

Património e tradição

CARLOS FORTUNA

No que respeita à relação do património com o turismo e a sociedade, gostaria de começar por enunciar uma premissa, hoje razoavelmente divulgada, segundo a qual as ações de conservação e proteção do património não têm qualquer relação direta com a ideia que atribui aos seres humanos um inabalável desejo de conservar e manter as suas tradições e modos de vida. Não nego que transmitir às futuras gerações a tradição cultural seja um imperioso desígnio político e cultural da humanidade, mas entendo que o argumento da conservação e proteção do património tem a sua própria autonomia institucional e não pode ser confundido com a manutenção de quaisquer tradições socioculturais das comunidades e nações.

O que significa afirmar que conservar o património não equivale a conservar a tradição cultural?

Em primeiro lugar, a diferença reside no facto de a tradição, entendida como reprodução cultural de padrões comportamentais e modos de pensamento e ação, aflorar a todo o momento nas nossas práticas sociais, mostrando uma vivacidade e um dinamismo que, por um lado, a tornam atual, permanentemente renovada e quase plástica e, por outro lado, alimentam um sentido reconfortante de proximidade do passado social. Ao invés deste sentido de proximidade do presente com o passado típico da tradição, a prática institucional da conservação do património exige, antes de mais, que seja criada uma distância histórica, pela qual os objetos, lugares ou as práticas sociais podem ser vistos como documentos de um passado mais ou menos longínquo. A criação desta distância temporal é essencial para que se possa nomear e dar significado próprio ao património. Com efeito, é nela que reside o ato patrimonial, entendido como capacidade das instituições políticas para definirem o que é ou não é património histórico e cultural e, deste modo, estipularem o que deve ou não ser objeto da proteção/conservação e, assim, de consagração e reconhecimento social alargado.

O ato patrimonial refere-se em regra à consagração de determinados objetos, lugares ou práticas socioculturais que surgem (re)investidos de significado histórico, mesmo se despojados de qualquer vinculação constitutiva do que é a vida coletiva atual e, por igual, do que possam ter sido a suas funções e o seu significado no passado. Este processo, a que chamei de “destraditionalização da tradição” (Fortuna, 1997), implica reconhecer a autonomização ontológica dos bens patrimonializados. Por outras palavras, se não constituem elementos significativamente vinculados ao quotidiano atual dos sujeitos, os objetos, lugares ou práticas socioculturais patrimonializados passam, ipso facto, a ser entendidos como fim em si mesmos. Podem, então, por efeito da distância temporal que sustenta o seu reconhecimento enquanto património, surgir desligados da realidade imediata e do presente vivido, assim como também desvinculados dos usos sociais concretos que terão servido.

Torna-se deste modo clara a distinção dos aspetos culturais, materiais e simbólicos que constituem o que designamos por tradição. O mais trivial ato social, ou o uso descomprometido de alguns instrumentos e, de modo semelhante, o prosaico uso da linguagem, ou maneiras familiares de proceder são elementos constitutivos da tradição e são, por isso, exercitados comumente, sem recurso a quaisquer protocolos mentais ou práticos. O seu uso corrente constitui a mais elementar prática de manutenção da tradição, distanciando-se portanto da elaboração conceptual e seleção que preside à definição do património.

Isto não significa sustentar que a vida social pode seguir o seu decurso normal sem a presença do património. As estratégias patrimonialistas dos nossos dias procuram fundamentar a sua ação na salvaguarda exclusiva dos recursos materiais e culturais em risco de desaparecimento. Mas sabemos como essa é uma retórica falaciosa. Os tempos de hoje são de manifesta inflação patrimonial e, enquanto tal, a patrimonialização serve também os propósitos do mercado e do turismo. A inflação patrimonialista tem limites de eficácia, que tornam legítima a interrogação de Henri-Pierre Jeudy sobre

se a ação futura de defesa do património não residirá na imperiosa destruição seletiva, ou na desclassificação de alguns dos bens consagrados como tal (Jeudy, 2008).

Os objetos, lugares ou práticas socioculturais patrimonializados têm significados histórico-culturais consagrados que destacam qualidades e valores mnemónicos, estéticos ou técnico-científicos que estão para além do sentido e do valor originais diretamente associados à sua utilidade prática de outrora. A questão que se coloca aqui – para me manter fiel à ideia inicial da turbulência dos tempos que vivemos e da complexidade da classificação quando se desmoronam antigas certezas epistemológicas e teóricas – é a de saber qual o significado atual conferido ao património e a quem pertence a responsabilidade da sua definição.

Recorro ao clássico intérprete do “culto moderno dos monumentos” – o austríaco Alois Riegl (1858-1905) – que sustentava que o significado dos monumentos não corresponde ao que essas obras possam ter sido ou possam ter representado, nem aos propósitos que possam ter servido, além de, muitas vezes, não terem sequer correspondência com o próprio destino original que lhes foi atribuído. Ao contrário, para Riegl, são os sujeitos modernos os principais responsáveis pela atribuição do valor e significado atuais desses bens e recursos (Riegl, 1984). Nós – os sujeitos modernos – procedemos então a uma atualização do significado do património de acordo com os nossos próprios sistemas de valorização e, desse modo, transferimos significados operativos diversos para objetos, lugares ou práticas socioculturais que, oriundos de um passado mais ou menos remoto, atualizam patrimonialmente o presente com o qual se procuram harmonizar (Choay, 2006).

A questão da atribuição de valor está intimamente associada à própria natureza do património em causa. Por exemplo, no caso de atos simbólicos e de celebração histórica, em princípio, esse valor tende a ser atribuído em exclusivo por especialistas. Já no caso do valor histórico de determinada obra ou lugar, pode ocorrer que o seu valor seja “consensualizado” em atos informais de negociação ou confronto informal entre especialistas e público, ao mesmo tempo. É assim que ocorre, por exemplo, com muitas situações de atribuição de valor patrimonial local ou concelhio, cujo reconhecimento decorre de ações de participação da coletividade municipal.

Outras vezes, em casos não institucionalmente consagrados, são os recetores diretos, como os turistas desvinculados da realidade contextual, que lhe dão sentido próprio, como no caso de vestígios do passado cultural que tendem a recolher significado pelo simples facto de serem julgados exemplares de uma qualquer antiguidade. Em diversas circunstâncias, acrescente-se, o significado do património é objeto de interpretações díspares de técnicos especialistas e de consumidores turistas. Os primeiros tendem a avaliar as situações de acordo com critérios elitistas de validação patrimonial que reclamam um dado sentido universalista; não raro, os segundos tendem a valorizar espontaneamente manifestações materiais ou imateriais de cultura popular do que julgam dever ser historicamente relevante para determinada comunidade. O diálogo entre uma e outra destas abordagens é praticamente inexistente, a não ser na mediação que pode resultar de encontros, congressos ou textos que se dedicam a procurar decifrar a razão de ser e o modo como se opera este confronto de tecnicidades e ideologias.

Turismo e emoção

A ausência de diálogo direto entre visões diferentes do sentido do património não significa que a definição do que é o património cultural não possa ser entendida como resultante de um processo de negociação de sentidos e significados disputados. Por isso, até os consagrados valores abstratos atribuídos habitualmente ao património histórico – por exemplo, antiguidade, autenticidade, raridade ou beleza – podem ver o seu sentido alterado quando o carácter emocional, social ou político dos recetores se vem adicionar aos critérios mais pragmáticos de especialistas. Na verdade, existe hoje uma manifesta valorização dos efeitos práticos da emoção (ou da emoção coletiva) resultante da dramaticidade da presença, por exemplo, de um objeto ou bem patrimonial de carácter sublime em

resultado do seu exclusivismo estético ou da sua raridade histórica. Evidentemente que o conceito de emoção que estou a utilizar aqui é subsidiário da conceção que o neurocientista António Damásio (2012) apresenta sobre o modo como o organismo responde aos estímulos exteriores tal como estes são processados pelo cérebro. O processo pode ser mais ou menos consciente, sendo que o sentido em que estou a referir-me à emoção é o da reação do corpo que ocorre de forma autónoma, isto é, um processo não necessariamente consciente por parte dos sujeitos. Esta noção é a que surge mais frequentemente tratada nas ciências sociais que se aproxima da noção de sentimento e afeto.

Nesta linha de raciocínio, podemos admitir, recorrendo a David Lowenthal (1975: 52-67), que a emoção pode estar diretamente associada ao sentimento de partilha de um tempo passado que a antiguidade das coisas e dos lugares pode suscitar em cada um de nós. Trata-se de uma sensação muito particular resultante de poder visitar, presenciar ou mesmo tocar testemunhos, quiçá únicos, do passado cultural ou arquitetónico mais ou menos significativo. A antiguidade do património promove um sentimento de proximidade com uma comunidade (imaginada?) de equilíbrios entre tecnologia, arte, cultura e natureza que se mostra reconfortante e nos emociona perante a atual desorganização do presente. Por outro lado, contudo, da apreciação dos vestígios do passado resulta também uma sensação da presença de um original ou de algo cuja raridade nos transmite um sentimento de exceção, que recolhe alto apreço entre os sujeitos numa cultura de repetição e cópia como a cultura contemporânea do consumo. A perceção do passado como continuidade e sequência é uma sensação que o património permite experienciar, na medida em que transmite a ideia de cumulatividade, que não é mais que um processo cultural no qual nos sentimos envolvidos na condição dupla de herdeiros e transmissores. Tal condição prolonga-se na noção de finalismo que o património ostenta e que, com frequência, é convertível em sinal de estabilidade pessoal ou civilizacional, associada que está ao reconhecimento da capacidade de finalização de um projeto, contrariando o vulgar sentimento de culpa pela obra inacabada que, em si, enuncia um presente de desordem e um futuro comprometido que parece não poder iniciar-se.

A estes atributos do património histórico e em particular dos monumentos, podemos acrescentar outras qualidades que interferem com as condições psicoemocionais da sua receção por parte de visitantes e turistas. Natalie Heinich faz destacar como a autenticidade provoca uma emoção em redor dos aspetos do seu estado atual e da sua origem (Heinich, 2009: 66-67). Do mesmo modo que a sua simples presença pode gerar comoção em torno de uma edificação ou da memória de um personagem célebre que ali viveu, trabalhou, ou morreu, ou que, mais prosaicamente, possa simplesmente ter feito uso deste ou daquele artefacto por mais trivial que seja. Mas também a beleza dos monumentos nos reenvia para uma seleção estética de elementos mais salientes da sua representatividade (ibidem: 244). Estamos perante, portanto, um elemento emocional e dramático que, a meu ver, só raramente é tido em conta no ato da apreciação do valor patrimonial e do significado atribuído a objetos, lugares ou práticas do passado.

Esta digressão pelas qualidades dos bens patrimonializados do passado permite reconhecer o potencial de estimulação psicológica contido no ato da receção ou consumo turístico do património histórico. Ao contrário das teses que sustentaram que a massificação das tecnologias de informação e comunicação – de que o turismo moderno é um exemplo –, dedicadas à reprodução de imagens e referências de elementos salientes do património construído ou natural, fariam diminuir o impacto emocional gerado sobre os sujeitos – teses que recuam até à problematização de Walter Benjamin em torno da obra de arte na era da reprodutividade técnica (Benjamin, 1992) –, o certo é que essas tecnologias tendem a ampliar, em vez de fazer diminuir, o grau de satisfação e comoção pessoal geradas no contacto imediato com o objeto patrimonializado.

Nesta linha de ideias, como assinaléi já em outro lugar (Fortuna 1999: 32), Chris Rojek refere-se 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. [...] Era uma arquitetura 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, apud Rojek, 1993: 113).

A estranha capacidade que Pierre de Coubertain regista de as ruínas poderem suspender o presente vivido dos visitantes e promover a sua divagação é efeito direto e conjugado do modo como os atributos dos bens patrimonializados históricos e monumentais – antiguidade, raridade, continuidade, sequência, finalismo, autenticidade e beleza – podem atuar psicologicamente sobre os recetores de arte em geral e os turistas em particular. O mentor dos modernos Jogos Olímpicos, perante as ruínas revela ainda um manifesto sentimento de melancolia que é um traço característico da visão romântica de artistas, escritores e poetas, tratado de modo cativante por Christopher Woodward (2002).

Retomando aqui a referência à noção de emoção como sentimento, já anteriormente referida, entramos no domínio das modificações do corpo suscitadas de modo mais ou menos autónomo pelos e pulsões estímulos exteriores. Trata-se de dimensões não conscientes equivalentes a sentimentos que geram uma resposta fisiológica do corpo que não é direta nem linear. Quer isto dizer que a reação dos indivíduos ao mesmo estímulo é diversa, além de poder ser condicionada por outros elementos como a memória ou o conhecimento de reações e experiências vividas por outros. Ora, como se tem feito notar, o sentimento de extrema agradabilidade e de completa evasão resultante do contacto de Pierre de Coubertain com as ruínas de Olímpia requer um grau de identificação com outros membros ou parceiros com quem o significado simbólico do lugar possa ser partilhado. Noutras circunstâncias similares, os lugares desejados semelhantes aos relatados por Coubertain, podem, no limite, resultar no sentimento de “perda da noção de realidade” e conduzir mesmo à condição de desequilíbrio psicoemocional a que se convencionou chamar “síndrome de Stendhal”. Trata-se de um estado patológico, não-consciente, de perturbação psíquica dos indivíduos – vertigens, taquicardia, alucinações – resultante da intensa comoção gerada pelo seu confronto com a beleza e a perfeição dos objetos ou lugares visitados (Magherini, 1989), sentimento esse que é culturalmente partilhado com outros que, como no caso de Stendhal, expressam um profundo sentido de evasão romântica.

Este estado de coisas deve ser reconhecido não apenas enquanto ingrediente importante de qualquer estratégia promocional de turismo histórico e monumental, mas também como traço de política patrimonial em geral. Perante a atual inflação conservadorista de objetos, lugares ou tradições socioculturais do passado – que parece intensificar-se em momentos de crise económica e social – o recurso à patrimonialização parece caucionar o que Jean Baudrillard gostava de enunciar a propósito da cultura do consumo: são os objetos, os lugares e as práticas socioculturais ditas tradicionais que nos conservam a nós e não nós que os conservamos a eles.

A relação do património com o passado está hoje diretamente envolvida na discussão sobre o lugar da memória na sociedade contemporânea. A relação desse facto com a atividade turística é reveladora da centralidade que a dimensão histórica e cultural tem em certas tipologias do turismo moderno. Vivemos hoje seduzidos e verdadeiramente cercados pela memória coletiva, a sua objetivação e a sua narrativa. Muitas cidades turísticas contemporâneas devem precisamente à valorização do seu passado a importância que ostentam enquanto lugares de atração de visitantes num mercado internacional de elevada competitividade (Sturken, 2007).

Berlim, por exemplo, é um desses casos de forte inter-relação do turismo com o património e a memória da cidade, assente numa impressionante narrativa histórica sobre o passado da cidade. O turismo é efetivamente o principal agente e beneficiário desta nova indústria que sendo urbana e cultural é do património também. Convém recordar, no entanto, que já na década de 20 do século passado, Robert Musil, que ficaria célebre pela edição do seu “O homem sem qualidades”, escreveu

acerca de Berlim para denunciar o paradoxo da invisibilidade dos monumentos públicos. Musil pretendia com a sua crítica afirmar que o nosso desconhecimento sobre os monumentos antigos, a sua verdadeira história, a identidade dos seus ocupantes e a natureza dos cerimoniais que ali se desenrolaram, é gerador de um sentimento de indiferença que contrasta de modo gritante com o que acabamos de dizer acerca da sua capacidade de emocionar e comover. Essa indiferença, em muitos casos repartida por igual entre turistas e residentes locais, faz com que olhemos os edifícios, os monumentos e o património em geral com o mesmo desprendimento que ocorreria se o monumento ali não estivesse. Paradoxalmente, segundo Musil, esta invisibilização mental do monumento agrava-se à medida que se repetem, a cada passo, de um lado e outro da rua, monumentos e obras de valor arquitetónico e patrimonial inestimável, sobre os quais nada nos é ensinado e perante os quais passamos indiferentes. A mensagem reside na necessidade de educação sobre a história e o património das cidades, sem a qual a memória coletiva parece deixar-se apagar, o que, por sua vez, produz efeitos negativos sobre o potencial de atração turística local, como muito bem conhecem os profissionais do setor.

É inegável a atualidade desta relação entre turismo, educação e memória. Por um lado, podemos ter em consideração a verdadeira corrida aos marcadores da história e da memória locais que assinala a prática de inúmeras políticas patrimonialistas de hoje. De outro lado, vale a pena interrogarmo-nos sobre o papel que, invertido no seu sentido, tem a estratégia artística seguida por Javacheff Christo e Jeanne Claude, que se plasma em fazer recobrir, logo, em tornar invisíveis, lugares singulares e construções únicas da arquitetura monumental mas também da natureza. Será esta uma forma paradoxal de revelar escondendo? Podemos admitir que sim, se tivermos em consideração os milhares de visitantes e turistas que acorreram a admirar a estética do embrulho com que os consagrados artistas mantiveram envolvido o Reichstag berlinense durante 14 dias, em junho de 1995.

A sedução (ou a emoção) que o monumento gera sobre os públicos está ameaçada pela sua contínua repetição e, sobretudo, pela ausência de informação sobre o seu real significado. Nas palavras do filósofo alemão contemporâneo Andreas Huyssen, tal sentimento encontra-se traduzido na paradoxal afirmação segundo a qual Berlim está a tornar-se invisível porque nada há de menos visível do que um monumento (Huyssen, 2003: 32). A esta luz, as conhecidas iniciativas artísticas de Javacheff Christo e Jeanne Claude são a demonstração do sentido real da monumentalidade que encontra no “desaparecimento” (temporário) dos monumentos uma das mais inesperadas expressões do seu valor e da sua narrativa.

Mas voltemos à questão da relação do património com a memória. Como a memória tem uma concretização fundamentalmente espacial, podemos afirmar que o século xx foi um século marcado pela hipertrofia da memória, com o surto de consagrações de lugares de memória coletiva. Adotámos os lugares de memória para registo dos “ambientes” desaparecidos que terão tido expressão em territórios circunscritos precisos. Metaforicamente, foi como se nos tivéssemos concentrado nos vestígios do passado para podermos conservar os sinais das nossas raízes identitárias mais significativas, o que implica uma reconstituição simbólica de intimidades territorializadas, ou o que podemos designar por “microterritorialidades” (Fortuna, 2012a). Casos há em que o turismo que se alimenta da memória e da monumentalidade dos lugares parece pretender compensar os sujeitos pela perda da sua identidade cultural e a identidade dos povos como nação ou coletividade. Noutros casos, ao contrário, é como se esta identidade receasse ser mostrada por revelar atrocidades e mesmo o horror da história por que passamos, funcionando então como mensagem de alerta contra a não repetição da tragédia. Não é por essa razão que a casa-refúgio de Anne Frank, por exemplo, se tornou um dos principais atrativos turísticos de Amesterdão?

Com efeito, nos nossos dias é o turismo que se torna um dos mais poderosos veículos desta indústria da memória e, mais em particular, dos atropelos e barbarismos da civilização. O dark tourism – expressão que é usada com frequência para assinalar esta apetência pelo passado do horror – encontra-se em

manifesto crescendo, ao promover lugares de brutalidade, terror, sofrimento e morte (Janssen e Lagerkvist, 2009). O mesmo sucede com a exploração turística de lugares tornados célebres enquanto marcadores de práticas criminosas, cuja capacidade de atrair curiosos visitantes recua até aos princípios do século XIX, pela ação de agentes e promotores turísticos, mas também de editores e livreiros. Podemos perguntar porque aceitamos e cultivamos hoje esta banalização do horror e este non-sense como sentido paradoxal da história. Assistimos, sem resistência e leve indignação, à sua contínua conversão em atrativos de excelência do lazer e do turismo contemporâneos, captando, com a complacência e o apoio dos Estados, poderosos investimentos do turismo global dedicados à instrumentalização destes lugares e à promoção da narrativa do sofrimento humano que lhes está associada. Tanto a prisão de Nelson Mandela, como os campos de extermínio dos judeus, tanto o ground zero nova-iorquino, como o trabalho exangue de índios nas minas coloniais de Potosi (Bolívia), todos estes lieux de mémoire (Nora, 1986) são vistos como modos de re-presentação de diversas formas mais ou menos exóticas, se não mesmo macabras, de se “pertencer” e compartilhar uma comunidade e uma determinada “experiência” coletiva. Mesmo quando esta “experiência” se enuncia como sinal de perda cultural e afronta à democracia e à dignidade humana. A ironia do sentido da emoção gerada por tal “experiência” só se compreende por referência ao contexto turístico típico da sociedade pós-emocional de hoje e o barbarismo socio-temperamental que alimenta (Meštrović, 1993). Que seja o turismo a suscitar esta narrativa dos tempos e dos lugares patrimonializados sobrepostos da nossa cultura não tem em si nada de problemático. Admito até que tenhamos em breve que nos adaptar à turistificação da emoção onde quer que surja a possibilidade de forjar cenários e experiências limite. Estou a pensar, por exemplo, no eventual uso para fins turísticos da experiência, relatada em direto pelas televisões de todo o mundo, de salvamento dos 33 mineiros do deserto de Atacama no Chile, em outubro de 2010. Na cultura do malsão mercantilismo de hoje não é estranho admitir que possamos estar prestes a assistir a uma operação de mercadorização turística do drama vivido nas minas de San José e à sua irónica transformação num desses lugares mistos da memória de horror e exultação. Nesta linha ideias não se estranhará o possível surgimento de um tour real ou virtual na cápsula de salvamento que desceu a 700 metros de profundidade, com relatos in vivo e in situ oferecidos aos turistas pelos próprios mineiros ou familiares seus, certamente valorizando as capacidades humanas e o comunitarismo solidário que ali se encontraram ao longo dos 69 dias da dramática ocorrência. Não é este afinal um dos mais recentes e valorizados patrimónios da humanidade? Não se trata de um dos mais autênticos documentos da realidade e da tenaz resistência humanas, testemunhado em direto por milhões de seres humanos? Não foi um caso de enorme entusiasmo coletivo com a eficácia e os benefícios da ciência e da técnica, ao serviço daquela comunidade e com tão feliz desfecho? Não é esta a narrativa que a sociedade atual, atravessada por desafios de toda a ordem e crises que parecem insolúveis, deseja transmitir ao futuro como testemunho e património de experiências vividas no passado?

Nesta sequência de inesperadas possibilidades do turismo, podemos referir também o papel que a experiência turística tem vindo a ocupar na revelação das geografias de destituição. Slums, townships e favelas encontram-se hoje à mercê do incontido voyeurismo promovido um pouco por todo o Sul global, como denunciam diversos estudos recentes (Sarmiento e Brito-Henriques, 2013). Este Sul global está a tornar-se, deste ponto de vista, uma montra de múltiplos repertórios da precariedade quotidiana e do sobrevivencialismo dos pobres como modo de vida. Visitar a pobreza turística é, porventura, a fórmula que melhor sintetiza a perversa usurpação de fragmentos da vida de outros que, mais ou menos encenados e inautênticos, são promovidos e vendidos em packages e websites de numerosas agências turísticas junto de ocasionais visitantes e consumidores abastados. A sua estratégia assenta na exploração e no consumo de experiências, a nova filosofia do reality tourism, internacional e pós-cultural. A experiência da visita à pobreza, que nas palavras de Thope Lakau ilustra como “a miséria de uns é a aventura de outros”, sintetiza com eloquência o novo turismo comandado pela condição de

alteridade e diferença social, não a diferença histórica ou cultural. Trata-se de uma modalidade de consumo turístico que coloca a pobreza na condição paradoxal de “gerar riqueza”, em benefício de agências promotoras e de estratégias informais diversos (Sharp, 2009: 94-97). À mercê da lógica do turismo, resta saber se a alteridade e a diferença social, depois de convertidas em mercadorias para consumo de elites, poderão ou não e, em caso afirmativo, de que modo instituir mecanismos de capacitação e de emancipação sociopolítica dos indivíduos e das comunidades alvo deste gaze turístico intrometido. De outro lado, perguntamo-nos também se esta experiência, no que ela traduz de cruzamento de fronteiras e de embate cultural, não poderá acarretar um momento de acrescida reflexividade e recontextualização de um mundo de violentas relações dialógicas.

Quero dizer que, o que resulta das considerações acerca da sedução/emoção gerada pelos monumentos e a sua relação com a memória, quer se trate do dark tourism, ou da visita à pobreza turística, é a necessidade de identificarmos o património cultural como território de uma negociação desigual e de um encontro que forja falsos consensos entre sentidos e significados socialmente disputados. A emoção, como procurei deixar vincado, é certamente um dos lados dessa negociação.

Coda

Em jeito de conclusão, quero fazer assinalar a propósito dos critérios classificatórios desiguais de objetos, lugares e práticas sociais como património e do seu uso turístico, o peso da dimensão política que recai sobre tais desafios classificatórios, também eles sinais da incerteza do nosso presente.

Um caso bem ilustrativo retiro-o da própria evolução do conceito de património por efeito das ações e das políticas de afirmação das identidades e do surgimento de “novos” interesses particularísticos, como ilustram as peripécias em torno dos usos do corpo dissecado de um guerreiro do Botsuana, morto no ano de 1830, às mãos dos especialistas de história natural de inícios do século xx. Com efeito, o corpo deste guerreiro foi exumado e mumificado, tendo sido trazido para Paris pelos irmãos Verreaux – Jules Pierre e Edouard –, naturalistas franceses, que o colocaram em exposição pública até à sua venda ao naturalista catalão [Francesc Darder](#). O naturalista catalão incluiu o corpo do guerreiro na coleção pessoal com que fundaria o museu Darder de História Natural, na cidade de Banyoles, vizinha de Barcelona. Ali, o corpo de guerreiro africano permaneceu em exposição entre 1916 e 1997, quando foi resolvida a denúncia apresentada, em 1991, pelo médico haitiano Alphonse Arcelin contra a exposição que considerava eticamente ofensiva e moralmente intolerável do corpo humano do jovem guerreiro. A questão ganhou dimensão internacional e, em 1997, o município de Banyoles viu-se forçado a ordenar a retirada do corpo mumificado da exposição que seria de novo enterrado na terra natal (Bagué, 2000: 88).

A narrativa ilustra o sentido evolutivo e disputado da noção de património. O corpo dissecado foi considerado património enquanto imperou uma noção de civilização e de ciência legitimadas pela prática política e científica do colonialismo. Contudo, num contexto histórico de globalização e de respeito pela diversidade cultural, que é também um contexto de relativismo científico, a exposição pública daquele corpo foi reinterpretada como obscena provocação racista e perdeu a legitimidade enquanto património de que gozara antes.

A conclusão a tirar do episódio é que o património é sempre uma seleção e uma escolha. O seu significado é um valor atribuído em negociação sociocultural. Portanto, resulta de uma ação de reflexividade social que pode ter uma expressão técnica ou mediata. Na sua expressão técnica, a valorização é fruto do juízo de especialistas e procede dos cânones académicos, técnicos e científicos. Na expressão mediata da reflexividade, enquanto perdem influência as considerações técnico-científicas, difundem-se os juízos resultantes das visões sociais mais populares e espontâneas, mas nem por isso menos legítimas.

As diversas associações culturais e os movimentos sociais, plataformas e redes sociais surgidas por todo o mundo nos últimos anos, que se dedicam à defesa e proteção do património, são uma clara demonstração da crescente importância desta reflexividade social mediata. Não só exigem tomadas de posição sobre bens culturais que antes eram considerados marginais no seu valor técnico-científico, como se dedicam elas próprias à certificação do valor cultural de tais bens. Tarefa extremamente difícil de resolução para quem possa ter de se confrontar com classificações e narrativas significativas acerca de objetos expostos em museus, especialmente museus etnográficos, com maior ou menor presença de narrativa pós-colonial (Sharp, 2009: 94-97).

Por isso, concludo, numa sociedade plural o que é considerado património depende da presença 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 reconhecimento e valorização dos bens culturais dos outros. Sejam eles os outros grupos ou os outros tempos sociais ou os outros lugares que conosco repartem a sua existência no mundo conturbado da cultura contemporânea.

Referências bibliográficas