

SUSTENTABILIDADE DA IDEIA DE PATRIMÓNIO NUMA SOCIEDADE EM TRANSFORMAÇÃO ACELERADA DE PARADIGMA GERAL¹

Vítor Oliveira Jorge²

RESUMO:

Este texto visa refletir criticamente sobre a viabilidade e pertinência de se tentar continuar a desenvolver uma política patrimonial consequente numa sociedade neoliberal globalizada, tendo em atenção que, com raras exceções, podemos estar sobretudo perante um ecrã retórico que oculta a própria impossibilidade, inoperância, ou obsolescência dessa mesma política.

Palavras-chave: património; capitalismo; ideologia; desigualdade social; perspectiva crítica.

ABSTRACT:

This text aims to reflect critically on the feasibility and relevance of trying to continue developing a consistent heritage policy in a globalized neoliberal society, bearing in mind that, with rare exceptions, we may be looking just at a rhetorical screen that hides the very impossibility, inoperability, or obsolescence of that policy.

Key words: Heritage; capitalism; ideology; social inequality; critical approach.

“La bêtise n’est jamais étrangère au savoir: le savoir lui-même peut devenir la bêtise *par excellence* (...)”

B. Stiegler, 2011, p. 79

“(...) vicious circle of belief: the reasons why we should believe are persuasive only to those who already believe.”

S. Zizek, 1989, p. 38

“An ideology is really “holding us” only when we do not feel any opposition between it and reality – that is, when the ideology succeeds in determining the mode of our everyday experience of reality itself.”

S. Zizek, 1989, p. 49

A noção (para não dizer a obsessão ou, se se quiser, o culto) do património é indissociável da ideia de espaço público moderno, e portanto também da ideologia democrática e da noção de cidadão, teoricamente uma pessoa com direitos e deveres consagrados numa Constituição e integrada num Estado de direito.

¹ Conferência apresentada ao encontro promovido pelo IHC, intitulado: *PATRIMONIALIZAÇÃO E SUSTENTABILIDADE DO PATRIMÓNIO: REFLEXÃO E PROSPECTIVA*, Lisboa, 27/28/29 novembro 2014.

² Professor aposentado da FLUP. Investigador do Instituto de História Contemporânea (FCSH-UNL). vitor.oliveirajorge@gmail.com

Muito esquematicamente, nesse Estado, para além da propriedade privada, nomeadamente a dos meios de produção – elemento que pelo menos desde Marx sabemos que é fundamental, e distingue em termos de posse(s) as classes sociais umas das outras³ – e de formas “mistas”⁴, existe uma propriedade ou sector público dos meios de produção, além de uma série de bens ditos de domínio público, que é suposto serem fruídos livre e igualmente por todos os cidadãos, e que implica obviamente um certo número de normas de utilização e, a montante, uma cultura partilhada.

Esta moldura política pressupõe portanto educação dos indivíduos e sua preparação para utilizarem os tempos livres em atividades lúdicas de valorização cultural, nomeadamente através da contemplação de “bens” herdados do passado, devidamente acautelados em instituições/ espaços, por forma a serem preservados e enriquecidos. Ou seja, implica um compromisso com as gerações seguintes, um horizonte de futuro.

Quer dizer, como dantes o património familiar, trata-se de valores que simbolizam a colectividade (nomeadamente o Estado-nação ou as comunidades locais, a várias escalas) e que se procura acautelar, manter, e transmitir, se possível acrescentando-lhes ainda mais valor, adentro de um modo capitalista de acumulação, o único existente.

Valor esse que tanto pode ser “material”, como “imaterial”, integrando-se neste domínio crescente do “imaterial” ou “incorpóreo” todo o aumento de valor educativo-formativo resultante da própria fruição das pessoas, e por essa via o reforço da chamada coesão social – ou seja, da incorporação da ideologia que rege a colectividade, a sua ação, a sua própria continuidade como realidade estável partilhada, o senso comum em que se baseia, mesmo – e sobretudo – quando isso não é consciencializado. Trata-se de um processo de naturalização de algo contingente e construído. Uma visão oposta, por exemplo, ao mecanismo que Marx designou “luta de classes”.

Ou seja, podemos considerar que a “máquina do património” funciona como componente de algo a que Althusser chamaria, no âmbito cultural, um “Aparelho Ideológico do Estado”, quer dizer, uma forma (que assume aspectos altamente diversificados) de criação, acrescentamento, acumulação de valor (sobretudo “imaterial”), muito eficaz e poderosa, de geração de sentimento de comunidade, partilha, pertença, identidade, mesmo em sociedades em que as desigualdades sociais são marcadas e evidentes. Em suma, uma poderosa máquina ideológica.

Recentemente, e na sequência de numerosos estudos que (desde Marx...) têm marcado a tentativa de compreender o funcionamento do capitalismo e a sua extraordinária e surpreendente dinâmica, adaptabilidade, perdurabilidade, Thomas Piketty (um economista que obviamente nada tem de radical) mostrou, no seu livro “O Capital no Século XXI”, entretanto já publicado em português, que a geração de desigualdades de riqueza é intrínseca ao capitalismo.

Segundo um breve resumo do Prof. João Constâncio⁵, “(...) o capitalismo foi sempre – e continua a ser hoje, na época da sua maior globalização e financiarização – um capitalismo patrimonial, isto é, um sistema de produção e distribuição de rendimento que, a partir de uma maior ou menor desigualdade inicial, gera sempre, de forma endógena e progressiva, acumulação e concentração de património (ou capital) nas mãos de uma percentagem muito minoritária de famílias.” Neste contexto, note-se bem, património aparece obviamente na sua acepção económica mais genérica ou tradicional.

Por outro lado, Piketty nota que aquela dinâmica foi, por exemplo, contrariada pelo modelo social europeu pós 2ª Guerra Mundial. Precisamente o modelo que está agora a ser substituído

³ Claro que bem sabemos quanto as classes sociais se distinguem por uma grande variedade de fatores, dos quais o capital simbólico é um deles, e muito importante.

⁴ Por exemplo, a Constituição portuguesa consagra a coexistência do sector público, do sector privado e do sector cooperativo e social de propriedade dos meios de produção (artigos 80º e 82º).

⁵ *Jornal Público*, 16.5.2014, pp. 28-29. V. Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe Siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013 (entretanto já traduzido para português).

pela nova etapa neoliberal, que mina os próprios princípios redistributivos, “igualitários”, da social democracia, a que está tão ligada a ideia de “patrimônio” no sentido de um valor público de fruição, cultural e ambiental, e de certos padrões de qualidade de vida para a maioria, senão a totalidade dos cidadãos – pelo menos em termos de “promessa” consagrada em constituições.

Perante o panorama do mundo contemporâneo, que sentido tem continuarmos a falar de “patrimônio” como valor democrático quando, cada vez mais, os fossos sociais se acentuam no domínio das desigualdades de oportunidades e de condições dignas de vida, ou seja, quando o próprio ordenamento social (como realidade e como utopia positiva, geradora de esperança) que deu origem ao patrimônio moderno, valor público, se esboroa?

A pergunta parece ter pertinência, nomeadamente numa época em que as indústrias culturais, nas quais o patrimônio, o turismo, e as várias “máquinas” de captação da atenção (permanentemente interrompida, fragmentada, por essas “máquinas”, numa generalização do processo do “zapping”) – televisão, internet, formas instantâneas de comunicação compulsiva, etc. – nos “roubaram” o tempo, provocando formas de subjetividade e des-subjetivação jamais experimentadas antes, na história humana.⁶

Pergunta a que logo se segue esta outra: não será a própria expansão da ideia de patrimônio imaterial coeva da, solidária com, o (impropriamente, decerto) chamado capitalismo imaterial, ou cognitivo, isto é, um modo de produção/acumulação de riqueza que já não se baseia na indústria pesada mas em tecnologias muito sofisticadas de ponta, e em processos de lucro obtidos sobretudo através da “renda”?⁷

Aquilo que parecia ainda há umas décadas ser uma visão pessimista e apocalíptica, tornou-se realidade, se é que não estamos para além de todas essas antevisões: grande parte da população mundial vive em condições miseráveis, o meio-ambiente sofre alterações irreversíveis, e as classes médias dos países ditos “desenvolvidos” estão a ser proletarizadas, gerando-se aquilo a que Bernard Stiegler chama a “bêtise” (embrutecimento) contemporânea.

Tudo o que acabei de dizer são generalidades, e qualquer delas está sujeita obviamente a ampla discussão (porque o saber, em última análise, é incontornavelmente político e implica um “ponto de vista”; aquele que se apresenta como “neutro” ou “objetivo” visa sempre naturalizar uma ideologia, defender uma posição de poder), implicando obviamente desenvolvimentos. Tentarei fazê-lo brevemente para alguns tópicos fundamentais.

Giorgio Agamben, num texto iluminado⁸ como quase todos os seus, mostrou como o conceito de democracia tem, desde a sua raiz grega, um aspecto duplo, bífido: é um modelo de política, de vida em comum, de concepção do “corpo colectivo”, e é também, de forma mais comezinha, digamos, um modo de “gestão da coisa pública”, de administração. A “máquina governamental” necessita desses dois elementos heterogêneos, isto é, como escreve o autor, de “uma racionalidade político-jurídica e [de] uma racionalidade económico-governamental, uma “forma de constituição” e uma “forma de governo” (*op. cit.*, p. 12). Mas para Agamben não há modo de articular os dois elementos constitutivamente cindidos, e é nesse ponto de ingovernabilidade que se encontra a verdadeira atitude política, adiada pela não consciencialização de que o centro que uniria legitimamente tais dois elementos, ocupado pelo poder do “soberano” (no sentido mais amplo deste conceito), está vazio.⁹ O que leva a que na época moderna o governo se tenha tornado, na prática,

⁶ O sujeito contemporâneo é assim, nestas condições, um sujeito desencantado, cindido, heteronímico, nómada mesmo quando está parado, como alguém que, estando num lugar, estivesse “desterritorializado”, permanentemente atraído por lugares-outros, com a sensação de estar a perder algo a acontecer alhures.

⁷ Um exemplo particularmente bom disso é a empresa facebook, em que milhões e milhões de trabalhadores gratuitos (a maioria de nós mesmos) contribuem diariamente, compulsivamente, para o enriquecimento de conteúdos que atraem cada vez novos consumidores/colaboradores voluntários, e ajudam a empresa a vender a maior variedade de produtos, através da publicidade associada.

⁸ Note liminaire sur le concept de démocratie, *Démocracie, Dans Quel État*, pp. 9-13.

⁹ Ver sobre isso a notável obra do autor *Le Règne et la Gloire: Pour une Généalogie Théologique de l'Économie et du Gouvernement*, Paris, Seuil, 2008.

cada vez mais um simples poder executivo, uma forma de gestão, acompanhada de uma retórica oca de “vontade geral”, “soberania popular” (Agamben, 2009, p. 12), etc. Gestão essa cada vez mais coordenada pela minoria dominante da Finança globalizada, sem centro, sem rosto, sem controlo sequer pelos Estados. Generaliza-se, assim, o “estado de exceção”, que, sob a roupagem da retórica democrática, passou a ser a regra.

Este pequeno texto do autor é, na sua condensação (como aliás é timbre de tantos dos seus escritos, que são de uma economia exemplar) absolutamente capital, mostrando como os lugares comuns da “democracia” e do universo ideológico que em torno das suas várias concepções se tece constantemente ignoram o essencial: o futuro só se pode abrir se se iniciar uma discussão radical sobre o que significa a democracia na sua dupla face de “forma de constituição” e de “técnica de governo” (id., p. 13), e que soluções alternativas se podem conceber.

O debate sobre a questão do património, como elemento consubstancial ao modelo da democracia ocidental parlamentar moderna, modelo agora também ele (pelo menos como utopia, horizonte, retórica) globalizado, depende daquela discussão de fundo, que, evidentemente, não é aqui que poderei ter a veledade de iniciar sequer. Mas fica o apontamento, a advertência, se se quiser: o conceito de democracia é um problema absolutamente básico; um problema não resolvido. E isso, é claro, arrasta a questão do património (entendido aqui sobretudo como património cultural), e muitas outras.

A definição de um valor público a preservar, defender, valorizar e transmitir constitui uma política, como Guillaume (2003 – or. 1980) bem mostrou; uma política da memória colectiva. O que é que se conserva, o que é que se erige em símbolo colectivo, e o que se descarta, o que se destrói, na sociedade de consumo e da obsolescência rápida: eis uma problemática transversal e abrangente, porque desde logo implica também a pergunta: quem define tal partilha, e mandatado (como representante de que colectivo) por quem? Quem define, e com que legitimidade, o “bem comum”? Tem sentido a partilha (que como em quase todas as dicotomias implica sempre a subordinação de um polo ao outro) entre decisões “técnicas” e decisões “políticas”?

Sabendo-se que em qualquer colectivo, em qualquer “comunidade” (e teríamos também de questionar o que isso significa, “comunidade”, a qual implica o polémico tópico da identidade¹⁰), em qualquer “nós” há sempre um jogo de poderes, que funcionam como um campo de forças mais ou menos formais ou difusas, mais ou menos visíveis ou invisíveis¹¹, teríamos de perguntar quem é, em última análise, o agente de poder, o depositário da capacidade de definir o que se conserva e o que se deita fora, aquilo que se deve lembrar e o que se deve esquecer, o que se põe no arquivo ou o que se põe no lixo, o que se produz de novo e o que se recicla. Mais uma vez o ambíguo conceito de “povo”, um “pronto a vestir” para todas as ocasiões, cria problemas.

Aqui teríamos de convocar Michel Foucault, e o modo, bem conhecido, como mostrou quanto, nas sociedades modernas, o poder se tornou num bio-poder, a política numa biopolítica, ou seja, a organização das pessoas enquanto população, devidamente disciplinada no que toca à saúde, higiene, alimentação, sexualidade, natalidade, etc. – quer dizer, uma política que se estende aos corpos constituintes desse corpo colectivo que é a “população”.¹²

Ora, esta nova forma de coordenação e de disciplinarização dos corpos e dos comportamentos – ligada em última análise ao controlo, pelo liberalismo burguês, da força de trabalho dos indivíduos – tem também a ver com a educação pública, com a criação de um conjunto de

¹⁰ Por exemplo, sobre este tema da identidade, ver o texto de Silvina Rodrigues Lopes, *Resistir às máquinas identitárias*, *Intervalo*, 3, Maio de 2007, pp. 54-86.

¹¹ A perspectiva dos poderes difusos não nos deve nunca fazer esquecer a centralidade e importância do poder central do Estado e hoje, cada vez mais, obviamente, a existência de entidades supra-estatais que em larga medida ultrapassam os poderes e competências dos estados nacionais.

¹² Ver resumo dos conceitos de Foucault em Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Éd., 2008. Ver também os vários Seminários de Foucault no Collège de France, publicados pelas ed. Gallimard/Seuil., além dos seus livros seminiais, bem conhecidos.

instituições e de práticas que mudam a relação do poder com os governados, e nos quais se inclui a prisão, o asilo dos loucos, o hospital, etc. Formas, em suma, de “fechamento”, de “classificação” e de “encarceramento”, sendo a Escola a responsável pela (con)formação dos corpos/espíritos, tornados dóceis, e necessários à nova sociedade laica, “democrática”, constitucional e (em muitos casos) republicana. Também a reorganização dos códigos civis de procedimento e da tropa (levadas por exemplo a cabo por Napoleão) se inserem nesta política, que é, cada vez mais, genericamente, uma prática de gestão e uma prática de polícia, como o próprio Foucault fez notar.

Trata-se de, consoante as classes e as idades, reorganizar os cidadãos e “a cidade” no seu conjunto, o que implica uma arquitetura (incluindo uma panóptica), uma urbanística e uma série de instituições especializadas, umas no encerramento (as prisões, os asilos, até certo ponto as próprias instituições de ensino), outras que, nesse encerramento, se destinavam a exhibir, como Tony Bennett, por exemplo, mostrou.¹³ Exhibir o quê, como e onde? Exhibir o próprio poder numa nova conjuntura histórica em que esse poder já não tinha origem divina nem se centrava no corpo do soberano (o corte da cabeça de Luís XVI pela guilhotina em Paris mudou muita coisa na história do mundo...) mas nesse mito que se chamou “povo”, isto é, nos seus representantes e em toda a liturgia que o novo poder teve de inventar.

Entre as formas de ostentação, de exibição da comunidade a si própria, e dos signos do poder às massas, estão as grandes exposições universais, dos fins do século XIX e início do século XX – tipificadas pela de Paris com a torre Eiffel de onde se podia observar todo o panorama da feira, mas também da cidade “como natureza” – e, evidentemente, os museus.

Se os grandes museus, como o Louvre ou o Museu Britânico, se destinavam a exhibir o poder dos impérios – na ampliação de uma antiga prática colecionista dos grandes senhores e da Igreja de Roma, que vinha da Renascença – os museus dos países nórdicos da Europa, que não tinham tido ocupação romana ou não estavam ligados particularmente a impérios coloniais, manifestaram antes o interesse de salientar as antiguidades locais, numa afirmação da identidade própria, do Estado-nação, que, aliás, em toda a parte está ligado ao desenvolvimento exponencial da “máquina do património”.

É então preciso, com ou contra as memórias orais, locais e evanescentes, construir uma memória colectiva alicerçada em monumentos, sítios históricos, tradições mais ou menos “inventadas” (uma tradição, como todo o elemento memorial, tem sempre uma componente de ficção), algo que crie uma identidade diferenciada da do Sul da Europa, greco-latina. Só a Alemanha, como é bem sabido, irá sempre, do século XIX até aos nossos dias (veja-se a atividade do vetusto Instituto Arqueológico Alemão), conservar a ideia de ser a herdeira “espiritual” da Antiguidade, principalmente da Grécia.¹⁴

Claro que a vontade de parar o tempo, de lacerar o mundo, de criar espaços de reflexão e de silêncio (bibliotecas, arquivos, museus, lugares históricos, ruínas visitáveis, parques temáticos, áreas de paisagem protegida, parques naturais, etc.) corresponde a uma atitude compensatória relativamente à aceleração e ansiedade geradas pela industrialização e pela modificação mais profunda que se prende com a laicização da sociedade, ou seja, com a tendência para a fonte de valor passar do plano da transcendência (Deus) para o da imanência (vivência humana e, em última análise, o capital, entendido como elemento fetiche capaz de dar acesso a tudo o resto, de ser o motor dessa vivência). Esses “lugares de memória”, como lhes chamou Pierre Nora, são os templos modernos, e a cultura (primeiro de elites, depois de massas, hoje cada vez mais fragmentada em públicos diversos e específicos, mas não menos generalizada como entretenimento) a fonte de todos os rituais.

¹³ V. The exhibitionary complex, 1988. Este texto foi posteriormente incluído em numerosas antologias.

¹⁴ Veja-se por exemplo o interessante filme *The Ister* – <https://www.youtube.com/watch?v=oRE5h7jGHgM>

Os rituais da modernidade, em relação estreita com a tecnologia dos transportes (por exemplo, máquina a vapor, que permitiu as grandes deslocações por mar e o caminho de ferro, responsável, entre múltiplos aspectos, pelo surgimento da moda das praias no século XIX), têm a ver com a mobilidade e portanto com a grande indústria que é o turismo. O turismo é uma indústria cultural (consiste na compra da possibilidade de contemplação – e de gravação em fotografias, etc. – de paisagens por um determinado espaço de tempo), a do despaisamento, que se de início é apanágio das elites cultas (Grand Tour, etc.), logo se generaliza progressivamente ao conjunto da população e das classes trabalhadoras até se tornar na maior indústria contemporânea.

Hoje, a circulação das pessoas (desde logo em caminhadas, que se organizam por toda a parte) é a contrapartida da circulação do dinheiro. Tempo é dinheiro, estar parado é ser improdutivo, está-se sempre “a perder tempo”, é preciso pôr o capital em circulação, investir, arriscar, experienciar, ir até aos limites, etc. Tudo isto faz parte da mesma ideologia hedonista e individualista da sociedade da fugacidade, da excitação, da rapidez, da internet, das redes sociais e dos lances em bolsa: visita-se uma exposição, mas ninguém se demora demasiado junto de cada obra (mesmo quando esta – como uma instalação de vídeo – assim o exigiria). O turista quer passar de uma excitação forte para outra excitação forte, tal como o jornalista procura a vida (e a morte) em direto para a televisão, tal como toda a gente procura, pelos jogos de azar, o sonho semanal de mudar subitamente a sua vida desencantada.¹⁵

Assim, os museus multiplicam-se e diversificam-se, diversificando também a sua oferta e procurando fazer como qualquer negócio: seduzir o cliente, o visitante, o potencial comprador, à saída encontrando na loja do museu ou sítio alguma coisa que marque a sua fugaz passagem pelo local. O capitalismo “cultural” é um fabuloso sedutor, captador do desejo, que, como se sabe bem, é sempre o desejo de desejar, quer dizer, de preencher um vazio indizível e impreenchível – e só assim se mantém (o desejo “vive” da sua própria insatisfação). As aquisições da psicanálise, infelizmente ignoradas ou incompreendidas por certos cientistas sociais, foram inteligentemente incorporadas pelos pensadores ao serviço da publicidade, do marketing, desta injunção permanente no sentido de cada um ter êxito, notoriedade, lucro, enfim, de cada um de nós se tornar no empresário de si próprio ou, se quisermos, de assumir a mercadoria que ele próprio é no mercado global. Temos todos de ser “atraentes” por qualquer meio, como mera mercadoria.

O património e as indústrias que lhe estão associadas – e são quase todas, para não dizer todas, porque, hoje, tudo passa pela “cultura” como um valor, num sentido horizontal de cultura (totalmente oposto ao da antiga “alta cultura” *versus* cultura popular ou de massas; essa distinção é já obviamente obsoleta) – estão assim omnipresentes na nossa sociedade.

Mas, se tudo – ou tendencialmente tudo – é patrimonializável (até porque há uma componente afetiva e subjetiva que é intrínseca à ideia de valor neste sentido geral e abstracto) – então tudo é indiferente em termos de possuir capacidade distintiva. Ou melhor: aquilo que provoca “distinção” (no sentido de Pierre Bourdieu¹⁶) tende a tornar-se invisível, à medida que o espaço público e os órgãos de comunicação light exibem cada vez mais as aquisições dos “novos ricos” (futebolistas, cantores de música pimba, pivots de televisão, toda esse mundo de indivíduos “saídos do nada” para a “fama e a fortuna”).

O espaço de exibição (mesmo o do museu, é claro) é sempre um espaço de segredo também (tem de surpreender de vez em quando com um “evento” inesperado); e a informação, como mercadoria que é, é cuidadosamente “gerida” para sair a público no momento em que poderá causar mais impacto, ou seja, mais lucro. É o valor acrescentado da surpresa, ligação à noção obcecante de “criatividade”, de originalidade, e de “inovação”: captura da atenção, de audiências, de públi-

¹⁵ V. por exemplo de Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁶ V. deste autor *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, Paris, Minuit, 1979.

cos, traduzida em última análise em ganho competitivo, em acumulação de valor numa lógica de permanente fluir de novos produtos, novas mercadorias, novos¹⁷ objetos de fixação do olhar desejanste. Este é o motor de todos os outros valores, “materiais” ou “espirituais”... aliás, uma dicotomia que, como tantas outras, se esbateu: o capitalismo é, desde sempre, um derrubador de barreiras, em todos os sentidos.

Museu e montra, centro cultural e centro comercial, contemplação, sedução e compra, todos regidos pela lógica da publicidade, do marketing, do empreendedorismo, do êxito, da efervescência e excitação do “novo”, numa espécie de processo de autopoiese obsessiva, individualista e dinâmica, febril e espetacular, eis a realidade em que vivemos imersos, e que nos compete não apenas descrever, mas tentar perceber e explicar no seu maquinismo intrínseco, invisível. Ora, é sempre muito difícil ver a “ideologia a partir de fora; isso implicaria quase o pressuposto de que podemos ver a partir de “um lugar de Deus”; este tema deu lugar a “rios de tinta”...

Nesse sentido, uma questão fulcral para percebermos o papel obsessivo do “patrimônio” e seus derivados na sociedade contemporânea, ou seja, a ideologia e política do patrimônio, é precisamente o conceito de ideologia, que Zizek volta a privilegiar em toda a sua obra e, em termos genéricos, define assim: é uma “(...) matriz generativa que regula a relação entre o visível e o invisível, entre o imaginável e o não imaginável, assim como as mudanças produzidas por essa relação.” (2003, p. 7).

Claro que esta é uma formulação muito geral, desenvolvida por Zizek quer no decorrer desse texto¹⁸, quer depois no contributo mais substancial do filósofo esloveno para o mesmo livro (ib., pp. 329-370)¹⁹, onde, a certa altura (pp. 338-339), ele escreve (traduzo): “(...) a ideologia não é simplesmente uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade; ela é antes esta própria realidade, a qual se deve já conceber como “ideológica” – *“ideológica” é uma realidade social cuja própria existência implica o não conhecimento da sua essência por parte dos participantes nela* – quer dizer, a efetividade social, a própria reprodução daquilo que implica que os indivíduos “não saibam o que estão fazendo”. *“Ideológica” não é a falsa consciência de um ser (social), mas antes este próprio ser na medida em que ele está baseado na “falsa consciência”*.²⁰ Ou seja, nada há de mais difícil do que “desnaturalizar” uma ideologia, objetivar supostas verdades, ou valores indiscutíveis (entre eles o do patrimônio) como “ideológicos”.

Para entender convenientemente a perspectiva de Zizek é indispensável lê-lo, conhecer algumas fontes básicas de que parte (Hegel, Lacan, Marx, etc.); na verdade, é impossível resumir aqui a sua concepção, tão fulcral para entendimento da sociedade contemporânea, de ideologia. Apenas gostaria de chamar a atenção para o facto de que, adentro da ideologia demoliberal contemporânea, a ideologia (ou “sub-ideologia”, se quisermos) do patrimônio (e tópicos conexos) tem uma importância muito grande, como ao longo deste curto texto tentei sugerir, de forma muito sucinta e meramente alusiva.

Digamos que o patrimônio (tangível e intangível... e só esta dicotomia diz muito...) é a nova palavra-passe para designar qualquer coisa ou realidade que, pelo menos em parte, substitui os valores transcendentais das “sociedades tradicionais”, nas modernas comunidades da imanência. Hoje existem, é claro, muitos “crentes”; mas, tal como os restantes públicos, encontram-se “fatiados” numa miríade de correntes, de interpretações, de igrejas, e de seitas, isto é, de consumido-

¹⁷ De tanto usada, a própria palavra “novo” é hoje praticamente desprovida de significado.

¹⁸ Na verdade, poderíamos dizer, no conjunto da sua obra.

¹⁹ Um trabalho absolutamente notável, diria “de leitura obrigatória”, intitulado “Como é que Marx inventou o sintoma?”, e que já constituía o 1º capítulo do célebre livro de 1989 (Zizek, 1989).

²⁰ E é aqui, segundo Zizek, que esta ideia crucial sobre a forma como as práticas e as crenças e os poderes se instalam e perpetuam se “encontra” com a ideia psicanalítica de sintoma: “(...) uma formação cuja consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito”; o sujeito pode “gozar com o seu sintoma” apenas na medida em que a respectiva lógica lhe escapa e a medida do êxito da interpretação dessa lógica é precisamente a dissolução do sintoma.”

res do “espiritual” (incluindo os budistas ocidentais e em geral as práticas New Age) totalmente mercantilizado e, a um observador exterior, agnóstico, perfeitamente alienante.²¹

Mas, perante o estado calamitoso em que se encontra o mundo atual, num processo de “privatização” em que as “ilhas”, o “arquipélago do património (dos locais de “memória”) aparece como a outra face da mesma moeda, perguntamo-nos por vezes, por um lado, por que se não rebelam as pessoas que, na sua maioria, estão a ser atingidas (de diferentes modos, em todo o planeta) tão profundamente na sua própria dignidade de cidadãos; e por que é que, com surpreendente dinâmica, e apesar de todo o sentido crítico que se vai desenvolvendo, as pessoas continuam a patrimonializar, a fazer museus, a cuidar de bibliotecas, arquivos, informação... por que é que não param um pouco, para ver de fora esse mundo produtivo, e se interrogam, mas de facto radicalmente: que sentido tem ainda tudo isso?

Quando o conhecimento se transformou sobretudo em informação, quando estamos a assistir a uma transformação de paradigma económico, social, ético (é isto a chamada “crise”, uma etapa de crescimento – para alguns – e concentração do Capital) tão profunda, acompanhada de mudanças tecnológicas a uma velocidade inédita, em que as máquinas se apoderaram de nós, cada vez mais maquinizados²², que sentido tem ainda permanecermos na tentativa de alimentar as antigas estruturas da cidadania, em grande parte “desnaturadas”, entre as quais se encontrava a utopia de um conhecimento cada vez mais partilhado, de um património comum? É certo que há focos de resistência, mas tão parcelares que, ou são efémeros e frágeis, ou/e servem afinal às vezes involuntariamente o que pretendem contrariar, contribuindo para dar a impressão, como se diz, de que “a crise é uma oportunidade”. Nada de mais perverso.

A menos que ocorra um evento que, por definição, é sempre inesperado²³ a situação histórica inédita que vivemos – e que ao nível ideológico se pode caracterizar pela ideia de pós-modernismo relativista, que tende a acentuar as diferenças sociais e a prática neoliberal de achatamento, num mesmo plano, de todos os valores (em nome da “liberdade individual” de cada um escolher – ilusão, distância entre sujeito desejante e objeto de desejo que é a forma por excelência do condicionamento sofisticado) – não dá lugar ao optimismo que parece estar pressuposto na ideia de espaço público, de fruição crítica, de partilha democrática, etc. Numa palavra, na noção de património como elemento da antiga cidadania. Estamos mais num mundo de consumidores do que de cidadãos, de facto.

Todos constatamos que nesse mundo a própria “fiação” de públicos consumistas concorre para a generalização alienante das “multidões solitárias”, onde se assiste, por exemplo, na “cultura jovem” (na indústria cultural fabricada para os jovens, uma realidade pós maio 68, que é a apropriação pelo mercado, a resposta deste, ao desejo dos jovens de “pedir o impossível”) ora à generalização de rituais colectivos (concertos, com toda a panóplia de comportamentos que os acompanha, etc.) por vezes violentos, pornográficos, ou mesmo cripto-fascistas (praxes, etc.), ora ao isolamento das pessoas perante ecrãs de computador, infantilizadas. Afinal, o anverso e o reverso da mesma alienação obscena: não é preciso termos medo da palavra.

A facilidade de “comunicação” instantânea vai a par, neste universo, de uma extrema dispersão e isolamento das pessoas, que torna difíceis (fora dos meios “populares”) as práticas asso-

²¹ A sociedade de consumo neoliberal é a sociedade dos comportamentos aditivos por excelência, ou seja, como diz a frase consagrada, “primeiro estranha-se e depois entranha-se.” É como se tivessem lido Pascal, que bem percebeu que a sequência “pratico porque creio” é errada, antes devendo, como Zizek faz notar, ser substituída por “creio porque pratico”. De tanto ajoelhar e rezar acabo não só por crer na entidade a que estou supostamente a dirigir-me como reforço constantemente a crença na existência dessa presumida entidade: retroação positiva que fecha o círculo da alienação completa. Como o que ama, aliás (de novo me inspiro em Zizek): não amo pelas qualidades da pessoa que admiro, admiro as qualidades que vejo ou julgo ver na pessoa amada porque a olho com os olhos de quem ama.

²² E note-se que não digo isto com nostalgia de uma época anterior, mas com a consciência de que a maioria de nós está sob controlo de entidades “sem centro e sem rosto”, inédito na história.

²³ V., por exemplo de S. Zizek, *Event. Philosophy in Transit*, London, Penguin Books, 2014, ou a obra difícil de Alain Badiou, *Being and Event*, London, Continuum, 2007.

ciativas, as reflexões de grupo²⁴, as atividades efetivamente “criativas”, cada vez mais confinadas a elites.²⁵

Nesta conjuntura desertificada, o consumo tendencialmente acrítico do “passado”, pela maioria das pessoas que visitam sítios, monumentos ou museus, é compreensível. Fazem-no, em regra, de forma apressada (própria do “turismo” de todos os matizes) ou mesmo em contexto de festa (outra das palavras de ordem atuais – recriações, comemorações, “feiras medievais”, etc.- tudo se resumindo no sintomático conceito “mágico” de “animação”), e, com exceções, evidentemente, aceitam com facilidade as narrativas de mediadores que nem sempre têm (nem o sistema visa terem) a necessária preparação para o efeito. Tanto mais que o público infantil e jovem exigiria, evidentemente, todo um pessoal especializado nesse ato de transmissão, tão importante para a disseminação do gosto pela história, nas idades mais marcantes da personalidade.

Um trabalho difícil, esse, como todo o bom trabalho de divulgação, que implica sempre uma ação de tradução de um saber especializado num saber comum (no sentido mais “digno” desta palavra), um ato de pedagogia, mas no bom sentido. Porque realmente quando não há essa tradução, ou há entretenimento pastiche (a “bêtise”) ou há veneração de algo que não se entende, não se incorpora, não se ama verdadeiramente; neste último caso, o património, a sua visitaçã, torna-se um culto laico, associado quando muito ao fetichismo do antigo, do original, do raro, que logo se procura reproduzir em fotografias para mostrar aos “amigos” (das redes sociais ou não).

Fotografia, viagem e património – e a sua exibição – é bem sabido, são indissociáveis, elementos de prestígio, de “distinção”, revelando (nas pessoas mais “educadas”) bom gosto na escolha, desprezo pelo simplesmente belo em proveito do sublime, etc. Um “sublime” que, de tão generalizado, massificado, exibido, se tornou kitsch. Porque é essa a contradição do turismo e, de uma maneira geral, de todas as indústrias culturais; ele (turismo) ou elas (indústrias culturais) estragam aquilo que promovem: porque todo o turista, utopicamente, o que queria era ser o único, ou, pelo menos, o primeiro, a chegar “à terra prometida” da experiência sublime. O turista procura uma espécie de teofania laica, o milagre do encontro com algo de absolutamente inesperado. É esse o mito da viagem. Ora, é difícil experimentar a exaltação do pioneirismo quando se vai visitar, digamos, Pompeia numa fila com uma guia à frente sinalizada por uma bandeirinha, e se passa por algumas dezenas ou centenas de grupos procurando emoções semelhantes, numa babel de línguas diferentes... tendo de se esticar o pescoço para ver um fresco no meio de uma multidão em que cada um tenta, a todo o custo, ter a sua experiência única e irrepetível. Esta a patologia (do grego “pathos”...) da experiência (desgostante, em regra, mas nem por isso menos aditiva) da evasão contemporânea, tão bem descrita por um antropólogo como Marc Augé, por exemplo.²⁶

Inserido numa concepção linear de tempo (de origem cristã, e dividido cronologicamente em épocas, períodos, fases, que culminam na atualidade... a mesma ideia que no século XIX deu origem à noção de progresso), o passado (que corresponde sempre a um aqui e agora invisível, a um testemunho dado por alguém que o presenciou, e pode efabular, ou a algo que é reconstruído, prestando-se facilmente a todas as “interpretações”) é facilmente “domesticado”, servindo de entretenimento, muitas vezes apresentado em contexto de lazer “familiar”, conservador, acrítico.

As narrativas sobre o passado – a história afinal – oscilam sempre entre o gosto de mostrar o igual (afinal eles eram como nós, há uma natureza humana, o que é reconfortante) e o diferente, o exótico (a variabilidade humana, mas que sempre oculta uma visão “paternalista” de abraçar a diversidade, de compreender a diferença, de comparar modos de vida e crenças, de se colocar num plano de observação superior ao outro, objetivante do Outro). Comparar o incomparável, eis a ciên-

²⁴ Por vezes esses espaços/públicos são facilmente capturados por entidades religiosas de tipo mais ou menos sectário.

²⁵ Poderia acrescentar muitos outros tópicos, bem conhecidos de todos, como a degradação da escola pública e o aumento do “ethos” hedonista, “tolerante”, em que a dicotomia contida em expressões como “é divertido/ é chato” divide definitivamente as práticas e os indivíduos.

²⁶ Ver por exemplo do autor *L’Impossible Voyage. Le Tourisme et ses Images*, Paris, Rivages, 1997; *Pour Une Anthropologie des Mondes Contemporains*, Paris, Flammarion, 2010; *Un Ethnologue dans le Métro*, Paris, Fayard/Pluriel, 2013, etc.

cia e a arte daquele “que vê mais longe”... ou mais de cima, claro. O esforço de cientificidade tem sempre uma lógica religiosa subjacente de que se não liberta por completo: modesto, o verdadeiro “sábio” olha para toda a realidade, na sua variedade complexa, com o olhar distanciado e complacente de quem quer, apenas e unicamente, atingir a verdade, desprendido de outros interesses comezinhos. A bata branca do cientista (ou do restaurador de património, no seu labor ou laboratório, outra palavra mágica) substitui muitas vezes, demasiadas vezes, a batina negra do padre.

E por vezes, lamentavelmente, as narrativas históricas podem corresponder mesmo a “versões” completamente inventadas, perpetuando mitos nacionais ou locais, como por exemplo Miguel-Anxo Murado mostrou no caso espanhol.²⁷ Toda a história “científica” convive, realmente, com uma história “popular”, muito mais difundida, e impregnada de mitos. Por outro lado, a história foi sempre uma aliada indispensável da ideologia do estado-nação, como hoje o tenta ser das realidades supra-nacionais, o palco globalizado em que a ação humana se desenrola.

Ao contrário de toda uma “vulgarização” vulgar, importaria sim promover a todos os níveis e escalas a pesquisa, prosseguir muitas iniciativas patrimoniais meritórias (locais ou nacionais) que tendem a ficar paradas (caso se não utilize adequadamente as verbas disponibilizadas pelo quadro de financiamento europeu²⁸), difundir uma política da memória crítica, pensar “passados alternativos” que contribuíssem para a elaboração de histórias baseadas numa reflexão e organização plural do tempo, nomeadamente numa perspectiva não linear, etc.²⁹ Em França, por exemplo, as várias gerações ligadas à revista *Annales* têm dado exemplo de uma constante preocupação inter e transdisciplinar, mostrando como a história, fechada em si mesma, não tem sentido, publicando artigos de antropologia da memória, por exemplo, revelando diferentes concepções e representações do tempo e de historicidade, etc.

Aliás, a antropologia sempre teve essa vocação ou pretensão de nos descentrar da nossa tendência “ocidentalista”; mas acaba, em regra, por a reforçar na sua atitude de respeito multicultural, tanto mais que muitos autores do “hemisfério sul” se formaram nas universidades do Ocidente; e, de facto, muitas vezes desconhecemos essas “epistemologias do Sul” de que gosta de falar o Prof. Boaventura Sousa Santos, perguntando-nos até que ponto podem pôr em causa, como se desejaria, a nossa tendência de “ocidentocentrismo”, na maioria de raiz cristã, a mais histórica das religiões...

Na verdade, as pessoas gostam de histórias, precisam de história. Veja-se por exemplo o êxito que tiveram (e ainda têm, retransmitidos) os programas televisivos de José Hermano Saraiva, exemplo do “comunicador” de palavra fácil, ou seja, acalentando esse hábito tão impregnado na população de escutar “a voz do mestre”, quando junta a real ou suposta erudição ao mais comum dos saberes, trazendo portanto a “história” para o quotidiano das famílias, completamente domesticada e cheia de pitoresco.

A história – e com ela a retórica do património – encontra-se sempre na fronteira entre a ciência (o desejo de verdade) e a ficção (a ligação da história à narrativa, à narratividade, é indesmentível, e essa narrativa³⁰ tem sempre um resto, pelo menos, da tradição literária); e, quando a história resultante da pesquisa rigorosa lhes não é fornecida, os públicos, de acordo com os seus diversos graus de escolaridade e formação, inventam “histórias”, ou deixam-se fascinar pelas histórias (e estórias) que lhes são narradas.³¹ “Conta-me uma história”, talvez seja o pedido mais frequente

²⁷ *La Invención del Pasado. Verdad y Ficción en la Historia de España*, Barcelona, Debate, 2013.

²⁸ Para alavancarem não só projetos pontuais, na base de oportunidades de financiamento, mas estruturas com futuro.

²⁹ Por exemplo, não existe até ao momento uma história da arqueologia portuguesa, obra que seria muitíssimo valiosa, se séria, na valorização desta disciplina e atividade.

³⁰ A narrativa tem uma lógica que se confunde facilmente com uma demonstração causal, com uma explicação tornada verosímil pelo próprio desenrolar da escrita.

³¹ Porque a condição humana é a da historicidade, ou seja, a da consciência permanente da morte.

das crianças aos pais mesmo quando já sabem ler. O que talvez queiram é ouvir uma espécie de “música” para adormecer, maravilhosa e tranquilizante...

Há que concluir esta digressão. Poder-se-á pensar que o panorama aqui traçado, de forma muito impressionista, é demasiado negativo. Na realidade, o panorama não é optimista, nem creio que o possa ser. O tema do património precisa de ser debatido, sobretudo por pessoas que não trabalhem nesta área, que o vejam criticamente a partir de fora; e, como qualquer outro tema, quanto mais se disseminar na sociedade e nas várias outras áreas do conhecimento e atividade, melhor.³²

Loures, Novembro de 2014

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio (1989), *Enfance et Histoire. Destruction de l'Expérience et Origine de l' Histoire*, Paris, Éditions Payot.
- AGAMBEN, Giorgio (2010- or. 2003), *Estado de Excepção*, Lisboa, Edições 70.
- AGAMBEN, Giorgio et al. (2009), *Démocracie, Dans Quel État?*, Paris, La Fabrique Éditions.
- ANDERSON, Benedict (2005), *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70.
- BENNETT, Tony (1988), The exhibitionary complex, *New Formations*, 4 (Spring 1988), pp. 73-102.
- BOUTANG, Yann Moulier (2007), *Le Capitalisme Cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Paris, Éditions Amsterdam.
- CERTEAU, Michel de (1982), *A Escrita da História*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária.
- CONNERTON, Paul (1993), *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta Editora.
- DEBORD, Guy (1991) *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa, Mobilis in Mobile.
- DERRIDA, Jacques (1995), *Mal d' Archive. Une Impression Freudienne*, Paris, Galilée.
- DICKS, Bella (2003), *Culture on Display. The Production of Contemporary Visibility*, Maidenhead, Open University Press.
- FOUCAULT, Michel (2001), *Dits et Écrits I e II*, Paris, Éd. Gallimard.
- GALARD, Jean (dir.) (2001), *L' Avenir des Musées*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.
- GORZ, André (2003), *L' Immatériel. Connaissance, Valeur et Capital*, Paris, Galilée.
- GRANDE, Nuno (ed.) (2009), *Museumania. Museus de Hoje, Museus de Ontem*, Porto, Fundação de Serralves/ Jornal Público.
- GUILLAUME, Marc (2003), *A Política do Património*, Porto, Campo das Letras.
- HARVEY, David (1991), *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Hoboken, Wiley-Blackwell.
- JAMESON, Fredric (1992), *Postmodernism: or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso Books.
- JORGE, Vítor Oliveira (coord.) (2004), *Conservar Para Quê?*, Porto/Coimbra, Faculdade de Letras, CEAUCP.
- LACROIX, Sophie (2008), *Ruine*, Paris, Éditions de La Villette.
- LAZZARATO, Maurizio (2014), *Gouverner Par la Dette*, Paris, Les Prairies Ordinaires.
- LOWENTHAL, David (1999), *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press.
- PIKETTY, Thomas (2013), *Le Capital au XXIe Siècle*, Paris, Éditions du Seuil.
- POMIAN, Krzysztof (1984), *L' Ordre du Temps*, Paris, Éd. Gallimard.
- POULOT, Dominique (éd) (1998), *Patrimoine et Modernité*, Paris, L'Harmattan.
- STIEGLER, Bernard (2006), *Descrença e Descrédito. I. A Decadência das Democracias Industriais*, Lisboa, Ed. Vendaval.

³² Não para se “vulgarizar” mas para se problematizar. Porque não é de ânimo leve, por muito nostálgicos do Romantismo que sejamos, que vivemos entre ruínas que perderam toda a aura do equilíbrio (natureza/cultura) e são o campo de manobra hegemónica dos “senhores do território” que habitamos.

- STIEGLER, Bernard (2008), *Économie de l' Hypermatériel et Psychopouvoir*, Paris, Mille et Une Nuits.
- STIEGLER, Bernard (2009), *Pour Une Nouvelle Critique de l' Économie Politique*, Paris, Galilée.
- STIEGLER, Bernard (2012), *États de Choc. Bêtise et Savoir au XXIe Siècle*, Paris, Mille et Une Nuits.
- URRY, John (1995), *Consuming Places*, London, Routledge.
- URRY, John (2011), *The Tourist Gaze*, London, Sage Publications.
- VV.AA. (1984), *Memória-História*, vol. 1 da *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- VV.AA. (2012), *Pensar Desde la Izquierda. Mapa del Pensamiento Crítico Para un Tiempo en Crisis*, Madrid, Errata naturae editores.
- ZIZEK, Slavoj (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso.
- ZIZEK, Slavoj (comp.) (2003), *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica da Argentina.
- ZIZEK, Slavoj (2010), *À Travers le Réel. Entretiens avec Fabien Tarby*, Fécamp, Lignes.
- ZIZEK, Slavoj (2013), *Less Than Nothing. Hegel And the Shadow of Dialectical Materialism*, London, Verso.