

CARLOS FORTUNA

**POR ENTRE AS RUÍNAS DA CIDADE:
O PATRIMÓNIO E A MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO
DAS IDENTIDADES SOCIAIS**

nº 61
Setembro 1995

Oficina do CES
Centro de Estudos Sociais
Coimbra

OFICINA DO CES
Publicação seriada do
Centro de Estudos Sociais
Praça de D. Dinis
Colégio de S. Jerónimo, Coimbra
Correspondência:
Apartado 3087, 3000 Coimbra

Carlos Fortuna

POR ENTRE AS RUÍNAS DA CIDADE:

O PATRIMÓNIO E A MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DAS
IDENTIDADES SOCIAIS¹

Introdução: A destruição criadora das identidades

Os ares da cidade libertam! (Stadtluft macht frei!). Com este velho aforismo, originário, ao que se julga, da pré-moderna Alemanha além-Elba, camponeses e outros grupos de similar estatura social expressavam o desejo de romper os vínculos jurídico-comunitários, religiosos e de trabalho que os prendiam ao jugo impiedoso dos poderosos. Quebrar tais vínculos e alcançar a cidade, entendida como espaço libertador e promessa de salvação, era uma aspiração radical. Nela estaria contida uma ambicionada autonomia individual e a livre afirmação pessoal. Por ela se garantia e dava forma ao desejo de se tornar outro. Antecipava-se o tempo, mudava-se de lugar, enfim, construía-se uma nova identidade.

A radicalidade de tal proposta é dupla. Por um lado, decorre do facto de pressupôr que a fuga para a cidade romperia por si os rígidos sistemas de construção das identidades típicos da era pré-moderna, quando as identidades e as respectivas cosmologias eram pré-determinadas e impostas do exterior, a partir de sistemas de

¹ Este ensaio corresponde à comunicação apresentada ao Encontro "Economia e Cultura", organizado pela *Lisboa 94*. Lisboa, Culturgest, Dezembro de 1994. Com alterações, será publicado em M. Lurdes L. Santos (org.), *Economia e Cultura*, Lisboa, ICS.

mitos e crenças orientados por princípios religiosos, políticos e de parentesco. Por outro lado, a aspiração enunciada mostra-se radical porquanto o ambiente sócio-político pré-industrial não contem a plasticidade que há-de permitir à cidade da era moderna e industrial tornar-se um espaço de libertação pessoal e colectiva, no sentido da transfiguração das identidades de origem dos sujeitos. As cidades da era feudal são também reguladas por sistemas de poder e autoridade que envolvem formas codificadas de obrigatoriedade, semelhantes às existentes no mundo rural medieval, nas quais se esconde um rígido sistema de classificação só aparentemente ilusório.

Para que os *ares da cidade* se tivessem tornado realmente libertadores foi preciso, como se sabe, que se tivessem alterado profundamente os princípios ordenadores da sociedade arcaica. Só o despontar da modernidade e as correspondentes transformações civilizacionais tornaram possível a transfiguração identitária. A partir de então, criaram-se as condições para que os anteriores sistemas de classificação e mudança identitárias pudessem ser problematizados e, com elas, as suas componentes e metamorfoses, a sua rigidez e plasticidade, o seu carácter essencial e substantivo.

Devemos aos contributos de ilustres analistas como S. Freud, N. Elias e M. Foucault a compreensão do modo como os factores externos, de natureza sócio-ambiental, que intervêm na formação das identidades dos sujeitos, tendem a ser interiorizados, fazendo aproximar a sua identidade da sua subjectividade. As identidades passaram a ser entendidas como expressões compósitas de intersubjectividades, em que a fronteira entre factores intervenientes externos e internos se tornou impossível de decifrar.

Em resultado disto, aceita-se hoje que nas situações sociais do seu quotidiano, os sujeitos actuam de acordo com as suas competências identitárias que, ao contrário

do que sucedia na pré-modernidade, não são mais estáveis e rígidas mas se tornaram transitórias, plurais e auto-reflexivas. São objecto de escolhas e de possibilidades individuais, feitas de acordo com a própria percepção da estrutura das relações sociais e, portanto, desencadeadas em função dos recursos disponíveis e dos efeitos previsíveis. Medadoras entre a estrutura social e a acção dos sujeitos, as identidades sociais são *feitas e refeitas* ao sabor das mudanças sociais e das novidades culturais (Kellner, 1992), deixando-se pautar por uma progressiva interiorização de pulsões e constrangimentos (Elias, 1989). Eminentemente relacional e interactiva, perante a crescente complexificação das sociedades, a identidade moderna mostra-se contingente e remete-nos para uma estrutura pessoal, afectiva e cognitiva que é progressiva e continuamente (re)construída pelos sujeitos.

Nesta (re)construção das identidades está envolvido um processo dinâmico de constante confronto do velho com o novo. Este constante fluir permite-me utilizar analogicamente o pensamento de J. Schumpeter e admitir que, tal como no desenrolar evolutivo do sistema capitalista, também as identidades sociais estão sujeitas a um processo de *destruição criadora*.² Por *destruição criadora das identidades* entendo a acção de contínua re-elaboração dos critérios de auto-validação pública dos sujeitos, variável de acordo com a multiplicidade de situações sociais do quotidiano e as transformações económicas, políticas, científicas e culturais que caracterizam as sociedades contemporâneas e que proporcionam um contínuo reajustamento das matrizes identitárias dos sujeitos.

² Em *Capitalism, Socialism and Democracy*, J. Schumpeter caracterizou a evolução do sistema capitalista como estando sujeita a uma "revolução permanente, feita a *partir de dentro*, da sua estrutura produtivo-organizativa que, incessantemente, destrói a sua antecessora e dá origem a uma nova" (Schumpeter, 1975 [1942]: 83. *Itálicos no original*). A isto corresponde o seu conceito de *destruição criadora* cujas componentes principais são, como se sabe, a introdução de novos produtos, a abertura de novos mercados, a constituição de novos modos de organização e a presença de um espírito empresarial de risco (*ibid.*)

A variedade e a sobreposição de narrativas e parâmetros interpretativos sobre o mundo e a vida e, *mutatis mutantis*, sobre as identidades sociais, revelam como estas últimas vão sendo hoje destruídas a cada passo, e de modo acelerado, cedendo criadoramente a identificações mais ou menos momentâneas e desordenadas. Tanto o discurso científico como jornalístico de hoje sublinham o fim das nossas seguranças sociais, políticas, económicas e éticas, ilustrando como a sociedade e a sua interpretação se complexificaram. Tornam claro que as crenças na segurança ontológica dos indivíduos se fragilizaram e se instaurou uma espécie de ficção na vida colectiva com presumíveis efeitos sobre o modo aqueles se vêem, apresentam e avaliam a si próprios e, igualmente, do modo como vêem, apresentam e avaliam os outros.³

A *destruição criadora das identidades* impõe a necessidade de revisão do significado atribuído aos *centros* ou matrizes primordiais das identidades típicos da modernidade — a classe social, o sexo, o grupo étnico, o grupo religioso, a condição laboral e o estatuto educativo e familiar. No plano teórico, como de resto no plano prático, assiste-se hoje ao *descentramento* dos sujeitos e à problematização das identidades tanto nas suas concepções essencialistas (do tipo *eu sou eu*) como estruturalistas (do tipo *a vida fez-me assim*).

Novas cosmologias são hoje geradas a partir de renascidas ideologias da cultura e do consumo e de práticas sociais revalorizadas em função de emergentes filosofias de vida. Tanto no plano simbólico como social, desponta um novo gosto de viver. Dito de outra maneira, encontramos-nos perante um processo de renovação daquilo

³ Estou a pensar numa enorme variedade destes discursos. Para dar alguns exemplos, atente-se, nas actuais avaliações sobre o lugar da razão, dos sentimentos e do prazer na vida social; a condição de subalternidade dos sujeitos e as narrativas pós-coloniais sobre a radicalização das identidades; as releituras sobre as geografias e as comunidades imaginadas, os seus limites e fronteiras; a esteticização e dramatização do quotidiano e a importância do elemento visual e imagético sobre a linguagem escrita e falada; o debate sobre a realidade e os pseudo-acontecimentos; a sociedade de risco e a ambivalência dos nossos critérios de classificação.

a que R. Williams chamou a "estrutura dos sentimentos" dos indivíduos que implica uma deslocação das nossas metodologias de análise das genealogias e das relações sociais fixas e formais para uma compreensão do carácter mais fluido e movediço da sociedade (Williams, 1977:133-34).

A tendência parece ser a da busca narcísica da auto-satisfação que se faz acompanhar da construção de personalidades errantes, destituídas de vínculos e compromissos persistentes e aptas a adesões fugazes, não raro dramáticas, a novos *centros* em emergência (Cohen, Nachman e Aviad, 1987). A este *descentramento do mundo* corresponde um novo *recentramento dos sujeitos*, pautado pela valorização de novos signos culturais. Estes novos signos culturais — entre os quais se contam o consumo, o lazer, o corpo, a estética e a contínua reinvenção das comunidades e "novas tribos" — não apenas se equivalem entre si mas também se substituem aos anteriores na sua capacidade de radicação das identidades dos sujeitos. Para alguns teóricos da pós-modernidade, a questão das identidades passou a ser um objecto sociológico problemático e de limitado valor heurístico para a compreensão do sentido dos actuais modos e estilos de vida e da natureza das mudanças sociais. Assim sucederá, nesta perspectiva, por vivermos num tempo contingente, em que as identidades, sujeitas a intensa *destruição criadora*, parecem não resistir e ceder lugar a processos de identificação dos sujeitos.

É a partir desta avaliação que procurarei proceder a uma discussão acerca do modo como as relações entre o espaço e o tempo se prefiguram no quotidiano dos sujeitos na pós-modernidade e como, correlativamente, estes alteram e manipulam os sentidos e os significados do património histórico e cultural das cidades. Tratarei, por isso, em primeiro lugar, de ensaiar uma breve incursão no tema das narrativas sociais e dos modos de percepção das relações espacio-temporais. De seguida, e ordenadamente, oferecerei uma interpretação sobre as funções e os modos de

apropriação/percepção das ruínas, monumentos e museus das cidades, para concluir que tendem a ser fundamentalmente percebidos como elementos da esteticização dos ambientes vividos na cidade, através do que os indivíduos procuram ou obter níveis elevados de satisfação pessoal, ou alcançar patamares de evasão das suas rotinas, ou ambos.

Espaço, Tempo e Narrativas

Central a esta nova problematização da sociedade é o entendimento e o modo de relação que os sujeitos estabelecem com o tempo e o espaço. A vastíssima literatura que tem sido produzida em redor desta temática ao longo das duas últimas décadas põe em relevo uma profunda redefinição do lugar do tempo e do espaço nos imaginários e nas práticas sociais dos sujeitos. Uma das linhas da sua releitura encontra-se no modo como, conforme as correntes do pensamento, ora se privilegia o espaço ora o tempo como eixo principal ao longo do qual se processa a formação identitária.

É comum encontrar-se uma tendência teórica marcada para a neutralização ou subalternização do tempo. Em escritos de autores como G. Deleuze ou J. Baudrillard, o tempo cronológico e linear é tido como opressivo e sujeito a imperativos instrumentais de produtividade, trabalho e controle social (Baudrillard, 1987: 67). Este tempo institucional, como lhe chamaria S. Kern (1983), é responsável pelo empobrecimento do gosto de viver pelo que, em alternativa, são vários os autores que sustentam concepções anarquizantes e desconexas do tempo, supostamente mais concordantes com os modos de acção e o pensamento contemporâneos: o tempo e os conceitos de passado, de presente e de futuro, não podem ser situados nem controlados pelos nossos enunciados discursivos, como

nada pode estar, alguma vez, totalmente ausente ou totalmente presente (Rosenau, 1992: 67-70)

Por outro lado, e em paralelo a esta exorcização do tempo, em algumas análises de cariz pós-moderno da realidade é o espaço que parece arrastar consequências políticas para os sujeitos e os grupos sociais. É o espaço, não o tempo, que impõe diferenças, agrega subjectividades e estipula interacções. Porém, nas suas versões mais radicais da crítica pós-moderna, a geografia e o espaço surgem também associados a muitas das nossas desilusões. Vivemos num *hiper-espaço*, diria F. Jameson, que "transcende as capacidades dos indivíduos para se situarem, percepcionarem e organizarem os seus campos de proximidade e, para, mapearem cognitivamente a sua posição no mundo exterior" (Jameson, 1984: 83-84). O espaço surge assim como elemento caótico das nossas representações e, *ipso facto*, é ele próprio irrepresentável. É no espaço e através dele que se procede a justaposições desordenadas e se forjam fronteiras paradoxais que tornam vulnerável a nossa identidade. Se é neste lado caótico do espaço e do tempo que se fundam muitos dos nossos receios e ambivalências, no entanto, em vista da mútua interdependência das ordens cognitiva e espacio-temporal, é fundamental que saibamos construir novos "mapas cognitivos" que orientem os nossos trajectos e linhas de acção (Jameson, 1988).

Este desafio tinha já sido enunciado por W. Benjamin. Na sua *Berlin Childhood*, Benjamin (1992b) assinalava que mais importante do que conhecer uma cidade era saber perder-se nela, sobreviver na ausência de guias, sem orientações ou trajectos pré-estabelecidos.⁴ Quer temporais quer espaciais, os limites da cidade mostrar-se-iam cada vez mais difíceis de decifrar — a cidade não tem exterior — e os mapas

⁴ "Não conhecer bem os percursos de uma cidade, afirma Benjamin, não tem muito que se lhe diga. Perder-se, no entanto, numa cidade, tal como é possível acontecer num bosque, requer instrução" (Benjamin, 1992b: 115).

cognitivos a construir pouco mais seriam do que códigos difusos, mas ainda assim aptos a traduzir a desordenada justaposição de sinais que a cidade emite e representa.

Como diria G. Simmel, outro sofisticado analista da cidade moderna, "[A] metrópole estimula os sentidos na sua mais profunda reactividade até ao ponto em que deixam de ter qualquer reacção" (Simmel, 1971: 329), refugiando-se os indivíduos numa "atitude blasé", cuja essência reside na "indiferença face às diferenças" (*ibid.*). A cidade produz uma cultura de estranhamento e anonimato que, todavia, se pode revelar paradoxalmente libertadora. Se, por um lado, torna o quotidiano menos previsível, por outro lado, torna-o também mais permissivo às escolhas e opções individuais. Para tanto contribui não apenas a excitação dos sentidos e emoções mas, sobretudo, a teatralização do quotidiano, desenroladas, uma e outra, no cenário magnânimo da cidade.⁵

A cidade é a imagem alegórica da sociedade. Sem capacidade para ordenar quer o tempo quer o espaço, a sociedade perdeu os seus guiões e desafia-nos a desaprender a história e a geografia para que as aprendamos de novo, de modo diferente.

É neste sentido que leio o apelo de H. Bhabha à criação de um *terceiro espaço* — um espaço de enunciação das diferenças culturais — capaz de introduzir "uma fractura entre a tradicional procura culturalista de um modelo, (...), um sistema estável de referências e a indispensável negação da certeza na articulação de novas necessidades, sentidos e estratégias..." (Bhabha, 1994:35). Entre a busca de seguranças, por exemplo a procura da história ou da tradição, e a incerteza do

⁵ A imagem da cidade como teatro é desenvolvida em detalhe por D. Chaney (1993). Na origem da espectacularização da cidade, o autor destaca um elemento físico (a reconstrução e recuperação dos centros das cidades) ao lado de um elemento performativo (a dramatização das relações sociais em que os próprios agentes se tornam estranhos ao drama que eles próprios representam) (Chaney: 71 e ss.).

presente, por exemplo a definição das necessidades sociais e culturais, está contida a dimensão enunciativa que pode e, de acordo com Bhabha, deve ser subversiva e pôr em causa os modos dominantes de imposição/sujeição cultural, geralmente ausentes da nossa crença do passado distante ou da cultura inferior.

A proposta de Bhabha ganha em clareza se conjugada com o aquilo que me parece ser central nos chamados estudos subalternos ou pós-coloniais. Aqui pontua o nome de Gayatri C. Spivak, que se assume como cultora das descontinuidades e para quem é preciso instaurar uma nova "mundialização do mundo" baseada num "persistente reconhecimento da heterogeneidade" (Spivak, 1988: 20). O que está em causa, para Spivak, não é uma definição continuista das diferenças, mas uma "aceitação radical da vulnerabilidade" e uma "política de campo aberto" (*politics of the open end*) (Spivak, 1990:104) na qual, a própria escolha da marginalidade se encontra legitimada enquanto acto, mesmo se anárquico, de inclusão social.

Uma "política de campo aberto" é um convite à descoberta, à aventura, à viagem feita por novos trilhos, sem destinos definidos quer espaciais quer temporais, por vezes sobrepostos, por vezes separados dos antigos. Este é um traço incontestável do nosso presente e da nossa cidade. Nenhum deles admite qualquer princípio orientador pré-determinado por serem ambos constituídos por imagens e estereótipos, tanto do passado como do futuro, tanto do local como do global.

I. Chambers, no seu notável ensaio sociológico-literário sobre as migrações e a cultura (Chambers, 1994) assinala como na era da informação electrónica não é o sentido do lugar, mas o sentido da deslocalização que predomina e orienta os sujeitos. Este novo sentido de deslocalização supera a antiga percepção que tínhamos do nomadismo, enquanto movimentação de indivíduos entre lugares físicos distintos. Na era do ciberespaço, o que se desloca são as imagens, os discursos e as narrativas que passam velozes sobre os corpos físicos e os

imaginários simbólicos dos sujeitos que, assim, se movem, sem se movimentarem,⁶ num espaço de fantasia, mas nem por isso menos funcional para o relacionamento humano.

Também por esta via, o quotidiano dos sujeitos se tornou errático, marcado por práticas liminares e de vertigem, por novas concepções do tempo e da memória, por reconceptualizações do espaço, re-avaliações da política, da estética e da moral. A "aceitação radical da vulnerabilidade", por que clama Spivak, pode ser lida como a inversão provisória, mas libertadora, das perspectivas, numa exaltante violação das narrativas universalistas e homogeneizantes dos conteúdos e significados do espaço e do tempo. Estamos perante sintomas de uma *carnevalização* do quotidiano que, embora situado e datado no trabalho de M. Bakhtin (1984), parece generalizar-se e afirmar-se duradouramente na sociedade.

As Ruínas da Cidade e a Transfiguração do Quotidiano

Como vimos, um efeito importante contido no processo de *destruição criadora das identidades* refere-se ao modo como os sujeitos se relacionam, por um lado, com o tempo, e mais concretamente com as suas referências ao passado e à memória quer pessoal quer colectiva, e, por outro lado, com o espaço, imediato ou representado, em que interagem. Associado à deslocalização do nosso sentido do *centro*, o processo de *destruição criadora de identidades* pode converter-se num acto radical de busca da alteridade, o qual, por sua vez, se pode traduzir na vontade inabalável de viver em hibridismo, de "estar no meio e entre as coisas", como diria

⁶ O homem e a mulher nómadas são, para G. Deleuze e F. Guatari, historicamente estacionários, já que se movem num ambiente sem fronteiras nem direcções seguras. "O nómada, afirmam os autores, move-se num espaço maleável; ele ocupa, habita, domina esse espaço; esse é o seu princípio territorial. Por conseguinte é falso definir o nómada pelo movimento... o nómada é, pelo contrário, todo aquele que não se move" (Deleuze e Guatari, 1986).

de Certeau, sem necessariamente se identificar com nenhuma delas, de modo sólido e fixista.⁷

Analisarei estes aspectos, procurando detectar algumas linhas de compreensão do modo como os indivíduos se relacionam com os lugares históricos e monumentais da cidade e daí retiram elementos para darem sentido ao seu próprio lugar no mundo contemporâneo. Sob o pano de fundo da cidade, espaço físico mas também simbólico de interacção, procurarei ancorar o restante texto na questão do património histórico-cultural, dando especial relevo ao significado atribuído às ruínas, aos monumentos e aos museus.

Serão as ruínas, os monumentos e os museus manifestações espaciais e artefactos que decoram a cidade que habitamos, ou ao contrário, serão eles elementos históricos, artísticos e culturais que actualizam o passado e lhe dão vida? Com eles temporalizamos o espaço ou espacializamos o tempo? A resposta tem que ser forçosamente ambígua, como ambígua é a própria pergunta. Desde M. Foucault (1979) que se reconhece que os elementos físicos interferem com as classificações simbólicas da acção social. Ou seja, a cultura material contém um valor simbólico com consequências práticas nas relações sociais. Todavia são necessárias algumas explicitações neste domínio. C. Mukerji sustenta que a divisão entre os elementos físicos e simbólicos se dissipa nos ambientes socialmente construídos, o que arrastaria consigo um efeito de esbatimento sobre os respectivos sentidos sociais, nomeadamente os que se referem à distinção social:

⁷ Nesta acção radical de auto-negação, são os próprios sujeitos que se tornam estranhos a si próprios, uma situação a que Trinh T. Minh-ha chamou de *anarquia da diferença*. A autora pretende assinalar a resistência dos sujeitos a qualquer definição rígida da sua identidade e a escolhas "territoriais" únicas. Preferimos sempre, argumenta, adoptar uma atitude de maior flexibilidade quando se trata de nos tornarmos outros e aderirmos a uma multiplicidade de "comunidades de resistência" e a combinações de subjectividades radicais, do que em continuarmos a ser nós próprios (Minh-ha, 1991).

Pontes, canais, caminhos de ferro, estradas e mesmo os trilhos dos bosques, precisamente porque organizam os movimentos humanos, contribuem todos eles para a formação (ou não) de laços sociais (Mukerji, 1994: 145).

As relações assim construídas parecem superar os alinhamentos temporais e espaciais, presentes nos modos de percepção das identidades. Decorreria daqui que toda a arquitectura da cidade, e desde logo as suas ruínas, monumentos e restante património histórico e arquitectónico, estariam para além e acima das relações sociais directas que os sujeitos estabelecem entre si. Funcionariam como simples depósitos de frias e longínquas memórias, desligadas de quaisquer contextos socialmente significativos, incapazes de dar sentido cultural à temporalidade, limitando-se a suster, no espaço, resíduos e manifestações de outros modos de vida (*ibid.*).

Não creio que se possa desprezar o facto de, por se ter tornado espaço público, a arquitectura histórica e monumental das cidades — por exemplo, edifícios monumentais, palácios, museus, jardins ou ruínas milenárias — tenha deixado, por isso, de funcionar como marcador social de distinção. Reservados que foram, noutros tempos, às diferentes elites sociais que lhes deram uso como barreira auto-protectora face ao contacto com os estratos sociais inferiores, a arquitectura histórica e monumental das cidades não é socialmente neutra. Por certo deixou de estar associada ao gosto excêntrico e socialmente selectivo, para o que muito contribuiu a democratização do seu acesso, em vista da sua nova configuração como espaço de lazer da cidade. A concomitante perda da sua aura, ainda que possa contribuir para a destituição deste património construído do efeito de diferenciação social, fá-lo só parcialmente e não lhe retira, e eventualmente até reforçará, a sua capacidade de funcionar como instrumento ao serviço de

estratégias simbólicas de auto-promoção e de integração social,⁸ sobretudo por parte das classes médias, detentoras de crescentes capitais e competências culturais.

Este argumento é particularmente aplicável ao caso das ruínas milenárias das cidades históricas. As ruínas das nossas cidades apresentam-se aos indivíduos com uma dupla qualidade: por um lado, são repositórios de outros modos de vida, por outro lado, estimulam a construção imaginada do presente. Esta construção reinventada do presente, feita a partir do fragmento disperso que é a ruína, terá forçosamente que ser uma construção parcial, feita à medida de sujeitos *descentrados*. Isso mesmo decorre do facto de, como assinalou M. Halbwachs (1950), as comunidades não poderem reconstruir o seu passado colectivo e fazê-lo perdurar senão através das suas interpretações do presente, pois que se perdeu a "materialidade estruturante" daquele passado. Por isso mesmo, a ruína da cidade de hoje é envolvida por uma nova "materialidade", imaginada a partir do presente, o que confere à memória colectiva, não apenas um carácter parcial, mas sobretudo "irreal".

Aliados àquele esta dupla qualidade, há dois sentidos em que as ruínas podem ser interpretadas como sinais do passado no presente. Num primeiro sentido, mais pessimista, as ruínas ilustram transitoriedade e decrepitude. A sensação de decadência dos anteriores sistemas de vida e modelos arquitectónicos que as ruínas patenteiam vem juntar-se à perda de confiança e à descrença no conhecimento contemporâneo (van Reijen, 1992). Neste primeiro sentido, tudo é, como as ruínas o mostram, transitório e contingente: as ruínas não representam o passado, ilustram antes um presente sem futuro, a ser vivido aqui e agora, ao sabor da satisfação pessoal dos sujeitos.

⁸ Adiante, ao abordar o lugar dos monumentos na cultura urbana, voltarei a esta questão da perda da aura, que, como se sabe, foi desenvolvida originalmente por W. Benjamin (1992a).

Num segundo sentido, mais optimista, as ruínas são realmente fragmentos e sinais do passado. Ainda que seja um passado imaginado, e por isso mesmo, elas reconfortam-nos, tanto pessoal como colectivamente. De acordo com D. Lowenthal, o conforto do passado, por oposição ao presente e ao futuro, reside em quatro ingredientes específicos que, por analogia, podem ser adaptados aos sentidos positivos que as ruínas podem transmitir. Assim, e seguindo Lowenthal (1975: 52-67), em primeiro lugar, o passado é sinónimo de *antiguidade*, ou seja, de proximidade com uma comunidade em que tecnologia e arte, cultura e natureza se equilibram. A ruína antiga contém este sentimento de equilíbrio. Em segundo lugar, o passado é *continuidade*. Tal como ele, também a ruína nos fala de um processo de criação cumulativa do qual descendemos e somos herdeiros, o que transmite segurança pessoal e social. Em terceiro lugar, o *finalismo* do passado, está também contido no fragmento que é a ruína. Ela é um sinal de estabilidade, de obra acabada, que nos enche de confiança perante a incompreensão e a desordem do presente. Por fim, o passado é uma *sequência*, um traço de união entre dois momentos temporais, um aspecto que somos incapazes de atribuir ao presente. Por isso a ruína nos conforta porquanto nos ajuda a ordenar e a tornar entendível esse passado.

Num pequeno e intrigante texto, G. Simmel (1959) atribuiu às ruínas esta capacidade de apaziguamento das consciências dos seres humanos. Sendo uma expressão do confronto entre a intenção humana e a contingência, para Simmel, a ruína é principalmente um sinal do conflito entre a natureza e o espírito. Nela se plasma a "vingança" da primeira face à violação que lhe infligira o segundo. Há aqui um ordenamento cósmico que a ruína parece repôr, restabelecendo um equilíbrio nostálgico entre os elementos: a Razão e a natureza acima do espírito e da cultura dos seres humanos.

Desta harmonia restabelecida exala uma intensa sensação de paz que Simmel sintetiza da seguinte forma: "o passado, com os seus destinos e transformações deixou-se captar, *esteticamente*, por este instante perceptível do presente" (Simmel, 1959: 265. *Itálicos meus*). Trata-se de uma paz conseguida pela esteticização do lugar, o que, naturalmente, equivale a dizer que nem todas as ruínas são apaziguadoras:

[O]s restos das colunas espalhadas pelo chão do Forum Romano, diz Simmel, são simplesmente feios e nada mais; enquanto que uma coluna [...erguida, ainda que...] quebrada — digamos partida pelo meio — pode revestir-se do máximo encanto (*ibid.*).

"As colunas espalhadas pelo chão" são sinais, ainda que trágicos, não de um passado glorioso, mas da decadência política e da incúria dos indivíduos. A cidade descuidada, os prédios, as ruas e os bairros degradados, os monumentos e o restante património abandonado assinalam, para Simmel, não a cidade em ruínas, mas antes a cultura arruinada. Quando o passado é um destroço, o presente fica hipotecado e, ainda seguindo o pensamento de Simmel e para lhe fazer merecida justiça, pode-se dizer que, para salvar o passado e respeitar o presente, será precisa uma política capaz de manter e preservar o nosso património e, persistentemente, "*revesti-lo do máximo encanto*".

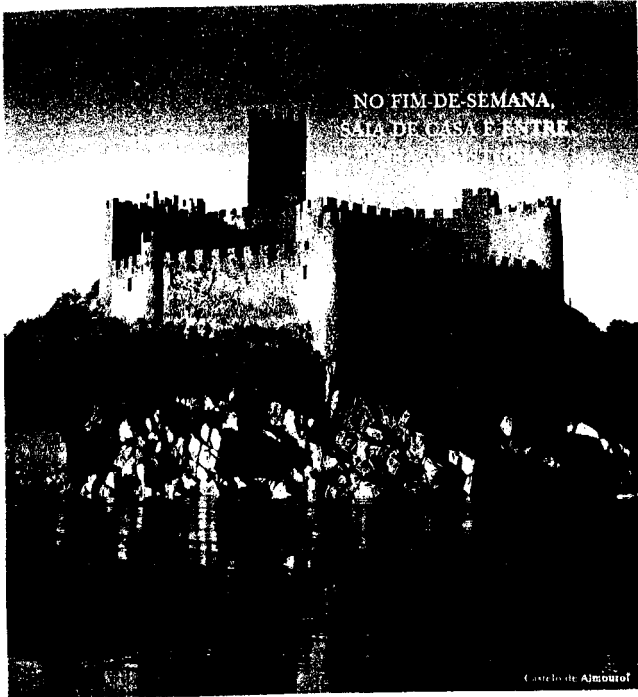
Reconhecendo embora algum romantismo no pensamento de Simmel, o que importa reter é que a paz e a harmonia que exalam da ruína se constituem em indispensável evasão do presente. Elas podem projectar-nos para fora de nós próprios, para um lugar e um tempo fantásticos, sem limites, através da nossa "passividade positiva, pela qual o homem se torna cúmplice da natureza" (*idem*, 261).

Nesta linha de ideias, C. Rojek dá voz a Pierre de Coubertain, o pai dos Jogos Olímpicos modernos, que, em 1896, inscrevia no seu diário as "supremas sensações" que as ruínas de Olímpia lhe transmitiram:

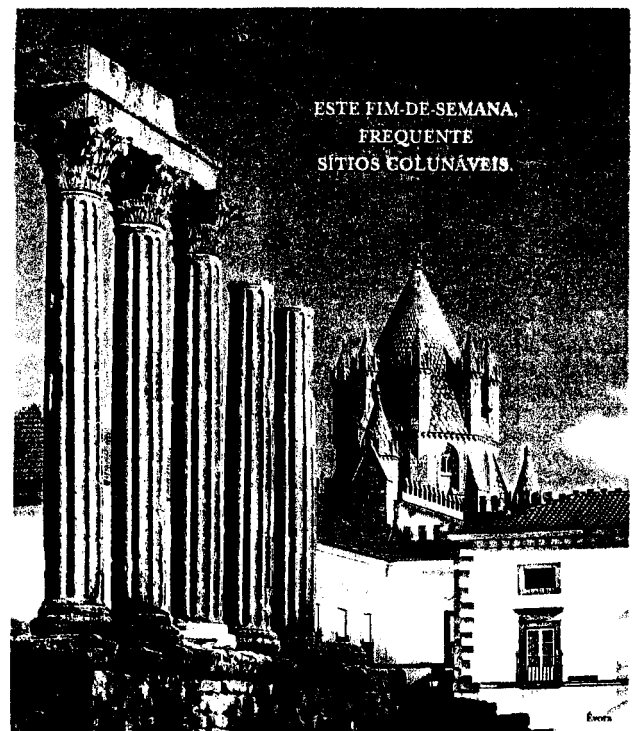
Deixei-me ficar a ver o sol nascer, e logo que os primeiros raios de luz invadiram o vale, apressei-me a chegar às ruínas. A sua pequenez... não me surpreendeu nem me decepcionou. Era uma arquitectura moral aquela onde eu ia buscar ensinamentos; e eis que ela se ampliou em todas as suas dimensões. A minha meditação durou toda a manhã.(...) Por toda a manhã deixei-me andar a divagar por entre as ruínas (Coubertain, *cit. in* Rojek, 1993: 113).

Retenhamos, por um instante, as duas dimensões acabadas de referir. Por um lado, a esteticização do espaço que as ruínas traduzem e pela qual nos provocam sensação de paz. Por outro lado, e articulada com esta, a sua capacidade para suspender o nosso presente e nos fazer divagar. Na conjugação da estética com a suspensão do presente e a divagação, aquilo que nós temos é, por analogia, um acto puro de consumo moderno.

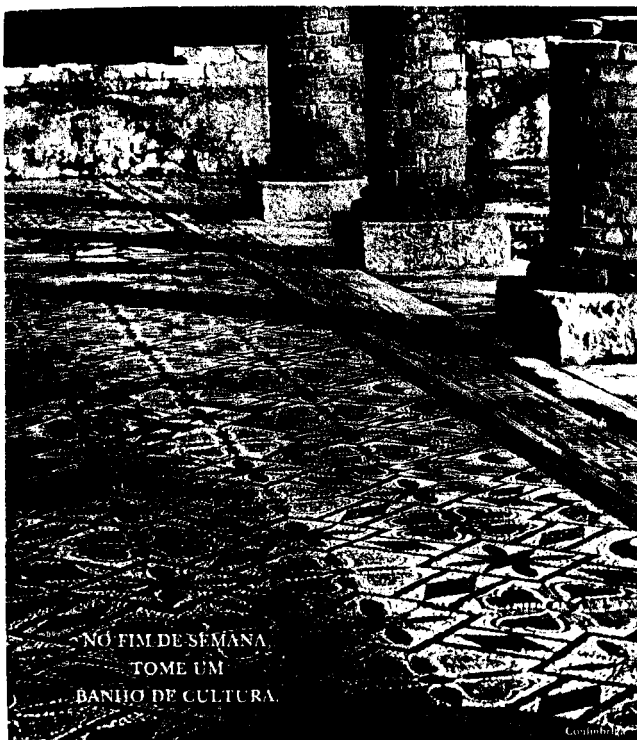
Sem ser este o lugar para uma análise detalhada do significado da mensagem publicitária dos agentes promotores das ruínas das nossas cidades, enquanto objecto de consumo turístico, porém, não posso deixar de referir que esta me parece ser a melhor demonstração da função que as ruínas hoje desempenham no nosso quotidiano cidadão. Pensemos apenas nas seguintes três mensagens:



**“NO FIM-DE-SEMANA, SAIA
DE CASA E ENTRE PARA A HISTÓRIA!”**



**“ESTE FIM-DE-SEMANA, FREQUENTE
SÍTIOS COLUNÁVEIS!”**



**“NO FIM-DE-SEMANA, TOME
UM BANHO DE CULTURA!”**

São mensagens publicitárias divulgadas massivamente entre nós e apostas sob um pano de fundo em que sobressaem ruínas ou monumentos singulares do nosso património. À luz do que tenho vindo a dizer, estas mensagens publicitárias podem ler-se como:

VISITE LOCAIS HISTÓRICOS: DEIXE-SE TRANSFORMAR!

Estes locais históricos, em particular as ruínas, mas também, como veremos de seguida, os monumentos, são lugares especiais que, como as *heterotopias* de Foucault (1986), deslocalizam os sujeitos ao mesmo tempo que os fixam num determinado espaço. Funcionam como uma espécie de espacialização da utopia ao poderem converter a nossa identidade na nossa alteridade. A paisagem espacial pós-moderna das nossas cidades está carregada destes lugares. Ao lado dos monumentos e ruínas, também os museus, os santuários, os cemitérios, os estádios ou os hiper-mercados funcionam, em diferentes graus como lugares de deslocalização da personalidade dos sujeitos.⁹

Por via quer da sua dimensão estética e artística, quer da sua materialidade arquitectónica, quer do seu simbolismo, estes lugares não se limitam apenas a parecerem templos, eles funcionam como tal. Implicam estados de transitoriedade da condição social e, sobretudo, dos estados de espírito e das emoções dos sujeitos. A arte, como a ciência moderna, reconhece que entre o observador e o observado se estabelecem relações complexas. Observar qualquer coisa é torná-la objecto dos nossos sentidos, exercer uma influência sobre ela, transformá-la e consumi-la. Todavia, porque a transformação do objecto é sempre também a transformação do sujeito, é este que, em última análise, se transfigura no acto da

⁹ Noutro lugar tive já oportunidade de analisar o modo como o próprio acto peregrínico pode exercer estas mesmas funções de deslocalização das identidades de modo prolongado. Ao longo do percurso os sujeitos suspendem temporariamente o sistema de relações sociais e respectivas vinculações e valores (*societas*) e estabelecem outros novos, transgressivos e opostos aos primeiros (*communitas*) sobre os quais exercem um controle pessoal mais directo (Fortuna e Ferreira, 1992).

observação do mundo exterior. Isto mesmo atesta C. Duncan quando conclui que os visitantes destes lugares "trazem consigo o desejo e a capacidade de se transferirem para um outro estado de receptividade (...) e um certo tipo de contemplação e de aprendizagem" (Duncan, 1991: 91. *Itálicos meus*).

As ruínas e o restante património histórico são, portanto, espaços ritualísticos, que suportam a transformação da identidade dos sujeitos, através de processos sociais de liminaridade, como os rituais de passagem estudados por V. Turner (1969). Assim acontece com os visitantes das ruínas das nossas cidades históricas, ou seja com aqueles que "*saem de casa para entrar na história*" e que, ao fazê-lo, suspendem e se libertam deliberadamente do seu presente, transformando-se. O mesmo sucede com aqueles outros que "*visitam locais colunáveis*", num mero acto de esteticização do seu quotidiano e que, por via disso, também se deixam transformar. Que dizer ainda dos que preferem sair de casa e "*tomar um banho de cultura*"? Aqui estamos perante um acto de auto-promoção e, mais que isso, de confronto com a diferença (cultural) e correspondente incorporação de outros sentidos no conjunto da sua personalidade.

É possível assim sustentar que a visita às cidades históricas e aos lugares do passado representa e pode significar uma passagem, uma transição. Mas uma passagem e uma transição especiais, já que no seu decurso, os indivíduos se vêem a si próprios e aos olhos dos outros como não tendo nada de seu, sobretudo não tendo obrigações. Vêem-se e deixam-se ver ou insinuam-se como seres sem estatuto, sem propriedade e sem distintivos sociais e, simultaneamente, com tudo isso. As nossas cidades históricas e do passado, pela ambivalência interpretativa a que estão sujeitas, são lugares privilegiados para que nos permitamos divagar por entre o seu património, dando aso à nossa imaginação, isto é, actuando no sentido da *destruição criadora das nossas identidades*.

Isto não equivale a dizer que a visita ao lugar histórico, como a ruína da cidade, cumpra integralmente, como o ritual de passagem, uma radical e completa mudança de condição ou estatuto do visitante. A investigação que tenho vindo a desenvolver sobre o turismo cultural nas cidades históricas,¹⁰ revela uma fraquíssima incorporação da mensagem histórica das ruínas e monumentos visitados, nos discursos dos visitantes que revelam ficar com uma vaga consciência da sua presença e do seu papel. Muitos deles estariam mesmo dispostos a verem alterado o arranjo ambiental e toda a estética circundante daqueles exemplares do património, em favor do seu conforto pessoal.

O que pretendo sublinhar com isto é que a "estimulação dos sentidos", de que falava Simmel, a fuga do presente e o refúgio no passado, proporcionados pela ruína, são profundamente temporários e baseiam-se em critérios estéticos, não substantivos. Terminado o ritual da visita e contemplação, regressa-se ao presente *descentrado* do quotidiano. O visitante, comporta-se assim como o *flâneur*, divagando sem destino, pelos espaços fantasmagóricos da cidade e das ruínas, observando e, simultaneamente, cultivando o gosto narcisista de ser observado.

Por mais efémera e superficial que esta atitude pareça ser, no entanto, seria totalmente errado que a desprezassemos sem lhe atribuir qualquer significado. Pela minha parte, julgo que esta situação revela desde logo uma indiferença perante a história, o tempo e a memória como constituintes das formações identitárias na pós-modernidade. Em segundo lugar, creio que é sintomática da tendência para uma generalizada esteticização do quotidiano e a mercadorização do próprio tempo e da

¹⁰ Trata-se de um estudo sobre o impacto turístico e os modos de relação dos visitantes com o património histórico das cidades de Évora e Coimbra, integrado numa investigação colectiva sobre "Turismo e Cultura em Portugal: Quatro Estudos sobre Mentalidades, Práticas e Impactos Sociais", patrocinado pela JNICT e levado a cabo no Centro de Estudos Sociais. Parte desta investigação foi já tornada pública e nela se assinalam os mecanismos de mercadorização do tempo e do espaço a que os visitantes se entregam, nomeadamente através da manipulação do sentido dos ambientes históricos e monumentais que visitam (Fortuna, 1994).

própria memória. Por fim, julgo que pode ser interpretada como uma forma de resistência à ordem cultural dominante na modernidade, e hoje posta em causa, a qual pretendia investir certos espaços, como as ruínas, os monumentos, ou os museus, de uma qualidade aurática particular e socialmente segregadora, exigindo dos indivíduos uma gestualidade sóbria, recatada e respeitosa (Rojek, 1993: 170), ao lado da aceitação da mensagem oficial implícita, geradora da sua própria segregação.

Uma vez mais, sem pretender desenvolver aqui nenhuma destas razões, não quero deixar passar a oportunidade para sublinhar que, a atitude *flâneur* do visitante das ruínas, a sua preferência pelos conteúdos estéticos acima de quaisquer outros, a livre manipulação que faz do significado histórico da ruína, porque a faz radicar no (seu) presente e na busca temporária da sua satisfação pessoal, a que acrescentaria a gestualidade descomprometida, parecem-me ser adequados a sustentar a hipótese de que a visita à ruína da cidade é um acto parcial da carnavalização pós-moderna do quotidiano, semelhante ao que M. Bakhtin (1984) detectou em mercados e festas medievais da Europa ocidental.

A transgressão dos sentidos é a palavra de ordem, sobretudo a transgressão da autoridade, da gestualidade e das narrativas social e simbolicamente segregadoras. A paisagem urbana pós-moderna é sintomática deste sentido transgressor. Estou a pensar na própria configuração arquitectónica das nossas cidades que se revela uma simbiose, nem sempre feliz, de estilos e de tempos diversos, senão mesmo antagónicos (Giedion, 1978). A própria fachada do edifício em que nos encontramos neste momento¹¹ ilustra esta combinação de estilos que se propaga às próprias políticas actuais de conservação e de protecção do património, ou de recuperação

¹¹ Esclarece-se o leitor que o presente texto fora apresentado na recentemente construída sede de uma instituição bancária, um edifício em que se combinam um estilo novo-monumental de amplas fachadas vidradas com fragmentos preservados de antiga arquitectura industrial, no caso simbolizada pelas velhas chaminés da fábrica de cerâmica que ali se situava.

de prédios e bairros antigos. O estilo que predomina na arquitectura urbana de hoje é a mistura dos estilos, numa inusitada demonstração de variedade estética e de sensibilidade arqueológica. A natureza da paisagem urbana diversifica-se e as ruínas e outros conjuntos arquitectónicos antigos e mais amplos, criados com finalidades bem definidas e por classes sociais também claramente identificadas, mostram-se adaptáveis a épocas distintas, com outras funcionalidades e exigências e ao serviço de outras classes sociais. A procura destas justaposições e, portanto a contestação de uma ordem estética e arquitectónica única própria da modernidade, só se compreende porque o mundo necessita hoje, à medida que aumenta o "reconhecimento da sua heterogeneidade" como diria Spivak (1988), de certificar e tornar visível a sua própria universalidade.

Se vivemos numa sociedade e num tempo contingentes e de prova, é perigoso conferir uma importância excessiva aos nossos próprios gostos e à nossa própria época. No tocante aos arranjos arquitectónicos e à paisagem, aquilo que parece mais recomendável é, portanto, combinar e coordenar entre si novas possibilidades e velhos estilos. O passado torna-se deste modo tão acessível como o presente o que demonstra termos perdido um qualquer critério universal da cultura, e abraçado a "política de campo aberto" que referi acima.

Os Monumentos e o Passado Indeterminado

Os monumentos históricos partilham uma série de características com outros lugares como as ruínas, os bairros antigos, ou os trajectos literário-culturais das cidades. O seu apelo é dirigido à consciência histórica e contribuem, assim para a memorialização do passado (Rojek, 1993: 194). Porém, os monumentos revelam uma relação indeterminada com a história. Enquanto que um "passeio na história" ou a visita a um jardim antigo, ou a entrada na velha casa de uma celebridade

política ou literária, ou num velho castelo, são convites à história vivida onde determinados acontecimentos tiveram lugar, os monumentos são apenas representações desse passado. No primeiro caso, o passado torna-se presente de modo directo, no segundo, os monumentos não identificam exactamente o sítio onde determinado acontecimento terá ocorrido e a relação com o passado e a história é indeterminada.

Esta indeterminação torna os monumentos atemporais. Como acontece com a memória colectiva, que reconstrói o passado a partir do presente, a relação indeterminada dos monumentos com a história não diminui em nada o seu dramatismo. O significado social dos monumentos, com origem fora dos próprios edifícios e construções monumentais, está inscrito nas narrativas que lhes são apostas, podendo ou não ser aceites ou recriadas pelos visitantes-consumidores. Por não existir uma relação directa entre o significado histórico que são supostos transmitir e aquilo que significam, os monumentos são, como as ruínas, um convite à imaginação do passado e, nalguns casos do presente. Sem serem o passado, tornam-se uma representação sua. Este é o princípio fundador da capacidade de sedução dos monumentos. Como representação, portanto sujeitos a significados plurais e ambíguos, os monumentos funcionam como *textos visuais* que, qual atributo estético da cidade moderna, não param de "estimular os nossos sentidos", como assinalou Simmel.

O sentido do tempo e da história que os monumentos transmitem, sendo intrinsecamente ambíguo, é-o mais ainda quando se trata dos monumentos das cidades-capitais. Aí, o monumento globaliza-se, por assim dizer, e torna-se um símbolo comunitário, de nacionalidade, ou mesmo civilizacional. Do particularismo da sua expressão, o monumento pode converter-se num símbolo agregador de um passado colectivo, ainda que sujeito a ser desigualmente partilhado. Sendo a globalização, acima de tudo, um reconhecimento colectivo de particularismos

(Santos, 1994), o sentido ambíguo da história total que o monumento encerra vê-se simultaneamente ampliado e fragmentado nas sociedades democráticas.

Este é um corolário do facto de o sentido partilhado da globalidade ou da nacionalidade ser sempre um sentido múltiplo. Não apenas por a comunidade nacional, ou para este efeito, a *comunidade global*, ser uma comunidade imaginada (Anderson, 1983), mas principalmente pela "persistente heterogeneidade" social que esta encerra (Spivak, 1988). Daí que, em contextos sociais democráticos, se torne particularmente difícil decidir sobre a iconografia legítima dos monumentos nacionais (Martinius, 1986).

A ambiguidade dos monumentos alastra, portanto, à própria identidade política da sociedade democrática. Na verdade, ao serem construídos para sempre, como sinais duradouros de eternidade, os monumentos misturam uma criação artística do passado, com a sua memorialização simbólica no presente e o desejo de um testemunho para o futuro. Ora o espírito democrático, por natureza um espírito de risco e de contingência, relaciona-se com dificuldade com este sentido de eternidade que os monumentos pretendem simbolizar.

Porém os monumentos, como de resto todo o conjunto do património histórico e cultural de uma nação, têm uma função agregadora. Os monumentos não podem, por si, fomentar relações sociais directas, de face-a-face, entre os sujeitos. Quando o fazem é através da sua capacidade de sedução e de excitação dos sentidos dos que os visitam ou veneram. Como sustenta H. Ferguson (1992: 246), a principal característica da excitação reside no facto de o seu significado poder ser canalizado entre os indivíduos, sem necessidade de relações sociais pré-estabelecidas ou de inter-conhecimento. Contudo, em situações de excitação colectiva, "os estranhos tornam-se conhecidos através do seu consumo simultâneo" (*ibid.*). Se admitirmos, para efeito do argumento, que é esta a situação que mais comumente se verifica,

isto é, que é a visita em grupo que predomina nos monumentos (Fortuna, 1994), o consumo colectivo do seu significado não gera qualquer comunidade estável de interesses. Gera, ou pode gerar, no entanto, formas diversas de sociabilidade e de interacção no lazer, muito particularmente quando estes lugares surgem animados por acções ou experiências de forte pendor mimético. Neste caso, os monumentos podem proporcionar processos de identificação circunstancial e efémera entre os indivíduos, mesmo que as relações sociais que se estabelecem perdurem apenas enquanto se puder continuar a consumir o "objecto" de consumo.

Apesar da resistência ou do desconforto que isso possa provocar, o monumento histórico nas sociedades contemporâneas apresenta-se como simples objecto de consumo. O esforço de lhe atribuir um sentido único revela-se inglório. Como qualquer objecto mercantil numa sociedade de consumo, a busca da autenticidade e do exclusivismo dos monumentos é subvertida, a cada instante, pelo mercado da autenticidade (textos científicos, guias, folhetos explicativos que lhe são apostos por uma panóplia de agentes promocionais quer públicos quer privados) e também pelas tradições e histórias imaginadas por sujeitos *descentrados* e, *last but not least*, pela própria comercialização da cultura.

Anote-se a este propósito, o processo de mercadorização a que os monumentos, como outros exemplares do património histórico, estão hoje sujeitos. A sua reprodução em postais, guias turísticos, cinema, ou reportagens televisivas, ainda que os tornem objectos de consumo de acesso massificado, não se traduz directamente em sintoma da perda da sua aura. Pode-se problematizar aqui o conhecido argumento de W. Benjamin (1992a) de acordo com o qual a reprodução massiva do objecto artístico elimina o seu valor aurático. Creio que a sedução que qualquer monumento encerra, resultante de uma simbiose de elementos físicos e representacionais, por emergir de factores atemporais, como o simbólico e o dramatismo da história que pretende revelar, escapa à situação de anti-climax que a

reprodução poderá ocasionar noutras situações. A reprodução da imagem do monumento é a reprodução do seu elemento físico, não do seu elemento simbólico e representacional. À sua vista directa, o monumento conserva um valor de sedução e atractibilidade mais elevado do que advogam os defensores da tese da perda da aura, admitindo-se que poucos escapam a uma estimulação mais ou menos forte dos sentidos. Divaga-se quando se olha o monumento e, como espectadores, somos postos perante um instante dramático singular que nós próprios nos encarregamos de gerar e de gerir. Não raro, podemos deixar-nos transportar a um universo fantástico de imaginação pessoal, tanto histórica, como estética ou política.

Ainda que possamos admitir que o monumento não escapa ao "sentido da igualdade universal das coisas", que W. Benjamin responsabilizava pela perda da aura do objecto artístico, em meu entender, ele conserva um profundo sentido de encantamento, em tudo semelhante à generalidade dos artefactos consumidos na nossa sociedade. Tudo ocorre, afinal, como no caso do som, da imagem ou do texto que, reproduzidos ou citados com frequência, continuam, por isso mesmo, a ser objectos do desejo dos respectivos consumidores e sujeitos a uma incontestável pluralidade de formas de percepção e apropriação.

Museus e Autenticidade

Existe uma outra dimensão do nosso património cultural e histórico que merece uma referência breve neste contexto. Trata-se do lugar dos museus modernos tanto os museus de arte como os histórico-etnográficos e arqueológicos. Os museus têm uma história recente que começa com o Iluminismo e depois se acelera, dada a sua multiplicação e variedade, em meados do século XIX. Esta história pode ser contada nos termos das relações complexas entre o poder político das instituições, a

influência dos seus promotores abastados e os detentores do saber e da arte, tanto sagrada como profana (Pomian, 1990).

De um modo geral, os museus estão hoje, todos eles, perante uma crise de identidade, que se relaciona directamente com a sua gradual transformação de espaços reservados e elitistas em espaços públicos e de lazer. Nesta metamorfose está contida a perda do sentido paternalista originário com que as classes altas e médias "educadas" *ofereciam* o museu às suas congéneres mais desfavorecidas e iletradas. Mas está também contida, nesta crise de identidade dos museus, a história da desvalorização cultural do objecto e da correspondente valorização do discurso e da narrativa.

De acordo com estudos recentes a procura de solução para esta crise tem forçado à revisão dos objectivos e funções dos museus. A pretensão de servirem a comunidade, local ou nacional, e o passado tem sido posta em causa e substituída por uma outra perspectiva mais individualística e presentista, de acordo com a qual os museus servem hoje o indivíduo e o presente (MacDonald e Silverstone, 1990). Aquilo que esta deslocação de objectivos da colectividade para o indivíduo e do passado para o presente testemunha é a ofuscação do cidadão e o surgimento do consumidor. A crise dos museus tem por isso contornos económicos, já que não podem manter-se vazios de público/consumidores, e culturais, já que a questão passa por saber como definir, primeiro, e atrair, depois, um visitante que, sendo um consumidor, é tão diversificado do ponto de vista social como do ponto de vista dos seus interesses e motivações culturais.

Como disse atrás a propósito das ruínas e dos monumentos, também os museus se confrontam com a tensão entre a individualidade e a universalidade das suas narrativas e discursos. Como dar resposta a minorias sociais e periferias culturais é, sem dúvida, um dos principais motivos de preocupação dos conservadores dos

museus das nossas cidades. Parte do problema radica na incerteza e na ambivalência dos nossos critérios classificatórios, já que se chegou a um ponto em que, para utilizar as palavras de U. Eco, "conceitos como Verdade e Falsidade, Autêntico e Falso, Identidade e Diferença se definem circularmente uns aos outros" (Eco, 1992: 217). A questão central da crise actual dos museus é, portanto, parte integrante do refúgio que a sociedade tem vindo a procurar na flexibilização dos critérios utilizados para determinar aquilo que é esteticamente valioso, historicamente significativo ou arqueologicamente integro, para públicos que são social, política e culturalmente diversos.

A escolha dos sentidos e significados é hoje individual e negociável de acordo com as disposições dos sujeitos *descentrados*. Perante tal "excesso de sentidos", e porque os museus são sempre uma colecção, o desafio que lhes é imposto está em saber como ordenar e dar sentido aos seus conteúdos e funções. Perante a ambivalência dos critérios tudo se tornou hoje museologizável, tanto as imagens como o som, tanto a ciência como a memória.

Desde há muito que se centrou sobre esta descontextualização dos objectos museológicos a crítica sobre os museus (Negrin, 1993). Vistos, nalgumas críticas mais radicais, como "sepulcros da arte" ou "mausoléus da criação", os museus são responsabilizados pela "petrificação" quer da história quer da cultura. Esta crítica é uma denúncia da sobreposição quer dos tempos quer dos critérios estéticos que devem presidir à ordenação daquilo que é exposto. O que está em causa é a sua autenticidade: "os museus podem expôr 'objectos reais', mas uma função da epistemologia relativista é demonstrar que a autenticidade constitui um traço não apenas do objecto em si mas da experiência do próprio sujeito" (MacDonald e Silverstone, 1990: 181).

Outros modos de exposição da "realidade" como a televisão constituem um desafio à autenticidade do objecto exposto e à própria verdade do museu. Não estamos nunca certos, porque os significados são individualmente negociáveis, sobre aquilo que é mais ou menos "autêntico", se o objecto exposto num conjunto taxonomicamente ordenado, ou antes o objecto mostrado no seu contexto prático de uso, como a televisão é capaz de fazer.

O objecto exposto no museu está longe de ser apenas um artefacto material. Ele é também e acima de tudo uma narrativa, ou seja, uma história contada sobre nós próprios ou sobre os outros, o que, como sustentei atrás, se tornou no contexto radical de *descentramento* dos sujeitos, uma e a mesma coisa. Precisamente porque a narrativa é uma descrição, ela não diminui a complexidade do mundo, antes a amplia. As narrativas, contidas nos nossos museus, são actos culturais de possível conversão da vida dos outros, sejam eles os outros fisicamente distantes ou os historicamente afastados, na nossa própria. Desta sobreposição de tempo, espaço e alteridade, a visita aos museus, hoje públicos e acessíveis a todos, é um acto generalizado de desdiferenciação social. Como os objectos expostos, também os sujeitos se descontextualizam. Julgam-se, por um instante, dominados apenas pela paisagem estilizada do ambiente e pela sua narrativa sempre manipulável em que o passado e o presente se misturam e o futuro não se vislumbra. Este ambiente estilizado, de modo semelhante ao espaço da ruína ou do monumento histórico, é potencialmente libertador das necessidades e equivalente a um mundo sem limites nem constrangimentos. A este mundo preside o paradigma da promessa.

Se admitirmos que no capitalismo a promessa é fundamentalmente a promessa económica e que a sua concretização só se materializa na experiência do consumo, não nos custará aceitar as razões da crise de identidade dos museus de hoje. Tornaram-se um espaço de visita e de contemplação especiais, em que o público se tornou privado, o colectivo em individual. Nos nossos museus de hoje os

visitantes não se limitam a observar. Eles apropriam, a seu belo prazer, os sinais, as narrativas e a estilização do ambiente que o museu encerra. Este é um mundo de consumo.

A crítica endereçada aos museus como "lugares de petrificação" das culturas e das memórias chama justamente a atenção para a decadência e a morte das práticas, culturas e patrimónios humanos que neles são representados. A vida do museu, como Simmel diria a propósito da novidade e da criação, é ordenada, por paradoxal que isso possa parecer, pelo princípio da destruição e da morte. Não é a cultura do consumo, regida por igual princípio de finitude e renovação, aquela que hoje preside à organização dos nossos museus? Por que não haveria de ser assim com o consumo da cultura que se exercita nesses lugares?

Dito de outra maneira, não creio que seja justa a avaliação feita dos museus pela qual estes têm uma função menor, porque inautêntica, no panorama patrimonial das comunidades. Como as ruínas ou os monumentos das cidades eles são modos particulares de expressão cultural numa sociedade de sujeitos descentrados em busca permanente e criadora das suas identidades. Para este efeito, os museus valem tanto como os outros potenciais centros identitários. Para além do mais, seria de todo incorrecto que, por detrás do reconhecimento da dificuldade em definir o que é a autenticidade dos objectos e dos museus, se escondesse veladamente a intenção de desprezar o lugar do lazer, da cultura de consumo e da esteticização do quotidiano que permeiam hoje as nossas cidades. Podemos até dizer que, com as suas reconhecidas dificuldades taxonómicas, de selecção e atribuição de sentido aos objectos representados, o museu vê revalorizada a sua função por estar em mais estreita consonância com o universo sócio-cultural e político contemporâneo onde pontuam o parcelar, a transitoriedade e a ambivalência.

A ser assim, parece não se adequar à compreensão da "crise dos museus" a análise feita com base no critério da autenticidade dos objectos que nele se expõem. A "realidade" e a "autenticidade" do museu frutificam apenas se entendidas no quadro de uma realidade superlativa, imediatista e presentista, em tudo semelhante ao que U. Eco caracterizou como "hiperrealidade". Nesta não há saída nem regresso e o seu contexto é o da total descontextualização. A identidade dos museus, como a identidade dos sujeitos, faz-se aqui e agora, no presente e na experiência. O museu é um mundo fantástico de sensações, como o é o património, a cidade e a cultura. Nele entra-se hoje, para *tocar as coisas, ver os objectos, ouvir os sons, cheirar as atmosferas, enfim, construir e dar sentido à realidade, através da própria experiência sensorial e cognitiva.*

Conclusão

Serão estes sinais de crise ou de renovação dos nossos museus? E, por arrastamento, estarão os nossos monumentos e ruínas em situação paralela? E que dizer da cultura? E do património da cidade? E das identidades? A resposta deve ser aferida pelo entendimento que tivermos do tempo e do espaço na nossa sociedade. O que se pode dizer é que estão ambos submersos num mundo de imagens e representações múltiplas que interferem com as nossas percepções da realidade. Muitas destas percepções são construções fantásticas e, dado que a fantasia foi sempre um objecto obscuro ou desdenhado pela racionalidade do pensamento social, a crise, se existe é deste último. Oposta às categorias de "real" ou de "racional", a percepção imaginativa ou fantasiosa do passado não alcançou nunca o estatuto ontologicamente mais autêntico que atribuímos ao "presente", no qual somos convidados a viver, ou de "futuro", no qual somos aconselhados a ter fé. Marginalizados, o passado e a memória tornaram-se um risco. Por isso pensar o passado é um risco. Recordar transporta-nos para outro tempo e, deste modo, para

outro lugar. É nisto que reside o perigo da memória. Se o tempo é um lugar, o passado é uma terra distante e o nosso receio, uma fuga ao confronto com o outro. Esta, por sua vez, uma fuga ao encontro connosco próprios. Assim as nossas ruínas, os nossos monumentos e os nossos museus, enfim o nosso património, são retirados à história e transformados em paisagem esteticizada. Tudo o que é estético é hoje mercadorizável e consumível. Desta transfiguração, retiram os indivíduos suprema satisfação, deixam-se estimular nos seus sentidos e entontecer. O passado e os lugares das nossas cidades tornaram-se mercadorias e a exaltação do seu consumo dificilmente nos permite distingui-las de uma feira. Nas nossas cidades sem limites, em que para sobreviver é preciso deixarmo-nos perder, não há saída nem regresso. Não podemos sequer antecipar o futuro como pretendiam os camponeses alemães que buscavam a sua libertação nos "ares da cidade". Podemos quanto muito ter que nos resignar a viver neste presente, revestindo-o sempre e de modo persistente, do "máximo encanto".

Referências Bibliográficas

- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities*. Londres e Nova Iorque, Verso.
- Bakhtin, Mikhail (1984), *Rabelais and his World*. Bloomington, Indiana Univ. Press.
- Baudrillard, Jean (1987), "Modernity", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 11 (3), 63-72.
- Benjamin, Walter (1992a [1973]), "A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica", in *idem, Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa, Relógio d'Água.
- Benjamin, Walter (1992b [1932-38]), "Infância em Berlim por Volta de 1900", in *idem, Rua de Sentido Único e Infância em Berlim por Volta de 1900*. Lisboa, Relógio d'Água.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*. Londres e Nova Iorque. Routledge.
- Chambers, Iain (1994), *Migrancy, Culture, Identity*. Londres e Nova Iorque, Routledge.
- Chaney, David (1993), *Fictions of Collective Life: Public drama in late modern culture*. Londres e Nova Iorque, Routledge.
- Cohen, Nachman e Aviad, (1987) "Recentring the World: the quest for 'elective' centers in a secularized universe", *The Sociological Review*, 35: 2, 1987, 320-346.
- Deleuze, G. e Guatari, F. (1986), *Nomadology: The War Machine*. Nova Iorque, Semiotext(e).
- Duncan, Carol (1991), "Art Museums and the Ritual of Citizenship", in Ivan Karp e Steven D. Lavine (eds.), *Exhibiting Cultures: The poetics and politics of museum display*. Washington, Smithsonian Institution, 88-103.
- Eco, Umberto (1992), *Os Limites da Interpretação*. Lisboa, Difel.
- Elias, Norbert (1989), *O Processo Civilizacional* (vol.1). Lisboa, D. Quixote (2 vols.).
- Ferguson, Harvie (1992), *The Science of Pleasure: Cosmos and psyche in the bourgeois world view*. Londres e Nova Iorque, Routledge.
- Fortuna, Carlos (1994), "City Culture, Tourism and Historical Monuments: Tourism and the representation of the past in two Portuguese historical cities". Bielefeld, XIII World Congress of Sociology - Working Group 05 (Dact.).
- Fortuna, Carlos e Ferreira, Claudino (1992), "Estradas e Santuários: Percurso sócio-religioso e motivações dos peregrinos-caminhantes a Fátima", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 36, 55-79.
- Foucault, Michel (1979), *Discipline and Punish*. Nova Iorque, Vintage.
- Foucault, Michel (1986), "Other Spaces: The principles of heterotopia". *Lotus International*, 48-49, 9-17.
- Giedion, Siegfried (1978), *Espace, Temps, Architecture*. Paris, Denöel.
- Halbwachs, Maurice (1950), *La Mémoire Collective*. Paris, PUF.

- Jameson, Fredric (1984), "Post-modernism or the cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, 146, 53-93.
- Jameson, Fredric (1988), "Cognitive Mapping", in C. Nelson e L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Houndmills e Londres, Macmillan, 347-357.
- Kellner, Douglas (1992), "Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities", in S. Lash e J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford e Cambridge (Mass.), Blackwell, (141-177).
- Kern, Stephen (1983), *The Culture of Time and Space, 1880-1918*. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press.
- Lowenthal, David (1975), *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Macdonald, Sharon e Silverston, Roger (1990), "Re-writing the Museum's Fictions: Taxonomies, stories and readers", *Cultural Studies*, 4 (2), 176-191.
- Martinius, W. Oosterbaan (1986), "Questions of Style and Taste: Art, Museums and the National Monuments", *The Netherlands' Journal of Sociology*, vol. 22, 1, 18-35.
- Minh-ha, Trinh T. (1991), *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. Londres e Nova Iorque, Routledge.
- Mukerji, Chandra (1994), "Toward a Sociology of Material Culture: Science studies, cultural studies and the meaning of things" in Diana Craine (ed.), *The Sociology of Culture: Emerging theoretical perspectives*, Cambridge (Mass.), Blackwell, (143-162).
- Negrin, Llewellyn (1993), "On the Museum's Ruins: A critical appraisal", *Theory, Culture and Society*, 10, 97-125.
- Pomian, Krzysztof (1990), "Musée et Patrimoine", in Henri Pierre Jeudy (ed.), *Patrimoines en Folie*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Rojek, Chris (1993), *Ways of Escape: Modern transformations in leisure and travel*. Houndmills e Londres, Macmillan.
- Rosenau, Pauline M. (1992), *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, inroads, and intrusions*. Princeton, Princeton Univ. Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (1993), *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Porto, Afrontamento.
- Schumpeter, Joseph (1975) [1942], *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nova Iorque, Harper Torchbooks.
- Simmel, Georg (1959), "The Ruin", in Kurt Wolff, *Georg Simmel: 1858-1918*, Columbus (Ohio), 259-266.
- Simmel, Georg (1971), *On Individuality and Social Forms*. Chicago, Chicago Univ. Press.
- Spivak, Gayatri C. (1988), "Subaltern Studies: deconstructing historiography", in R. Guha e C. G. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*. Nova Iorque, Oxford Univ. Press.
- Spivak, Gayatri C. (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, strategies, dialogues*. Londres e Nova Iorque, Routledge.
- Turner, Victor (1969), *The Ritual Process*. Harmondsworth, Penguin.

van Reijen, Wilhelm (1992), "Labyrinth and Ruin: The return of the baroque in the postmodernity", *Theory, Culture and Society*, 9, 1-26.

Williams, Raymond (1977), *Marxism and Literature*. Nova Iorque: Oxford Univ. Press.