

AS CIDADES E AS IDENTIDADES

Narrativas, patrimônios e memórias(*)

Carlos Fortuna

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 estariam contidas 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 fato de pressupor 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 predeterminadas e impostas do exterior, a partir de sistemas de mitos e crenças orientados por princípios religiosos, políticos e de parentesco. Por outro lado, a aspiração enunciada mostra-se radical porquanto o ambiente sociopolítico pré-industrial não contém a plasticidade que há de permitir à cidade da era moderna e industrial se tornar um espaço de libertação pessoal e coletiva, 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 eles, as suas componentes e metamorfoses, a sua rigidez e plasticidade, o seu caráter essencial e substantivo.

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

Em resultado disto, aceita-se hoje que, nas situações sociais do seu cotidiano, os sujeitos atuam 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 objeto 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. Mediadoras entre a estrutura social e a ação 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 interativa, perante a crescente complexificação das sociedades, a identidade moderna mostra-se contingente e remete-nos para uma estrutura pessoal, afetiva e cognitiva que é progressiva e continuamente (re)construída pelos sujeitos.

Nessa (re)construção das identidades está envolvido um processo dinâmico de constante confronto do velho com o novo. Esse 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*.⁽¹⁾ Por ‘destruição criadora das identidades’ entendo a ação de contínua reelaboração dos critérios de autovalidação pública dos sujeitos, variável de acordo com a multiplicidade de situações sociais do cotidiano, e as transformações econômicas, políticas, científicas e culturais que caracterizam as sociedades contemporâneas e que proporcionam um contínuo reajustamento das matrizes identitárias dos sujeitos.

A variedade e a sobreposição de narrativas e parâmetros interpretativos sobre o mundo e a vida e, *mutatis mutandis*, 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 o jornalístico de hoje sublinham o fim das nossas seguranças sociais, políticas, econômicas 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 coletiva, com presumíveis efeitos sobre o modo como eles se vêem, apresentam e avaliam a si próprios e, igualmente, o modo como vêem, apresentam e avaliam os outros. ⁽²⁾

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 nas 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 no social desponta um novo gosto de viver. Dito de outra maneira, encontramos-nos perante um processo de renovação daquilo 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 caráter mais fluido e movediço da sociedade (Williams, 1977, pp. 133-34).

A tendência parece ser a 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, 1987). A esse *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 objeto sociológico problemático e de limitado valor heurístico para a compreensão do sentido dos atuais modos e estilos de vida e da natureza das mudanças sociais. Assim sucederá, nessa 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 dessa avaliação que procurarei proceder a uma discussão acerca do modo como as relações entre o espaço e o tempo se prefiguram no cotidiano 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 espaço-temporais. Em 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, por meio dos quais os indivíduos procuram ou obter níveis elevados de satisfação pessoal, ou alcançar patamares de evasão das suas rotinas, ou ambos.

Espaço, tempo e narrativas

Centrais a essa nova problematização da sociedade são 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 dessa 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 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, p. 67). Esse tempo institucional, como o 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 ação e o pensamento contemporâneos: o tempo e os conceitos de passado, presente e futuro não podem ser situados nem controlados pelos nossos enunciados discursivos, como nada pode estar, alguma vez, totalmente ausente ou totalmente presente (Rosenau, 1992, pp. 67-70)

Por outro lado, e em paralelo a essa exorcização do tempo, em algumas análises de cariz pós-moderno da realidade é o espaço que parece arrastar conseqüências políticas para os sujeitos e os grupos sociais. É o espaço, não o tempo, que impõe diferenças, agrega subjetividades e estipula interações. 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 E. Jameson (1984), que “transcende as capacidades dos indivíduos para se situarem, perceberem e organizarem os seus campos de proximidade e para mapearem cognitivamente a sua posição no mundo exterior” (pp. 83-4). O espaço surge, assim, como elemento caótico das nossas representações e, *ipso facto*, é ele próprio irrepresentável. É no espaço e por meio dele que se procede a justaposições desordenadas e se forjam fronteiras paradoxais que tornam vulnerável a nossa identidade. Se é nesse lado caótico do espaço e do tempo que se fundem muitos dos nossos receios e ambivalências, no entanto, em vista da mútua interdependência das ordens cognitiva e espaço-temporal, é fundamental que saibamos construir novos ‘mapas cognitivos’ que orientem nossos trajetos e linhas de ação (id., 1988).

Esse desafio tinha já sido enunciado por W. Benjamin (1992b): na sua *Berlin Childhood*, assinalava que mais importante que conhecer uma cidade era saber se perder nela, sobreviver na ausência de guias, sem orientações ou trajetos preestabelecidos. (3) 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 cognitivos a construir pouco mais seriam que códigos difusos, mas ainda assim aptos a traduzir a desordenada justaposição de sinais que a cidade emite e representa.

Como diria G. Simmel (1971), outro sofisticado analista da cidade moderna, “[A] metrópole estimula os sentidos na sua mais profunda reatividade até ao ponto em que deixam de ter qualquer reação” (p. 329), refugiando-se os indivíduos numa atitude *blasé*, cuja essência reside na “indiferença face às diferenças” (id., ib.). A cidade produz uma cultura de estranhamento e anonimato que, todavia, se pode revelar paradoxalmente libertadora. Se, por um lado, torna o cotidiano 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 cotidiano, desenroladas, uma e outra, no cenário magnânimo da cidade. (4)

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 nesse sentido que leio o apelo de H. Bhabha (1994) à criação de um *terceiro espaço* — um espaço de

enunciação das diferenças culturais —, capaz de introduzir “uma fratura 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 [...]” (p. 35). Entre a busca de segurança, por exemplo a procura da história ou da tradição, e a incerteza do 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 aquilo que me parece ser central nos chamados estudos subalternos ou pós-coloniais. Aqui pontua o nome de Gayatri C. Spivak (1988), que se assume como cultora das descontinuidades e para quem é preciso instaurar uma nova “mundialização do mundo” baseada num “persistente reconhecimento da heterogeneidade” (p. 20). O que está em causa, para Spivak, não é uma definição continuísta das diferenças, mas uma “aceitação radical da vulnerabilidade” e uma “política de campo aberto” (*politics of the open end*) (1990, p. 104) na qual a própria escolha da marginalidade se encontra legitimada enquanto ato, 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 predeterminado por serem ambos constituídos por imagens e estereótipos, tanto do passado como do futuro, tanto do local como do global.

I. Chambers (1994), no seu notável ensaio sociológico-literário sobre as migrações e a cultura, assinala como na era da informação eletrônica não é o sentido do lugar, mas o sentido da deslocalização, que predomina e orienta os sujeitos. Esse 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 movimentar (5) num espaço de fantasia, mas nem por isso menos funcional para o relacionamento humano.

Também por esta via, o cotidiano dos sujeitos se tornou errático, marcado por práticas liminares e de vertigem, por novas concepções do tempo e da memória, por reconceptualizações do espaço, reavaliações 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 homogeneizadoras dos conteúdos e significados do espaço e do tempo. Estamos perante sintomas de uma ‘carnavalização’ do cotidiano 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 cotidiano

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 coletiva, e, por outro, 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 ato 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 De Certeau, sem necessariamente se identificar com nenhuma delas, de modo sólido e fixista. (6)

Analisarei esses 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 dar sentido a seu próprio lugar no mundo contemporâneo. Sob o pano de fundo da cidade, espaço físico mas também simbólico de interação, 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 artefatos que decoram a cidade que

habitamos, ou ao contrário, serão eles elementos históricos, artísticos e culturais que atualizam 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 nas classificações simbólicas da ação social. Ou seja, a cultura material contém um valor simbólico com conseqüências práticas nas relações sociais. Todavia são necessárias algumas explicitações neste domínio. C. Mukerji (1994) 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: “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” (p. 145).

As relações assim construídas parecem superar os alinhamentos temporais e espaciais, presentes nos modos de percepção das identidades. Decorreria daqui que toda a arquitetura da cidade, e desde logo as suas ruínas, monumentos e restante patrimônio histórico e arquitetônico, estaria para além e acima das relações sociais diretas 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 (id., ib.).

Não creio que se possa desprezar o fato de, por se ter tornado espaço público, a arquitetura 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. Reservada que foi, noutros tempos, às diferentes elites sociais que lhe deram uso como barreira autoprotetora diante do contato com os estratos sociais inferiores, a arquitetura histórica e monumental das cidades não é socialmente neutra. Por certo deixou de estar associada ao gosto excêntrico e socialmente seletivo, 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 desse patrimônio 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 a serviço de estratégias simbólicas de autopromoção e de integração social, (7) sobretudo por parte das classes médias, detentoras de crescentes capitais e competências culturais.

Esse 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 repositório de outros modos de vida, e por outro estimulam a construção imaginada do presente. Essa construção reinventada do presente, feita a partir do fragmento disperso que é a ruína, terá forçosamente que ser uma construção parcial, feita na medida de sujeitos *descentrados*. Isso mesmo decorre do fato de, como assinalou M. Halbwachs (1950), as comunidades não poderem reconstruir o seu passado coletivo 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 coletiva não apenas um caráter parcial, mas sobretudo ‘irreal’.

Aliados a essa 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 arquitetônicos que as ruínas patenteiam vem se juntar à perda de confiança e à descrença no conhecimento contemporâneo (Van Reijen, 1992). Nesse 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.

Num segundo sentido, mais otimista, as ruínas são realmente fragmentos e sinais do passado. Ainda que seja um passado imaginado e, por isso mesmo, elas nos reconfortam tanto pessoal como coletivamente. 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, pp. 52-67), em primeiro lugar, o passado é sinônimo de *antigüidade*, ou seja, de proximidade com uma comunidade em que tecnologia e arte, cultura e natureza se equilibram. A ruína antiga contém esse 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 *seqüência*, 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, Simmel (1959) atribuiu às ruínas essa 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 diante da violação que lhe infligira o segundo. Há aqui um ordenamento cósmico que a ruína parece repor, restabelecendo um equilíbrio nostálgico entre os elementos: a razão e a natureza acima do espírito e da cultura dos seres humanos.

Dessa harmonia restabelecida exala uma intensa sensação de paz, que Simmel (1959) sintetiza da seguinte forma: “O passado, com os seus destinos e transformações, deixou-se captar, *esteticamente*, por esse instante perceptível do presente” (p. 265, destaque meu). Trata-se de uma paz conseguida pela esteticização do lugar, o que, naturalmente, equivale a dizer que nem todas as ruínas são apaziguadoras, como diz Simmel: “[Os] restos das colunas espalhadas pelo chão do Fórum Romano são simplesmente feios e nada mais; enquanto uma coluna [erguida, ainda que] quebrada — digamos partida pelo meio — pode revestir-se do máximo encanto” (id., ib.).

“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 patrimônio 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 preciso uma política capaz de manter e preservar o nosso patrimônio 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 projetar-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” (id., ib., p. 261).

Nessa linha de idéias, 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 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, citação em Rojek, 1993, p. 113).

Retenhamos, por um instante, as duas dimensões acabadas de referir. Por um lado, a esteticização do espaço que as ruínas traduzem e nos provoca sensação de paz. Por outro lado, e articulada com esta, a sua capacidade de suspender o nosso presente e nos fazer divagar.

Esses locais históricos, em particular as ruínas, mas também, como veremos em 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 poder converter a nossa identidade na nossa alteridade. A paisagem espacial pós-moderna das nossas cidades está carregada desses lugares. Ao lado dos monumentos e das ruínas, também os museus, os santuários, os cemitérios; os estádios ou os hipermercados funcionam, em diferentes graus, como lugares de deslocalização da personalidade dos sujeitos. (8)

Por via quer da sua dimensão estética e artística, quer da sua materialidade arquitetônica, quer do seu simbolismo, esses lugares não se limitam apenas a parecer 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 objeto dos nossos sentidos, exercer uma influência sobre ela, transformá-la e consumi-la. Todavia, porque a transformação do objeto é sempre também a transformação do sujeito, é este que, em última análise, se transfigura no ato da observação do mundo exterior. Isto mesmo atesta C. Duncan (1991) quando conclui que os visitantes desses lugares “trazem consigo o desejo e a capacidade de *se transferir para um outro estado de receptividade* [...] e um certo tipo de contemplação e de aprendizagem” (p. 91, destaque meu).

As ruínas e o restante patrimônio histórico são, portanto, espaços ritualísticos que suportam a transformação da identidade dos sujeitos, por meio de processos sociais de liminaridade, como os rituais de passagem estudados por V Turner (1969). 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. Vêm-se e se deixam ver ou se insinuam 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 seu patrimônio, dando azo à nossa imaginação, isto é, atuando 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 (9) revela uma fraquíssima incorporação da mensagem histórica das ruínas e dos 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 ver alterado o arranjo ambiental e toda a estética circundante daqueles exemplares do patrimônio, 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 se baseiam em critérios estéticos, não substantivos. Terminado o ritual da visita e contemplação, regressa-se ao presente *descentrado* do cotidiano. 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 efêmera e superficial que essa atitude pareça, no entanto, seria totalmente errado que a desprezásemos sem lhe atribuir qualquer significado. De minha parte, julgo que essa 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 cotidiano e a mercadorização do próprio tempo e da 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 ruínas, monumentos ou museus — de uma qualidade de aura particular e socialmente segregadora, exigindo dos indivíduos uma gestualidade sóbria, recatada e respeitosa (Rojek, 1993, p. 170), ao lado da aceitação da mensagem oficial implícita, geradora da sua própria segregação.

Uma vez mais, sem pretender desenvolver aqui nenhuma dessas 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 adequados a sustentar a hipótese de que a visita à ruína da cidade é um ato parcial da carnavalização pós-moderna do cotidiano, 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 desse sentido transgressor. Estou a pensar na própria configuração arquitetônica das nossas cidades, que se revela uma simbiose, nem sempre feliz, de estilos e de tempos diversos, senão mesmo antagônicos (Giedion, 1978). O estilo que predomina na arquitetura 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 arquitetônicos 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 a serviço de outras classes

sociais. A procura dessas justaposições e, portanto a contestação de uma ordem estética e arquitetônica 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 a nossos próprios gostos e à nossa própria época. No tocante aos arranjos arquitetônicos e à paisagem, aquilo que parece mais recomendável é, portanto, combinar e coordenar entre si novas possibilidades e velhos estilos. O passado torna-se, desse modo, tão acessível como o presente, o que demonstra termos perdido 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 trajetos literário-culturais das cidades. O seu apelo é dirigido à consciência histórica e contribui, assim, para a memorialização do passado (Rojek, 1993, p. 194). Porém, os monumentos revelam uma relação indeterminada com a história. Enquanto 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 direto; no segundo, os monumentos não identificam exatamente o sítio em que determinado acontecimento terá ocorrido e a relação com o passado e a história é indeterminada.

Essa indeterminação torna os monumentos atemporais. Como acontece com a memória coletiva, 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, que podem ou não ser aceitas ou recriadas pelos visitantes-consumidores. Por não existir uma relação direta entre o significado histórico que se supõe transmitirem e aquilo que significam, os monumentos são, como as ruínas, um convite à imaginação do passado e, em alguns casos, do presente. Sem ser o passado, tornam-se uma representação sua. Esse 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 coletivo, ainda que sujeito a ser desigualmente partilhado. Sendo a globalização, acima de tudo, um reconhecimento coletivo 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 fato 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 ambigüidade dos monumentos se alastra, portanto, à própria identidade política da sociedade democrática. Na verdade, ao ser 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, se relaciona com dificuldade com esse sentido de eternidade que os monumentos pretendem simbolizar.

Porém os monumentos, como de resto todo o conjunto do patrimônio histórico e cultural de uma nação, têm uma função agregadora. Os monumentos não podem, por si, fomentar relações sociais diretas, de face a face, entre os

sujeitos. Quando o fazem é por meio da sua capacidade de sedução e de excitação dos sentidos dos que os visitam ou veneram. Como sustenta H. Ferguson (1992, p. 246), a principal característica da excitação reside no fato de o seu significado poder ser canalizado entre os indivíduos, sem necessidade de relações sociais preestabelecidas ou de interconhecimento. Por isso, o esforço de lhe atribuir um sentido único se revela inglório. Como qualquer objeto 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 patrimônio histórico, estão hoje sujeitos. A sua reprodução em postais, guias turísticos, cinema, ou reportagens televisivas, ainda que os tornem objetos de consumo de acesso massificado, não se traduz diretamente em sintoma de perda da sua aura. Pode-se problematizar aqui o conhecido argumento de Benjamin (1992a), de acordo com o qual a reprodução maciça do objeto 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 fatores atemporais, como o simbólico e o dramatismo da história que pretende revelar, escapa à situação de anticlímax 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 direta, o monumento conserva um valor de sedução e atratividade 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 nos deixar 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 Benjamin responsabilizava pela perda da aura do objeto artístico, em meu entender ele conserva um profundo sentido de encantamento, em tudo semelhante à generalidade dos artefatos 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 objeto 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 patrimônio cultural e histórico que merece uma referência breve nesse 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. Essa 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 modo geral, os museus estão hoje, todos eles, perante uma crise de identidade que se relaciona diretamente com a sua gradual transformação de espaços reservados e elitistas em espaços públicos e de lazer. Nessa metamorfose está contida a perda do sentido paternalista originário com que as classes altas e médias ‘educadas’ *oferciam* o museu às suas congêneres mais desfavorecidas e iletradas. Mas está também contida, nessa crise de identidade dos museus, a história da desvalorização cultural do objeto e da correspondente valorização do discurso e da narrativa.

De acordo com estudos recentes, a procura de solução para essa crise tem forçado a revisão dos objetivos e das funções dos museus. A pretensão de servirem à comunidade, local ou nacional, e ao passado tem sido posta em causa e substituída por uma outra perspectiva mais individualista e presentista, de acordo com a qual os museus servem hoje ao indivíduo e ao presente (MacDonald & Silverstone, 1990). Aquilo que essa deslocação de objetivos, da coletividade 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 econômicos, já que não podem se manter 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 de 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. 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 (1992), “conceitos como Verdade e Falsidade, Autêntico e Falso, Identidade e Diferença se definem circularmente uns aos outros” (p. 217). A questão central da crise atual 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 íntegro, para públicos que são social, política e culturalmente diversos (Merriman, 1991).

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 coleção, o desafio que lhes é imposto está em saber como ordenar e dar sentido a seus conteúdos e a suas 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 essa descontextualização dos objetos 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. Essa 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 expor ‘objetos reais’, mas uma função da epistemologia relativista é demonstrar que a autenticidade constitui um traço não apenas do objeto em si, mas da experiência do próprio sujeito” (MacDonald & Silverstone, 1990, p. 181).

Outros modos de exposição da ‘realidade’, como a televisão, constituem um desafio à autenticidade do objeto 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 objeto exposto num conjunto taxonomicamente ordenado, ou antes o objeto mostrado no seu contexto prático de uso, como a televisão é capaz de fazer.

O objeto exposto no museu está longe de ser apenas um artefato 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 atos culturais de possível conversão da vida dos outros, sejam os outros fisicamente distantes ou historicamente afastados, na nossa própria. Dessa sobreposição de tempo, espaço e alteridade, a visita aos museus, hoje públicos e acessíveis a todos, é um ato generalizado de ‘des-diferenciação’ social. Como os objetos 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. Esse 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 esse mundo preside o paradigma da promessa.

Se admitirmos que no capitalismo a promessa é fundamentalmente a promessa econômica 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 e o coletivo individual. Nos nossos museus de hoje os visitantes não se limitam a observar. Eles apropriam, a seu bel-prazer, os sinais, as narrativas e a estilização do ambiente que o museu encerra. 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 esse efeito, os museus valem tanto como os outros potenciais centros identitários. Para além do mais, seria de todo incorreto que, por detrás do reconhecimento da dificuldade em definir o que é a autenticidade dos objetos e dos museus, se escondesse veladamente a intenção de desprezar o lugar do lazer, da cultura de consumo e da esteticização

do cotidiano que permeiam hoje as nossas cidades. Podemos até dizer que, com as suas reconhecidas dificuldades taxonômicas de seleção e atribuição de sentido aos objetos representados, o museu vê revalorizada a sua função por estar em mais estreita consonância com o universo sociocultural 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 objetos 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 Eco caracterizou como ‘hiper-realidade’. 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 patrimônio, a cidade e a cultura. Nele entra-se hoje, para tocar as coisas, ver os objetos, 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 patrimônio 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 dessas percepções são construções fantásticas e, dado que a fantasia foi sempre um objeto 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 do ‘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, desse 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 conosco próprios. Assim as nossas ruínas, os nossos monumentos e os nossos museus, enfim, o nosso patrimônio, são retirados à história e transformados em paisagem esteticizada. Tudo o que é estético é hoje mercadorizável e consumível. Dessa 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-los de uma feira. Nas nossas cidades sem limites, em que para sobreviver é preciso nos deixarmos 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”.

NOTAS

*. Com alterações de pormenor, este texto reproduz a comunicação apresentada ao Colóquio “Economia & Cultura”, organizado pela Lisboa 94 — Capital Europeia da Cultura (Lisboa, novembro de 1994), tendo inicialmente sido publicado em *Cultura e Economia*, nº 4 da coleção “Estudos e Investigações” do Instituto de Ciências Sociais (Lisboa) coordenada por Maria de Lourdes Lima dos Santos, a quem agradeço a autorização para esta reedição (Santos, 1995).

1. Schumpeter (1975) 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” (p. 83, destaque do original). A isto corresponde o seu conceito de *destruição criadora*, cujos 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 (id., ib.).

2. Estou a pensar numa enorme variedade desses discursos. Para dar alguns exemplos, atente-se, nas atuais avaliações, ao lugar da razão, dos sentimentos e do prazer na vida social; a condição de subalternidade dos sujeitos e as narrativas 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 cotidiano 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.

3. “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, p. 115).
4. 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). (pp. 71 e ss.).
5. O homem e a mulher nômades são, para G. Deleuze e F. Guatari, historicamente estacionários, já que se movem num ambiente sem fronteiras nem direções seguras. “O nômade, 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 nômade pelo movimento [...] o nômade é, pelo contrário, todo aquele que não se move” (Deleuze & Guatari, 1986).
6. Nessa ação radical de autonegação, são os próprios sujeitos que se tornam estranhos a si próprios, uma situação a que Trinh T. Minh-ha (1991) 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, adotar 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 subjetividades radicais a continuarmos a ser nós próprios.
7. Adiante, ao abordar o lugar dos monumentos na cultura urbana, voltarei a essa questão da perda da aura, que, como se sabe, foi desenvolvida originalmente por W Benjamin (1992a).
8. Noutro lugar tive já oportunidade de analisar o modo como o próprio ato peregrínico pode exercer essas 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 direto (Fortuna & Ferreira, 1992).
9. 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 coletiva 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 dessa 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).

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. (1983), *Imagined Communities*. Londres e Nova York, 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), “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, in idem, *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, [Primeira edição: 1973]. Lisboa, Relógio d’Água.
- _____. (1992b), “Infância em Berlim por volta de 1900”, in idem, *Rua de sentido único e infância em Berlim por volta de 1900*. [Primeira edição, 1932-38]. Lisboa, Relógio d’Água.
- BHABHA, Homi. (1994), *The Location of Culture*. Londres e Nova York, Routledge.
- CHAMBERS, Iain. (1994), *Migrancy, Culture, Identity*. Londres e Nova York, Routledge.
- CHANEY, David. (1993), *Fictions of Collective Life: Public Drama in Late Modern Culture*. Londres e Nova York, Routledge.
- COHEN, Nachman & Aviad. (1987), “Recentring the World: the Quest for ‘Elective’ Centers in a Secularized Universe”. *The Sociological Review*, 35, 2: 320-46.
- DELEUZE, Giles & GUATARI, Franco (1986), *Nomadology: The War Machine*. Nova York, Semiotext(e).
- DUNCAN, Carol. (1991), “Art Museums and the Ritual of Citizenship”, in I. Karp & S.D. Lavine (orgs.), *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, pp. 88-103. Washington, Smithsonian Institution.

- ECO, Umberto. (1992), *Os limites da interpretação*. Lisboa, Difel.
- ELIAS, Norbert. (1989), *O processo civilizacional* (vol. 1). Lisboa, D. Quixote.
- FERGUSON, Harvie. (1992), *The Science of Pleasure: Cosmos and Psyche in the Burgeois World View*. Londres e Nova York, 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, datilo.
- _____. (1995), "Cultura & Economia", in Santos (org.), *Estudos e investigações*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- FORTUNA, Carlos & FERREIRA, Claudino. (1992), "Estradas e santuários: Percurso sociorreligioso e motivações dos peregrinos caminhantes a Fátima". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 36, pp. 55-79.
- FOUCAULT, Michel. (1979), *Discipline and Punish*. Nova York, Vintage.
- _____. (1986), "Other Spaces: The Principles of Heterotopia". *Lotus International*, 48-49, 917.
- GIEDION, Siegfried. (1978), *Espace, Temps, Architecture*. Paris, Densel.
- 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.
- _____. (1988), "Cognitive Mapping", in C. Nelson & L. Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 347-57. Houndmills e Londres, Macmillan.
- KELLNER, Douglas. (1992), "Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities", in S. Lash & J. Friedman (orgs.), *Modernity and Identity*, pp. 141-77. Oxford e Cambridge (Mass.), Blackwell.
- KERN, Stephen. (1983), *The Culture of Time and Space, 1880-1918*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- LOWENTHAL, David. (1975), *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MACDONALD, Sharon & SILVERSTONE, Roger. (1990), "Re-writing the Museum's Fictions: Taxonomies, Stories and Readers". *Cultural Studies*, 4, 2: 176-91.
- MARTINIUS, W. Oosterbaan. (1986), "Questions of Style and Taste: Art, Museums and the National Monuments". *The Netherlands' Journal of Sociology*, 22, 1: 18-35.
- MERRIMAN, Nick. (1991), *Beyond the Glass Case: The Past, the Heritage and the Public in Britain*. Leicester, Leicester University Press.
- MINH-HA, Trinh T. (1991), *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*. Londres e Nova York, Routledge.
- MUKERJI, Chandra. (1994), "Toward a Sociology of Material Culture: Science Studies, Cultural Studies and the Meaning of Things". in D. Craine (org.), *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, pp. 143-62. Cambridge (Mass.), Blackwell.
- 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 H.P. Jeudy (org.), *Patrimoines en folie*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- REIJEN, Wilhelm Van. (1992), "Labyrinth and Ruin: The Return of the Baroque in the Postmodernity". *Theory, Culture and Society*, 9: 1-26.
- 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 University Press.
- SANTOS, Boaventura -de Sousa. (1993), *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Porto, Afrontamento.

SANTOS, Maria de Lourdes Lima. (1995), *Cultura e economia*. Lisboa, Instituto de Estudos Sociais.

SCHUMPETER, Joseph. (1975), *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nova York, Harper Torchbooks. [Primeira edição, 1942].

SIMMEL, Georg. (1959), "The Ruin", in K. Wolff, *Georg Simmel: 1858-1918*, pp. 259-66. Columbus, Ohio.

_____. (1971), *On Individuality and Social Forms*. Chicago, Chicago University Press.

SPIVAK, Gayatri C. (1988), "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", in R. Guha & C. G. Spivak (orgs.), *Selected Subaltern Studies*. Nova York, Oxford University Press.

_____. (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Londres e Nova York, Routledge.

TURNER, Victor. (1969), *The Ritual Process*. Harmondsworth, Penguin.

WILLIAMS, Raymond. (1977), *Marxism and Literature*. Nova York, Oxford University Press.