

PATRIMÓNIOS
^{de} **INFLUÊNCIA PORTUGUESA:**
modos de olhar

WALTER ROSSA
MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO
[ORG.]

TÍTULO DO LIVRO

Patrimónios de Influência Portuguesa: modos de olhar

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: imprensa@uc.pt

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Fundação Calouste Gulbenkian

URL: <http://www.gulbenkian.pt>

Vendas online: <http://www.montra.gulbenkian.pt>

Editora da Universidade Federal Fluminense

ORGANIZAÇÃO

Walter Rossa

Margarida Calafate Ribeiro

AUTORES

Ana Maria Mauad, António Sousa Ribeiro, Eduardo Lourenço, Francisco Bethencourt, Francisco Noa, Graça dos Santos, Helder Macedo, José Pessôa, Luísa Trindade, Luís Filipe Oliveira, Margarida Calafate Ribeiro, Maria Fernanda Bicalho, Miguel Bandeira Jerónimo, Mirian Tavares, Renata Araujo, Roberto Vecchi, Sandra Xavier, Sílvio Renato Jorge, Vera Marques Alves e Walter Rossa

PRODUÇÃO

Nuno Lopes

REVISÃO

Maria da Graça Pericão

DESENHO GRÁFICO

António Barros

CAPA

Helena Rebelo

INFOGRAFIA

Alda Teixeira

EXECUÇÃO GRÁFICA

Norprint – a casa do livro

ISBN

978-989-26-1040-5

ISBN DIGITAL

978-989-26-1041-2

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1041-2>

DEPÓSITO LEGAL

397619/15

© SETEMBRO 2015, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

PATRIMÓNIOS
de
INFLUÊNCIA PORTUGUESA:
modos de olhar

WALTER ROSSA
MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO
[ORG.]

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

MODOS DE OLHAR	9
<i>Walter Rossa e Margarida Calafate Ribeiro</i>	
1.ª PARTE: CONCEITOS	
1. Língua, comunidade e conhecimento	39
<i>Helder Macedo</i>	
2. Influência, origem, matriz	47
<i>Renata Araujo</i>	
3. Identidade, herança, pertença	65
<i>Roberto Vecchi</i>	
4. Memória	81
<i>António Sousa Ribeiro</i>	
5. Colonialismo moderno e missão civilizadora	95
<i>Miguel Bandeira Jerónimo</i>	
6. Colonização e pós-colonialismo: as teias do património	121
<i>Francisco Bethencourt</i>	
ENTREVISTA COM <i>EDUARDO LOURENÇO</i>	149
2.ª PARTE: DISCURSOS E PERCURSOS	
1. Patrimónios da palavra: reescritas nas literaturas de língua portuguesa	173
<i>Margarida Calafate Ribeiro</i>	

2. Literatura, narrativas, discursos: o poder do discurso e a arte da narração	225
<i>Francisco Noa</i>	
3. Leitura, citação, tradução	241
<i>Sílvio Renato Jorge</i>	
4. Corpo, voz e língua como patrimónios de emigração	257
<i>Graça dos Santos</i>	
5. Territórios e redes na historiografia	283
<i>Maria Fernanda Bicalbo</i>	
6. Dos documentos à história e aos arquivos	305
<i>Luís Filipe Oliveira</i>	
7. Práticas e materialidades, etnografias e antropologia	329
<i>Sandra Xavier e Vera Marques Alves</i>	
8. Cinema: tempos e movimentos	351
<i>Mirian Tavares</i>	
9. Fotografia pública e poder.	377
<i>Ana Maria Mauad</i>	
10. Desenho: discurso e instrumento	401
<i>Luísa Trindade</i>	
11. A arquitetura como documento	453
<i>José Pessoa</i>	
12. Urbanismo ou o discurso da cidade	477
<i>Walter Rossa</i>	

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a:

Fundação Calouste Gulbenkian.

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra.

Débora Santos.

Helena Salgado.

Maria da Graça Pericão.

Maria João Padez.

Nuno Lopes.

3

IDENTIDADE, HERANÇA, PERTENÇA

A tríade conceptual aqui apresentada – identidade, herança, pertença – não é redutível a uma série de conceitos justapostos. Pela densa rede de relações que o constituem, este lema múltiplo subentende um macro conceito disseminado e presente, neste como em outros verbetes conceptuais. Falo concretamente do conceito de património, também declinado a partir das suas relações espessas com identidade, herança e pertença que modificam e enriquecem a sua semântica. Mais do que alguns conceitos, é oportuno e mais produtivo pensar com Walter Benjamin numa “constelação crítica” (que faz com que a continuidade da história deflagre e se deixe atravessar por olhares ou tempos plurais, às vezes até opostos, e em conflito, cf. Benjamin, 1991: 83), o que permite pensar não só num aglomerado de conceitos, mas sobretudo nas relações que aproximam ou diferenciam os elementos conceituais entre si. Como se a tríade, na verdade, fosse uma rede de malhas múltiplas de que por exigência de definição não podemos prescindir. Talvez seja também esta perspectiva um modo de acesso menos convencional e mais eficaz ao tema problemático da constelação crítica que é certamente o da identidade.

De certo modo, se assumíssemos integral e estruturalmente o tema da identidade, seria fácil supor que é a identidade triunfante, que substancia a dimensão monumental, efetiva e não só discursiva, que se espelha e se autocomemora. No entanto, a monumentalidade,

ou o património em que também pensamos, relaciona-se problemáticamente com a identidade essencializada, lembrando como ela foi e é matriz de algumas tragédias de um tempo próximo e de qualquer modo nosso. Num livro de Amin Maalouf, a combinação destes elementos, identidade e pertença, são conjugados mostrando o seu lado mais sombrio: como em nome da identidade – no fundo um *false friend* –, pela sobreposição caótica das muitas pertenças se produz uma violência cega que marca a fratura entre mundos, em particular, entre o Ocidente e Médio Oriente (Maalouf, 2007: 10).

Mas esta reconstrução de uma malha conceptual plural procura antes pensar além e contra as construções identitárias, sobretudo quando os objetos a que se refere são pouco constituídos e, portanto, muito menos identificáveis. A não ser que o jogo seja subvertido de repente e, pela teoria, se possa manter uma imagem de identidade, bruscamente virada do avesso: é o que sugere Edouard Glissant quando em *Poétique de la Relation* pensa em identidade, mas também no modo como ela se estende na Relação com o outro, abrindo-a, e de certo modo despotencializando-a, daqueles que são os seus limites e potências (negativas) constitutivos. Uma Relação que se enuncia na opacidade (Glissant, 1990).

Através de constelações críticas e plurais, não só é possível associar objetos de outro modo muito distantes um do outro, mas também evidenciar uma relação implicada que torna alguns conceitos o sinal de outras configurações conceituais mais complexas. Por isso, a tríade aqui discutida – identidade, herança, pertença – apoia-se num conjunto – fantasmático, dir-se-ia – de outros conceitos latentes mas capazes de condicionar o sentido do conjunto. Em suma, os conceitos citam-se, implicam-se, e não se esgotam num lema ou numa definição. Vivem pela força das suas relações.

A tríade em questão esclarece o seu emaranhado crítico numa relação com os conceitos de património – que é o eixo de conju-

gação desta reconstrução – e um outro que, de novo, contorna a constelação que é o de comunidade. O eterno fantasma.

1. A comunidade que vem?

Para focalizar de imediato o problema, há, de facto, dentro desta linha de problematização, um outro conceito latente que é preciso convocar, relevante para esboçar a rede de relações – também de força – que permite agregar o conjunto crítico em discussão. Este conceito é o de comunidade. Não é só, como veremos, por uma razão etimológica que é importante conjugar o termo património com o de comunidade, a partir do elemento sufixal “munus”, um termo ambíguo e escorregadio que significa ao mesmo tempo dom, doação, mas que pode assumir também a conotação negativa de obrigação, dever. Na modernidade, o que caracteriza uma significação complexa do conjunto da *communitas* e do seu simétrico oposto da *immunitas* ou dos “dispositivos imunitários” encontra-se hoje no centro de uma ampla discussão gerada sobretudo a partir do trabalho do filósofo italiano Roberto Esposito (2006: X-XIII). O debate concentra-se em particular na ideia de que a identidade pode ser (ou não) a obra (essencialista, ideológica, retórica) de um trabalho comunitário, que através dela forçosamente se disciplina e configura, alinhando-se por sua vez numa sequência de técnicas de proteção negativa de si própria. É o que atesta larga parte da história trágica do século XX, que pode ser repensada a partir da produção conflituosa de obras identitárias de comunidades de valores e de narrativas, como por exemplo o nacionalismo. Ou também, quando as obras identitárias se combinam com divisores de ordem biológica, como foi com o racismo e a sua versão modernizada que, de acordo com Michel Foucault ao definir o biopoder, foi o colonialismo moderno, ou também a forma extrema de proteção imunitária que foi, fatualmente, a Shoah (Foucault, 1998: 222).

2. Em nome do Pai

Desde logo e com o conforto da etimologia – “o momento poético do pensamento” (Agamben, 2003: 12) – poder-se-ia pensar que património remete para a dimensão privada do círculo familiar. Em quanto “doação do Pai”, o património assim como o entendemos modernamente, sobretudo a partir do imenso depósito jurídico que se desdobrou para significá-lo, opera uma deslocação essencial do conceito.

Há de facto uma ambivalência semântica de fundo. Se pensarmos património no contexto familiar, referimo-nos a um conjunto de bens materiais, deixados (como legado ou herança, justamente) aos herdeiros. Mas a sua projeção na dimensão moderna do espaço público modifica o contorno do conceito, mantendo, por um lado, o seu apego a uma realidade material que é transmitida, e, por outro lado e ao mesmo tempo, acentuando o pendor abstrato e plural do conceito assim ressituated. Trata-se de uma mudança significativa, porque ocorre nitidamente no momento em que se afirma a modernidade implicada pelo processo de modernização, a que o significado em jogo se submete. Neste quadro, a instabilidade do conceito deve-se, não apenas ao facto do problema da transmissão dos bens ocorrer dentro e fora do espaço público, mas também neste contexto porque é alimentada pela condição dupla – em negativo e simultaneamente em positivo – do sufixo “munus”, presente tanto em património como em comunidade. Por isso, a combinação analítica dos dois termos pelo elemento em comum torna-se particularmente produtiva.

No contraste histórico com o arquivo trágico que a Europa produziu ao longo da sua história onde ideologias comunitárias proporcionaram a forma com que se praticaram as proteções negativas e as providências imunitárias de identificação excludente de grupos e territórios, os modos como a comunidade pode ser repensada criam

as condições de novas formas de “em-comum”, que permitem “ir além” dos impasses gerados pelo “comum” das identidades fortes.

No contexto contemporâneo globalizado, o que a fragilidade e a vulnerabilidade dos tempos atuais expõem (por exemplo, no caso macroscópico da Europa), é a reconfiguração – a re-harmonização – de corpos sociais heterogêneos, marcados por importantes fronteiras internas, como no caso das minorias, que permite deixar amadurecer uma ideia de cidadania que não é parcial ou oblíqua em relação aos direitos.

O que está em jogo, aqui como em muitos outros contextos, é uma redefinição da ideia de comunidade, suspensa, de acordo com a revisão, crítica e antiessencialista, de Jean-Luc Nancy (depois articulada também por Giorgio Agamben, Roberto Esposito e pelo viés da Relação também por Edouard Glissant) entre um ser comum, uma identidade integral e nostálgica, que pressupõe a produção e a realização integral da sua própria essência enquanto obra (identitária), e uma comunidade que não é o fantasma da comunidade perdida, mas é o que nos *acontece*, a partir da ideia de uma sociedade que incluiu a perda da comunidade como seu elemento constitutivo (Nancy, 1992: 37).

A diferença desta articulação crítica reside no caráter permanentemente incompleto, não homogêneo e dinâmico, da ideia de comunidade: ela não encontraria o seu princípio na construção, mas na incompletude, uma comunidade estruturada pela falta, portanto *désœuvrée*, pela inoperância, uma comunidade sem obra.

Isto abre o campo para o pensamento de Eduardo Lourenço sobre a Europa para quem a Europa, inclusive na crise atual, é um campo reflexivo decisivo para a construção de um pensamento contemporâneo. Lourenço aponta como potencial da Europa justamente o que uma análise geopolítica exclusivamente exterior criticaria, ou seja, para usar a terminologia do filósofo português, a sua “sublime

não-identidade”, uma “sublime imperfeição”, uma “impotente lucidez” (Lourenço, 2005: 240).

É uma imagem de comunidade sem obra, débil, mas que, assumindo conscientemente a sua fragilidade, redesenha o seu papel no mundo que é um papel negocial e de mediação, intermediário e dialógico, necessariamente voltado para a procura de uma polifonia ou de um contraponto, para ficarmos apenas no campo das metáfora musicais.

Qual é o reflexo da reconfiguração da ideia de “força débil”, do último Derrida (2003: 195), sobre o conceito de património? Aqui a discussão sobre a reinscrição do conceito deve ser ampla. O património que não se funda mais numa essência identitária – o que seria problemático – pode refundar-se como potência, sobre elementos parciais, fragmentos, silêncios que modifiquem o conceito de contemplação e escuta da doação metaforicamente paterna. Por exemplo, talvez isso possa ocorrer na Literatura como campo do impossível que se pode tornar possível e que deveria ser, por definição, a política. Na superfície encrespada do texto literário torna-se possível reconfigurar o projeto de um património que não gera mais narrativas comunitárias – exposto na sua vulnerabilidade e limites, na sua erosão e ruína – mas na inscrição do fragmento como indicador (como no caso da fotografia ou da imagem) que aponta para os sinais de uma comunidade potencial e não histórica, como a comunidade ideal de Bataille que é a dos amantes (cfr. Blanchot, 1984: 84).

Um património possível, articulado em rede, que não se reproduz como tal, mas que subsiste só em função da relação de uma singularidade com outras singularidades, de uma insuficiência com outras insuficiências. E incompletudes. É isso na comunidade despotencializada da força de autoidentificação que põe as singularidades “em-comum”, mostrando a comunidade que vem, como um “ser singular plural” (Nancy, 2001: 43) ou uma “singularidade

qualquer” (Agamben, 2001: 67) que não é mediada por um sentido de pertença ou uma identidade homogénea.

3. Tempo de heranças

Antonio Candido, numa definição clássica que condensa várias camadas de interpretações modernas do processo de formação do Brasil por parte dos grandes nomes fundadores em particular da década de 1930, observa: “Na nossa cultura há uma ambiguidade fundamental: a de sermos um povo latino, de *herança* cultural europeia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas” (Candido, 1980: 119, *itálico meu*).

O termo “herança cultural”, aproveitado por Candido e associado a um problema não tanto de origem quanto de inícios (para continuarmos na vertente do discurso de Candido com que estrutura o quadrante fundamental da *Formação da literatura brasileira*) é bastante acertado e leva a reformular uma ideia alternativa de tradição. Situa-a na linha horizontal do presente, valorizando a sua atualidade e o seu funcionamento dentro do Brasil contemporâneo, embora assinalando as dificuldades (as “ambiguidades”) que se associam a estas complexas raízes identitárias e ao seu processo de formação. No seu entendimento, herança de facto não remete para uma ideia museificada – ou de relíquia – de permanência da cultura europeia, mas o próprio conceito acentua um processo inesgotável de transformação da imagem da Europa, numa outra imagem de que o Brasil se apropriou, em particular nos anos seminais do Modernismo novecentista.

É oportuno lembrar aqui a contribuição relevante de Ernst Bloch e do seu artigo de 1935 (escrito, no entanto, em 1932) em que reconceitualiza a herança, inscrevendo-a justamente numa perspetiva de

Erbschaft dieser Zeit, de “herança do nosso tempo”, uma herança portanto atual. De facto, distanciando-se de uma ideia de homogeneidade ou de interpretação contemplativa e limitada da presença do passado no presente, o filósofo capta o caráter não sincrónico caracterizando o conceito de herança, estruturado numa pluralidade de tempos, a partir de um *incipit* famoso da reflexão: “Not all people exist in the same Now. They do so only externally, by virtue of the fact that they may all be seen today. But that does not mean that they are living at the same time with others” (Bloch, 1977: 22).

A contemporaneidade-do-não-contemporâneo assim configurada torna-se uma ferramenta conceitual importante para ler os processos culturais da “semiperiferia” (como ilustra Franco Moretti, 1994: 47) e serve a Bloch também para mostrar que além do esquema hegeliano é possível encontrar espaços utópicos e de mudança e que, na reformulação de uma herança atual, da riqueza incompleta do passado, é possível derivar uma “additional revolutionary force” (Bloch, 1977: 38) no Agora.

É interessante, nesta perspetiva, qualificar o tipo de força que articularia a herança atual e que modifica de maneira radical a ideia de tradição, substituindo o seu traço conservador por um traço transformador: a ideia que a tradição é sempre uma inexaurível tradução. É uma força, que decorre da desconstrução do elo de relação (que convencionalmente se chamaria tradição), que pela sua disseminação em múltiplos ângulos da cultura e das praxes sociais dos “espaços da língua portuguesa” não possui uma homogeneidade ou um centro, mas que se substancia pela dispersão, o que poderá tornar problemática a noção de “lusofonia”. É uma força que se pode definir, oximoricamente, como uma “força débil”, sem nenhuma conotação reducionista da figura retórica – o oxímoro – que a constitui.

Para esclarecer a função desta força débil é fundamental recorrer ao pensamento do último Jacques Derrida, preocupado em desconstruir o paradigma do poder soberano, um poder que, de acordo

com o filósofo, tem sempre a ver com um *phantasma*, em particular em antítese com outros paradigmas de certo modo dominantes no debate atual, como por exemplo o elaborado por Giorgio Agamben a partir da conexão entre soberania e biopolítica. No contexto das ameaças e das catástrofes do começo do milénio, Derrida elabora um novo pensamento político estruturado à volta da ideia de uma força débil ou uma força da debilidade, ou seja, sem poder, mas não por isso desprovida de força. O filósofo franco-argelino aproveita para a redefinição dessa ideia-chave uma famosa tese sobre o conceito de história de Walter Benjamin, a segunda, de acordo com a qual “a nós, como a cada geração que foi antes de nós, foi entregue uma *débil* força messiânica (“*eine schwache messianische Kraft*”), a que o passado tem direito. Este direito não se elude” (Benjamin, 1997: 23). Nesta rearticulação do conceito de poder – um poder do menos, esvaziado, mas não anulado – pode surgir uma metáfora conceptual interessante para repensar a relação entre passado e presente, mediado pela “herança”, fora das forças hegemónicas que dominam a nação e suas narrativas (as identidades). A partir deste conceito podem elaborar-se outros modos para construir projetos compartilhados sobre bens culturais “em-comum”, a partir de uma força mínima mas efetiva e afetiva, enterrada na herança do presente.

Pensar nessas relações, hoje, é interrogarmo-nos sobre a potência cultural e não necessariamente apenas histórica que este “em comum” alternativo implica.

4. Pertença e estátuas que tombam

Pertença é um conceito que se inscreve num quadro complexo, remetendo para um sentido pelo menos duvidoso, como vimos também nos outros casos. Sobretudo entra numa “constelação crítica” de que outros termos como propriedade e posse são partes.

A pertença é essencialmente uma relação, subjetiva ou objetiva, ou seja, implica ou é implicada ao mesmo tempo – a pertença de alguém, o que remete para o tema da identidade, ou a algo que pertence. Nesse sentido, a pertença é política, o que decorre da dualidade da força da relação pela qual a pertença se exerce.

Deste ponto de vista, sempre a partir de uma ideia de força, podem ser pensadas também as categorias de propriedade e de posse. A primeira, a propriedade, é uma noção jurídica (afirmada como direito natural) que sanciona o direito legal e real e que se afirma por força da lei; a posse configura-se como um poder – com todas as nuances que tal condição comporta, no sentido que pode ser um domínio mas também uma atribuição, efetiva ou simbólica – sobre um objeto.

Nos processos de desapropriação e apropriação, reestruturam-se as relações e, conseqüentemente, rearticulam-se as identidades em jogo. Por exemplo, na relação colonial, a propriedade, sancionada pelo domínio que se institui juridicamente, pode remeter para outros sentimentos de posse ou de pertença, fora do círculo da identidade dominante. De igual modo, nas descolonizações o conflito de forças reestrutura outros sentidos de posse e pertença relativos a objetos anteriormente não reconhecidos como próprios.

Sobre esta trama de poderes e forças, mais do que qualquer conceptualização abstrata, a pertença, na crise do além-colónia relativa aos monumentos coloniais, é magnificamente dissecada numa narrativa de *Cronicando*, de Mia Couto, “A derradeira morte da estátua de Mouzinho”. Trata-se da cena da remoção do monumento equestre de Mouzinho de Albuquerque da praça homónima que, com a independência, começará a chamar-se Praça da Independência. A questão pós-colonial, a sua indecidibilidade, está em pleno representada entre narrador e personagens – moçambicano e portugueses – que vivem distintas melancolias, “na ilusão de um só golpe derrubar todo o sofrimento” (Couto, 1988:162) mas também

na consciência de que uma fratura irreversível se produziu, o que explica porque “a sua tristeza não é igual à minha”.

Mas é também, a crónica, um fragmento de um tratado antimumentalizador, que separa a história do mito e capta a emanação trágica da matéria “Dói a estátua ser pedra indefesa” (*Ibidem*: 161). Por isso, a destruição que deveria significar a mudança da pertença, o resgate de uma posse dominada, a reapropriação, pelo nome, de um espaço simbólico, de um centro ideal, mostra o paradoxo da impossibilidade de reinscrição. Ou de reescrita: “Há um mundo que termina, um luto que não é meu mas que me ensombra o peito. Eu estou só, ninguém me pode ajudar a recompor dessa morte. Porque nenhuma morte nos é alheia, mesmo a do insuficiente inimigo” (*Ibidem*: 163).

A tentação seria assim a de abolir todas as estátuas, mas quais seriam as alternativas para abandonar o passado? O sentimento de propriedade (colonial) do passado abre espaço a uma outra relação de posse, também insuficiente, que se esvazia no gesto do velho português que segura nas mãos uma pedra da estátua antes de jogá-la no chão. Pedra que se estilhaça e se torna poeira: ruína que se destrói e não deixa margem a nenhum sentido possível porque é indecível, no vazio, tanto na pertença (de quem era, de quem é) como na disputa da memória.

5. Coda

A partir de um quadro tão instável de referências que conjugam a tríade de conceitos, é possível definir um campo novo para repensar as relações entre património, herança, identidades e pertença, sobre as quais se projeta o problema central do ser “em comum”, no desmoronamento das grandes narrativas e que consiste no seguinte: promover uma leitura radical e desconstelizadora de património.

Porque como foi observado, em contextos monumentais, há sempre o risco acrescido que “a dor, reificada, morre exilada na pedra” (Calimani, 2002: 32).

Um exemplo, talvez extremo, sobre o silêncio das ruínas, dos despojos, dos monumentos, ocorre num dos romances mais radicais da modernidade portuguesa, isto é, *Viagens na minha terra*, de Almeida Garrett, que funciona como um epítome dos problemas aqui enumerados e proporciona um campo conceptual vasto para repensar o património.

A consciência trágica que surge pela experiência moderna da viagem é que os restos do passado, monumentalizados e museificados, não produzem mais nenhuma narração com que a comunidade se possa identificar (Mendes, 1999: 136), apesar da ideologia romântica garantir uma força simbólica entre presente e passado. Eles, os restos, revelam-se pelo esvaziamento da força simbólica, pelo fetichismo das narrações que originaram, caracterizando uma faceta da grande literatura romântica portuguesa, que é o seu lado mais subversivamente anti-romântico.

O que resta é o silêncio das pedras, no deserto da história que não se deixa simbolizar. A sensação é aquela que talvez se tenha experimentado visitando o monumento do campo de Treblinka, perto de Varsóvia: um mar de pedras – uma por cada comunidade exterminada – que não substituem mas suplementam a catástrofe sem testemunhas do que ali ocorreu. Escombros, não ruínas. Ou com Garrett: “Mas em vão interrogo pedra a pedra, laje a laje: o eco morto da solidão responde tristemente às minhas perguntas, responde que nada sabe, que esqueceu tudo, que aqui reina a desolação e o abandono, e que se apagaram todas as lembranças de outro estado” (Garrett, 1983: 301).

No entanto e aqui, no “horror e maldição” do vazio que não simboliza, opaco e mudo como o trauma, podemos assumir como elo a força ténue, débil “a que o passado tem direito”, força que pode

rearticular (sem estrutura, sem constituição) tanto a comunidade, como a herança e a pertença. A partir daqui pode surgir uma revisão da ideia de património como uma arte residuária das sobrevivências, por imagens e não por horizontes, pelo brilho de uma alternativa humanizadora de um saber resistencial, que se contrapõe à luz feroz do poder, ou à soberania autoritária. Estou aqui a glosar a metáfora dos vaga-lumes com que Georges Didi-Huberman lê o tempo da desumanização denunciado por Pasolini e pensado por Agamben (Didi-Huberman, 2010: 26).

Pela subtração da força das narrativas identitárias, pelo seu enfraquecimento, a ideia de património que sobrevive é aquela do outro lado, pelo rastro, pela ausência, não constituída, residuária, de perdas, resistências, sobrevivências, aspetos que não remetem para qualquer narração deslumbrante e eloquente, mas só para uma arte modesta e possível de sinais e indícios.

Não devo concluir a abordagem ao conjunto de conceitos aqui em jogo mostrando que a tríade de partida – identidade herança pertença – mesmo pensada numa constelação crítica mais ampla que remete para o tema-problema do “em comum”, se esfarela em poeira sem coagular em qualquer sentido.

Talvez o problema – ou a aporia – seja mesmo este: como pensar a monumentalidade fora de categorias apaziguadoras, mas de facto violentas, como identidade, tradição, herança e pertença e que apagaram, até quase à extinção, a força ou a potência que as caracterizavam?

Aqui a própria ideia de relação deve ser repensada a partir de um esvaziamento que se aproxima da perda ou do silêncio. Por isso o desafio de repensar o património a partir do avesso de uma monumentalidade que se reconhece pela retórica, pela hipertrofia, pelo seu traço hierático ou eloquente, é um campo novo a estruturar, uma vez que todas as categorias fundamentais mostram os seus limites.

O desafio que surge a partir de um reconhecimento teórico e subversivo em relação aos cânones da monumentalização é como reformular de modo radical o património a partir da subtração do que histórica e ideologicamente o fundamentou, e que corresponde ao desafio lançado por Garrett e que atravessa, sem solução, toda a nossa modernidade: uma tradição que renova – pensando em Pasolini – a força do passado assumindo a sua debilidade, a condição e o seu risco de impercetibilidade e perda. Se o coração, o objeto do século que passou, como lembra Gérard Wajcman, colocando no centro deste século a Shoah, é a construção da invisibilidade, a invenção da “destruição sem ruína” (Wajcman, 1998: 21) das vítimas absolutas – onde a construção do nada, do escombro, da poeira deixa de desempenhar qualquer possível ou eventual função evocativa em relação ao passado que a produziu –, talvez seja então pela ausência ou pelo negativo (Zevi, 2014: 71) capazes de inverter a consistência e o sentido da força, que a monumentalidade pode, mas talvez deva, ser repensada.

Um património que retém fisicamente o que está em risco de perder-se para sempre, nunca será base possível de alguma fundação futura. Como o murmúrio, o grito ou o sofrimento.

De forma diversa estas perdas parciais ou quase totais que são as sobrevivências e resistências perante forças bem mais poderosas e totalizadoras, criam outro “em-comum” em que se espelharam e se reconheceram numa outra delicadeza pela sua transmissão em risco: um património dilacerado e precário mas que talvez possa finalmente dar conta – mais do que qualquer outra falsa narrativa supostamente homogénea, mais do que qualquer monumentalização retórica – da dor do tempo e das suas imensuráveis e definitivas perdas. Uma outra memória, uma contramemória em suma: um património da Relação, um património do outro.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2001), *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio (2003), *Stato di eccezione: Homo sacer, II, I*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BENJAMIN, Walter (1991), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*. Trad. de Enrico Filippini. Torino: Einaudi.
- BENJAMIN, Walter (1997), *Sul concetto di storia*. Trad. de Giafranco Bonola e Michele Ranchetti (eds.). Torino: Einaudi.
- BLANCHOT, Maurice (1984), *La comunità inconfessabile*. Trad. de Mario Antomelli. Milano: Feltrinelli.
- BLOCH, Ernst (1977), "Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics", *New German Critique*, 11, 22-38. Versão eletrônica, consultada a 31.12.14, em http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/postcol_theory/bloch.pdf
- CALIMANI, Dario (2002), "La memoria e il suo esilio", in Maria Sechi *et al.* (orgs.), *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*. Firenze: Giuntina.
- CANDIDO, António (1980), *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- COUTO, Mia (1988), *Cronicando*. Lisboa: Caminho.
- DERRIDA, Jacques (2003), *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*. Milano: Cortina.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2010), *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ESPOSITO, Roberto (2006), *Communitas. Origine e destino della comunità*. Nuova edizione ampliata. Torino: Einaudi.
- FOUCAULT, Michel (1998), *Bisogna difendere la società*. Mauro Bertani e Alessandro Fontana (eds.). Milano: Feltrinelli.
- GARRETT, Almeida (1983), *Viagens na minha terra*. Lisboa: Estampa.
- GLISSANT, Édouard (1990), *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- LOURENÇO, Eduardo (2005), *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia* (1994). Lisboa: Gradiva.

- MAALOUF, Amin (2007), *L'identità*. Trad. de Fabrizio Ascari. Milano: Bompiani.
- MENDES, Victor (1999), *Almeida Garrett. Crise na Representação nas Viagens na Minha Terra*. Lisboa: Cosmos.
- MORETTI, Franco (1994), *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*. Torino: Einaudi.
- NANCY, Jean-Luc (1992), *La comunità inoperosa*. Trad. de Antonella Moscati. Napoli: Cronopio.
- NANCY, Jean-Luc (2001), *Essere singolare plurale*. Trad. de Davide Tarizzo. Torino: Einaudi.
- WAJCMAN, Gérard (1998), *L'objet du siècle*. Lagrasse: Verdier.
- ZEVI, Adachiara (2014), *Monumenti per difetto. Dalle Fosse Ardeatine alle pietre*. Roma: Donzelli.