuments. The anti-monumental and the dialogic". In *The Journal of Architecture*, 17 (6): 951-972.
- URRY, John (2000), *Sociology Beyond Societies*. Londres: Routledge.
- WENDERS, Wim (2011), *Tanz, tanz! sonst sind wir verloren* (Tributo a Pina Bausch).
- WOODWARD, Christopher (2002), *In ruins*. Londres: Vintage.
- ZUKIN, Sharon (2010), *Naked City. The death and life of authentic urban places*. Oxford: Oxford University Press.