



LISBOA

UNIVERSIDADE
DE LISBOA



FACULDADE DE ARQUITETURA
LISBON SCHOOL OF ARCHITECTURE
UNIVERSIDADE DE LISBOA

MEMÓRIAS MATERIAIS

Confronto entre práticas de conservação e restauro do
património arquitetónico ocidental e oriental

Simão Roque Gonçalves

Dissertação elaborada para a obtenção do Grau de Mestre em Arquitetura

Orientação científica:

Doutor Jorge Luís Firmino Nunes

Júri:

Presidente Doutora Maria Madalena Aguiar da Cunha Matos

Vogal Doutor Jorge Luís Firmino Nunes

Vogal Doutora Maria João de Mendonça e Costa Pereira Neto

Documento Definitivo

Lisboa, FA ULisboa, fevereiro, 2024

What matters matters more than matter

JBP

Índice

Índice de figuras	vi
Agradecimentos	x
Resumo	xi
Abstract	xii
1 Introdução	xiii
1.1 Definição do tema e justificação do mesmo	xiii
1.2 Objetivos, questões e hipóteses	xiii
1.3 Metodologia	xiv
1.4 Estrutura do documento	xiv
I <i>ocidente</i>	1
1 PRÉ-ILUMINISMO: O BERÇO DA TRADIÇÃO	3
1.1 O IDEAL DE PRESERVAR	4
1.2 A PERCEÇÃO DO TEMPO E DA MEMÓRIA NUMA TRANSIÇÃO CULTURAL	5
2 ILUMINISMO: A CONSCIÊNCIA DO PATRIMÓNIO	9
2.1 RESTAURO E CONSERVAÇÃO: ANTAGNONISMO DO PRESERVAR	10
2.1.1 O ‘ideal estilístico’ de Viollet-le-Duc e o ‘ideal moral’ de John Ruskin	11
2.1.2 Percursos do restauro e conservação – considerações valorativas na arquitetura	14
2.2 DA IDEOLOGIA À PRÁTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PATRIMÓNIO ARQUITETÓNICO EM PORTUGAL	16
2.2.1 Caso de estudo erudito – restauro e conservação do exterior da Sé Velha de Coimbra	20
2.2.2 Caso de estudo vernacular – restauro e conservação da Casa Rural nas ruínas da <i>villa</i> romana de Milreu	22
II <i>orientes</i>	26
1 ÁSIA ORIENTAL: CONTEXTO GEOCULTURAL	29
1.1 O CASO PECULIAR DO JAPÃO	31
2 A ‘CULTURA ASCÉTICA’ DA RECONSTRUÇÃO E DO RESTAURO	33
2.1 A PERCEÇÃO RELIGIOSA DO MUNDO	34
2.1.1 Impermanência como percepção do tempo e do espaço	36
2.1.2 <i>Ma</i> – tempo, espaço e lugar	36

2.1.3 A estética da impermanência	38
2.2 OCIDENTALIZAÇÃO DO JAPÃO – PAVIMENTAR DO PATRIMÓNIO ARQUITETÓNICO	39
2.2.1 Património intangível	41
2.2.2 Caso de estudo erudito – reconstrução e restauro do <i>kondô</i> do Templo Hōryū-ji Sai-in	42
2.2.3 Caso de estudo vernacular – reconstrução e restauro da <i>machiya</i> de Kamanza-cho Cho-ie	44
II <i>confronto cultural</i>	48
1 A ONTOLOGIA DA RECONSTRUÇÃO: UMA PRÁTICA TRANSCULTURAL	51
1.1 A MANIFESTAÇÃO INCONSCIENTE DA CRIAÇÃO	52
1.1.1 A natureza religiosa da recriação	53
1.2 A PROBLEMÁTICA DA MEMÓRIA NO HOMEM RELIGIOSO	55
2 PARALELOS E DIFERENÇAS CULTURAIS	59
2.1 PERCEÇÃO DA IMPERMANÊNCIA DA NATUREZA	61
2.2 CARIZ VALORATIVO DE CULTURA E PATRIMÓNIO	65
2.2.1 Património cultural e o consenso para um valor universal	67
2.3 A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE	68
2.3.1 A autenticidade da experiência turística	70
3 MEMÓRIAS MATERIAIS: REFLEXÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
3.1 DUALISMO OCIDENTAL E MONISMO ORIENTAL	74
3.1.1 Memória e corpo – entre o passado e o presente	76
3.1.2 Autenticidade da memória – entre o indivíduo e o coletivo	78
3.1.3 A conservação da memória e o restauro da matéria	79
3.2 O TERROR DA ERA CONTEMPORÂNEA – UMA CONCLUSÃO	82
3.2.1 A tradição face ao moderno	83
3.2.2 Arquitetura e o inconsciente	85
Bibliografia ativa	88
Bibliografia passiva	91

Índice de figuras

Figura 1 Vista do pórtico oriental do Partenon, elaborada em 1787 (Nicholas Revett)	9
Figura 2 Levantamento do pórtico restaurado (Nicholas Revett)	9
Figura 3 O pináculo original da catedral de Notre-Dame foi desmantelado em 1786 e reconstruído nos anos 1850s num gótico estilizado por Viollet-le-Duc (<i>Wikimedia Commons</i>)	12
Figura 4 Sé Velha de Coimbra c. 2017 (<i>PBase</i>)	20
Figura 5 Fachada gótica c. 1862 (<i>Centro Português de Fotografia</i>)	20
Figura 6 Fachada gótica e fachada com o portal renascentista antes do restauro da DGEMc.1954 (<i>D.G.E.M.N.</i>)	20
Figura 7 Fachada gótica e fachada com o portal renascentista c.1954 (<i>D.G.E.M.N.</i>)	20
Figura 8 Limpeza a laser (<i>Nova Conservação S.A.</i>)	21
Figura 9 Limpeza através da aplicação de produtos biocidas (<i>Nova Conservação, S.A.</i>)	21
Figura 10 Preenchimento de um vazio através de reforço estrutural e aplicação de argamassas integradas nas cores e texturas dos elementos pétreos (<i>Nova Conservação S.A.</i>)	21
Figura 11 Microinjeções com argamassas para a consolidação de zonas fortemente fragilizadas (<i>Nova Conservação S.A., Nuno Proença</i>)	21
Figura 12 Reforço estrutural de um elemento escultórico (<i>Nova Conservação S.A.</i>)	22
Figura 13 Instalação do sistema de drenagem (<i>Nova Conservação S.A.</i>)	22
Figura 14 Instalação do sistema eletrostático (<i>Nova Conservação S.A.</i>)	22
Figura 15 Casa Rural de Milreu com as ruínas romanas em primeiro plano, 2015 (<i>Wikimedia Commons</i>)	22
Figura 16 Casa Rural de Milreu em 2001 (<i>IPPAR, Jorge Bastos</i>)	23
Figura 17 Fachada este antes da intervenção (<i>IPPAR, Maria Ramalho</i>)	23
Figura 18 Vestígios da existência de um nível de pavimento mais antigo (<i>IPPAR, Maria Ramalho</i>)	23
Figura 19 Porta descoberta num dos compartimentos antes e depois do restauro (<i>IPPAR, H. Ruas e Maria Ramalho</i>)	23
Figura 20 Estruturas arqueológicas romanas à vista antes e depois do restauro (<i>IPPAR, H. Ruas e Maria Ramalho</i>)	23
Figura 21 Cobertura da casa depois da intervenção (<i>IPPAR, Maria Ramalho</i>)	24
Figura 22 Fachada nascente da casa depois da intervenção (<i>IPPAR</i>)	24

Figura 23 Kofun de Richu-tenno-ryo em Osaka (<i>UNESCO</i>)	32
Figura 24 Templo Hōryū-ji Sai-in com o salão principal (<i>kondo</i>) em primeiro plano e o pagode em segundo plano (<i>Wikimedia Commons</i>)	32
Figura 25 Madeira empregue no teto de dois templos (Shoden-ji e Hosen-in, respetivamente) proveniente do pavimento do castelo Fushimi onde, no decorrer da batalha de Sekigahara em 1600, o sangue de samurais foi derramado (<i>Wordpress, Flickr</i>)	33
Figura 26 Montagem da armação da Casa Kamogawa (Ken Kusakari)	34
Figura 27 Aplicação da segunda camada de barro na <i>tsubikabe</i> (Ken Kusakari)	34
Figura 28 Cerimónia durante a reconstrução do Grande Santuário de Ise, com a procissão dos sacerdotes do santuário (<i>Daijingu sengyo no zu</i> , 1847-1852, Utogawa Kuniyoshi)	35
Figura 29 A montanha, água e campos de cultivo representam a topografia agrícola japonesa e o paradigma do espaço sagrado no xintoísmo (<i>Daijosai and Shikinen Sengu...</i> , Günter Nitschke)	35
Figura 30 Vista do santuário de Naikū antes e depois de reconstruído. No meio do lugar que fica vazio durante 20 anos é colocada uma pequena cabana (<i>oi-ya</i>), onde reside o <i>kami</i> (<i>Authenticity in Architectural Heritage Conservation Discourses, Opinions, Experiences in Europe, South and East Asia</i>)	36
Figura 31 Casa de chá Urasenke no jardim Konnichian (<i>Urasenke Konnichian</i>)	38
Figura 32 A estética <i>wabi sabi</i> da casa de chá influenciou a arquitetura doméstica, estando patente no estilo <i>suki-ya</i> (<i>Urasenke Konnichian; Japanese Homes and Their Surroundings</i> , 1886, Edward Morse)	38
Figura 33 Demonstração da técnica kintsugi (<i>Waterfall Mansion & Gallery</i>)	39
Figura 34 Comparação entre um templo grego e o templo Hōryū-ji (<i>Ensaio sobre a Arquitetura de Hōryū-ji</i> , 1893, Itō Chūta)	40
Figura 35 Colunas do Grande Salão de Buda e desenhos dos reforços estruturais dos pilares (Don Choi; Nara-ken Bunkazai Hogo Jimusho)	41
Figura 36 Complexo Oeste (Hōryū-ji Sai-in) onde se encontra o Kondō (<i>From the Ground Up: The Reconstruction of Japanese Historic Buildings from Excavated Archaeological Data</i> , Martin N. Morris)	42
Figura 37 Desenhos do <i>kondō</i> : planta, alçado lateral e corte lateral, respetivamente (<i>Agency for Cultural Affairs</i>)	43
Figura 38 Exposição dos elementos afetados pelo incêndio de 1954 (<i>The Asian Shimbun</i>)	43
Figura 39 <i>Machiya</i> de Kamanza-cho Cho-ie antes e depois do restauro (<i>Kyoto Machiya Revitalization Project</i>)	44

- Figura 40** Planta do piso térreo da *machiya* de Kamanza-cho Cho-ie (*Kyoto Machiya Revitalization Project*) 44
- Figura 41** Remoção de painéis das paredes e cobertura (*Kyoto Machiya Revitalization Project*) 45
- Figura 42** Restauro das fundações mediante a introdução de pedras antigas de granito e reforço estrutural em betão. Substituição da estrutura de madeira através de métodos tradicionais de construção (*Kyoto Machiya Revitalization Project*) 45
- Figura 43** Rebocagem da janela de treliça *mushiko* no primeiro piso. Participação das crianças locais na aplicação de *tsuchikabe* (*Kyoto Machiya Revitalization Project*) 45
- Figura 44** Homenagem prestada aos antepassados da família Onoya através da cerimónia de purificação *Kakari Hajime* (*Kyoto Machiya Revitalization Project*) 46
- Figura 45** Interior da cúpula do Panteão de Roma como uma mandala. Este ‘círculo sagrado que protege o espírito’ é ao mesmo tempo um imago mundi e um panteão simbólico, estando patente na arquitetura dos demais templos e cidades idealizadas (*Wikimedia Commons*) 52
- Figura 46** Cosmografia dos Índios de Yurok (o rio como eixo de orientação, símbolo da subsistência, ligação simbólica entre o Céu a nascente e o Inferno a poente) e do geógrafo grego Hecateu de Mileto (*Topophilia...*, Yi-Fu Tuan) 53
- Figura 47** Menir da Abelhoa em Monsariz, Portugal (*Wikimedia Commons*) 54
- Figura 48** Menir em Oka-no-Tateishi, Japão (*The Megalithic Portal*) 54
- Figura 49** No famoso assentamento neolítico de Çatalhöyük, o ritual de reconstrução de casas alinha-se com o enterro dos mortos, os quais eram colocados, preferencialmente, debaixo das casas, sobre plataformas onde os habitantes dormiam (Kathryn Killackey) 55
- Figura 50** Zígon de Ur. O simbolismo do zígon simboliza uma pedra que emerge do caos, o centro do universo, uma montanha cósmica ou um templo (*Britannica*) 55
- Figura 51** O ritual da criação da ordem (o ‘nosso’ mundo) através do caos (o mundo dos ‘outros’) permeou as sociedades até aos tempos modernos, como se pode observar pela evangelização levada a cabo por povos europeus, onde a cruz de Cristo opera com um axis mundi, na medida em que funda um mundo novo nos territórios evangelizados (*A Primeira Missa no Brasil*, Victor Meirelles) 56
- Figura 52** Memorial da Paz de Hiroshima ou Cúpula de Genbaku (*Britannica*) 80
- Figura 53** Memorial Kaiser Wilhelm em Berlim (*Wikimedia Commons*) 80
- Figura 54** Estoa de Átalo em ruínas (1952) antes e depois da reconstrução (*ASCSA Agora Excavations*) 81

Figura 55 Castelo em Guédelon, ainda em construção em 2019
(*Wikimedia Commons*) 81

Figura 56 Amaterasu, deusa do Sol, a emergir da caverna *Ama no Iwato*
(*Origem da Dança de Iwato Kagura*, 1856, Utagawa Kunisada) 87

Tabela 1 Significados de palavras com o ideograma 問 37

Agradecimentos

Começo por agradecer aos principais contribuidores monetários deste projeto.

Agradecer à amizade de uma longa data e companhia em toda esta caminhada. Que este seja um capítulo que aguarda os próximos.

Agradecer aos companheirismos e amigos que se possibilitaram; às peculiares formas de entretenimento; a quem personifica a força de vontade e o amor pela arquitetura; aos que não abandonaram o barco aquando das tempestades. E a quem possibilitou a crença de me acreditar.

Aos que pelas demais razões partiram, porquanto tudo o que temos nesta vida é tudo o quanto partilhamos – que a memória nos abrigue.

Permita-se-me mais clareza e objetividade e agradecer ao meu orientador, o Prof. Dr. Jorge Nunes, pela disponibilidade e orientação deste trabalho.

Aos demais, perdoem-me a ausência dos nomes, se faço valer aquelas palavras de Goethe no seu *Fausto*: “e se, com esse sentimento, és feliz, dá-lhe o nome que quiseres, felicidade, coração, amor, Deus! Eu não tenho qualquer nome para isso. O sentimento é tudo, o nome é apenas ruído e fumo que vela o brilho dos céus”. Talvez me personalizo nesta ambiguidade existencialista, mas, se ma reconhecem, então saberão certamente a quem aqui me dirijo.

Resumo

O património arquitetónico, que se vincula intimamente à memória, apresenta diferentes perceções culturais. Abordando ambos os conceitos de um ponto de vista histórico-filosófico (dimensão social) e fenomenológico (dimensão individual, que ressalva a perceção e a experiência do tempo e espaço), apresentar-se-ão as respetivas perceções culturais do Ocidente e Oriente. Posteriormente, demonstrar-se-ão as influências e diferenças culturais entre as práticas de preservação do património arquitetónico, passando por um período em que tais práticas foram transculturais, remontando à natureza simbólica do homem primitivo, e como foram antagonizadas no choque cultural dos séculos XIX e XX, quando a tentativa de universalização das práticas imposta pelos princípios eurocêtricos pôs em causa questões de autenticidade.

Num gesto conclusivo, conjugando a intuição religiosa oriental com a metafísica ocidental, procurar-se-á compreender a dimensão intangível inerente aos conceitos de memória e património. Esta incompreensão, patente na dialética existencialista entre a tradição e o moderno, reflete a instabilidade conceitual de património e o dilema espiritual do homem ocidental contemporâneo que, desfazendo-se com a tradição – com o passado onde reside a memória –, desfez-se com o sentido que o interpela a preservar o que lhe pertence – o seu património arquitetónico.

Abstract

Architectural heritage, which is closely linked to memory, presents different cultural perceptions. Approaching both concepts from a historical-philosophical perspective (social dimension) and phenomenological perspective (individual dimension, which highlights the perception and experience of time and space), the respective cultural perceptions of the West and East will be presented. Subsequently, the cultural influences and differences between architectural heritage preservation practices will be demonstrated, going through a period in which such practices were transcultural, going back to the symbolic nature of primitive man, and how they were antagonized in the cultural shock of the 19th and 20th centuries, when the attempt to universalize practices imposed by eurocentric principles called authenticity issues into question.

In a conclusive gesture, combining eastern religious intuition with eastern metaphysics, we will seek to understand the intangible dimension inherent to the concepts of memory and heritage. This lack of understanding, evident in the existentialist dialectic between tradition and the modern, reflects the conceptual instability of heritage and the spiritual dilemma of contemporary western man who, breaking away from tradition – away from the past where memory resides –, broke away with the sense that challenges him to preserve what belongs to him – his architectural heritage.

Key-words: heritage, memory, time, symbol, religion

1 Introdução

1.1 Definição do tema e justificação do mesmo

Esta dissertação aborda as filosofias de conservação e restauro do património arquitetónico praticadas por dois povos culturalmente diferentes, com foco particular na memória enquanto característica inerente ao desenvolvimento e compreensão destas práticas que evoluíram ao longo do tempo.

1.2 Objetivos, questões e hipóteses

São objetivos deste trabalho:

- Perceber o que é a memória na arquitetura, abordando conceitos subjacentes como tempo, consciência histórica, identidade e autenticidade. Para tal, torna-se necessário evocar as filosofias de conservação e restauro que, aliadas à ideia de património arquitetónico, são capazes de construir o conceito de memória aplicado à arquitetura.
- Explorar dois casos de estudo de cada país, um de arquitetura erudita e outro de arquitetura popular.

Consta como questão de trabalho:

- Compreender se, de acordo com os conceitos supramencionados, existe uma prática intervencionista que melhor traduza a conservação da memória na arquitetura.

As hipóteses de trabalho são as seguintes:

- Verificar se existem semelhanças ou contaminações entre as filosofias de conservação e restauro ocidentais e orientais.
- Perceber qual a importância da atenção atribuída à arquitetura religiosa.

1.3 Metodologia

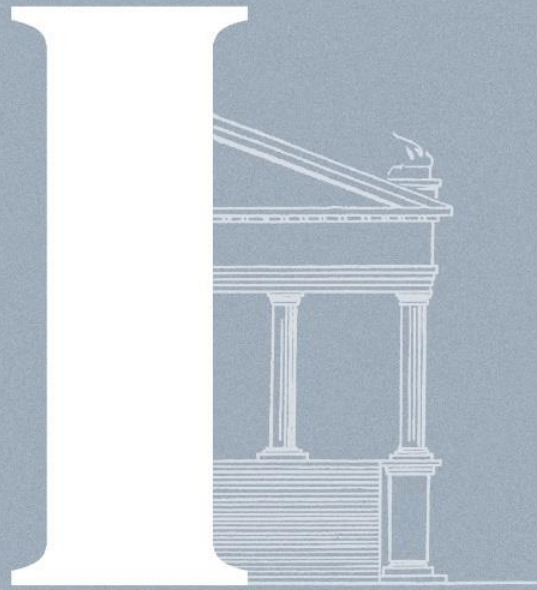
A investigação parte com uma exploração histórica do património arquitetónico e do conceito de memória que lhe subjaz. Explorando outros conceitos inerentes ao de memória – tempo, consciência histórica, identidade, autenticidade – procurar-se-á compreender o molde percetivo e as justificativas culturais que levaram ao desenvolvimento de uma consciência patrimonial e,

posteriormente, à conceptualização de filosofias que pretendem preservar a arquitetura. A consolidação histórica e conceitual estender-se-á à exposição de casos de estudo, cujo critério de seleção visa a aplicação prática das filosofias de preservação apresentadas, bem como respetiva interpretação das mesmas por parte das equipas técnicas. A seleção de cada caso será feita mediante a listagem do património arquitetónico disponibilizada pelo Instituto Português do Património Arquitetónico, no caso ocidental, e pela Agência para Assuntos Culturais, no caso oriental.

Por fim, procede-se à averiguação das hipóteses de trabalho e à aferição de conclusões do estudo efetuado, bem como se é possível tecer recomendações para futuras considerações e procedimentos na abordagem da temática. Todo o estudo é suportado por referências bibliográficas ativas e passivas, desde livros, artigos científicos, documentos e, pontualmente, informações disponibilizadas em páginas *online*.

1.4 Estrutura do documento

O *corpus* do trabalho propõe uma cronologia linear, exceto quando a secção temática determina uma necessidade de regressão. As partes I e II iniciam-se com uma contextualização histórico-filosófica de cada espaço cultural, basilar à subsequente compreensão e fundamentação das filosofias e práticas de preservação do património arquitetónico desenvolvidas e consolidadas nos séculos XIX, XX e XXI. A parte III apresenta o confronto entre ambas as culturas, estruturando-se do seguinte modo: cap1) fundamentação da ontologia da reconstrução como uma prática transcultural, cuja génese remonta aos primórdios do Homem; cap2) verificação de semelhanças, contaminações, e diferenças culturais entre os dois espaços culturais, tendo em conta as suas matrizes filosóficas, religiosas e civilizacionais; cap3) reflexão sobre a memória do ponto de vista metafísico, como uma visão complementar ao entendimento das diferenças lógicas e culturais patentes na dedução ocidental e na intuição oriental.



ocidente

1 PRÉ-ILUMINISMO: O BERÇO DA TRADIÇÃO

A cultura ocidental desenvolvida ao longo dos séculos apresenta raízes na filosofia helénica, na matriz religiosa judaico-cristã e em ramificações linguísticas latinas e germânicas. As influências mútuas das nações europeias estruturaram uma cultura homogénea que, no reconhecimento da complexidade civilizacional e de contextos históricos alargados, e de modo necessariamente restritivo, denominar-se-á de ‘Ocidente’ ao longo desta dissertação. Tocando nos pontos-chaves desta tradição, analisar-se-á os traços comuns desta cultura para que, posteriormente, possa ser confrontada com outra. Um regresso às origens é, portanto, necessário para estudar o principal conceito desenvolvido em todo este trabalho: a memória. Conceito partilhado entre várias línguas europeias, a sua etimologia deriva maioritariamente do latim *memoria* (‘memória’, ‘lembrança’), que se relaciona com o grego antigo *μνήμη* (*mnémē*, ‘memória’). A palavra está associada ao conceito e étimo de monumento, que advém do latim *monumentum*, derivado do verbo *monere* (‘advertir’, ‘recordar’), o que apela à memória, podendo-se definir monumento como o “artefacto edificado por uma comunidade de indivíduos para se recordarem, ou fazer recordar a outras gerações pessoas, acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças”¹. Nestes primórdios do desenvolvimento cultural do Ocidente, os mitos, a história e a memória são conceitos relativamente análogos no seu significado². A cultura greco-romana reconheceu a ideia da linearidade temporal – da existência de um passado e de um presente –, que por si moldou uma consciencialização do valor das coisas e da necessidade de preservar o que nos pertence – de preservar aquilo que somos.

¹ Choay Françoise, *Alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70, 2014, p.17

² Léon Juan Miguel Hernández, *Autenticidade y monumento - del mito de Lázaro al de Pígalión*. Madrid: Abada Editores, 2013, p.17

1.1 O IDEAL DE PRESERVAR

Na Antiguidade Clássica, as abordagens de preservação eram feitas mediante monumentos e memoriais, lembrando que, antigamente, os primeiros tinham um sentido mais abrangente, pois a palavra ‘monumento’ era usada em referência a edifícios, estátuas ou escritos. Os impulsionadores desta prática foram os gregos e os romanos, sendo que os primeiros relacionaram os monumentos mais à memória do que os segundos, que lhe conferiram um valor mais político e moral de tal modo que os usavam como lembrança do poder dos governantes, dirigindo o foco para a *Pietas*, a personificação da ligação entre deuses, nação e família. Esta glorificação acaba por definir uma das características das práticas de preservação romana, que se alinha com uma ideologia de restaurar o *status* antigo. É sabido, segundo a obra de Procópio, que o objetivo do imperador Justiniano no que concerne ao restauro de edifícios era melhorar a sua função e estética, lembrando-lhe o nome original e significado³. Os romanos chegaram, inclusive, a promulgar algumas leis severas relativamente à proteção de monumentos antigos e edifícios existentes. Em 146 a.C., os romanos invadem a Grécia e, no que ficou conhecido como o Saque de Corinto, começam a desenvolver um gosto pelo colecionismo, valorizando produtos de diferentes origens. O Império Romano cai em 395 d.C., mas o legado de Roma é continuado por outras figuras históricas iminentes, como Teodorico, o Grande, rei de Itália entre 493 e 526, que se preocupou com a preservação arquitetónica, apontando um curador arquiteto para inventariar as estruturas que pudessem ser restauradas, lembrando a sua “história gloriosa” e a “importância dos monumentos”⁴. Com o passar dos anos, Roma sofre com ataques inimigos e catástrofes naturais que a reduzem a ruínas, contudo, alguns monumentos conseguem ser conservados por questões patrióticas ou simbólicas, como a Coluna de Trajano. Esta realidade irá determinar as práticas reconstrutivas na Idade Média, que se caracterizaram pela utilização de materiais antigos, de tal modo que houveram reconstruções inconscientes e reutilizações de lugares históricos.

As destruições da colonização romana ocorreram por toda a Europa na Idade Média devido a fatores como o proselitismo cristão e a indiferença relativa aos monumentos. A oposição a estes movimentos foi tomada pelo clero, a classe instruída cujo interesse pela preservação dos monumentos provinha da Igreja que condenava o paganismo e promovia o saber clássico, numa “benevolência para com a *humanitas* e as artes antigas”⁵. Esta atenção à Antiguidade e ao valor cultural dos seus monumentos marcou o começo do Renascimento, iniciando-se o reconhecimento do valor patriótico destes monumentos para o mundo moderno. O amor pela arte levou à sistematização das Antiguidades, facilitando o diálogo entre humanistas e artistas que permitiu formalizar uma primeira conceptualização da história.

³ Procópio, *Buildings*, citada em Jokilehto Jukka, ‘A History of Architectural Conservation’, The University of York, 1986. Accessed: Apr. 17, 2023. [Online]. Available: https://www.iccrom.org/sites/default/files/ICCROM_05_HistoryofConservation00_en.pdf, p.24

⁴ J. Jokilehto, *op. cit.*, p.25

⁵ F. Choay, *op. cit.*, p.38

Por esta altura, os papas assumiam-se como herdeiros de Roma e exerciam as responsabilidades dos imperadores romanos. Em 1425, Martinho V é responsável por manter e reparar ruas, pontes, portões, muralhas e edifícios; a bula de 28 de abril de 1462 promulgada por Pio II refere-se especificamente à preservação de edifícios eclesiásticos, visando conservar a “alma” da cidade; de modo semelhante, Sisto V promulga a 25 de abril de 1474 uma bula contra a destruição ou remoção parcial de edifícios eclesiásticos. Deste modo, constata-se que nesta altura a preservação estava intimamente ligada não só à cristandade, como também ao ideal clássico, este servindo de referência à primeira⁶. Este eminente desejo de equipar a tradição cristã à tradição antiga esboça um desejo de distinguir as antiguidades nacionais das antiguidades greco-romanas. No exercício de inventariar igrejas, catedrais, vestígios megalíticos e arquitetura gótica, o antiquário começou a registar a antiguidade por intermédio da imagem, fazendo o esforço necessário para ultrapassar “o peso da tradição”, a “falta de preparação para o método de observação científica” e a “insuficiência do material arqueológico”⁷. A indolência face à destruição de antiguidades foi ainda motivo de preocupação por parte de vozes conscientes como as de Alberti⁸, que evocou razões para a proteção de estruturas históricas, mencionando 1) as suas qualidades arquitetónicas inerentes, solidez e beleza; 2) valores didáticos e 3) valores históricos. Alberti advertiu para a necessidade da documentar edifícios universalmente admirados, referindo ainda a importância do lugar onde estes se inserem, bem como de outros lugares capazes de evocar eventos memoráveis àqueles que os visitam. A evocação da memória e a mestria patente nos restos de um edifício como que são qualidades humanas. Uma analogia semelhante entre a arquitetura e o Homem é feita por Filarete, que sugeriu uma semelhança humana nas proporções e na vida dos edifícios⁹, de tal modo que a excelência de ambos consegue ser lembrada muito depois da sua morte. Leonardo da Vinci levou a analogia mais longe, de modo a conferir-lhe uma explicação objetiva e científica através da relação estrutural dos edifícios e a resiliência da vida humana¹⁰. O pensamento renascentista contribuiu para uma aproximação da arquitetura com a condição humana, pavimentando o caminho para uma futura perceção do mundo na cultura ocidental.

1.2 A PERCEÇÃO DO TEMPO E DA MEMÓRIA NUMA TRANSIÇÃO CULTURAL

A conceção iluminista do mundo que herdamos surge neste pequeno esboço histórico-temporal que se elaborou. A influência da teologia cristã e da filosofia helénica, não obstante as limitações civilizacionais de cada época e a distância temporal que as separa, ainda se faz sentir nos dias de hoje. As

⁶ “One of the reasons for the preservation of classical remains was claimed to be have them as models for new magnificent buildings, which should equal them and, if possible, exceed them, in order to sow the holy seed of peace and Christian principles!”. J. Jokilehto, *op. cit.*, p.40

⁷ F. Choay, *op. cit.*, p.79

⁸ “I call Heaven to Witness, that I am often filled with the highest Indignation when I see Buildings demolished and going to Ruin by the Carelessness, not to say abominable Avarice of the Owners, Buildings whose Majesty has saved them from the Fury of the most barbarous and enraged Enemies, and which Time himself, that perverse and obstinate Destroyer, seems to have destined to Eternity”. Alberti Leon Battista, *De re aedificatoria*, tradução do latim em J. Jokilehto, *op. cit.*, p.18

⁹ “Tu potresti dire: lo edificio non si ammala e non muore come l'uomo. Io ti dico che così fa proprio l'edificio: lui s'amala quando non mangia, cioè quando non è mantenuto, e viene scadendo a poco a poco, come fa proprio l'uomo quando sta senza cibo, poi si casca morto”; “Così poi continuamente bisogna mantenerlo e riguardarlo da bruttura e da troppa fatica, perché così come l'uomo per troppa fatica s'amala e dimagrisi così l'edificio, per bruttura marcisce il corpo dello edificio come quello de l'uomo, e così nel troppo si guasta e muore come l'uomo proprio”. Antonio Averlino detto il Filarete, *Trattato di architettura*, consultado em J. Jokilehto, *op. cit.*, p.22

¹⁰ “According to him, the health of men depended on the harmony of all elements; disease resulted from discord. Similarly in buildings, one had to understand the causes of a disease in order to cure it [...]. An example is his definition of the arch as a “fortress resulting from two weaknesses” [...]. That is, two quarter circles, each weak in itself, leaning against each other, together form a strong component”. J. Jokilehto, *op. cit.*, p.20

transformações culturais que permitiram estudar a história de um modo científico teve raízes nos primeiros povos que desenvolveram uma consciência histórica – babilônios, egípcios, hebreus e iranianos¹¹ – e que foram geograficamente próximos dos gregos, que já tinham antecipado que o passado só tinha sentido no presente e que a história pode ser dominada pela conjectura¹². Segundo Funkenstein, esta consciência histórica é desenvolvida primeiramente em Israel e na Grécia e está latente não na historiografia da origem destes povos, mas na sua liturgia e poesia¹³. Os gregos e, posteriormente, os povos de matriz judaico-cristã preservam a sua memória em tempo histórico (linear), ao passo que outros povos mediterrânicos imaginaram as suas origens num tempo mítico (cíclico). O autor refere que a essência da consciência histórica é a de atribuir sentido ao passado e consagrar uma identidade coletiva.

Contudo, este elo com a história, nomeadamente, com a *história sagrada*, não é imediatamente acompanhado de uma perceção linear do tempo: no judaísmo, Yahweh (o deus judaico) manifesta-se em *tempo histórico*, em vez de *tempo cósmico*¹⁴, apesar de continuar a ser eterno e imutável, apresentando-se como ‘Aquele que É’ ou como ‘Eu Sou’ ou ainda ‘Eu Serei’¹⁵; no cristianismo, os acontecimentos das escrituras são históricos¹⁶, mas o tempo continua a ser percecionado como cíclico, nomeadamente, dentro dos limites dos espaços sagrados como as igrejas, onde Cristo tem a possibilidade de renascer mediante os rituais litúrgicos, diferenciando-se da figura histórica¹⁷. Foi principalmente o cristianismo que promoveu a transição da perceção cíclica do tempo para uma linear. Um dos teólogos da Igreja, Santo Agostinho, teoriza que Deus ao criar o mundo criou o tempo, mas que Ele, sendo eterno, existe fora do tempo¹⁸. Para nós que experienciamos o tempo, só o presente verdadeiramente é, o que faz com que o passado se identifique com a memória, o presente com a perceção e o futuro com a expectativa. Deste modo, a memória acaba por ser um produto do presente.

A teoria do tempo de Santo Agostinho apresentou algumas insuficiências, deixando espaço para a perceção individual¹⁹. Contudo, a sua teoria foi frutífera para teorizações posteriores. Um gradual ganho de consciência fez com que o tempo passasse a ser concebido como linear (com um passado, presente e futuro) e a memória como um fenómeno (experienciado no passado e evocado no presente). Na segunda metade do século XIX, Henri Bergson formaliza a sua teoria qualitativa do tempo (*durée*), assumindo o tempo como algo experienciado – uma experiência consciente do movimento – e não como algo objetivo, tal como Aristóteles²⁰. Posteriormente, Paul Ricoeur conjuga estes dois e outros filósofos ocidentais no seu ‘esboço fenomenológico da memória’²¹, distinguindo memória (*mnēmē*) de lembrar²² (*anámnesis*), chegando à conclusão que memória está relacionada com uma afeição (*pathos*), enquanto que lembrar implica uma ação – uma procura ativa.

¹¹ Eliade Mircea, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1959, p.74

¹² “[...] como ya se anticipaba en el Fedro platónico, todo el pasado, en el que no existe distinción entre lo imaginario y lo real, sólo cobra sentido *ahora*. De manera contrapuesta, la historia es *exterioridade*, por mucho que su conocimiento objetivo pueda estar, en mayor o menor grado, contaminado por la conjetura, o tamizado por la ideología”. J. Miguel Hernández León, *op. cit.*, p.176

¹³ Funkenstein Amos, ‘Collective Memory and Historical Consciousness’, *History and Memory*, vol. 1, no. 1, pp. 5–26, 1989, Accessed: May 24, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/25618571>

¹⁴ Eliade Mircea, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, Inc, 1963, p.110

¹⁵ “Deus disse então a Moisés: «EU SOU AQUELE QUE É. E dirás também aos israelitas: «AQUELE QUE É foi quem me enviou a vós». Êxodo 3:14

¹⁶ “A história não é cíclica [...] Cristo morreu *uma vez* pelos nossos pecados”. Russell Bertrand, *História da Filosofia Ocidental*. Lisboa: Livros Horizonte, 1961, p.347. Nesta passagem, o autor faz referência às passagens bíblicas Romanos 6:10 e Hebreus 7:27

¹⁷ “For a believer, the church shares in a different space from the street in which it stands. The door that opens on the interior of the church actually signifies a solution of continuity. The threshold that separates the two spaces also indicates the distance between two modes of being, the profane and the religious”; “Just as a church constitutes a break in plane in the profane space of a modern city, the service celebrated inside marks a break in profane temporal duration. It is no longer today’s historical time that is present – the time that is experienced, for example, in the adjacent streets – but the time in which the historical existence of Jesus Christ occurred, the time sanctified by his preaching, by his passion, death, and resurrection”. M. Eliade, *The Sacred...*, p.25 e 72

¹⁸ “O tempo foi criado com o mundo. Deus é eterno, isto é, intemporal”. B. Russell *op. cit.*, p.342

¹⁹ “«Confesso-Te, Senhor, que ainda ignoro o que é o tempo». Mas o essencial da solução que [Santo Agostinho] sugere é que o tempo é subjetivo: existe no espírito humano, que espera, considera e recorda”. *Ibid*, p.343

²⁰ Collins-Cavanaugh Daniel, ‘Bergson’s Aristotelian Theory of Duration and the History of Temporality’, Tese de doutoramento, Universidade Duquesne, Pittsburgh, 2005. Accessed: Nov. 29, 2023. [Online]. Available: <https://dsc.duq.edu/etd/426/>, pp. 109-118

Se lembrar é uma procura, então a memória é uma evocação que nos surge espontaneamente. A relação da memória com o tempo é explicada por Aristóteles: a percepção do tempo advém da percepção do movimento (*kínēsis*), na capacidade de distinguir entre um momento que antecede outro, ou seja, na percepção de mudança (*kínēsis*²³). Esta consciência de mudança define a percepção do tempo linear, enquanto que a percepção do tempo linear faz com que todas as experiências sejam únicas e insubstituíveis, evocadas posteriormente na qualidade de um *pathos*. Assim sendo, a memória, como uma experiência passada *sentida* no presente, distingue-se da lembrança, como uma *procura* pelo passado no presente. Ou, nas palavras de Bergson, “a memória não consiste numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, numa progressão do passado para o presente”²⁴. Esta dualidade entre memória e lembrança serve, de certo modo, como uma analogia entre as duas principais ideologias de preservação do património arquitetónico: a conservação e o restauro, respetivamente, que surgem nesta transição cultural, no desafio percetivo que as demais disciplinas do Iluminismo proporcionaram.

²¹ Ricouer Paul, ‘Memory and Imagination’, in *Memory, History, Forgetting*. Londres: The University of Chicago Press, 2004, pp.5-21

²² No original em inglês, ‘remember’. Escolheu-se traduzir para ‘lembrar’ e não ‘lembra’, pois pretende-se demonstrar a ideia de repetição, possível através do prefixo ‘re’, tal como no prefixo ‘ana’ em *anamnesis* que significa ‘voltar a’, ‘recuperar o que anteriormente se viu ou experienciou’

²³ *Kínēsis* pode significar ‘moção’, ‘movimento’ ou ‘mudança’. A *kínēsis* é “uma das quatro funções principais da psyche [...] e está integrada na operação do desejo”, sendo este uma “faculdade da alma que procura [...] a causa suprema do movimento na alma”. Peters Francis Edward, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, pp. 126-127 e p.175

²⁴ Tradução livre do inglês. Bergson Henri, *Matter and Memory*. Nova Iorque: Zone Books, 1991, p.239

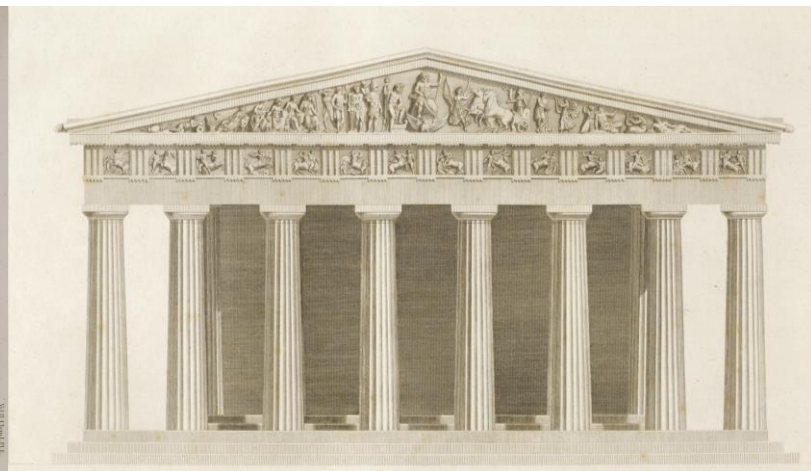
2 ILUMINISMO: A CONSCIÊNCIA DO PATRIMÓNIO

O Renascimento desenvolveu o princípio da valorização da memória através da arquitetura, sendo que o Iluminismo é responsável por desenvolver o conceito mais aprofundadamente. Este movimento intelectual permitiu aprofundar ideias formuladas séculos antes, bem como formalizar tantas outras segundo um espírito fundamentalmente crítico de questões filosóficas e científicas, diferente de um dogmático e autoritário impingido pela Igreja. O século XVII traz consigo o vigor de um novo humanismo, o movimento a que se veio chamar Neoclassicismo expresso no desejo de explorar a história de modo mais aprofundado, fazendo de Roma, novamente, o centro cultural do mundo. Destaca-se o espírito propulsor da Academia Francesa, que estudou os monumentos clássicos propondo o restauro dos mesmos, bem como os levantamentos do Partenon publicados por James Stuart e Nicholas Revett (figuras 1 e 2).

Este movimento cultural é, de certo modo, uma continuação insistente do ideal helénico e ajudou a formular algumas das ideias que prefiguram as práticas de

F.1 ← Vista do pórtico oriental do Partenon, elaborada em 1787 (Nicholas Revett)

F.2 → Levantamento do pórtico restaurado (Nicholas Revett)



conservação e restauro da arquitetura. Entretanto, semelhanças são encontradas nas diversas disciplinas da arte (escultura, arquitetura, pintura) no que concerne em preservar o ideal mencionado, como é o caso da escultura, na qual, segundo o historiador e arqueólogo J.J. Winckelmann, se encontra o ‘ideal de beleza’: “[t]he highest beauty is in God, and the concept of human beauty is the more complete the nearer and the more in agreement it can be thought to be to the highest Being”²⁵.

Os gregos baseavam a sua arte na natureza, reflexo aproximado do ideal divino, portanto, para Winckelmann, a única maneira de nos tornarmos excelentes é imitando os gregos. Ainda no que concerne ao restauro de estátuas, Bartolomeo Cavaceppy refere que o restaurador tem de ter um bom conhecimento da história, arte e mitologia e, quando em dúvida sobre a forma original da estátua, esta deverá ser deixada incompleta, em vez de reelaborada, enfatizando o papel educacional do restaurador²⁶. Esta disciplina é alvo de um posterior ensaio eloquentemente escrito por Marguerite Yourcenar, que sublinha que algumas das modificações às estátuas “são sublimes” e “juntam a beleza involuntária do tempo que lhes vem dos acidentes da História e dos efeitos naturais do tempo”²⁷. A posição do restaurador é discutida durante o século XVIII, estabelecendo-se que este teria de dominar técnicas e métodos específicos que o artista normal não tinha e o reconhecimento oficial da profissão, no que concerne à pintura e escultura, dá-se em Milão em 1745.

Contudo, nem todos apregoavam este revivalismo dos ideais gregos. Piranesi contrariou esta narrativa através dos seus desenhos, valorizando a experiência vivida através da integração dos monumentos históricos na paisagem viva, sem nunca referir alguma filosofia para os proteger²⁸. Esta *poétique des ruines*, conceptualizada por Denis Diderot, realçava a importância do tempo, onde “a linguagem da história substituiria a dos deuses”²⁹. Por esta altura, o conceito de ruína era referente apenas a ruínas de edifícios monumentais importantes, desconsiderando as casas de camponeses³⁰, ao passo que no século XIX autores como John Ruskin vêm subverter por completo esta visão³¹.

2.1 RESTAURO E CONSERVAÇÃO: ANTAGNONISMO DO PRESERVAR

No final do século XVIII, o brotar duma revolução exigiu o retorno de um debate e de uma consciência sobre a preservação. As demais insatisfações sociais ressentidas pela população no final deste século culminaram na Revolução Francesa, trazendo consigo o princípio de uma mudança sociopolítica em toda a Europa. O desejo de efusivo de romper com a tradição mergulhou França num caos que levou à destruição dos símbolos do *ancien régime*, incluindo monumentos e edifícios

²⁵ Winckelmann J.J., *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, traduzido em inglês em J. Jokilehto, *op. cit.*, p.87

²⁶ J. Jokilehto, *op. cit.*, pp.89-90

²⁷ Yourcenar Marguerite, *O Tempo, esse grande escultor*. Lisboa: Difel, 1983, p.50

²⁸ Contudo, apesar desta posição, os seus desenhos contribuíram para o trabalho arqueológico. J. Jokilehto, *op. cit.*, pp.93-94

²⁹ Tradução livre do inglês. *Ibid*, p.97

³⁰ “Ruine ne se dit que des palais, des tombeaux somptueux ou des monuments publics. On ne droit point ruine en parlant d’une maison particulière de paysans ou bourgeois; on droit alors bftimens ruinés.” Diderot Denis, *Encyclopédie*, consultado em J. Jokilehto, *op. cit.*, p.109

³¹ “I am trying to prove to you the honour of your houses and your hills; not that the Church is not sacred – but that the whole Earth is”. Ruskin John, ‘Traffic’, in *The Lamp of Memory*, Penguin Group, 2008, p.102

considerados importantes. Os antiquários franceses procuraram proteger os demais monumentos nacionais da destruição ideológica que os ameaçava, mas foi sobre o Estado que recaiu a maior parte da responsabilidade de preservar monumentos outrora pertencentes a instituições como a Igreja. Os novos governantes franceses ambicionaram promover uma espécie de ‘democratização do conhecimento’ através da consagração de museus, preconizada na conversão museológica de algumas igrejas. Todavia, a instabilidade em que o país se encontrava e as diferenças opinativas na Assembleia não permitiram realizar muitos desses planos políticos. Começa-se a atribuir valores aos monumentos – nacional, artístico, educativo, económico – para uma melhor inventariação do património, mas todos estes esforços culminam com a chegada de Napoleão ao poder, que fez “adormecer” todo este “aparelho de gestão nascido prematuramente”³².

O século XIX maturou a reflexão crítica da abordagem patrimonial. Foi também neste período que o restauro se diferenciou de conservação, pois até então não eram posições opostas: em 1681, Baldinucci entendia restaurar como “refazer peças desgastadas pelo envelhecimento de uma coisa ou perdidas por acidente”; para Quatremère, restaurar significava “recuperar a *integridade da forma primitiva*, sendo condição necessária utilizar o mesmo material para complementar os elementos desaparecidos ou deteriorados, respeitando ainda a sua localização, enquanto parte da sua dimensão vital”³³. O Romantismo inverteu toda a lógica de valores elaborada pelos franceses no século subsequente, dando primazia à sensação e à estética, em desfavor do conhecimento³⁴. Em Inglaterra, o movimento fez apelo à tradição do gótico e a métodos de preservação anti intervencionistas, ao passo que em França reinavam doutrinas intervencionistas. Assim sendo, este novo período possibilitou a coexistência de ideais antagónicas de como preservar o património arquitetónico, designadas de: a) restauro, ou ‘restauro estilístico’, protagonizado por Viollet-le-Duc, e b) conservação ‘anti restauro’, encabeçada por John Ruskin que defendia a preservação mediante a proteção e manutenção.

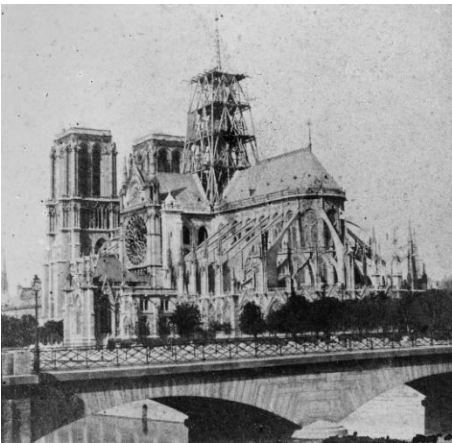
2.1.1 O ‘ideal estilístico’ de Viollet-le-Duc e o ‘ideal moral’ de John Ruskin

O restauro estilístico de Viollet-le-Duc consistia em restaurar um edifício com base no tempo e estilo em que este foi inicialmente construído, sendo que tal incluía, se bem que nem sempre, a adição de novos elementos representativos do estilo original do edifício. Entre conferir ao edifício a sua unidade de estilo ou restaurá-lo no seu estilo original, cabe uma reflexão crítica e analítica de cada caso, sendo que o arquiteto restaurador deve ser conhecedor das técnicas e materiais

³² F. Choay, *op. cit.*, p.122

³³ Tradução livre do espanhol. J. Miguel Hernández León, *op. cit.*, pp.50-51

³⁴ “As locuções *história* e *historiador de arte* estão mais conotadas com a palavra *arte* do que com a palavra *história*: elas facilitam uma assimilação e uma confusão do saber artístico e da experiência da arte que são comuns ainda hoje em dia”. F. Choay, *op. cit.*, pp.139-140



F.3 O pináculo original da catedral de Notre-Dame foi desmantelado em 1786 e reconstruído nos anos 1850s num gótico estilizado por Viollet-le-Duc (Wikimedia Commons)

³⁵ “[...] quelque habile que soit la restauration d’un édifice, c’est toujours une nécessité fâcheuse, un entretien intelligent doit toujours la prévenir”. Viollet-le-Duc Eugène Emmanuel, *L’Instruction pour la conservation, l’entretien et la restauration des édifices diocésains et particulièrement des cathédrales*, consultado em J. Jokilehto, *op. cit.*, p.289

³⁶ Forster Alan Mark, Thomson Derek, Richards Kendall, Pilcher Nick, and Vettese Samantha, ‘Western and Eastern Building Conservation Philosophies: Perspectives on Permanence and Impermanence’, *International Journal of Architectural Heritage*, vol. 13, no. 6, pp. 870–885, Aug. 2019, doi: 10.1080/15583058.2018.1490827

³⁷ F. E. Peters, *op. cit.*, p. 75

³⁸ “[...] duration [is] a temporal theory that emphasizes becoming over being”. D. Collins-Cavanaugh, *op. cit.*, p.110

³⁹ “Viollet-le-Duc [...] dedicou a segunda parte da sua carreira a uma aposta no presente e à investigação de uma hipotética arquitetura moderna. [...] esta arquitetura nascerá, para ele, de uma ruptura. Ela apresentar-se-á sob a forma de um sistema inédito, em que os monumentos antigos, testemunhos de sistemas históricos prescritos, têm para ele o especial interesse de assinalar o lugar vazio. Esse passado que, segundo Ruskin e Morris, nos incumbe de o conservarmos vivo, morreu sem apelo. A atitude do Viollet-le-Duc restaurador explica-se pela via da constatação deste falecimento”. F. Choay, *op. cit.*, pp.161-162

⁴⁰ F. Choay, *op. cit.*, p.162

⁴¹ Tradução livre do francês. E. E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire...*, consultado em J. Jokilehto, *op. cit.*, p.289

⁴² Excerto do seu *Dictionnaire* em Price Nicholas Stanley, Talley M. Kirby, and Vaccaro Alessandra Melucco, Eds., ‘Eugène Emmanuel Viollet-le-Duc | Restoration’, in *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage*, Los Angeles: J. Paul Getty Trust, 1996, p.317

construtivos e dos estilos de cada período de arte. O restauro é reconhecido por Viollet-le-Duc como uma “necessidade infeliz”, sendo evitável mediante uma boa manutenção³⁵. No fundo, segundo a famosa definição patente no *Dictionnaire Raisonné de l’Architecture Française du XIe Au XVIe Siècle*, “restaurar não significa nem mantê-lo, nem repará-lo, nem reconstruí-lo; significa restabelecê-lo num estado completo que pode nunca ter existido num dado momento”. Este “estado de completude” é aquele que, segundo alguns autores³⁶, se substancia no conceito aristotélico de *entelecheia*, que se traduz em ‘estado de completude’, ‘perfeição’ ou ‘atualidade’³⁷. A definição deste conceito sugere que não é suficiente algo ser como é, na medida em que pode ser mais do que é quando *tende* para um estado de completude, enfatizando o presente e ecoando as teorias temporais previamente expostas³⁸. Por outras palavras, Viollet-le-Duc via na atividade (*energeia*) do arquiteto e no potencial (*dunamis*) do restauro a possibilidade de completar (*entelecheia*) uma obra arquitetónica.

A definição é considerada redutora, ignorando o interesse do autor pela documentação história, através do registo escrito ou fotográfico, expresso na forma peculiar do *zeitgeist*³⁹. O seguimento desta doutrina intervencionista levou a que, em certos casos, intervenções brutais possam restituir “ao objeto restaurado um valor histórico, mas não a sua historicidade”⁴⁰, causando dificuldades irreconciliáveis na interpretação da mudança arquitetónica e, portanto, na decifração da sua história. Contudo, Viollet-le-Duc justifica-se na sua tese, defendendo que a arquitetura não é uma arte de imitação, mas antes uma criação do Homem que desenvolve princípios construtivos de acordo com cada contexto cultural que, posteriormente, moldam o estilo, que se define na “manifestação de um ideal estabelecido num princípio”⁴¹. Assim, o pretexto do restauro de Viollet-le-Duc, estabelecido nas conceções modernas da época, define-se segundo este ‘ideal estilístico’, sendo que o arquiteto é o responsável por dar *vida* ao edifício, por dar-lhe um uso substanciado nos seus conhecimentos:

“He is always under the obligation to reconcile his role as restorer with his duty as an artist to deal creatively with unforeseen circumstances and necessities. The fact is that the best of all ways if preserving a building is to fund a use for it, and then to satisfy so well the needs dictated by that use that there will never be any further need to make any further changes in the building”⁴²

A teoria do restauro estilístico considera ainda que o arquiteto restaurador deverá agir como se fosse o arquiteto original⁴³. Contudo, alguns autores afirmam que isto é impraticável segundo os padrões contemporâneos, pois corremos o risco de pôr em causa certos valores intangíveis⁴⁴. A sua teoria apresenta algumas

contradições e foi amplamente criticada pelos seus contemporâneos românticos, nomeadamente, por aqueles que se afastaram das “armadilhas hedonistas da arte”⁴⁵, como foi o caso de um dos maiores críticos da teoria do restauro, John Ruskin, um dos pioneiros do movimento de conservação. A sua visão da arquitetura é, sobretudo, uma visão moral⁴⁶. Ruskin satisfaz a dimensão sagrada como uma necessidade para uma outra em que a arquitetura é executada, equilibrando matéria e espírito, este que, aliás, está presente em todas as cinco categorias arquitetónicas (e com maior relevância na arquitetura memorial) definidas pelo autor no início do primeiro capítulo da sua obra *The Seven Lamps of Architecture*. Posto isto, a maneira de alcançarmos o ‘ideal moral’ é através duma oferta ao sagrado através do trabalho laboral, um sacrifício que é essencial e dignificante⁴⁷. Constatase, então, que o ideal é expresso mediante o ato de materializar – o sacrifício – e não no resultado final do material. Veja-se:

“[...] it is not now the question whether the fairness and majesty of a building may or may not answer any moral purpose; it is not the result of labour in any sort of which we are speaking, but [...] the substance and labor and time themselves”⁴⁸

Segundo esta perspetiva, o trabalho do homem, ou, melhor dizendo do artesão, e o tempo que este dedica à obra são valores reconhecidos na arquitetura. Este ideal materializável no ato temporal torna-se relevante para compreender o valor de memória na arquitetura: à parte do famoso aforismo do autor – “[w]e may live without her [architecture], and worship without her, but we cannot remember without her” –, veja-se quando o mesmo considera opróbrio que uma casa seja habitada apenas por uma geração, pois a condição sagrada da arquitetura dita que a casa terá de durar paralelamente às demais gerações dos seus habitantes⁴⁹. Nesta ideia reflete-se, de novo, um ideal moral, mas ao mesmo tempo reconhece-se a humildade segundo a qual o Homem tem de se reger, na medida em que a casa é proporcional à sua condição, um símbolo do trabalho humano:

“Therefore, when we build, let us think that we build forever. Let it not be for present delight, nor for present use alone; let it be such work as our descendants will thank us for, and let us think, as we lay stone on stone, that a time is to come when those stones will be held sacred because our hands have touched them, and that men will say as they look upon the labour and wrought substance of them, “See! this our fathers did for us”⁵⁰

⁴³ Relativamente à transformação do refeitório Saint-Martin-des-Champs numa biblioteca, Viollet-le-Duc afirma o seguinte: “[i]n such circumstances, the best thing to do is to try to put oneself in the place of the original architect and try to imagine what he would do if he returned to earth and was handed the same kind of programs as have been given to us. Now, this sort of proceeding requires that the restorer be in possession of all the same resources as the original master – and that he proceeds as the original master did”. *Ibid*, p.318

⁴⁴ Mehr Shabnam Yazdani, ‘Analysis of 19th and 20th century conservation key theories in relation to contemporary adaptive reuse of heritage buildings’, *Heritage*, vol. 2, no. 1, pp. 920–937, Mar. 2019, doi: 10.3390/heritage2010061, p.923

⁴⁵ F. Choay, *op. cit.*, p.148

⁴⁶ Para o autor, aquilo que é moral é aquilo que é bom, sendo que aquilo é bom está enraizado em preceitos identitários, nomeadamente, de natureza nacional e religiosa: “All good architecture is the expression of nation life and character; and it is produced by a prevalent and eager nation taste or desire for beauty. [...] good taste is essentially a moral quality”. Ruskin John, ‘Traffic’, in *The Lamp of Memory*, p.93

⁴⁷ “It is far better to give work which is above the men, than to educate the men to be above their work” Ruskin John, *The Seven Lamps of Architecture*, Library Edition. Londres: Lancaster University, 1903, cap. VII, § IX

⁴⁸ *Ibid*, cap. I, § III

⁴⁹ *Ibid*, cap. VI, § II e § III

⁵⁰ *Ibid*, cap. VI, § X

A consagração da memória parece, então, necessitar deste aspeto humano. A apologia feita à obra arquitetónica só o é na medida em que esta é encarada como obra *humana*, enquanto reflexo da nossa condição, sujeita às marcas do tempo e à impossibilidade de nele se regressar. A perceção linear do tempo alinha-se com a crítica do restauro de Ruskin, que considera ser algo impossível, “uma mentira do princípio ao fim” dominada pela conjectura⁵¹, uma tentativa de renunciar a morte e perpetuar a vida, sem reconhecer que ambas são interdependentes:

“*We have no right whatever to touch them. They are not ours. They belong partly to those who built them, and partly to all the generations of mankind who are to follow us. The dead have still their right in them [...]. What we have ourselves built, we are at liberty to throw down; but what other men gave their strength and wealth and life to accomplish, their right over does not pass away with their death; still less is the right to the use of what they have left vested in us only. It belongs to all their successors*”⁵²

2.1.2 Percursos do restauro e conservação – considerações valorativas na arquitetura

Tal como Ruskin, William Morris defendia um anti intervencionismo radical. O seu manifesto *Society for the Protection of Ancient Buildings* de 1877 defendia uma manutenção diária, sem qualquer tipo de ornamentações estilísticas, que nada mais são do que um vazio sentido pelo homem civilizado do século XIX – uma ausência de estilo que suscita-lhe a “estranha ideia do Restauro”. Morris formaliza uma dura crítica aos arquitetos restauradores e à sua doutrina “surda às reivindicações da poesia e da história”:

“[...] those who make the changes wrought in our day under the name of Restoration, while professing to bring back a building to the best time of its history, have no guide but each his own individual whim to point out to them what is admirable and what contemptible; while the very nature of their task compels them to destroy something and to supply the gap by imagining what the earlier builders should or might have done”⁵³

O restauro começa a encontrar alguma moderação, particularmente em Itália, agora segundo as ideias de Camillo Boito que recolhe o melhor de ambas as doutrinas antagónicas, articulando os “dois mundos tornados estranhos: o mundo da arte, passado e actual e o mundo da modernidade técnica”, dando prioridade ao presente e estabelecendo o restauro como um complemento “necessário e indispensável de uma conservação”⁵⁴. A sua noção de autenticidade deve-se a Ruskin e Morris, os quais, pioneiros na conceptualização do valor da arquitetura,

⁵¹ *Ibid*, cap. VI, § XVIII e § XIX

⁵² *Ibid*, cap. VI, § XX

⁵³ ‘William Morris | Manifesto for the Society for the Protection of Ancient Buildings’, in *Historical and Philosophical...*, p.320

⁵⁴ F. Choay, *op. cit.*, pp.167-168

influenciam a análise axiológica do monumento proposta por Alois Riegl, responsável pelo conceito moderno de historicidade onde se veio basear a preservação moderna. O seu conceito de historicidade visa os monumentos e assenta numa premissa evolucionista da história, ou seja, aquilo que foi não poderá voltar a ser – é insubstituível –, fazendo com que o valor de um monumento se divida em dois: no valor de memória e no valor da atualidade. O valor da memória de um monumento advém de dois modos: ou é outorgado por uma *intenção* do autor original ou é-lhe atribuído um *sentido* subjetivo por parte dos modernos⁵⁵. Prossequindo com o raciocínio, o autor refere que uma conservação moderna dos monumentos dependerá do seu valor histórico, assente em preceitos científicos, de modo a que a obra preservada fique mais fiel ao original “para uma futura atividade de restituição histórico-artística”⁵⁶.

Este reconhecimento da insubstituibilidade de edifícios patrimoniais e a necessidade de os preservar, aliada a uma preocupação conseqüente da destruição provocada pela Primeira Guerra Mundial, moldaram as diretrizes de uma primeira política internacional para a conservação moderna estabelecida através da Carta de Atenas (1931). Esta Carta deu ênfase à conservação de edifícios patrimoniais, excetuando aqueles que se encontrem destruídos ou em decadência, onde dever-se-á optar pelo restauro como forma mais direta de o preservar, com respeito ao seu lugar original. Décadas mais tarde, no reconhecimento de algumas incongruências da Carta de Atenas e na consciencialização da destruição provocada por outra guerra mundial, surge um novo documento: a Carta de Veneza (1964). Esta refletiu uma maturação da consciência respetivamente a todos os períodos históricos e tipos de estruturas históricas. Abordando o movimento de conservação moderna, a Carta distinguiu conservação de restauro, referindo que o propósito da primeira é manter, enquanto que o objetivo da segunda é fazer referência valores estéticos e históricos de um monumento. O documento reconheceu ainda vários erros em restauros recentes e sublinhou a conservação de todos os períodos históricos, recusando o restauro estilístico.

A Carta de Veneza teve por base o juízo crítico de Cesare Brandi, cuja teoria fundamentalmente incidia sobre o restauro de obras de arte, dentre as quais constam os edifícios históricos. Na sua *Teoria do Restauro*, o autor estipula que o tempo é inerente à obra de arte, na sua dimensão fenomenológica, e apresenta-se em três momentos:

“[...] em primeiro lugar, como *duração* na expressão da obra de arte quando é formulada pelo artista; em segundo lugar, como intervalo entre o fim do processo criativo e o momento em que a nossa consciência actualiza em si

⁵⁵ Respetivamente, um monumento volível é aquele que “pelo desejo dos seus criadores, deveriam lembrar um determinado momento (ou vários) do passado”, enquanto que um monumento não volível ou histórico refere-se a “obras que indicam um determinado momento, mas cuja escolha foi resultado da nossa vontade subjetiva”. Riegl Alois, *O Culto Moderno dos Monumentos*. São Paulo: Editora Perspetiva, 2014, pp.38-39

⁵⁶ *Ibid.*, p.16

a obra de arte; em terceiro lugar, como o *instante* desta fulgurância da obra de arte na consciência”⁵⁷.

O raciocínio considera uma percepção linear do tempo, onde um restauro legítimo “não deverá pressupor nem o tempo como reversível, nem a abolição da história”⁵⁸. A época de conceção da obra deve ser reconhecida “como legítima, mas não peremptória”, sendo que “não se pode pedir nem exigir mais do artista moderno do que do antigo”⁵⁹. Do pensamento de Brandi podem-se esboçar analogias com a manutenção permanente de Morris e com a visão de Riegl no apelo à transmissão de um edifício para futuras gerações reconhecendo a sua insubstituibilidade⁶⁰. Ambos os raciocínios de Brandi encontram-se expressos na Carta de Veneza⁶¹, a qual, apesar de ter sido amplamente criticada pelos seus princípios eurocêntricos e negligência de determinados aspetos culturais e económicos, apresenta uma consciência histórica madura, proveniente da teoria de Brandi⁶².

2.2 DA IDEOLOGIA À PRÁTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PATRIMÓNIO ARQUITETÓNICO EM PORTUGAL

Tal como nos demais países europeus, a consciência do património só se dá no século XIX. Até então, a preservação arquitetónica em Portugal resumia-se à proteção de edifícios militares na Idade Média, conservação utilitária de lugares de culto e valorização ideológica de alguns monumentos (como os túmulos de D. Afonso Henriques). No século XVII é lançada uma empreitada para a conservação do Mosteiro dos da Batalha e no século XVIII desenvolvem-se as primeiras políticas de conservação e restauro sobre a ideia de uma restituição do contexto histórico. A destruição do terramoto de 1755 trouxe uma primeira consciência do património, pelo menos em termos de inventariação, e a sociedade recompôs-se demolindo o irreparável e reconstruindo o possível, aludindo à famosa frase “enterrar os mortos e cuidar dos vivos” de Marquês de Pombal. Os humanistas portugueses da alta classe societária do século XVIII fundaram gabinetes de antiguidades e pequenos museus, mas estes restringiam-se apenas à coletânea de bens culturais; o influente alvará de D. João V de 1721 é republicado em 1802, atribuindo a Inspeção dos Monumentos e Antiguidades a instituições municipais, como a Biblioteca Nacional. Por esta altura, chegavam a Portugal os ecos adiados de uma outra insatisfação social, sendo que a Revolução Liberal de 1820 e a Guerra Civil (1832-1834) mergulharam o país no caos, no vandalismo e na destruição simbólica do regime absolutista.

A consciência da preservação do património chega a Portugal através da inerente permeabilidade cultural das nações europeias, portadores do

⁵⁷ Brandi Cesare, *Teoria do Restauro*. Edições Orion, 2006, p.29

⁵⁸ *Ibid*, p.33

⁵⁹ *Ibid*, p.31

⁶⁰ “O terceiro princípio refere-se ao futuro: ou seja, prescreve que cada intervenção de restauro não torne impossível, mas antes facilite as eventuais intervenções futuras”; “[...] a obra de arte é imutável e invariável, a menos que se transforme numa outra obra de arte”. *Ibid*, pp.18 e 31

⁶¹ Respetivamente, o artigo 4 refere que a “conservação dos monumentos impõe, em primeiro lugar, uma manutenção permanente dos mesmos” e na introdução menciona-se que a “Humanidade, que tem vindo progressivamente a tomar consciência da singularidade dos valores humanos, considera os monumentos como um património comum, reconhece a responsabilidade coletiva pela sua salvaguarda para as gerações futuras”. Lopes Flávio and Correia Miguel Brito, ‘Carta De Veneza Sobre a Conservação e o Restauro de Monumentos e Sítios’, in *Património Cultural, critérios e normas internacionais de proteção*, Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2014, pp. 121–125. Accessed: Aug. 29, 2023. [Online]. Available: <https://www.icomos.pt/images/pdfs/2021/11%20Carta%20de%20Veneza%20-%20ICOMOS%201964.pdf>

⁶² “In his theory, Brandi has summarized the essential concepts of conservation in relation to works of art; he has emphasized the role of historical critical definition as a basis for any intervention and has underlined the importance of the conservation of authenticity. Although conceived mainly in terms of works of art, Brandi considers them essentially relevant to architecture as well. In this way, his theory requires a sort of grammar, the use of which requires a mature historical consciousness”. J. Jokilehto, *op. cit.*, p.419

intelectualismo romântico que se alia de modo peculiar ao liberalismo revolucionário. Alexandre Herculano surge como o pioneiro da valorização do património em Portugal, insurgindo-se contra o vandalismo dos monumentos e a inércia institucional, reconhecendo a necessidade de conciliar o “amor dos foros de homens livres com a veneração às tradições gloriosas e santas do passado, ao que neste havia de grande e belo e que era muito”⁶³. A sua preocupação do património arquitetónico e a sua filosofia influenciam as gerações vindouras, mas a conservação e o restauro de monumentos não ganharam uma audiência imediata em Portugal. Tal como em França, edifícios pertencentes a ordens extintas como as ordens religiosas passaram a ser responsabilidade do Estado, sendo que Herculano, juntamente com Mendes Leal, propõem alterações legislativas, em vão⁶⁴. Na verdade, as noções de conservação e restauro em Portugal foram dificilmente assimiladas pelos arquitetos dos ministérios e os orçamentos para as obras eram escassos, sendo que o “Estado só assumia responsabilidades públicas no respeitante a obras de *inegável valor histórico e nacional*”⁶⁵. Foi o que se verificou desde 1840 até ao final do século, quando obras de renome nacional (Torre de Belém, Mosteiro de Alcobaça, Palácio da Pena, Templo de Diana em Évora, etc.) foram sistematicamente conservadas e restauradas.

No final do século XIX, as teorias de Violle-le-Duc ganham influência, contrariamente às de Ruskin e Boito que só ganham audiência aquando da Carta de Veneza. Os monumentos passaram ainda a ser analisados, não só de um modo histórico e arqueológico, mas também crítico, nomeadamente, pelo Conselho Superior de Monumentos Históricos que elabora a ‘Lista dos Monumentos Nacionais’⁶⁶, aprovada pelo Governo em 1910 e de uma importância extrema para o mesmo nortear os orçamentos de Estado. Neste ano, instaura-se a Primeira República, que mergulha o país numa instabilidade e num caos social que se alastra nos anos seguintes. A legislação concernente ao património arquitetónico edificado trouxe novidades, mas a integridade dos monumentos posta de novo em causa reflete a negligência do Estado. As demais instabilidades, quer no contexto nacional, quer no contexto continental onde se desenrolava a Primeira Guerra Mundial, desviou a primazia dos governos para outras preocupações. A Direção-Geral de Edifícios e Monumentos Nacionais (DGEMN) é instaurada em 1929 no regime da Ditadura Militar e prossegue no regime do Estado Novo com a categorização do património cultural português, sobre as categorias de ‘Monumento Nacional’, ‘Imóvel de Interesse Público’ e ‘Imóveis de Valor de Concelho’. A instituição não trouxe grande inovação relativamente aos regimes anteriores, a não ser no âmbito legislativo onde foi mais superabundante. Os princípios deste instrumento administrativo, sobre o jugo ideológico do regime nacionalista,

⁶³ *Carta de Alexandre Herculano a José Maria Latino Coelho a propósito do livro «Monumentos Nacionais» de Mendes Leal*, consultado em Custódio Jorge, ‘Salvaguarda do Património - Antecedentes Históricos’, in *Dar Futuro ao Passado*, Lisboa: IPPAR, 1993, p.62

⁶⁴ Em 1839, Alexandre Herculano propõe “1º: a guarda dos monumentos ficasse a cargo de quem pudesse, quisesse e soubesse; 2º que fossem sobretudo salvas as antiguidades portuguesas, ao contrário do que estipulavam os alvarás de 1721 e 1802, que atendiam sobretudo às fénias gregas, romanas, godas e arábicas”. *Ibid.*, p.43

⁶⁵ Itálicos adicionados. *Ibid.*, p.45

⁶⁶ “Os caracteres de classificação atenderam ao carácter de ordem, à época (pré-histórica, lusitana, lusitana-romana, medieval, do renascimento, moderna); ao carácter de género, à natureza ou qualidade (religiosos, históricos, etc.); ao carácter de espécie, ou seja, o seu fim ou destino (citérias, pontes, igrejas, cruzeiros, castelos, torres, palácios, aquedutos, pelourinhos)”. *Ibid.*, p.53

seguiram as concepções oitocentista do purismo arquitetónico, expressos em 1934 pelo engenheiro Henrique Gomes da Silva do seguinte modo:

“1) Importa restaurar e conservar, com verdadeira devoção patriótica, os nossos monumentos nacionais, de modo que, quer como padrões imorredouros das glórias pátrias que a maioria deles atesta, quer como opulentos mananciais de beleza artística, eles possam influir na educação das gerações futuras, no duplo e alevantado culto de religião da Pátria e da Arte; 2) O critério a presidir a essas delicadas obras de restauro não poderá desviar-se do segundo com assinalado êxito, nos últimos tempos, de modo a integrar-se o monumento na sua beleza primitiva, expurgando-o de excrescências posteriores e reparando as mutilações sofridas, quer pela ação do tempo, quer por vandalismo dos homens; 3) Serão mantidas e reparadas as construções de valor artístico existentes, nitidamente definidas dentro de um estilo qualquer, embora se encontrem ligadas a monumentos de caracteres absolutamente opostos”⁶⁷

A DGEMN manteve uma atividade sistemática, longe dos restauros arbitrários anteriores, contribuindo para uma vasta documentação histórica dos demais monumentos portugueses. As políticas do Estado Novo mostraram que a “ideia a reter na ação do Monumentos Nacionais é a do primado da política, ou melhor, da ideologia política, com subordinação da técnica à questão da «renovação nacional»”⁶⁸. A redação da Carta de Veneza contou com a participação portuguesa, marcando o início da internacionalização portuguesa face ao isolacionismo nacional. A Carta, conjuntamente com o ICOMOS (International Council on Monuments and Sites), foi responsável pela emancipação de uma “concepção monumentalista do património”, fazendo com que o conceito de monumento histórico fosse substituído por outro mais abrangente: o Património Arquitetónico, que denomina “objectos arquitecturais considerados bens culturais e símbolos dos factos da civilização”, os quais são valorizados em conjunto com a sua envolverência e contexto espaciotemporal⁶⁹. As responsabilidades da DGEMN, alinhadas com uma nova transição de regime, são transferidas paulatinamente para o Instituto Português do Património (IPPC), que se converte mais tarde no Instituto Português do Património Arquitetónico e Arqueológico (IPPAR), que assegurou a aplicação da legislação respetiva à salvaguarda do património arquitetónico, gestão dos monumentos nacionais e obras de conservação e restauro. A Lei do Património Arquitetónico Português de 1985 definia património arquitetónico como todos os “bens materiais imóveis que integram o património cultural”. Destes bens com interesse cultural, ou do próprio património cultural construído, fazem parte todas as estruturas criadas pelo Homem com valor histórico, artístico e técnico, bem como aquelas com um valor intangível, na medida em que se relacionam com a vida

⁶⁷ *Ibid.*, p.57

⁶⁸ *Ibid.*, p.59

⁶⁹ Pereira Paulo, ‘Algumas Considerações acerca do Património Edificado’, in *Intervenções no património (1995-2000) – Nova política*, Lisboa: IPPAR, p.23

espiritual de comunidades⁷⁰. O património cultural português (‘Monumento Nacional’, ‘Imóvel de Interesse Público’ e ‘Imóveis de Valor de Concelhio’) é posteriormente subdividido sobre as categorias de ‘Monumento’, ‘Conjunto’ e ‘Sítio’, como ditavam as convenções internacionais.

Uma das tarefas do IPPAR foi levar a cabo obras de conservação, restauro, reabilitação, valorização e revitalização. No que concerne aos monumentos, o IPPAR conduziu projetos de abordagem ‘ruinista’, em que o monumento “morto”, bem como o lugar em que este se insere, é visto como um valor em si. Todavia, as estratégias de intervenção acabam por se resumir à musealização do lugar, enquanto forma de revitalizar a memória do monumento⁷¹. O monumento intocado mantém o seu valor simbólico e o seu papel de comunicar na linguagem dos homens e da paisagem que estes transformam – e é somente neste ato de não agir que se realizam as teses românticas. O instituto realizou também projetos contemporâneos encarados, pela direção do IPPAR, como mais desejáveis e necessários que os primeiros, porque estes propõem reavivar o monumento em vez de consolidarem a sua morte. A execução destas intervenções está sobre o domínio do restauro crítico, que visa atribuir uma nova função à obra mediante a reabilitação, a reintegração, a reocupação, etc. As últimas décadas do século XX registaram uma gradual atualização das normas de como atuar sobre o património arquitetónico, assente numa sólida interdisciplinaridade⁷². Nas décadas de 80 e 90 promove-se a formação de conservadores-restauradores, mas o reflexo das boas práticas só se observam anos mais tarde⁷³. Para além disso, nas primeiras duas décadas do século XXI a História de Arte começa a fazer parte do currículo interdisciplinar para a valorização do património cultural⁷⁴. O IPPAR, enquanto parte da esfera da cultura, articulou-se com as demais entidades do Estado até ter sido integrado, juntamente outros institutos, numa única administração direta do Estado português denominada DGPC (Direção-Geral do Património Cultural).

Posto isto, propõe-se agora analisar dois casos de estudo da aplicação prática das ideologias de restauro e conservação em Portugal. Para o efeito, escolheram-se dois casos de estudo, um de arquitetura erudita, outro de arquitetura vernacular, ambos demonstrativos da aplicação prática de ambas as teorias. Recorrendo-se, principalmente, à prestigiosa documentação elaborada pelo IPPAR, demonstrar-se-á que as técnicas a utilizar são resultado de um longo estudo e interpretação interdisciplinar sobre a obra e o lugar.

⁷⁰ O conceito teve por base aquele definido na Convenção de Granada de 1985, que definiu património arquitetónico como “todas as realizações, particularmente notáveis em função do seu valor histórico, arquitetónico, artístico, científico, social ou técnico”. Luís Ferreira Calado, Joaquim Passos Leite and Paulo Pereira, ‘O Património Construído e o Ministério da Cultura’, in *Intervenções no património (1995-2000) – Nova política*, p.30

⁷¹ Vejam-se alguns casos: “a reorientação de circuitos de visita e de multiplicação de acessos; a construção de lugares de apoio dentro e fora dos monumentos; a recriação de conjuntos destruídos mas reabilitáveis de acordo com novas linguagens projectuais; o projecto e construção de espaços de musealização com respectivos equipamentos, constituindo centros interpretativos integrados; sistemas de iluminação e valorização monumental; produção de equipamentos integrados como mobiliário e sinalética, ou outros suportes de visita e de apoio administrativo, etc.”. *Ibid.*, p.48

⁷² Das quais constam “a arqueologia, a arqueometria, a antropologia, a geologia, a geotecnia, a engenharia civil avançada, a arquitectura (do âmbito de conservação e restauro), a arquitectura de projecto, a arquitectura paisagística, etc.”. *Ibid.*, p.32

⁷³ Rodrigues J. Delgado, ‘A conservação do património arquitetónico em Portugal no final do século XX. Será legítimo invocar um “efeito WMF”?’’, Lisboa, 2011. Accessed: Oct. 10, 2023. [Online]. Available: <https://www.wmf.org/downloads/Delgado-Rodrigues-Efeito-WMF%20Patrimonio.pdf>

⁷⁴ A Lei 107/2001 estabeleceu a “obrigatoriedade dos estudos e projetos com vista a obras de conservação e restauro em monumentos integrarem um relatório sobre a importância e a avaliação artística ou histórica da intervenção, da responsabilidade de um técnico competente nessa área”, reconhecendo a imprescindibilidade tanto do historiador de arte, como do técnico cientista. Neto Maria João, ‘Para a História do Restauro e da Conservação do Património Arquitetónico em Portugal: A interdisciplinaridade vista entre a teoria e a prática nos últimos 20 anos’, Lisboa, 2014



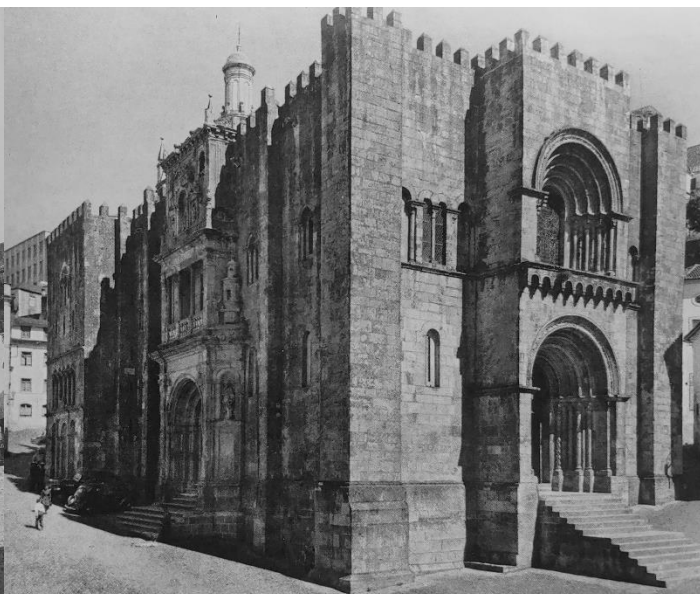
F.4 Sé Velha de Coimbra c. 2017 (PBase) 259

⁷⁵ Biblioteca Municipal de Coimbra, *Projecto e anotações para uma publicação sobre a Sé Velha de Coimbra e o seu restauro*, consultado em Rosas Lúcia Maria Cardoso, 'O restauro da Sé Velha de Coimbra. António Augusto Gonçalves entre o rigor da História e o rigor do Desenho', in *Artistas e Artífices e sua Mobilidade no Mundo de Expressão Portuguesa*, Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2007. Accessed: Oct. 30, 2023. [Online]. Available: <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/artistas-e-artifices-e-sua-mobilidade-no-mundo-de-expressao-portuguesa/o-restauro-da-se-velha-de-coimbra-antonio-augusto-goncalves-entre-o-rigor-da-historia-e-o-rigor-do-desenho>, p.259

F.5 ← Fachada gótica c. 1862 (*Centro Português de Fotografia*)

F.6 ↓ Fachada gótica e fachada com o portal renascentista antes do restauro da DGEMc.1954 (D.G.E.M.N.)

F.7 → Fachada gótica e fachada com o portal renascentista c.1954 (D.G.E.M.N.)



2.2.1 Caso de estudo erudito – restauro e conservação do exterior da Sé Velha de Coimbra

Tipificada como Património Edificado e classificada como Monumento Nacional em 1907, a Sé Velha de Coimbra está atualmente sobre a tutela da DGPC, tendo sido alvo de diversas alterações ao longo dos séculos, tanto no exterior, como no interior. A construção da Sé Velha de Coimbra deu-se por volta do ano 1162, duas décadas depois da decisiva Batalha de Ourique (1139). A sua arquitetura é de um estilo românico afonsino e gótica, sendo a única catedral portuguesa românica do período da Reconquista a permanecer relativamente intacta. As fachadas são executadas em calcário, rematadas por ameias e percorridas por contrafortes simples, apresentando ligeiras fenestrações. A fachada principal (oeste) é saliente e integra um portal escavado que apresenta uma rica iconografia românica de influências árabes e pré-românicas, destacando-se os temas vegetalista e animalista dos capitéis. A fachada a norte apresenta dois portais renascentistas em que se inserem duas portas renascentistas de grande teor escultório, destacando-se o grande portal com a notável Porta Especiosa elabora pelo arquiteto João de Ruão em 1530. Este portal constitui uma das principais obras renascentistas portuguesas. A Sé apresenta ainda uma abside românica com um absidiolo modificado ao estilo renascentista.

A Sé sofreu várias alterações ao longo dos séculos, destacando-se o restauro oitocentista no exterior que teve por base os ideais revivalistas de Viollet-le-Duc. O restauro da “mais notável e pura construção romanica, que tenha sido erguida no solo portuguez” com um programa de “consolidação e reconstrução do effeito primitivo nas suas linhas geraes” propunha reivindicar uma glória nacional⁷⁵. A intervenção exterior deu-se na fachada ocidental, onde se restauraram oito colunelos

do portal gótico com base nos fragmentos dos antigos e substituíram-se as grandes janelas por ligeiras fenestrações. Na opinião de António Augusto Gonçalves, que conduziu os trabalhos do restauro da Sé, os monumentos ganham vida só quando restaurados, portanto, na impossibilidade de restabelecer o original, o ideal do restauro passou por restabelecer o *efeito* e não a *totalidade* do edifício primitivo.

Na sequência do restauro oitocentista, destacam-se algumas intervenções levadas a cabo pela DGEM nas décadas 30 e 40 do século XX, como a remoção do campanário (que não traduzia o ideal da tradição), a demolição do adro junto das portas das fachadas e a construção de escadas de acesso às mesmas e ainda a limpeza das cantarias da Porta Especiosa e construção de uma porta de madeira no vão da varanda. Tendo já sido alvo de trabalhos de conservação em 1893, a Porta Especiosa é conservada de novo no século XXI, segundo os princípios da intervenção mínima e da reversibilidade. Os trabalhos de conservação do portal renascentista foram levados a cabo pelo IPPAR em colaboração com o LNEC (Laboratório Nacional de Engenharia Civil) no início da década de 2000s. Por volta desta altura, o portal encontrava-se num estado de degradação avançado, de tal modo que os estudos preliminares iniciados duas décadas antes do início do século XXI previram uma intervenção “extrema” e de “elevado risco”. As dificuldades advieram primariamente dos materiais pétreos, cujos demais estados de degradação puseram em causa os aspetos histórico-artísticos, arquitetónicos e escultóricos, de tal modo que algumas superfícies perderam as suas superfícies originais e o seu pormenor escultórico.

O portal é composto fundamentalmente pela combinação de duas variedades de calcário da região de Ançã: um calcário branco-creme e um cinzento, sendo que ambos surgem miscigenados em determinados blocos. As degradações deveram-se a dissoluções por parte da chuva, fissuras, fraturas, descamação, pulverulência, desagregação, empolamento e perdas de material, sendo que a fragilidade desta pedra “acentua o perigo da ineficácia de eventuais tratamentos”. Por esta razão, mas não só, propôs-se uma metodologia de intervenção reversível para que fosse possível uma conservação futura, sendo que cada método e ferramenta foi adaptado às necessidades de cada superfície. Posto isto, as técnicas utilizadas constam:

- na limpeza superficial, através da microabrasão, da escovagem com água destilada e da aplicação de produtos biocidas;
- na limpeza a *laser*, para ablação de superfícies frágeis (figura 8);
- no controlo da biodegradação, através da aplicação de métodos mecânicos, físicos, biológicos, químicos (figura 9);



F.8 Limpeza a laser (Nova Conservação S.A.)

F.9 Limpeza através da aplicação de produtos biocidas (Nova Conservação, S.A.)

F.10 Preenchimento de um vazio através de reforço estrutural e aplicação de argamassas integradas nas cores e texturas dos elementos pétreos (Nova Conservação S.A.)

F.11 Microinjeções com argamassas para a consolidação de zonas fortemente fragilizadas (Nova Conservação S.A., Nuno Proença)



F.12 Reforço estrutural de um elemento escultórico (Nova Conservação S.A.)

F.13 Instalação do sistema de drenagem (Nova Conservação S.A.)

F.14 Instalação do sistema eletrostático (Nova Conservação S.A.)

F.15 Casa Rural de Milreu com as ruínas romanas em primeiro plano, 2015 (Wikimedia Commons)



- na aplicação de argamassas, para fechamento de pequenas fissuras e preenchimento de vazios (figura 10);
- na aplicação de resinas, para estabilização, colagem e fixação de pequenos fragmentos (figura 11);
- no reforço estrutural de elementos desagregados ou de vazios significativos (figura 12);
- na instalação de um sistema eletrostático e de um sistema de drenagem de águas pluviais (figuras 13 e 14);

2.2.2 Caso de estudo vernacular – restauro e conservação da Casa Rural nas ruínas da *villa* romana de Milreu

A denominada ‘Casa Rural’ situa-se sobre a *villa* romana de Milreu, localizada na aldeia de Estoi em Faro, estando classificada como Monumento Nacional desde 1910. Abrangendo uma área de 20 000m², a *villa* foi construída entre os séculos I e III d.C. e a Casa remonta, possivelmente, ao século XVI, tendo sofrido alterações ao longo dos séculos. O projeto de reabilitação de todo este complexo levado a cabo pelo IPPAR deu-se entre 1998 e 2003, contando com uma equipa interdisciplinar, destacando-se a especial contribuição dos arqueólogos dada a natureza do lugar.

As ruínas remetem para uma opulenta *villa* suburbana, com instalações agrícolas, lagar de azeite e quartos para criadagem. Estas instalações agrícolas, bem como várias divisões habitacionais, foram posteriormente reutilizadas e adaptadas na idade média (séculos VI-VII) e ainda no século XVIII. Foi por volta do século II que surge uma residência na zona onde atualmente a Casa Rural se implanta, mantendo essa função até ao século X. Só a partir do século XV é que surge um edifício semelhante ao atual, substancialmente mais baixo e, segundo a opinião de

Maria de Magalhães Ramalho, ainda sem os colunelos. As alterações feitas ao longo dos anos são demarcadas por vários nivelamentos dos pisos (figura 18) e pela existência de vãos alteados. Nos séculos XIX-XX, dá-se uma grande alteração: o pavimento e a cobertura do edifício são nivelados à altura atual, sendo que se utilizaram “materiais leves aplicados de forma bastante rudimentar”, evidente nas paredes, taipa e pedra pouco argamassada. Aos vãos da fachada são conferidas cantarias oitocentistas, renovação que acompanha uma renovação funcional dos espaços. Esta solução pretendia oferecer um “carácter de dignidade” à casa e é acompanhada pelo remate



com os cubelos, todos com uma função de contraforte e um deles funcionando como posto de vigia. O edifício é abandonado nos anos 70 e seguem-se as escavações arqueológicas. Nos anos 80, a DGEM substitui a cobertura em mau estado de madeira e telha por uma de betão aligeirado (visível na figura 20, à esquerda), que contribui para o agravamento de problemas estruturais. Na década seguinte começam os estudos prévios de arquitetura.

O projeto de conservação e restauro da Casa Rural é desenvolvido em consonância com o lugar onde se insere. O plano de salvaguarda e valorização do lugar contou com 1) a construção de um Centro de Acolhimento e Interpretação, 2) a recuperação da Casa Rural e 3) a integração da Casa no percurso de visita das ruínas. Assim, a intervenção assenta na valorização de um “exemplo de arquitetura vernácula do Algarve” e no “valor patrimonial do conjunto como registo de sedimentação de diferentes épocas”. A recuperação da casa foi feita mediante técnicas mistas de restauro e conservação. Consideram-se técnicas de restauro:

- a substituição da cobertura em betão por uma que restituísse o carácter rural, apresentando um travejamento em madeira e telha de canudo e respeitando-se o número de águas e cota da cumeeira e beiral (figura 21);
- a substituição de portas e caixilharias;
- o recurso a técnicas tradicionais e materiais regionais (relembrando que o edifício resulta da conjugação de diferentes técnicas construtivas), como telhas de canudo de Tavira, cantarias em calcário da Bordeira, rebocos tradicionais e peças de ferro artesanais;

Como técnicas de conservação, consideram-se as seguintes:

F.16 Casa Rural de Milreu em 2001 (IPPAR, Jorge Bastos)

F.17 Fachada este antes da intervenção (IPPAR, Maria Ramalho)



F.18 ← Vestígios da existência de um nível de pavimento mais antigo (IPPAR, Maria Ramalho)

F.19 ↗ ↘ Porta descoberta num dos compartimentos antes e depois do restauro (IPPAR, H. Ruas e Maria Ramalho)

F.20 Estruturas arqueológicas romanas à vista antes e depois do restauro (IPPAR, H. Ruas e Maria Ramalho)



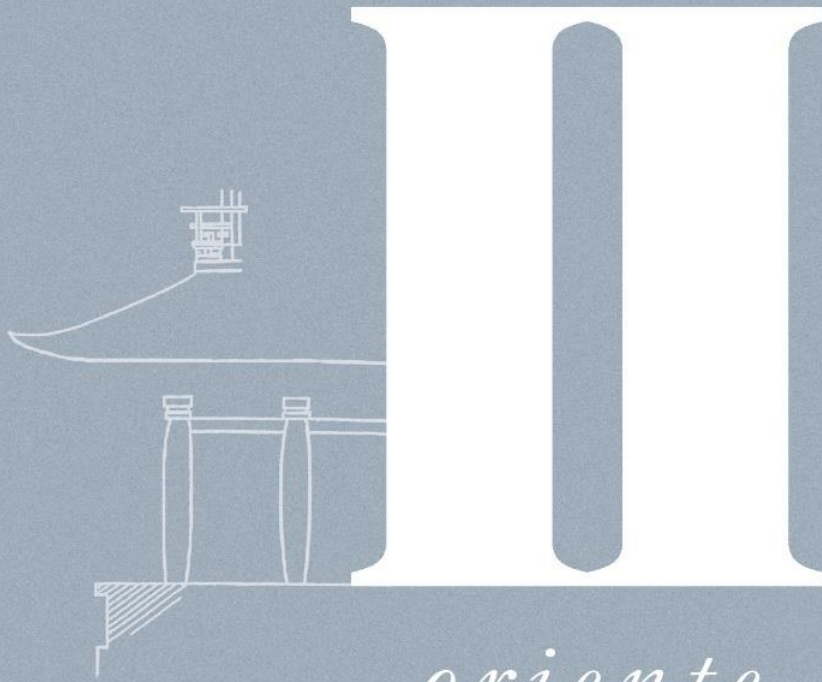


F.21 Cobertura da casa depois da intervenção (IPPAR, Maria Ramalho)

F.22 Fachada nascente da casa depois da intervenção (IPPAR)

- desobstrução de vãos entaipados;
- conservação de estruturas domésticas como o fogão e a lareira;
- conservação dos pavimentos em tijoleira;

Outras intervenções de salvaguarda são a construção de uma estreita calçada ao longo das fachadas norte e nascente para proteger as fundações do edifício. Na documentação de Marco Aurélio Andrade e João Pedro Bernardes é referida ainda a “conservação e restauro de estruturas arqueológicas romanas postas a descoberto no interior do edifício”. Apesar deste ponto não ser desenvolvido detalhadamente, pode-se depreender pelas imagens que não se tratou de uma intervenção abusiva, como, aliás, a prudência assim o requer.



oriente

1 ÁSIA ORIENTAL: CONTEXTO GEOCULTURAL

Dada a vasta cobertura territorial das culturas asiáticas, esta segunda parte incidirá sobre a Ásia Oriental, nomeadamente, sobre o Japão. Este foco deriva do facto de que não existe *um* Oriente ou *uma* tradição oriental, pois os principais países do Oriente – Índia, China e Japão – apresentam diferenças significativas entre as suas filosofias, religiões e atitudes: a destacar, a Índia tem uma visão negativa do mundo e da vida, é inteiramente metafísica e transcendente das coisas mundanas; a China é afirmativa do mundo, prática, moral e com um elevado senso histórico; o Japão, tal como todo o Oriente, é naturalista (não no sentido filosófico e ocidental, mas no sentido de conformidade da vida com a natureza das coisas), tem pouco do pessimismo indiano e afirma a vida como os chineses, herdando destes elementos budistas e confucionistas que se unem no peculiar espírito japonês de lealdade à pátria e ao Imperador (dá a preeminência da classe militar dos samurais, daimios e xogum)⁷⁶. No contexto asiático, é principalmente a matriz filosófica e religiosa que estrutura os princípios de preservação do património, lembrando que a primeira tem um íntimo vínculo histórico com a segunda. Aquela que é considerada a religião do Oriente, o budismo, não poderá ser generalizada por apresentar diversos ramos e escolas de pensamento que entram em conflito, fruto das demais influências culturais, o que faz com que seja imprudente homogeneizar os seus conceitos. Para além disso, certos países apresentam religiões nativas que não encontraram expressão no exterior e que são relevantes na prática de preservação patrimonial, como é o caso do xintoísmo no Japão que apresenta uma prática arquitetónica única em todo o mundo. Neste sentido, a singularidade cultural de uma nação oriental permitirá uma coesão conceitual para uma confrontação cultural posterior, singularidade essa que, não obstante a influência das nações circundantes, se assemelha à homogeneização cultural na Europa Ocidental, referida na primeira

⁷⁶ Moore Charles A., 'Filosofias de Vida em Comparação', in *Filosofia: Oriente e Ocidente*, Moore Charles A., Ed., São Paulo: Cultrix, 1978, pp.275-279 e 337

parte como Ocidente. Doravante, denominar-se-á de ‘Ásia Oriental’ os países que circundam o Japão e que estabeleceram uma forte influência ao longo dos séculos, como a China e a Coreia, e aquando da menção de um traço cultural mais abrangente, falar-se-á em ‘Oriente’ ou ‘oriental’, onde se insere a Índia. Posto isto, não se propondo desconsiderar as inevitáveis influências que o tempo e a geografia forneceram, relembremos as palavras da Irmã Nivedita:

“Therefore it is of supreme value to show Asia, [...] not as the congeries of geographical fragments that we imagined, but as a united living organism, each part dependent on all the others, the whole breathing a single complex life”;

“Asia, the Great Mother, is for ever One”⁷⁷

Segundo nos dizem John Stubbs e Robert Thomson, a região da Ásia Oriental apresenta uma das histórias mais extensas da arquitetura, sendo que países como a China têm uns dos mais antigos princípios de proteção de património cultural⁷⁸. A influência deste país nesta região remonta ao século III a.C. quando começou a exportar a sua matriz cultural na forma de escrita, religião e sistemas tradicionais de governo. A comercialização de bens, comunicação e outras atividades entre nações desta região introduziram religiões como, a destacar, o budismo, o taoísmo, o zen e o confucionismo, bem como outras práticas ascéticas. Estes sistemas religiosos fundamentam a prática de preservação do património arquitetónico e não só, na medida em que o património é ao mesmo tempo tangível e intangível. A sua preservação mediante práticas rituais apela à continuidade do espírito, pois, tal como as pessoas, a coisa *em si* também está viva. Para além destes valores, a localização proporciona um fator justificativo para as práticas de preservação, pois os países da Ásia Oriental são amplamente constituídos por florestas e estão sujeitas a catástrofes naturais, particularmente sismos e atividade vulcânica, o que contribuiu para uma longa tradição de construção em madeira e da sua substituição aquando das danosas consequências inferidas pelas vicissitudes naturais. Assim, práticas como a reconstrução e o restauro não só são práticas de índole religiosa, como também pragmática⁷⁹, de tal modo que algumas técnicas construtivas são culturalmente transmitidas para a comunidade, de modo a que esta consiga dar resposta num cenário pós-catástrofe.

Apesar das práticas ancestrais do Oriente passarem fundamentalmente pela reconstrução, atualmente reina o método científico que consta na pesquisa, documentação e análises. No passado, as práticas derivaram sempre do contexto local e a influência ocidental só foi registada, com alguma resistência, nos séculos XIX e XX. Neste período, as antiguidades de países como a China e a Índia são estudadas por Okakura Kakuzō, que na altura era tido como a “principal autoridade

⁷⁷ Nivedita, ‘Introduction’, in *The Ideals of the East With Special Reference to the Art of Japan*. Nova Iorque: E. P. Dutton & Co., 1904, p.xx-xxii

⁷⁸ Stubbs John H. and Thomson Robert Garland, *Architectural Conservation in Asia National: Experiences and Practice*. Nova Iorque: Routledge, 2017, p.18

⁷⁹ Lembrando que a própria filosofia oriental é fundamentalmente prática, intimamente ligada à vida e aos seus problemas: o budismo com a sua dialética negativa para amparar o sofrimento, o humanismo do confucionismo que, tal como o taoísmo, procurava um meio de ordenar o mundo seguindo a natureza são alguns exemplos. No fundo, teoria e prática são um só, porque a filosofia “não é para a minoria dos intelectuais, mas para a maioria – para ser *vivida*”. C. A. Moore, *op. cit.*, pp.290-302

viva em Arqueologia e Arte Oriental”⁸⁰. É na transição destes séculos e na revolução cultural que proporcionaram que o Japão começa a tornar-se num marco da proteção do património cultural, desempenhando nos séculos XX e XXI um papel fundamental na Ásia e no mundo.

1.1 O CASO PECULIAR DO JAPÃO

O contexto geográfico da Ásia Oriental foi responsável por redigir a base cultural do Japão. Contudo, o seu isolacionismo face ao continente levou ao inevitável desenvolvimento de traços peculiares no que concerne à cultura, algo que, aliás, o torna ainda hoje um país admirável nos demais aspetos culturais, artísticos, diplomáticos e governativos. Este país, outrora unido territorialmente à península coreana, à China e ao norte da Sibéria, levou a que uma civilização nómada se instalasse e que adquirisse características peculiares derivadas de um isolacionismo proveniente da evolução da geografia ao longo de 20 000 anos. O país atual configurou-se num conjunto de ilhas, mas nem por isso abandonou as raízes culturais do continente, nomeadamente, da China, nação cuja civilização fora bastante mais desenvolvida que a dos restantes povos circundantes. Aliás, tal era o atraso do Japão que o registo histórico do seu povo não era feito pelo próprio, mas pelo povo chinês, algo que só mudara séculos depois, quando unidade notável da China é confrontada pela do Japão. As primeiras mudanças que solidificaram a nação deram-se em Yamato, o “berço do estado Japonês”, região importante onde se registam as primeiras estruturas com conotação memorial. A herança desta região são os colossais túmulos conhecidos como *kofun* (“túmulos antigos”) que são monumentos representativos do poder dos governantes de Yamato (figura 23). Estes túmulos apresentam influência chinesa, contudo, foram desde o início algo caracteristicamente japonês. A construção destes túmulos é registada durante o Período Kofun (250-538) e o Período Asuka (592-710) nas regiões de Osaka e Nara. No século VII, a corte de Yamato é reorganizada em Nara, que passa a constituir a capital da nação, deixando-se ainda de construir os tradicionais *kofun* devido ao surgimento do budismo, que introduz práticas crematórias.

O budismo já tinha sido introduzido no Japão em 552 d.C., segundo o mais antigo testamento histórico japonês *Nihon Shoki*, mas só no século VII é que, a pedido do príncipe Shōtoku, se constrói um dos principais centros religiosos do país – o templo Hōryū-ji (figura 24). Este templo foi construído em Nara em 607 d.C., tendo sido alvo de um incêndio em 670 e reconstruído até ao início do século VIII. Alguns dos destroços estruturais originais ainda se encontram debaixo do solo, mas, apesar destas incertezas, o templo é tido como a estrutura de madeira mais antiga

⁸⁰ Tradução livre do inglês. Nivedita, *op. cit.*,



F.23 ← Kofun de Richu-tenno-ryo em Osaka (UNESCO)

F.24 → Templo Hōryū-ji Sai-in com o salão principal (*keondo*) em primeiro plano e o pagode em segundo plano (Wikimedia Commons)

do mundo. No Período Heian (794-1185), o budismo tomou um carácter mais japonês, perdendo a sua natureza aristocrática e ajudando na coesão nacional. O esforço de construir grandes túmulos funerários é transferido para a construção de grandes templos, que contou com a participação das demais classes sociais. Mediante estes empreendimentos, Nara torna-se rapidamente prestigiante e admirável do ponto de vista de unificação política. A antiga capital imperial alberga alguns dos mais antigos edifícios de madeira do mundo, destacando-se obras notáveis como o já referido templo Hōryū-ji, mas também o templo de Tōdai-ji, cujo Grande Salão de Buda constitui um dos maiores edifícios de madeira do mundo. Este período de conciliação nacional é responsável pelo desenvolvimento de uma cultura ritualista, como vemos pela constante transferência de capitais⁸¹, que se assemelha ao ritual de entronização do imperador, *Daijosai*, que por si se assemelha a outros rituais cíclicos ou periódicos de reconstrução. No fundo, todos estes processos foram responsáveis pelo molde de memórias coletivas:

“Regular destruction of buildings through fire led inevitably to an appreciation of memories as evoked by the name of a place or a story. The great Japanese cities like Kyoto and Edo-Tokyo have stories where other cities have monuments [...]. Japanese cities are fast reinvented and redefined. At one level, this is reflected in a shaping and moulding of collective memories”⁸²

Este esboço da cultura nipónica retrata o modo como este povo preserva o seu património arquitetónico, de modo que as suas bases operativas constam no parágrafo acima, sendo estas 1) a participação da comunidade numa prática culturalmente transmitida, 2) o uso da madeira nessa mesma prática, 3) a transferência de capitais, que acaba por formular uma longa tradição de transferência de edifícios ou reconstrução dos mesmos e 4) os princípios religiosos e nacionalistas como pilares do património intangível.

⁸¹ “Japan has had fifteen capitals throughout its history, with some being replaced at or near the same location, such as Nagaoka-kyō (784–794 CE), that preceded Kyoto (794–1869 CE)”. J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, p.156

⁸² Waley Paul, ‘Power, Memory, and Place’, in *Japanese Capitals in Historical Perspective: Place, Power and Memory in Kyoto, Edo and Tokyo*, Pi-évé Nicolas and Waley Paul, Eds., Routledge, 2006, p.385

2 A ‘CULTURA ASCÉTICA’ DA RECONSTRUÇÃO E DO RESTAURO

“[...] traditional carpenters believe that each piece of wood retains the memory of heaven and earth from when it stood in the mountains, and furthermore, that the wood would not gain new life unless it was set to stand according to that memory [...]. The pillars for each of the four directions [north, south, east, west] are arranged according to the way they grew in their homeland, and it is believed that the trees can gain a second life in this manner”⁸³

Como anteriormente referido, a existência de largas florestas resultou numa longa tradição de construção em madeira, de tal modo que este fora o material mais usado nas demais construções ao longo dos anos. Atualmente no Japão, cerca de 90% das estruturas designadas são feitas de madeira e mais de 70% são estruturas religiosas. Antes do Período Meiji (1868-1912), os edifícios que precisavam de ser restaurados ou reconstruídos eram desmantelados inteiramente ou parcialmente por questões de natureza prática e, para além disso, não era fora do comum empregar madeira de um edifício num outro espacialmente distante, como mosteiros e santuários (figura 25). Estas sensibilidades fundamentam-se na impermanência da madeira, cuja deformação natural é vista como pátina e a sua suscetibilidade à degradação devido ao clima e a catástrofes naturais recorrentes implicou uma transmissão geracional dos métodos tradicionais de construção, bem como a participação de toda a comunidade num cenário pós-catástrofe. A preocupação pela escassez da madeira acentuou-se no século XX, de tal modo que desde 1970 é considerada como património, estabelecendo-se em 2006 uma iniciativa chamada ‘Florestas para o Património’, assegurando a preservação da madeira Hinoki e a casca de cipreste.



F.25 Madeira empregue no teto de dois templos (Shoden-ji e Hoson-in, respetivamente) proveniente do pavimento do castelo Fushimi onde, no decorrer da batalha de Sekigahara em 1600, o sangue de samurais foi derramado (*WordPress, Flickr*)

⁸³ Noguchi Hiroyuki, ‘The Idea of the Body in Japanese Culture and its Dismantlement’, *International Journal of Sport and Health Science*, vol. 2, no. 8, pp. 8–24, 2004, [Online]. Available: <http://www.soc.nii.ac.jp/jspe3/index.htm>, p.15



F.26 ↑ ← Montagem da armação da Casa Kamogawa (Ken Kusakari)

F.27 ↓ Aplicação da segunda camada de barro na *tsuchikabe* (Ken Kusakari)

⁸⁴ A. Forster, et al., *op. cit.*

⁸⁵ “The “culture” of Japanese architecture lies in the indivisibility of the carpenter’s sensitivity from its construction methods. The discovery of how one’s perception or awareness of the intangible can be utilized in the execution of certain methods so that those methods acquire life – this is what the Japanese of old called *Waza* (art or skill). The refinement of such *Waza*, or in other words, the refinement of one’s sensitivity – to continue with the example of architecture – is what initiates correspondence with the dweller’s own sensitivity, and in turn creates a sense of richness and comfort in the inhabited space”. H. Noguchi, *op. cit.*, p.15

⁸⁶ Fukada Makoto, ‘A Traditional Japanese House with a Jointed Wooden Frame and Tsuchikabe Walls: the Kamogawa House in Chiba’, *Journal of Traditional Building, Architecture and Urbanism*, no. 2, pp. 39–57, 2021, Accessed: Nov. 27, 2023. [Online]. Available: <https://traditionalarchitecturejournal.com/index.php/home/article/view/501/70>, pp.42-46

⁸⁷ Yamato Satoshi, ‘The Tradition of Wooden Architecture in Japan’, Japan, 2006. Accessed: Oct. 09, 2023. [Online]. Available: <https://www.nara.accu.or.jp/img/elearning/2006/tradition.pdf>, p.16

Os processos construtivos de reconstrução, substituição e desmantelamento derivam de técnicas chinesas do século VI, e denominam-se *Kiwari* (木割) e *Kiku* (規矩): o primeiro foi estabelecido no período Momoyama (1573-1603), concedendo consistência ao *design* dos telhados segundo rácios matemáticos que o tornaram num sistema modular de proporções, e o segundo veio fornecer modelos padrão para o sofisticado sistema geométrico dos telhados⁸⁴. Estes dois sistemas tornaram-se na prática padrão de pré-fabricação, sendo uteis aos carpinteiros aquando da necessidade de substituir partes de um edifício. A cultura arquitetónica japonesa participa da sensibilidade dos carpinteiros, cuja *técnica* ou *arte* de construir dá vida a um espaço, permitindo que o mesmo seja habitado⁸⁵. É o caso da casa tradicional japonesa que continua a ser reproduzida ainda hoje, como a Casa Kamogawa completada em 2011 (figuras 26 e 27), onde foram empregues métodos tradicionais de construção e materiais naturais facilmente disponíveis:

“As técnicas de construção tradicional Japonesa baseiam-se numa estrutura que combina as *shikuchi* (juntas angulares) e *tsugite* (juntas rectas onde as madeiras são colocadas umas no seguimento das outras para se obter uma maior envergadura) com as *tsuchikabe* (paredes de taipa com argamassa de barro misturado com palha), *ishibadate* (pilares que se posicionam livremente sobre pedras em vez de serem introduzidos no chão), e outros componentes para criar uma estrutura que aproveite as qualidades da madeira para uma integridade estrutural óptima [...]. E para além do seu papel estrutural, as *nuki* [vigas entrecruzadas], os *sashigamo* [lintéis grossos] e *ashigatame* [tirantes que interligam as bases dos pilares] também reforçam o edifício contra as cargas laterais resultantes de terremotos e furacões”⁸⁶

No século XIX, com a introdução dos métodos científicos, os japoneses desenvolvem uma técnica de reconstrução denominada *kaitai shūri*, que se traduz no ‘reparo com desmantelamento’ e pode ser equiparada ao método de anastilose⁸⁷. Os elementos de madeira são fixos nas juntas entre viga e pilar de modo a que o processo seja reversível, caso seja necessário substituir um elemento, podendo este ser desmantelado e substituído por outro sem causar danos à estrutura. Para além disso, o sistema estrutural é ainda flexível o suficiente para resistir a sismos.

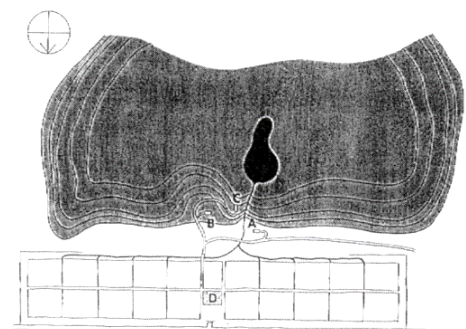
2.1 A PERCEÇÃO RELIGIOSA DO MUNDO

Deste muito cedo que as práticas de reconstrução, restauro ou desmantelamento da madeira estão associadas à renovação espiritual. A prática é corrente nos demais edifícios, mas a ênfase nos edifícios religiosos é notória, como se vê no ritual exclusivamente japonês *Shikinen Sengū* que consta na reconstrução periódica do Grande Santuário de Ise, realizada a cada 20 anos desde o século VII.

Quando a madeira se aproxima dos 60 anos, esta é empregue noutros santuários mais pequenos em todo o Japão⁸⁸. Este ritual alinha-se com os rituais xintoístas de purificação e renovação espiritual, derivados de uma perceção cíclica do tempo, quando o calendário ainda não era o gregoriano, mas aquele definido pelos ciclos naturais da natureza, como o cultivo de arroz. Apesar de ser uma religião primitiva, o xintoísmo ainda consta como uma das principais religiões do Japão. Cada um dos milhares de santuários espalhados pelo país representam o lugar onde um *kami* – divindades celestiais e terrestres, das quais constam os seres humanos, animais, plantas, montanhas e oceanos, bem como todas as coisas aterrorizadoras e misteriosas, como fenómenos naturais de nascimento, crescimento e morte⁸⁹ – se manifestou e se instalou. Estes lugares são representados pelas demais formas naturais como pedras, árvores e, principalmente, montanhas. A natureza favorece um estado em que é permitido abolir o tempo e realizar rituais de purificação – de renovação da vida –, sendo as montanhas um espaço tipificado para este efeito (figura 29) por simbolizarem o contacto com o sagrado⁹⁰. É nesta matriz de renovação da vida e do tempo através de fenómenos naturais cíclicos que surgem, mais tarde, rituais como os da reconstrução do Grande Santuário de Ise.

As duas estruturas principais do Grande Santuário de Ise constam no santuário Gekū (dedicado à deusa da agricultura, Toyouke-ōmikami) e no santuário Naikū (dedicado à deusa do sol, Amaterasu-ōmikami). Esta dualidade divina representa, respetivamente, a fertilidade e a ciclicidade da natureza, representadas na união espaciotemporal dos santuários (figura 30). Para além disso, este simbolismo está patente no já referido ritual de entronização do imperador, *Daijōsai*, mediante o simbolismo da fertilidade (na hierogamia entre a família imperial e o sagrado) e no ritual cíclico, pois todos os anos o imperador dá graças ao deus do sol, do qual crê-se ser descendente⁹¹. O ritual cíclico de reconstrução conta com a participação dos artesões que, prestando homenagem à deusa do sol Amaterasu, purificam o seu ofício⁹².

O exemplo da reconstrução do Grande Santuário de Ise é reflexo das sensibilidades espirituais e naturais culturalmente intrínsecas ao Japão, mas trata-se de um caso excecional e não resume a prática japonesa de preservação do património⁹³. Mais tarde, o xintoísmo funde-se com o budismo em prol da coesão nacional e ambas as religiões são harmonizadas, integrando outras como o zen e o taoísmo, em prol do espírito nacionalista japonês. Apesar da sua natureza ateuista, o budismo consegue respeitar os *kami* do xintoísmo, estabelecendo que estes remontam à ‘Realidade única’ ou ao ‘estado verdadeiro’ – no fundo, todas estas religiões defendem que a natureza e o homem não são diferentes, sendo dotados de espíritos semelhantes. A montanha mantém-se como espaço sagrado, pois nela



F.28 Cerimónia durante a reconstrução do Grande Santuário de Ise, com a procissão dos sacerdotes do santuário (*Daijingu sengo no zu*, 1847-1852, Utagawa Kuniyoshi)

F.29 A montanha, água e campos de cultivo representam a topografia agrícola japonesa e o paradigma do espaço sagrado no xintoísmo (*Daijōsai and Shikinen Sengu...*, Günter Nitschke)

⁸⁸ Weiler Katharina and Gutschow Niels, *Authenticity in Architectural Heritage Conservation: Discourses, Opinions, Experiences in Europe, South and East Asia*. Springer, 2017, p.48

⁸⁹ Sakamaki Shunzō, ‘Xintó: O Etnocentrismo Japonês’, in *Filosofia: Oriente e Ocidente*, p.151

⁹⁰ Estes rituais de renovação da vida estão associados ao processo agrícola cíclico que as montanhas favorecem: “[...] clouds accumulate on peaks, and rains fall on the slopes, enlarging these streams which provide water for agriculture. The divinity or divinities act as regulators of the flow and oversee the entire process of the agricultural cycle”. Grapard Allan G., ‘Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions’, *History of Religions*, vol. 21, no. 3, pp. 195–221, 1982, Accessed: May 08, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/1062158>, p.200

⁹¹ “[...] the myth that the imperial house is descended from Amaterasu-omikami [...] appears in the oldest indigenous chronicles, the *Kojiki* (Record of Ancient Matters) of 712 and the *Nihon shoki* (Chronicles of Japan) of 720. The divine body (*shintai*) of the Sun Deity, represented by a mirror, is housed at the Ise Shrine. This mirror is the third symbol of the throne. According to the chronicles, it was originally enshrined and venerated in the imperial palace, but was moved during the reigns of Sujin and Suinin (first centuries BC and AD) to various places on a long journey to the present site”. Nitschke Günter,



F.30 Vista do santuário de Naikū antes e depois de reconstruído. No meio do lugar que fica vazio durante 20 anos é colocada uma pequena cabana (*ot-ya*), onde reside o *kami* (*Authenticity in Architectural Heritage Conservation Discourses, Opinions, Experiences in Europe, South and East Asia*)

‘Daijosai and Shikinen Sengu First Fruits Twice Tasted - Renewal of Time, Space and Man in Japan’, *Kyoto Journal*, 1989, Accessed: Nov. 13, 2023. [Online]. Available: <https://www.kyotojournal.org/culture-arts/daijosai-and-shikinen-sengu-renewal-of-time-space-and-man-in-japan/>

⁹² K. Weiler & N. Gutschow, *op. cit.*, p.42

⁹³ Akagawa Natsuko, ‘Unpacking heritage: deconstruction and construction of heritage’, in *Heritage Conservation and Japan’s Cultural Diplomacy - Heritage, national identity and national interest*, Routledge, 2015, p.9

⁹⁴ Mas, como se referiu no início do capítulo 1 desta parte, as diferenças existentes entre as escolas budistas de diferentes contextos culturais são suficientes para que uma generalização seja imprudente. Contudo, os conceitos nipônicos encontram raízes no sânscrito. Por exemplo, *anattā* refere-se à ‘insubstancialidade’ do material, mas significa primeiramente ‘não-eu’, o que implica reconhecer o ‘eu’ (*ātman*), o qual não é reconhecido pelos japoneses. Por esta razão, “[some] Buddhists see no inherent authentic value (*anatta*) of the material form – historic, aesthetic, rarity, economic, or otherwise”. Chapagain Neel Kamal, ‘Heritage conservation in the Buddhist context’, in *Asian Heritage Management - Contexts, concerns, and prospects*, Silva Kapila D. and Chapagain Neel Kamal, Eds., Nova Iorque: Routledge, 2013, p.50

desenvolve-se o budismo Tendai, a principal escola de budismo japonês, introduzido no Japão em 806 durante o Período Heian (794-1185).

2.1.1 Impermanência como percepção do tempo e do espaço

O budismo apresenta uma concepção do tempo peculiar, na medida em que este não é estritamente percecionado como cíclico ou linear. Na verdade, o tempo cíclico é visto como profano e aterrorizador, sendo que a libertação do sofrimento é possível através do reconhecimento da sua impermanência. Assim sendo, o tempo – passado, presente e futuro – é relativo, de tal modo que objetivamente só há presente. A impermanência é um dos principais conceitos do budismo, comum a todas as escolas⁹⁴, e essencial para a compreensão das práticas de reconstrução e restauro. Outro dos princípios gerais é que todos os elementos não têm um eu, pois o Buda negou a existência do princípio universal e do princípio individual, propondo o desapego ao eu (*selflessness*). Esta atitude é chamada de negativista, não no sentido de ser negativa, mas no sentido da renúncia a algo de menor valor por algo de mais alto valor. No fundo, o universo não é homocêntrico, mas uma criação de todos os seres, sendo que não é feita a distinção entre a esfera do Buda e a esfera do Homem.

O conceito budista de impermanência é traduzido na palavra japonesa *mujō*, que caracteriza todos os fenómenos da experiência. Na transposição para a arquitetura, o conceito reflete a ideia de que não existem ‘estruturas permanentes’ (*shogyō-mujō*) ou autênticas, isto é, ‘desprovidas do eu’ ou ‘sem substância’ (*shobō-muga*); o prefixo *mu* pode ser traduzido como ‘vazio’, ou como ‘desapego além do ser e do não-ser’⁹⁵, sendo um conceito essencial à experiência. Segundo Junjiro Takakusu, é no mundo da experiência (ou mundo fenomenológico) que a doutrina da escola Tendai encontra a sua mais perfeita expressão. Enquanto que no xintoísmo era o sagrado que se manifestava, nesta escola de budismo é o ‘estado verdadeiro’⁹⁶ que se manifesta, estabelecendo os princípios de ‘vazio’, ‘impermanência’ e ‘meio’, todos eles intimamente ligados. Isto demonstra que, tal como a prática da peregrinação budista nas montanhas é um exercício de renascimento e purificação, o ato de construir, reconstruir ou restaurar é também um *processo* e não um *fim em si*. Eis, então, como um edifício consegue ser reavivado: “death could be conquered by attributing eternity, not to the moment of perfection, but to the process of perfecting”⁹⁷.

2.1.2 *Ma* – tempo, espaço e lugar

Um conceito que nos ajuda a compreender a ideia da indivisibilidade de tempo e espaço é o conceito *ma*. Na tradição japonesa, o conceito de tempo é

indissociável do conceito de espaço, porque ambas as palavras que os representam partilham o ideograma *ma* (間)⁹⁸ que, conjugado com outros ideogramas, molda palavras do domínio objetivo, subjetivo e metafísico. Vejam-se alguns exemplos na seguinte tabela.

	PALAVRA	TRADUÇÃO	SENTIDO LITERAL	DESIGNA
DOMÍNIO OBJETIVO	空間 (<i>ku-kan</i>)	espaço	lugar vazio	espaço
	時間 (<i>ji-kan</i>)	tempo	tempo-lugar	tempo
DOMÍNIO SUBJETIVO	間が悪い (<i>ma ga waru</i>)	estou desconfortável, envergonhado	o lugar é mau	experiência subjetiva
	人間 (<i>nin-gen</i>)	ser humano	pessoa-lugar ou pessoa-relação	aspectos sociais
	世間 (<i>se-ken</i>)	mundo, sociedade	mundo-lugar ou mundo-em-relação	aspectos sociais
DOMÍNIO METAFÍSICO	絶え間 (<i>taema</i>)	pausa, intervalo	lugar descontínuo	vazio

Tempo (*ji-kan*) é expresso como ‘espaço em continuidade’, como se constata pelo carácter *ji* que remete para o ‘movimento do sol’, segundo a tradição da China Antiga. Assim, tempo e espaço não se relacionam meramente pela semântica, mas antes transmitem a ideia de que “toda a experiência do espaço é um processo estruturado no tempo, e toda experiência do tempo é um processo estruturado no espaço”⁹⁹ – ambos são indissociáveis no âmbito da experiência. O reconhecimento da continuidade em todos os domínios ajuda-nos a compreender como a perceção do tempo molda as práticas de preservação:

“Factors such as spirit of place and architecture often outweigh archeological perspectives, which tend to freeze an object in time. Until recently, conservation and restoration strategies were based on principles often aspiring to the status of belief systems”¹⁰⁰

Segundo Günter Nitschke, *ma* pode ser traduzido ainda como ‘lugar’, sugerindo um determinado espaço que as pessoas experienciam e inferem um sentido (veja-se o exemplo da palavra *ma ga waru*, referida na tabela acima). Na ausência de uma palavra referente a ‘indivíduo’¹⁰¹, proveniente de uma cultura de tradição budista, o sentido inferido diz respeito ao coletivo e à comunidade – aos valores religiosos que a moldam. É por esta razão que para muitos dos povos da Ásia Oriental, onde se insere o Japão, o lugar onde determinada obra arquitetónica se insere é relevante na medida em que satisfaz um *contexto natural e espiritual*¹⁰², o que significa que não é único, pois tal implicaria um apego ao eu. Mais ainda, casos recentes demonstram que, devido a catástrofes naturais como tsunamis, alguns

T.1 Significados de palavras com o ideograma 間.

⁹⁵ Lazarin Michael, ‘Phenomenology of Japanese Architecture: En (edge, connection, destiny)’, *Studia Phaenomenologica*, vol. 14, pp. 133–159, 2014, p.31

⁹⁶ “The ‘true state’ may be translated as ‘noumenon’ [not be interpreted as separate from, or above, or beyond phenomena. The word ‘noumenon’ is only a partially accurate term]. This school interprets the ‘true state’ as ‘no state’ or ‘no truth’, but it does not mean that it is false; ‘no truth’ or ‘no state’ here means that it is not a truth or a state established by argument or conceived by thought but that it transcends all speech and thought. Again, Tendai interprets it as ‘one truth’ [...], but ‘one’ here is not a numerical ‘one’; it means ‘absolute’. The principle of the Tendai doctrine centers on this true state of all elements”. Takakusu Junjiro, ‘The Tendai School’, in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Chan Wing-tsit and Moore Charles A., Eds., Asia Publishing House, 1956, pp.140-141

⁹⁷ A. Grapard, *op. cit.*, p.207

⁹⁸ “Originally, this character consisted of the pictorial sign for ‘moon’ (月) – not the present-day ‘sun’ (日) – under the sign for ‘gate’ (門). For a Chinese or Japanese using language consciously, this ideogram, depicting a delicate moment of moonlight streaming through a chink in the entranceway, fully expresses the two simultaneous components of a sense of place: the objective, given aspect and the subjective, felt aspect”. Nitschke Günter, ‘MA: Place, Space, Void’, in *From Shinto to Ando: Studies in Architectural Anthropology in Japan*, Academy Press, 1993, pp. 49–61. Accessed: May 13, 2023. [Online]. Available: https://www.kyotojournal.org/culture-arts/ma-place-space-void/#_ftn2

⁹⁹ Tradução livre do inglês. *Ibid*

¹⁰⁰ Weiler, K., & Gutschow, N., *op. cit.*, p. 26

¹⁰¹ “Traditionally, Japanese had no word corresponding to ‘individual’ in the Western sense. The current word for ‘individual’, *kojin* (個人 literally, item-person), was coined recently to express an imported Western notion. There has always been the common word for person/people, *bito* (人), but it refers to a discrete body and has none of the isolating nuance of the Western ‘individual’”. G. Nitschke, MA: Place, Space, Void, in *From Shinto to Ando...*

¹⁰² N. Kamal Chapagain, ‘Introduction’, in *Asian Heritage Management...*, p.3

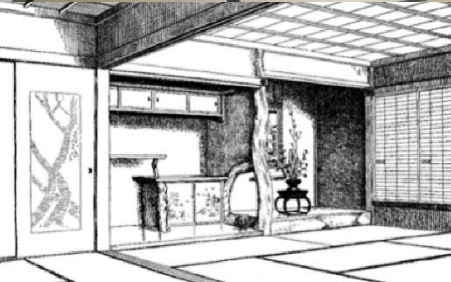
santuários foram realojados noutra lugar mais protegido¹⁰³, demonstrando que o desapego ao lugar alinha-se com necessidades pragmáticas.

2.1.3 A estética da impermanência

Como constatado até aqui, as práticas nipónicas de preservação estão associadas a rituais e crenças que vieram a definir sensibilidades estéticas, como é o caso da cerimónia do chá. Segundo nos diz Okakura Kakuzō, a cerimónia do chá tem influenciado a arquitetura desde o século XVI através dos conceitos taoistas, zen e budistas que valorizam o presente e a impermanência¹⁰⁴. A casa de chá (figura 31) foi a estrutura concebida para celebrar o momento, unindo tempo e espaço na ilusão da existência material. A estrutura é intencionalmente efêmera, um refúgio temporário do corpo, opondo-se ao xintoísmo, que ditava que cada pessoa deveria ter uma casa para si mesma e que a mesma teria de ser evacuada aquando da morte da pessoa. Segundo Okakura, os mestres do chá revolucionaram o estilo arquitetónico clássico de palácios e mosteiros posteriores ao século XVI, influenciado pela casa de chá, que se descreve do seguinte modo:

“The tea-room is unimpressive in appearance. It is smaller than the smallest of Japanese houses, while the materials used in its construction are intended to give the suggestion of refined poverty. Yet we must remember that all this is the result of profound artistic forethought, and that the details have been worked out with care perhaps even greater than that expended on the building of the richest palaces and temples. A good tea-room is more costly than an ordinary mansion, for the selection of its materials, as well as its workmanship, requires immense care and precision. Indeed, the carpenters employed by the tea-masters form a distinct and highly honoured class among artisans [...]. The tea-room is absolutely empty, except for what may be placed there temporarily to satisfy some aesthetic mood. Some special art object is brought in for the occasion, and everything else is selected and arranged to enhance the beauty of the principal theme”¹⁰⁵

O *tokonoma*, um altar doméstico decorado com quadros e flores, foi inspirado no altar da capela zen e fez a sua primeira aparição na casa de chá no século XV¹⁰⁶. Como vemos pela figura 32, é comum que o pilar do *tokonoma* seja de uma madeira diferente e tenha uma forma irregular para quebrar qualquer sugestão de monotonia na divisão. A estética central da cerimónia do chá pode ser traduzida no conceito *wabi sabi*: *wabi* remetendo para a tranquilidade da simplicidade e *sabi* referindo-se à beleza de um objeto desgastado pelo tempo¹⁰⁷. Esta apreciação é referente não só a objetos desgastados, mas também a objetos quebrados, nomeadamente, os de cerâmica (figura 33). Através da técnica *keintsugi* (‘reparo com



F.31 ↑ ← Casa de chá Urasenke no jardim Konnichian (*Urasenke Konnichian*)

F.32 ↓ A estética *wabi sabi* da casa de chá influenciou a arquitetura doméstica, estando patente no estilo *suki-ya* (*Urasenke Konnichian*; *Japanese Homes and Their Surroundings*, 1886, Edward Morse)

¹⁰³ J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, pp.150-154

¹⁰⁴ “Taoism as the “art of being in the world”, for it deals with the present – ourselves. It is in us that God meets with Nature”; “A special contribution of Zen to Eastern thought was its recognition of the mundane as of equal importance with the spiritual. It held that in the great relation of things there was no distinction of small and great”; “Buddhist theory of evanescence and its demands for the mastery of spirit over matter, recognized the house only as a temporary refuge for the body”. Okakura Kakuzō, *The Book of Tea*, Edição Dreammyth. 2001, pp. 26, 30 e 40-41

¹⁰⁵ *Ibid*, pp. 34-35, 42

ouro) as partes quebradas são seladas com uma laca preta, seguida de uma vermelha e, por fim, uma camada de pó de ouro, fazendo com que o reparo seja parte integrante do objeto, celebrando a ação do tempo. Assim sendo, podemos constatar que tanto *wabi sabi*, como *kintsugi* celebram o conceito budista de impermanência *mujō* no objeto material.

A exposição de todos estes conceitos ajuda-nos a compreender como esta cultura apreende a memória. A percepção fenomenológica do mundo faz com que toda a experiência seja, de certo modo, uma manifestação do sagrado, não havendo distinção entre a esfera sagrada e a esfera humana, entre tempo cíclico e linear, entre indivíduo e coletivo, fazendo com que a memória seja entendida como ‘memória coletiva’, que se exprime na coesão da comunidade através da transmissão de conhecimentos culturalmente apreendidos como as técnicas construtivas tradicionais. Resumidamente, não existe distinção entre construir, reconstruir, restaurar ou conservar. As palavras acabam por ser palavras homólogas, do mesmo modo que até ao século XIX não existira distinção entre artefactos e arquitetura (*vide* nota 111) e do mesmo modo que o universal é o uno com o indivíduo. Portanto, fazendo uma analogia com os princípios do ‘estado verdadeiro’, a prática de preservação arquitetónica traduz-se através:

- da impermanência, pois tudo está sujeito à ação do tempo, às catástrofes naturais e à ação do homem;
- do vazio, na medida em que nada é autêntico – nem o indivíduo, nem a obra arquitetónica, nem o lugar – e a experiência depende desta abdicção do eu e do desapego às coisas;
- do meio, isto é, o processo contínuo da deterioração inevitável de uma obra, bem como o processo de transmissão geracional de técnicas construtivas.

2.2 OCIDENTALIZAÇÃO DO JAPÃO – PAVIMENTAR DO PATRIMÓNIO ARQUITETÓNICO

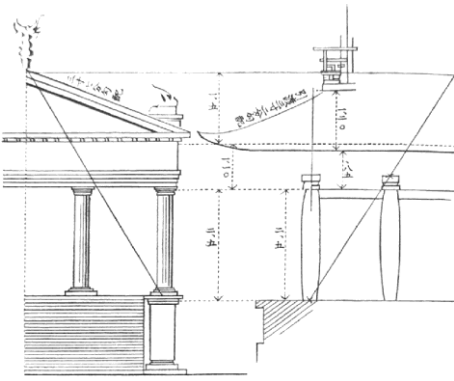
O ano de 1868 marca o início do Período Meiji (1868-1912), um ponto de viragem na história do Japão com um peso simbólico semelhante ao ano de 1789 em França. O começo da revolução cultural no Japão é caracterizado pela influência ocidental, responsável pelo processo de modernização e industrialização do país, bem como pelo desenvolvimento do conceito de património. As técnicas construtivas importadas do Ocidente desvalorizaram a madeira em prol do uso do tijolo e da pedra, mas, ao mesmo tempo, os seus métodos científicos foram importantes na documentação de obras patrimoniais. Entre 1871 e 1880 foram adotadas medidas para a proteção de antiguidades, como inventários de objetos



F.33 Demonstração da técnica *kintsugi* (Waterfall Mansion & Gallery)

¹⁰⁶ Nakagawa Takeshi, *The Japanese House In Space, Memory, and Language*, Japão: I-House Press, 2006, pp.156-157

¹⁰⁷ A tradução direta do conceito é ‘pobreza’, mas na estética relaciona-se com o envelhecimento e a passagem do tempo. Kwan Pui Ying, ‘Exploring Japanese Art and Aesthetic as Inspiration for Emotionally Durable Design’. DesignEd Asia, Hong Kong, 2012. Accessed: Jan. 02, 2024. [Online]. Available: https://www.designedasia.com/2012/Full_Papers/Exploring%20Japanese%20Art%20and%20Aesthetic.pdf, p.4



F.34 Comparação entre um templo grego e o templo Hōryū-ji (*Ensaio sobre a Arquitetura de Hōryū-ji*, 1893, Itō Chūta)

culturalmente significativos e fundos monetários para a proteção de templos e santuários. Para além da aproximação ao Ocidente, o governo japonês também se distanciou da histórica influência chinesa e budista, reafirmando o xintoísmo como religião oficial, de modo a fazer apelo ao passado ancestral da nação em prol da construção de uma identidade nacional. A construção e o restauro de edifícios e templos ficaram encarregues a instituições governamentais e religiosas e o movimento anti budista *haibutsu kishaku* sofreu resistência através da prática *mōsha*, uma prática que visava a reprodução de artefactos (nomeadamente, pinturas), de modo a preservar as suas características tangíveis e intangíveis¹⁰⁸. Contudo, a força brutal da destruição ideológica resultou numa perda substancial de importantes obras budistas.

A alinação cultural deste período foi suscitada tanto pelo governo japonês, como pela imposição ocidental que pôs em causa sensibilidades culturais como os sistemas construtivos tradicionais¹⁰⁹. Contudo, a perda de património cultural japonês foi motivo de preocupação para alguns ocidentais que se encontravam no Japão, como Ernest Francisco Fenollosa, estudante americano influente na preservação do património. Fenollosa inspirou uma nova geração de historiadores, arquitetos e intelectuais, como Itō Chūta, fundador da história da arquitetura no Japão. Estes trabalharam em conjunto e desenvolveram um estilo japonês baseado na tradição, apreciando os valores que o governo renunciava e ajudando ainda a pavimentar a legislação para a preservação do património. Itō Chūta e Kiyoyoshi Kigo estudaram o restauro do templo de Hōryū-ji, a obra de madeira mais antiga do Japão, desenvolvendo o ‘Ensaio sobre a Arquitetura de Hōryū-ji’ em 1893. Neste trabalho, Itō Chūta expõe a ideia de que o templo tem clara influência helénica nas suas colunas¹¹⁰ (figura 34). Em parte, esta teoria surge como uma reação à obra do historiador ocidental James Fergusson, que menosprezou a arquitetura chinesa e japonesa por não ter participado do ideal civilizacional do helenismo. Contudo, nas primeiras décadas do século XX desenvolvem-se teses contrárias, fruto de um etnocentrismo espiritual que o modernismo desencadeia, que ditam que o templo é único e essencialmente japonês. Apesar da falta de consenso teórico ou historiográfico, o ensaio de Itō Chūta desenvolve a base dos princípios de preservação, posteriormente tipificados na primeira lei de proteção de propriedades culturais denominada ‘Lei para a Preservação de Santuários e Templos’ (1897). A partir daqui, começaram-se a dar passos para a distinção de um património arquitetónico¹¹¹, conceito maturado no século XX. Em 1899 completaram-se os planos de restauro do Grande Salão de Buda no templo de Tōdai-ji (figura 35), anteriormente referido como um dos maiores edifícios de madeira do mundo. Apesar da sua longevidade, o método de preservação utilizado não foi o da

¹⁰⁸ Ellis Justine, Oka Yasuhiro, and Hashimoto Shiho, ‘Mōsha: the role of contemporary replicas in the conservation and preservation of Japanese paintings’, *Studies in Conservation*, vol. 61, pp. 286–288, Jun. 2016, doi: 10.1080/00393630.2016.1193680

¹⁰⁹ “[...] the historically adored wild cherry trees were cut down and used as firewood all over the country, because they stood as a reminder of the former feudal system. And instead, Someiyoshino, an artificially created hybrid cherry tree, was prized because it was a product of “science” [...]. This uniformly beautiful, artificial cherry, deprived of scent and longevity by human hands, was planted all across the nation, and would eventually be designated as the national flower of Japan”; “by imposing the study of Western architectural theory – based on the metric system – on Japanese architects, the government effectively obstructed the passing of knowledge from master carpenters, who based their building art on the traditional Japanese scale system, to their apprentices. The traditional architectural methods of Japan, which enabled construction of the world’s largest wooden structure with no less than a thousand years’ lifespan, were based on an entirely different theoretical system from Western architectural methods”. H. Noguchi, *op. cit.*, pp.9-10

¹¹⁰ Shoichi Inoue, ‘Interpretation of Ancient Japanese Architecture: Focusing on Links with World History’, *Japan Review*, vol. 12, pp. 129–144, 2000

¹¹¹ Até então, não se distinguia a preservação da arquitetura da preservação de outros objetos culturais: “Earlier regulations in 1897 called the Application Regulations for Preservation Funds for Ancient Shrines and Temples (*Kōshōji Hononkin Shutsugan Kisoku*) covered not only buildings but also stone monuments, religious artifacts and everyday utensils. Importantly, seven criteria for the listing of objects and buildings were articulated as part of these regulations”. J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, p.158

substituição dos elementos em decadência, mas sim o do restauro ao estilo ocidental, tornando-se na primeira obra japonesa a ser preservada mediante estes princípios¹¹².

Refletindo o apreço cultural pela natureza e uma imposição face ao industrialismo, o governo promulga em 1919 a ‘Lei de Preservação de Sítios Históricos, Locais de Beleza Cênica e Monumentos Naturais’, a qual sublinha o crescimento de um patriotismo, patente numa posterior mudança legislativa, que renomeou a ‘Lei para a Preservação de Santuários e Templos’ (1897) para ‘Lei para a Preservação de Tesouros Nacionais’ (1929). No seguimento de um incêndio decorrido no templo Hōryū-ji em 1949, é promulgada em 1950 a ‘Lei para a Proteção de Propriedades Culturais’. Esta lei foi extremamente importante na sistematização das ‘propriedades culturais’ (*bunkazai*), introduzindo o termo pela primeira vez, o qual designa artes plásticas, monumentos naturais e bens culturais tangíveis e intangíveis (como artes performativas tradicionais e, principalmente, técnicas tradicionais de conservação)¹¹³.

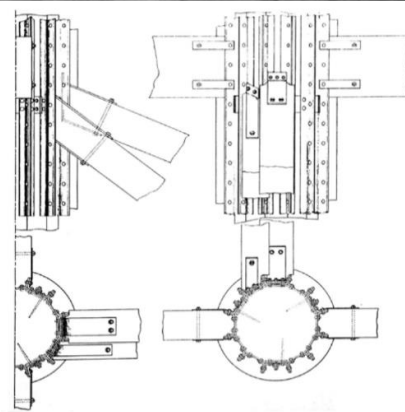
2.2.1 Património intangível

A ‘Lei para a Proteção de Propriedades Culturais’ de 1950 é o primeiro reconhecimento legislativo do ‘património intangível’. Nos povos da Ásia Oriental os valores intangíveis são indissociáveis dos valores tangíveis, como se viu pelo exemplo do ritual *Shikinen Sengū*. Na medida em que o património arquitetónico está intrinsecamente ligado ao património intangível, torna-se relevante evocar uma definição deste último:

“Intangible heritage encompasses the behavioral aspects (performing arts, rituals, social practices) and symbolic or conceptual aspects (knowledge systems, treatises on building, values and meanings, stories, myths, social structures, memories) that make cultures distinctive from one another”¹¹⁴

Um esforço internacional foi feito no século XX e XXI por parte de organizações como a UNESCO que salvaguardaram o património intangível nos países asiáticos¹¹⁵. No Japão, os edifícios mais notáveis são designados como ‘Tesouros Nacionais’ e os melhores artesãos do país como ‘Tesouros Nacionais Vivos’, reconhecidos legislativamente em 1975. Apesar de alguma tardeza, os artesãos, enquanto mestres, já tinham sido alvos de uma descrição apologética, exposta por Okakura do seguinte modo:

“The masters are immortal, for their loves and fears live in us over and over again. It is rather the soul than the hand, the man than the technique, which appeals to us, – the more human the call the deeper is our response”¹¹⁶



F.35 Colunas do Grande Salão de Buda e desenhos dos reforços estruturais dos pilares (*Don Chōi; Naru-ken Bunkazai Hogo Jimusho*)

¹¹² “Faced with a decision about repairing rather than replacing large portions of the Buddha Hall the project leadership ultimately decided on a hybrid system of repairs, discretely inserting steel members to supplement the existing wood truss system supporting the roof and installing steel belts and bracing at vulnerable points of the Hall’s columns. The team approach towards conserving the Great Buddha Hall of Tōdaiji reflected a contemporary approach, with a philosophy towards restoration being remarkably consistent with Western tenets of conservation. The decision to repair rather than replace maintained authenticity while utilizing discretely discernable interventions that are reversible”. J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, p.129

¹¹³ Mais tarde, em 1975, as propriedades culturais dividem-se em cinco categorias: propriedades culturais intangíveis, propriedades culturais folclóricas, propriedades culturais tangíveis, monumentos e grupos de edifícios histórico, sendo que estas três últimas categorias abrangem concheiros, túmulos antigos, locais de palácios, fortes ou castelos, ou habitações monumentais. J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, p.138

¹¹⁴ J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, p.61

¹¹⁵ É o caso do programa 'Japanese Funds-in-Trust for the Preservation and Promotion of the Intangible Cultural Heritage' (1993) que retificou um consenso entre 165 países membro através da 'Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage Convention' (2003). Outros exemplos são a 'Lei sobre a Promoção da Cooperação Internacional para a Proteção do Património Cultural no Estrangeiro', decretada em 2006, e o 'Centro Internacional de Treinamento para Proteção do Património Cultural Imaterial na Região da Ásia-Pacífico', estabelecido em 2010, no seguimento dum projeto para proteger a cultura folclórica chinesa. *Ibid.*, p.144

¹¹⁶ O. Kakuzō, *The Book of Tea*, p.47

¹¹⁷ Em algumas regiões como Kyoto, o ofício do artesão era de tal modo prestigiante que é motivo de orgulho: "Historical records held by carpenters who participate annually in festivals such as the Gion Festival and who are now often owners of or employed by modern construction companies contain evidence of a continuous succession from the guilds of the early modern era to the present day. Despite these remaining links, for the most part the dramatic social changes that have taken place in Japan in the modern era, especially since World War II, have almost completely destroyed the traditional system of craftsmen. The knowledge and skills maintained by the remaining elderly craftsmen is on the verge of being lost forever. The fact that traditional skills still exist even to some extent in Kyoto is a point of pride for the city because in most other cities and regions in Japan, those same skills have completely disappeared". Ryōichi Kinoshita, 'Preservation and Revitalization of machiya in Kyoto', in *Japanese Capitals in Historical Perspective...*, p.371

¹¹⁸ K. Weiler & N. Gutschow, *op. cit.*, p. 6

¹¹⁹ Destaca-se a 'Lei sobre a Promoção da Cooperação Internacional para a Proteção do Património Cultural no Estrangeiro', decretada em 2006, e o 'Centro Internacional de Treinamento para Proteção do Património Cultural Imaterial na Região da Ásia-Pacífico', estabelecido em 2010, no seguimento dum

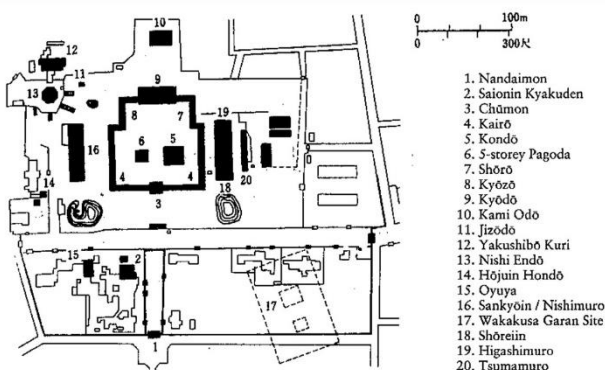
A preocupação de preservar o património no Japão advém da apreciação deste povo pela continuidade da tradição e da cultura, quer o património esteja listado ou protegido através da respetiva legislação, quer não esteja. A diminuição do conhecimento das técnicas construtivas tradicionais e a crescente escassez de artesãos constitui um problema na preservação de edifícios. Através de uma adenda à lei de 1975, a Agência para Assuntos Culturais declarou indivíduos ou grupos como 'Titulares Individuais ou Organizacionais de Técnicas Tradicionais de Conservação', reconhecendo o seu conhecimento técnico através das 'Técnicas de Conservação de Propriedades Culturais'¹¹⁷. Mais ainda, os intervalos temporais que medeiam a reconstrução do santuário de Ise têm em conta o tempo de vida dos carpinteiros que, pelo menos duas vezes durante as suas carreiras, têm um papel importante na reconstrução do santuário. Posto isto, conclui-se que, no contexto cultural japonês, o que é mais valorizado na preservação da arquitetura não é tanto a obra *em si*, mas antes o *processo* de materialização e o *espírito* da pessoa que a materializa: "[e]ternity should therefore «not inhabit the building, it should inhabit the builder»"¹¹⁸.

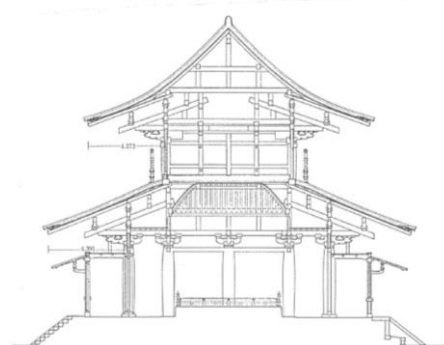
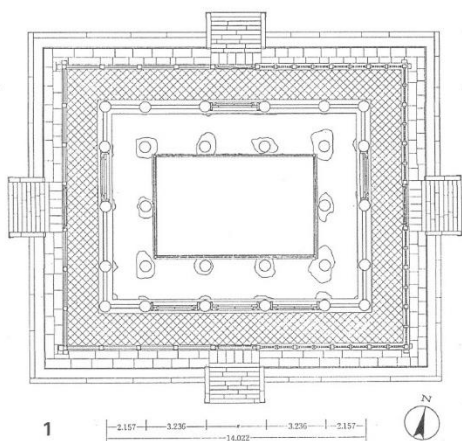
Atualmente, o Japão constitui uma forte liderança mundial na preservação do património arquitetónico, financiando projetos desde 1960s em regiões como o Egito, Veneza e Florença e desempenhando desde os anos 1970s um trabalho notável no contexto asiático que tem contribuído para uma pluralidade de práticas de preservação desta região¹¹⁹. Por tudo isto, o seu sistema de proteção patrimonial é considerado um dos mais "eruditos e efetivos", apresentando uma "intemporalidade e especial relevância para com o presente"¹²⁰. Vejamos então, de modo análogo ao capítulo anterior, como estas práticas são aplicadas à arquitetura erudita e vernacular.

2.2.2 Caso de estudo erudito – reconstrução e restauro do *kondō* do Templo Hōryū-ji Sai-in

A configuração tipológica dos templos de madeira japoneses desenvolveu-se em 588 d.C. e tipicamente caracteriza-se por quatro volumes: pagode, salão principal (*kondō*), auditório e um portão ao meio¹²¹. Dada a larga extensão do templo Hōryū-ji, foqemo-nos na sua parte ocidental, denominada Hōryū-ji Sai-in, onde se encontra o *kondō*. Das 28 são estruturas de madeira construídas antes ou durante o século VIII, 11 encontram-se na região de Hōryū-ji, sendo uma delas o *kondō*, atualmente designado como Tesouro Nacional. O *kondō* foi construído em 680 e o seu sistema construtivo de influência

F.36 Complexo Oeste (Hōryū-ji Sai-in) onde se encontra o *kondō* (*From the Ground Up: The Reconstruction of Japanese Historic Buildings from Excavated Archaeological Data*, Martin N. Morris)





chinesa é único, na medida que difere da maioria dos edifícios construídos após o século VII.

A preservação do edifício tem sido levada a cabo ao longo de treze séculos, antes pela família imperial e atualmente governo nacional, contando com a participação de construtores, arqueólogos, historiadores e oficiais de governo. Reparos à larga escala foram conduzidos nos séculos XIII e XVII, sendo que neste último século o *kondō* sofreu algumas mudanças relativamente ao seu estado original. Entre 1895 e 1985, muitas das estruturas históricas do templo foram restauradas e os trabalhos eram de dois tipos: o primeiro, consistia em ações de reparo com desmantelamento e reconstrução; o segundo, consistia na remodelação de coberturas e retoque do revestimento de paredes. Estes trabalhos monumentais dividiram-se em três fases:

- primeira fase (1895-1933) – estabelece-se a base operativa para os trabalhos de preservação, que passam a basear-se na investigação científica, documentação e adaptação dos espaços para inclusão de mecanismos de segurança, como equipamento contra incêndios. Como anteriormente referido, os trabalhos realizados em Hōryū-ji estabeleceram os preceitos e técnicas a utilizar em todos os edifícios de madeira do Japão;
- segunda (1934-1955) – onde foram restaurados os elementos alterados no século XVII, restituindo-lhes o seu estado original, quando erguidos no século VII. Elementos como beirais, ornamentos de empena e balaustradas foram restaurados na sua forma original com base nos elementos que permaneceram intactos, bem como nas investigações detalhadas do *kondō* feitas ao longo do tempo. Por se tratarem de alterações mínimas, o restauro destes elementos não pôs em causa a restante obra, e para aqueles que não foram encontradas provas de alteração, não se conduziram obras de restauro, respeitando a



F.37 Desenhos do *kondō*: planta, alçado lateral e corte lateral, respetivamente (*Agency for Cultural Affairs*)

F.38 Exposição dos elementos afetados pelo incêndio de 1954 (*The Asian Shimbun*)

projeto para proteger a cultura folclórica chinesa. J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, pp.108 e 144

¹²⁰ Tradução livre do inglês. J. H. Stubbs & R. G. Thomson, *op. cit.*, p.155

¹²¹ Yasuhara M. and Sakiyama T., 'Characterization of space around Japanese traditional buildings: Transitions of layout plan and meaning of space of darkness inside wooden temples', in *WIT Transactions on the Built Environment*, 2009, pp. 47–58. doi: 10.2495/STR090051

¹²² "It is known that the buildings of the *Asuka* Period in general had bird-tail-shaped ornaments on top of the gable ridge ends, and through archaeological excavations parts of such an ornament were found under the ground – but there was no clear proof that particular ornament had come from the roof of the *Kondo*, and not enough fragments remained to reconstruct the entire design of the ornament. The restoration of those parts was therefore not carried out, pending future investigation". Y. Satoshi, *op. cit.*, p.17

¹²³ "[...] wooden members which were judged still usable for their original function had been used as they were, and in some cases the old wooden members which were no longer suitable for their original function were used elsewhere in the building, adapted to a different function, so that many of the original wooden members still existed at the time of the more recent conservation works. By

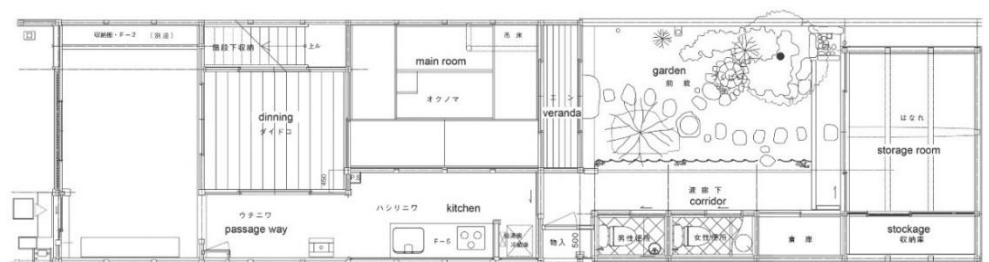
scientific investigations it was possible to follow closely the traces of the wood joints and the traces on these wooden members which had been made by contact and pressure from other wooden members, making it possible to determine the original functions of these wooden members. By this investigation, various changes in the architectural techniques of different ages were also made clear, as well as the style and structure of the buildings when they were originally constructed, including changes that accompanied the previous repair works". Japan Buddhist Buildings in the Horyu-Ji Area. Agency for Cultural Affairs. Accessed: Oct. 04, 2024. [Online]. Available: <https://bunka.nii.ac.jp/suisensyo/horyuji/star.html>

¹²⁴ Christoph Brumann, 'Making Japanese Heritage', in *Making Japanese Heritage*, Brumann Christoph and Cox Rupert, Eds., Routledge, 2010, pp.149-150

¹²⁵ K. Ryōichi, *op. cit.*, p.368

F.39 *Machiya* de Kamanza-cho Cho-ie antes e depois do restauro (*Kyoto Machiya Revitalization Project*)

F.40 Planta do piso térreo da *machiya* de Kamanza-cho Cho-ie (*Kyoto Machiya Revitalization Project*)



cientificidade do processo¹²². Em 1949, um incêndio despoletou no interior do *kondō*, destruindo a superfície dos pilares do piso térreo e murais. Os danos causados pelo incêndio fizeram com que fosse necessário um reparo com desmantelamento total, através da técnica *kaitai shūri*, previamente referida. Os elementos arquitetônicos afetados foram reconstruídos em 1954 com base num estudo do seu estado original, prévio ao incêndio. Mais ainda, a inovação científica definiu uma nova lógica relativamente aos restauros: se os elementos estruturais já não servissem a sua função, seriam empregues numa outra parte da obra, deste modo a preservar a madeira original¹²³.

- terceira fase (1959-1985) – outras estruturas foram reparadas e designadas como Propriedades Culturais Importantes. Para além disso, levaram-se a cabo obras de segurança, como a implementação de um sistema de prevenção de incêndio.

2.2.3 Caso de estudo vernacular – reconstrução e restauro da *machiya* de Kamanza-cho Cho-ie

Os edifícios vernaculares urbanos situados em distritos históricos como Kyoto constam em 20% do património arquitetónico japonês. Estes edifícios incluem as tradicionais casas de madeira tipificadas na antiga capital de Kyoto, *machiya* (町屋/町家), que tanto podem ser lojas (屋) como casas (家) de cidade (町). Estes edifícios são interconectados entre si, com a loja virada à rua, a parte habitacional mais atrás, seguido de um jardim interior e um armazém no fundo do quarteirão¹²⁴. Servindo como espaços comerciais e residenciais, estas casas constituíram o cerne das cidades e albergaram as classes de comerciante e artesão.

As tipologias típicas das *machiya* apresentam uma progressão espacial do mais público para o mais privado, incorporando uma entrada principal, loja, vestíbulo, cozinha, sala principal, jardim interior e armazém, como se pode observar pela planta do piso térreo da *machiya* Cho-Ie (figura 40). Outras tipologias poderão apresentar um segundo jardim, com respetiva entrada, bem como uma entrada privada e uma formal¹²⁵. A tipologia destes edifícios permite a inclusão de elementos espaciais tradicionais e a sua interconexão com outras *machiya* favorece a união de



uma comunidade. Para além disso, os seus espaços definem uma hierarquia social, não só pela organização das divisões, mas também pela continuidade do negócio familiar:

“Their mutual relations were governed by the social template of the *ie* (‘house’ in both the physical sense and the social senses of ‘household’ and ‘line of descent’) [...]. Internally, *ie* life followed a strict social hierarchy that was spatially expressed in a fine grading of access to rooms and entrances”¹²⁶

Segundo a documentação dos trabalhos realizados na *machiya*, Kamanza refere-se ao grupo de artesãos formado no final do século VIII, quando a capital do Japão se moveu de Nara para Kyoto. Foi longamente ocupada por um comerciante até ao século XIX, quando foi doada pela família Onoya à comunidade da cidade. Antes da intervenção, foi prestada homenagem à família Onoya através de uma cerimónia de purificação (figura 44). O processo de restauro começou pela remoção de painéis folheados e de paredes cobertas de pano (figura 41). As paredes das divisões mais a este encontravam-se muito degradadas devido à elevação da propriedade e das águas da chuva, degradando tanto as paredes como a estrutura. Segundo a documentação, a intervenção começou com o restauro das fundações, com pedras antigas de granito que nivelam o edifício, e com um reforço estrutural em betão (figura 42). Pilares e vigas que se encontravam deformados ou quebrados foram restaurados ou substituídos, utilizando-se métodos tradicionais de construção. Finalmente, foram restaurados elementos tradicionais como a janela de treliça *koshi* no piso térreo, a janela de treliça *mushiko* no primeiro piso (figura 43) e as telhas *ichimonji* na cobertura.



F.41 Remoção de painéis das paredes e cobertura (*Kyoto Machiya Revitalization Project*)

F.42 Restauro das fundações mediante a introdução de pedras antigas de granito e reforço estrutural em betão. Substituição da estrutura de madeira através de métodos tradicionais de construção (*Kyoto Machiya Revitalization Project*)

F.43 Rebocagem da janela de treliça *mushiko* no primeiro piso. Participação das crianças locais na aplicação de *tsuchikabe* (*Kyoto Machiya Revitalization Project*)

¹²⁶ B. Christoph, *op. cit.*, p.150



F.44 Homenagem prestada aos antepassados da família Onoya através da cerimónia de purificação *Kakari Hajime* (*Kyoto Machiya Revitalization Project*)

Como se pode ver pelas fotos pós-restauro, apenas a sala de jantar se apresenta a uma cota diferente, enquanto que antes esta estava ligeiramente elevada com a loja. Apesar de não se especificar na documentação, pode-se presumir que este ato de manter a sala de jantar elevada e os espaços onde decorrem atividades diárias – loja, cozinha e passagem – ao nível da rua se deve ao facto de que, tradicionalmente, estes espaços, por serem facilmente acessíveis pela rua, eram pavimentados com terra compacta (*tataki*)¹²⁷. A reposição desta realidade, bem como outros trabalhos que envolvem técnicas artesanais, contaram com a participação da comunidade local.

¹²⁷ K. Ryōichi, *op. cit.*, pp.368-369



*confronto
cultural*

1 A ONTOLOGIA DA RECONSTRUÇÃO: UMA PRÁTICA TRANSCULTURAL

*“As manifestações dos diferentes valores culturais dos grupos humanos, têm sempre subjacente o simbólico. Inscrito no inconsciente e no consciente, representa as estruturas de identidade que estão para além de todas as racionalidades, do real e do imaginário, marcando uma génese. O simbólico, ligado à linguagem, conjugado com os mitos, abre o campo da fabulação, constituindo os ritos formas de reatualizar a identidade e celebrar o tempo criando sistemas de coesão”*¹²⁸

Como podemos verificar em alguns momentos desta dissertação, a busca do homem pela permanência traduz um modo deste diminuir o seu sofrimento, encontrar conforto ou realizar um ideal. Como explica Bertrand Russell, a “busca por algo permanente é dos instintos mais profundos que levam o homem à filosofia; derivam sem dúvida do *amor ao lar* e do *desejo de refúgio* contra o perigo [...]. A religião procura a permanência em duas formas: Deus e a imortalidade”¹²⁹. De facto, o cristianismo no Ocidente procurou a permanência numa vida celestial, ao passo que o budismo procurou a permanência na reencarnação, reconhecendo a impermanência da vida atual. Ambas as noções de permanência e impermanência foram transpostas para a arquitetura, apelando ao transcendente, mesmo que de modo diferente, devido ao contexto cultural em que ambas as religiões se desenvolveram¹³⁰. Contudo, antes da existência do cristianismo e do budismo, antes do homem moderno e do homem tradicional, existiram religiões arcaicas das quais se podem delinear paralelos e que caracterizam o homem primitivo¹³¹, cuja consciência não *pensava*, mas *percecionava*, e cujos pensamentos eram sentidos como fenómenos externos, como revelações¹³². Neste sentido, a delineação de um argumento transcultural é válida até ao momento em que o homem deixa de percecionar o tempo como cíclico, porque estas religiões assim o determinavam. Posto isto, permita-se um retorno cronológico para se explicar que, num

¹²⁸ Duarte Rui Barreiros, *Arquitetura, Representação e Psicanálise*. Caleidoscópio, 2011, p.11

¹²⁹ Itálicos adicionados. B. Russell, *op. cit.*, p.65

¹³⁰ Apesar de se encontrarem vagas semelhanças, como a relação do Buda histórico com o Buda cósmico e a relação entre Deus e Jesus Cristo histórico, o budismo, principalmente a famosa escola Tendai do Japão, é fundamentalmente diferente do cristianismo: “Firstly, there was the bodhisattva ideal of compassion and service. Secondly, there was a benevolent attitude towards other forms of religion, including other forms of Buddhism. Thirdly, there was a belief in the eventual salvation of all beings. Fourthly, there was the idea that all life, and not just human life, was basically the same; that is, an idea of underlying unity of existence. The second, third, and fourth of these principles have no counterpart in Christianity, with its doctrines of heresy, heaven and hell, and mankind as a separate creation, and their influence was extremely important in the development of traditional Japanese culture with its – by Western standards – easy going outlook on religion on the one hand and semireligious regard for nature on the other”. Caiger Godwin John and R. H. P. Mason, *A History of Japan*, Revised Edition. Vermont: Tuttle Publishing, 1997, pp.101-102

¹³¹ É de realçar as dificuldades que o simbolismo contextual apresenta quer na religião comparada, quer na filosofia comparada. Portanto, permita-se realçar o método utilizado por Eliade na sua obra *Patterns in Comparative Religion*, na qual o autor procurou encontrar padrões nos demais fenómenos religiosos, dispensando definições *a priori* dos mesmos, evitando perspetivas evolucionistas e ocidentais, deixando espaço para a reflexão do leitor.

¹³² Jung Carl Gustav, ‘Archetypes of the Collective Unconscious’, in *Archetypes and the Collective Unconscious*, 2ª ed., Bollingen Series. Nova Iorque: Princeton University Press, 1980, § 69



F.45 Interior da cúpula do Panteão de Roma como uma mandala. Este ‘círculo sagrado que protege o espírito’ é ao mesmo tempo um *imago mundi* e um panteão simbólico, estando patente na arquitetura dos demais templos e cidades idealizadas (Wikimedia Commons)

determinado espaço histórico-civilizacional, as religiões primitivas e a percepção cíclica do tempo influenciaram a arquitetura e a memória, refletindo-se numa prática transcultural, isto é, destituída de qualquer tipo de peculiaridade derivada da geografia.

1.1 A MANIFESTAÇÃO INCONSCIENTE DA CRIAÇÃO

O homem primitivo caracterizava-se por ser mais inconsciente do que o homem moderno. Por ser inconsciente, o seu modo de agir era fundamentalmente simbólico. Carl Gustav Jung veio a designar de ‘inconsciente coletivo’ a parte do inconsciente suprapessoal que não deriva da experiência pessoal, mas da experiência coletiva, sendo, portanto, transcultural e comum a todos os indivíduos¹³³. Esta camada da psique humana retém símbolos ou imagens universais arcaicas (arquétipos) que existem desde tempos remotos. Os estudos de Jung revelam “a importância do simbólico como fator estruturante duma identidade coletiva” o qual “representa o conjunto de referências que uma sociedade toma como valor coletivo e que faz parte integrante da sua memória”¹³⁴. Para além disso, não é de todo prudente desconsiderar o homem como um ‘animal simbólico’, como o designou Ernst Cassirer, sendo que “numa perspectiva quase-kantiana, as «categorias simbolizantes» constituem o mundo da cultura tal como, no sistema de Kant, as «categorias» da sensibilidade e do entendimento «constituem» o mundo dos fenómenos”¹³⁵.

Através da ambiguidade inerente à riqueza do seu discurso simbólico, o homem primitivo elabora uma visão do cosmos, através da manifestação apodítica dos seus mitos. Tal como o símbolo, também os mitos são fenómenos inscritos no inconsciente coletivo e traduzem a experiência do mundo¹³⁶. Na mitologia primitiva dos demais povos de todo o mundo, é possível delinear paralelos no que concerne à criação do cosmos, na medida em que os deuses operam como o sagrado perante o profano, a ordem perante o caos, o conforto perante o sofrimento. Esta reconciliação de opostos é universalmente aceite e está patente no arquétipo do círculo, que representa a perfeição (figura 45). Yi-Fu Tuan argumenta que, outrora, o homem percecionava-se a si e principalmente o seu grupo social como centro do mundo, uma visão etnocêntrica que o levou a conceptualizar o mundo como um círculo, normalmente rodeado de água, e com o homem no seu centro¹³⁷. Esta ideia do mundo rodeado por água, patente nas demais cosmogonias, representa a dualidade dos opostos: o mundo representa a ordem, o conhecido, o criado, enquanto que a água representa o caos, o inconsciente, o potencial de ser-se criado. A ideia estético-religiosa do círculo é, posteriormente, desenvolvida nos modelos das habitações, cidades e templos.

¹³³ *Ibid*, § 4-5

¹³⁴ R. Barreiros Duarte, *op. cit.*, p.41

¹³⁵ Segundo a origem da função simbólica de Raymond Ruyer, citada em Alleau René, *A Ciência dos Símbolos*. Lisboa: Edições 70, 2001, p.181

¹³⁶ “The primitive mentality does not *invent* myths, it experiences *them*. Myths are original revelations [...] they *are* the psychic life of the primitive tribe, which immediately falls to pieces and decays when it loses its mythological heritage, like a man who has lost his soul”. Jung Carl Gustav, ‘The Psychology of the Child Archetype’, in *Archetypes...*, § 261

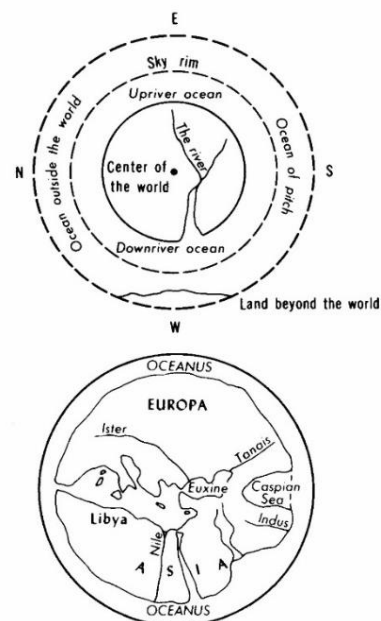
¹³⁷ Tuan Yi-Fu, *Topophilia - A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Morningside Edition. Nova Iorque: Columbia University Press, 1990, pp.30-35. Mais tarde, a conceção circular do mundo permeou a cosmologia de outras culturas mais desenvolvidas como a babilónia, que influenciou a conceção de um mundo redondo rodeado por água dos gregos antigos, mais tarde adaptada na Idade Média com o símbolo topográfico da cristandade (Jerusalém) no centro. *Ibid*, pp.38-42

Podemos ver como o símbolo funciona como um repositório dos demais significados, que suscitam no homem experiências às vezes profundas, como aquelas de cariz sagrado. Não obstante o seu enraizamento na biologia humana, são estas experiências que dão origem às teses primitivas da criação do cosmos. Mircea Eliade¹³⁸ dá-nos a conhecer estas experiências profundas do homem primitivo, relacionando-as com a concepção que o mesmo tinha do tempo e do espaço. Segundo o autor, o homem primitivo experienciava dois tipos de tempo: profano e sagrado. O primeiro é efêmero, enquanto que o segundo é uma “sucessão de eternidades” que se realizam através de rituais como os do Ano Novo, um marco da regeneração temporal, do eterno retorno a uma condição, da purificação tanto do indivíduo, como da comunidade, como do próprio mundo. Por outras palavras, todos os anos o homem tem a possibilidade de renascer e recriar-se simbolicamente, abrangendo o ritual da recriação às demais atividades.

1.1.1 A natureza religiosa da recriação

O homem percebe o tempo e espaço sagrado, bem como o próprio sagrado, porque este se *manifesta*. Este ato de manifestação do sagrado (hierofania) consagra o espaço sagrado¹³⁹, ordena o mundo e fixa-lhe um ponto que permite a orientação do homem. Neste sentido, o etnocentrismo anteriormente referido que coloca o homem no centro acaba por ser nada mais do que uma revelação do sagrado e da sua união simbólica com o homem (hierogamia). Assim sendo, o homem participa com o sagrado simbolicamente na criação do cosmos, não só nos rituais anuais de purificação, mas também nas manifestações arquitetónicas como o *axis mundi*, um ponto fixo que permite a “passagem ontológica de um modo de ser para outro”¹⁴⁰.

Nas suas demais variações culturais, o *axis mundi* simboliza a ordem no meio do caos, lembrando-nos uma das primeiras definições de arquitetura¹⁴¹. Mais ainda, é a ordem que permite que um território desconhecido (o caos) seja habitado pelo homem¹⁴². Errando pelo desconhecido, o homem vai marcando a sua presença e transformando simbolicamente o território através da repetição ritual da cosmogonia, isto é, através das demais formas de *axis mundi*. Para o efeito, o homem usufrui de elementos naturais e do seu inerente simbolismo, como as pedras de dimensões consideráveis. Estas não eram necessariamente adoradas, apenas usadas, como se vê no empreendimento dos monumentos megalíticos (figuras 47 e 48) e na sua função ritual de enterro que é, ao mesmo tempo, um ritual de renovação da vida e do cosmos – neste sentido, a pedra, mais do que o “espírito petrificado dos antepassados”, representa o “habitat provisório ou simbólico do espírito”¹⁴³. Para além das pedras, a natureza dispunha de outros símbolos, como os da recriação,



F.46 Cosmografia dos Índios de Yurok (o rio como eixo de orientação, símbolo da subsistência, ligação simbólica entre o Céu a nascente e o Inferno a poente) e do geógrafo grego Hecateu de Mileto (*Topophilia...*, Yi-Fu Tuan)

¹³⁸ M. Eliade, *The Sacred...*, pp.8-113

¹³⁹ Lembrando que um lugar sagrado nunca se apresenta isolado: “It is always part of a complex of things which includes the plant or animal species which flourish there at various seasons, as well as the mythical heroes who lived, roamed or created something there and who are often embodied in the very soil, the ceremonies which take place there from time to time, and all the emotions aroused by the whole”. Leenhardt Maurice, *Notes d'archéologie néocalédonienne*, citado e traduzido em inglês em M. Eliade, *The Sacred...*, p.367

¹⁴⁰ Tradução livre do inglês. M. Eliade, *The Sacred...*, p.63

¹⁴¹ Vitruvius, I, cap. 2, 1

¹⁴² “One of the outstanding characteristics of traditional societies is the opposition that they assume between their inhabited territory and the unknown and indeterminate space that surrounds it. The former is the world (more precisely, our world), the cosmos; everything outside it is no longer a cosmos but a sort of “other world,” a foreign, chaotic space, peopled by ghosts, demons, “foreigners””. M. Eliade, *The Sacred...*, p.29

¹⁴³ Tradução livre do inglês. M. Eliade, *Patterns...*, pp.217-219

¹⁴⁴ O simbolismo da montanha continua a estar patente em religiões posteriores: “On Mount Sinai, Jehovah shows Moses the «form» of the sanctuary that he is to build for him”; “For Christians, Golgotha was situated at the center of the world, since it was the summit of the cosmic mountain and at the same time the place where Adam had been created and buried”. M. Eliade, *Cosmos and History...*, p.7 e 14



F.47 Menir da Abelhoa em Monsariz, Portugal
(Wikimedia Commons)

F.48 Menir em Oka-no-Tateishi, Japão (The
Megalithic Portal)

¹⁴⁵ “Thus, all houses-like all temples, palaces and cities-stand in the selfsame place, the centre of the universe. It is, we must remember, a transcendent space, quite different in nature from profane space, and allows of the existence of a multiplicity and even an infinity of ‘centres’”. M. Eliade, *Patterns...*, p.379

¹⁴⁶ “At Çayönü, in south-east Turkey [...]. When a new house replaced an old one, the superstructure of the old house was demolished, and a new substructure was constructed directly on top of the foundation courses of the old one”; “at the settlement of Jerf el Ahmar, on the Euphrates in north Syria [...]. The [cylindrical] cells have produced evidence that they were used for the (communal) storage of cereals and lentils [...]. At the end of its use- life, the cells were emptied, a decapitated female body was thrown into the middle of the floor, the roof was disassembled and set on fire, and finally the cavity was completely refilled with soil. The successor to that building was also circular and subterranean”. Watkins Trevor, ‘Architecture and Imagery in the Early Neolithic of South-West Asia: Framing Rituals, Stabilising Meanings’, in *Ritual, Play and Belief, in Evolution and Early Human*

representados por árvores e montanhas. A Árvore da Vida e as Montanhas Cósmicas são arquétipos nas demais religiões¹⁴⁴ e, no meio de todo o seu simbolismo – teofania cósmica, símbolo da vida, fertilidade, imortalidade, etc. – destaca-se o simbolismo arquitetónico do centro, isto é, a sua função de *axis mundi*. Inicialmente eram vistas com reverência – deste o misticismo do taoísmo, ao medo sublime dos gregos –, por representarem a força brutal da natureza que transcende o domínio do homem, mas nalgumas religiões traduzem uma certa harmonia com o homem, como se viu anteriormente no caso do xintoísmo, que deriva duma cultura profundamente identificativa com a natureza.

Depreende-se deste raciocínio que para o homem arcaico o modelo que da arquitetura terrestre nada mais é do que a imitação de um arquétipo celestial. Este modelo patente nos *axis mundi* é posteriormente executado nas casas, cidades e templos. No fundo, qualquer estabelecimento humano consiste na transformação do espaço profano em sagrado – na reconstrução simbólica do mundo – mesmo que isso implique a paradoxal coexistência de múltiplos centros do mundo¹⁴⁵. Nas habitações primitivas era comum haver uma entrada na cobertura que permitia a comunicação com o cosmos (figura 49) e, em alguns assentamentos, estas habitações integravam um complexo comunitário que compreendia várias funções, de tal modo que o ritual de reconstrução alinhava-se com outros¹⁴⁶. Posteriormente, o simbolismo cosmológico é desenvolvido na arquitetura religiosa. O templo começa por ser representado através da topologia do círculo (relembre-se os primeiros perímetros circulares com pedras que consagravam o espaço sagrado) e a sua implantação em altura, para contactar com o sagrado, faz alusão às montanhas cósmicas¹⁴⁷. O mesmo gesto é repetido e desenvolvido mais tarde no templo hipetro¹⁴⁸ e nas cúpulas dos panteões e igrejas. Assim, o templo enquanto *imago mundi* – enquanto *casa* dos deuses – continuamente santifica o mundo, de modo análogo aos *axis mundi*. Por outras palavras, o templo (*templum*), enquanto dimensão espacial, renova o tempo (*tempus*), permitindo ao homem regressar ao tempo primordial da criação (*illud tempus*).

Como podemos ver, a recriação, enquanto gesto simbólico, está intrinsecamente ligada à ideia religiosa¹⁴⁹, mais ainda no mundo primitivo onde tudo tem uma alma¹⁵⁰. O homem religioso primitivo encara o ato da criação como recriação, não existindo distinção entre ambas, tal como posteriormente não existe distinção entre reconstrução e restauro na preservação arquitetónica japonesa, que se filia em princípios religiosos. A importância da atenção atribuída à arquitetura religiosa traduz-se, então, no facto de que o seu paradigma segue o da arquitetura doméstica, que por si segue o dos *axis mundi* – no fundo, todos se traduzem no simbolismo cosmológico da criação. Através da criação/recriação o homem

assegura a continuidade da sua vida, porque recriar é purificar, aproximar-se a um estado de perfeição patente nos mitos e deuses:

“Through repetition of the cosmogonic act, concrete time, in which the construction takes place, is projected into mythical time, *in illo tempore* when the foundation of the world occurred. Thus the reality and the enduringness of a construction are assured not only by the transformation of profane space into a transcendent space (the center) but also by the transformation of concrete time into mythical time”¹⁵¹;

“[...] life cannot be repaired, it can only be recreated through symbolic repetition of the cosmogony, for, as we have said, the cosmogony is the paradigmatic model for all creation”¹⁵².

1.2 A PROBLEMÁTICA DA MEMÓRIA NO HOMEM RELIGIOSO

Certamente que o homem religioso (primitivo e, posteriormente tradicional) não propunha o rigor do método científico aperfeiçoado ao longo dos anos, mas lembre-se que “a maior parte das ciências esteve ligada com alguma forma de falsa crença que lhes deu valor fictício. A astronomia esteve ligada com a astrologia, a química com a alquimia, a matemática ligou-se com um tipo de erro requintado”¹⁵³. Contudo, o homem primitivo não é muito diferente do moderno, apenas diferem no modo como percebem o mundo da experiência: para o primeiro, o fenómeno da memória e da religião é simbolicamente o mesmo, ao passo que o segundo distingue entre os dois¹⁵⁴. Assim sendo, a memória torna-se complicada de analisar porque o homem religioso, principalmente o primitivo, enquanto indivíduo pouco ou nada se diferenciava do seu coletivo, levando-o a conceber uma ‘memória coletiva’ que visava a permanência da sua vida através da transmissão da cultura.

O homem primitivo não atribuía valor à sua memória, sendo que esta se confundia com os mitos e rituais – era *reatualizada* e não um fenómeno irreversível ou uma experiência individual¹⁵⁵. Ao manipular o ambiente que o rodeia¹⁵⁶, atribuindo-lhe significados patentes na arquitetura simbólica, o homem reforça a coesão do seu grupo social que é a base daquilo que se designa de memória coletiva. Esta memória era assegurada em habitações coletivas que, como vimos antes, antecede a arquitetura religiosa, pois pressupõem a dimensão sagrada manifestada através de rituais:



F.49 No famoso assentamento neolítico de Catalhöyük, o ritual de reconstrução de casas alinha-se com o enterro dos mortos, os quais eram colocados, preferencialmente, debaixo das casas, sobre plataformas onde os habitantes dormiam (Kathryn Killackey)

F.50 Zígarate de Ur. O simbolismo do zígurate simboliza uma pedra que emerge do caos, o centro do universo, uma montanha cósmica ou um templo (*Britannica*)

Societies, Cambridge University Press, 2017, pp. 129–142. doi: doi.org/10.1017/9781316534663.010, pp.131-132

147 “In the matter of temples and towns being assimilated to the cosmic mountain, the Mesopotamian terminology is clear: temples were called the ‘mountain house’, the ‘house of the mountain of all lands’, the ‘mountain of storms’, the ‘bond between sky and earth’, and so on”. M. Eliade, *Patterns...*, pp.375-376

148 Vitruvius III, cap. 2, 8

149 Veja-se, posteriormente com o avanço da linguagem, a própria etimologia da palavra latina: *symbola* designava o *ciborium* ou a *píxide* que era onde se guardavam a hóstias sagradas, enquanto que *symbolum violare* (violar o símbolo) significa pecar. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, consultado em R. Alleau, *op. cit.*, pp. 28-32

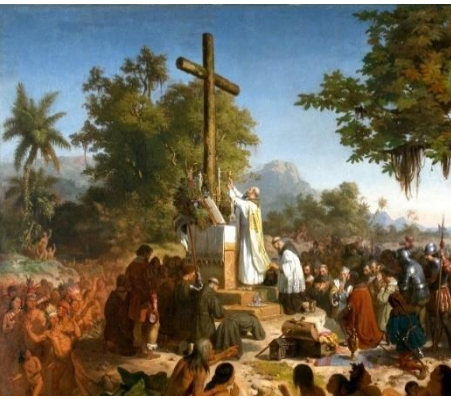
150 “In the archaic world everything has soul – the soul of man, or let us say of mankind, the collective unconscious, for the individual has as yet no soul of his own”. Jung Carl Gustav, ‘Archaic Man’, in *Civilization in Transition*, Bollingen Series XX. Princeton University Press, 1964, p.67

151 M. Eliade, *Cosmos and History...*, pp.20-21

152 M. Eliade, *The Sacred...*, p.82

153 B. Russell, *op. cit.*, p.56

154 “[...] primitive man is no more logical or illogical than we are. Only his presuppositions are different, and that is what distinguishes



F.51 O ritual da criação da ordem (o ‘nosso’ mundo) através do caos (o mundo dos ‘outros’) permeou as sociedades até aos tempos modernos, como se pode observar pela evangelização levada a cabo por povos europeus, onde a cruz de Cristo opera com um *axis mundi*, na medida em que funda um mundo novo nos territórios evangelizados (*A Primeira Missa no Brasil*, Victor Meirelles)

him from us [...]. To all that is in any way out of the ordinary and that therefore disturbs, frightens or astonishes him, he ascribes what we would call a supernatural origin. For him, of course, these things are not supernatural, but belong to his world of experience”; “Neither the phenomenology nor the history of religion can by-pass the statement of this inseparable connection between nature and symbolism which the intuition of the sacred renders so valuable”. C. Jung, ‘Archaic Man’, in *Civilization in Transition*, p.52; M. Eliade, *Patterns...*, p.268

155 “[...] man’s refusal to accept himself as a historical being, his refusal to grant value to memory and hence to the unusual events (i.e., events without an archetypal model) that in fact constitute concrete duration”; “The memory reactualized by the rites [...] plays a decisive role; what happened *in illo tempore* must never be forgotten [...]. Personal memory is not involved; what matters is to remember the mythical event, the only event worth considering because the only creative event”. M. Eliade, *The Sacred...*, pp.85 e 101-102

156 Manipulação que se traduz no conceito ‘niche construction’, que desempenha um papel importante na evolução humana e define-se do seguinte modo: “organisms frequently choose, regulate, construct and destroy important components of their environments, in the process changing the selection pressures to which they and other organism are exposed”. Laland K. N., Odling-Smee J., and Feldman M. W., ‘Cultural niche construction and human evolution’, *Journal of Evolutionary Biology*, vol. 14, no. 1, pp. 22–33, 2001, doi: 10.1046/j.1420-9101.2001.00262.x

157 T. Watkins, *op. cit.*, p.139

158 Referência à obra *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* de Harvey Whitehouse, citada em T. Watkins, *op. cit.*, p.136

159 M. Eliade, *The Sacred...*, p.80

“[...] through the medium of architecture, sculpture and imagery, and the repeated rituals of building, maintenance, reconstruction and final closure, the first large-scale communities forged the collective memory that affirmed their collective identity and assured their pro-sociality. These constructions of memory and identity took place at the level of the household, at larger scales of social groups within the settlement, as well as the co-resident community of several hundred people”¹⁵⁷

A memória coletiva nada mais é do que o reforço de uma identidade e um repositório de conhecimento e normas culturais – é uma relembração, por assim dizer, na medida em que implica uma procura ativa de como agir e não a evocação de uma emoção. Neste sentido, o ato de lembrar consta num exercício imagético, um dos ‘modos religiosos’ de Whitehouse¹⁵⁸. A memória do homem primitivo não se define como um fenómeno e com a experiência de um tempo e espaço *irreversível*, mas reduz-se ao fenómeno religioso e à experiência dos mitos, de um tempo e espaço *sagrado*, demonstrando uma ‘nostalgia ontológica’:

“It is easy to understand why the memory of that marvelous time haunted religious man, why he periodically sought to return to it. [...] he seeks to reside at the very source of primordial reality, when the world was *in statu nascendi*”¹⁵⁹

A evolução do homem primitivo para o homem tradicional trouxe consigo peculiaridades culturais, como se viu ao longo das duas partes anteriormente desenvolvidas. O homem tradicional começou a desenvolver uma consciência histórica e paulatinamente extinguiu o mito do eterno retorno, reduzindo-o aos limites de espaços sagrados cada vez mais específicos, como as igrejas. Mais tarde, o homem moderno (cada vez menos religioso), mais consciente que os anteriores, aceita a perspetiva linear do tempo e da história e a memória começou a ser concebida como um fenómeno experienciado e, posteriormente, evocado sobre a forma de uma emoção. Neste sentido, vejamos de que modo se podem traçar paralelos e diferenças entre ambos os espaços geoculturais, tendo em conta tudo o que até agora se desenvolveu.

2 PARALELOS E DIFERENÇAS CULTURAIS

“Não podeis entrar duas vezes no mesmo rio; a água vai sempre correndo por vós”¹⁶⁰

“The streaming river ever flows and yet the water never is the same”¹⁶¹

Nada sugere que os orientais conhecessem os escritos de Heraclito (mais não seja porque restam-nos apenas fragmentos), sendo que a meditação de Kamo no Chōmei advém de uma cultura marcada pelo budismo, taoísmo e apreciação pela natureza. Ao longo dos anos, os demais povos, pela coação da força ou por conveniência económica, foram alvo de influências mútuas. As trocas de conhecimentos entre o Ocidente e o Oriente foi proporcionada, em grande parte, pelas trocas comerciais efetuadas através da Rota de Seda, com o seu período mais próspero a remontar ao século II a.C, quando oficiais romanos e diplomatas chineses efetuavam expedições intercontinentais¹⁶². No século XVII, a influência é marcada pela comercialização de arte e cerâmicas japonesas com Inglaterra, que serviram de inspiração para artistas na segunda metade do século XIX. Durante Período Meiji, a cultura japonesa sofreu grandes alterações, de tal modo que muitos conceitos japoneses foram adaptados¹⁶³ com a cultura e a arquitetura ocidental a ser importada para o país:

“The governmental offices and ministries were as far as possible stone constructions or at least covered with stone slabs [...]. The public buildings of lower status like local schools and hospitals were realized in wood but according to American design solutions.

While the buildings of public interest became shaped in western styles, the transfer of architectural knowledge regarding dwellings was informal. The foreign residents in the handful of extraterritorial settlements wished to live according to their home regions' local habits. They contracted Japanese

¹⁶⁰ Citação de Heraclito em B. Russell *op. cit.*, p.65

¹⁶¹ Kamo no Chōmei, *An Account of My Hut*, citado em M. Lazarin, *op. cit.*, pp.133-134

¹⁶² Niglio Olímpia, ‘The silk: A subtle thread that, for centuries, has brought together the peoples of East and West’, *Apuntes Revista de estudos sobre património cultural*, vol. 25, no. 1, pp. 82–89, 2012, [Online]. Available: <https://www.researchgate.net/publication/262752890>, p.85

¹⁶³ A palavra que designa ‘tempo’, *ji-kan*, só foi concebida na década de 1880, quando o Japão se abriu ao Ocidente, relembrando que antes da influência externa, as palavras que designavam ‘tempo’ referiam-se a *tempos específicos*. Para além disso, alguns críticos enfatizam que conceitos como *ma* não são únicos da cultura nipónica, dado que em línguas europeias uma palavra pode abarcar ambos os conceitos de tempo e espaço, como no latim *spatium* (quarto, área, distância, trecho de tempo) ou no francês antigo *espace* (período de tempo, distância, intervalo). Nute Kevin, ‘Space, time, and Japanese architecture: The birth of a new temporal tradition’, *International Journal of Architectonic, Spatial, and Environmental Design*, vol. 13, no. 3, pp. 51–63, 2019, doi: 10.18848/2325-1662/CGP/v13i03/51-63

carpenters to realize designs from views, sections and ground plans. This resulted in hybrid forms of Japanese carpentry and western forms which prevailed for some decades alongside the traditional wooden Japanese dwelling houses and the massive structures of public and business institutions in western style”¹⁶⁴

O uso de soluções mistas exacerbou, de certo modo, a crise identitária japonesa, como se viu no capítulo 2.2 da parte II. Uma nova geração de arquitetos japoneses recebe instrução no Ocidente, mas, no rescaldo de uma crise cultural proveniente de uma instabilidade política e de uma crescente supremacia ocidental, estes vêm-se obrigados a reforçar a sua identidade: Kingo Tatsuno complementou as suas palestras de arquitetura histórica ocidental com arquitetura japonesa; Okakura Kakuzō denunciou a caricatura do Japão por parte dos ocidentais, bem como a demora destes em reconhecer o prestígio da arquitetura tradicional de madeira, proveniente da incompreensão dos princípios e sensibilidades ritualistas¹⁶⁵; outras figuras históricas, ocidentais e japonesas, ajudaram a divulgar a cultura nipônica através de livros, artigos e fotografias. O Japão não escapa à alienação da era moderna¹⁶⁶, que se ajunta (ou equivale) à da revolução cultural sentida na viragem do século. Contudo, é a cultura nipônica que no século XX se torna influente entre os ocidentais: Okakura serve de influência a arquitetos como Frank Lloyd Wright e a casa tradicional japonesa é vista como uma tipologia de casa moderna, um ideal de escala humana e de empreendimento de materiais renováveis, servindo de referência aos arquitetos no pós-Segunda Guerra Mundial:

“Dear Corbu, all what we have been fighting for has its parallel in old Japanese culture [...]. The Japanese house is the best and most modern that I know and really pre-fabricated”¹⁶⁷

Arquitetos modernos como Bruno Taut louvam ainda a arquitetura religiosa japonesa, como o Grande Santuário Ise, comparando-a com obras ocidentais ilustres como o Partenon:

“The shrines of Ise are Japan’s greatest and most completely original creation in terms of world architecture. They afford an encounter differing entirely from the most beautiful cathedrals or mosques, the Indian and Siamese temples or pagodas, and even from those of China. The Parthenon on the Acropolis is to the present day a visible sign of the beautiful gifts that men of Athens bestowed on their collective symbol of wisdom and intelligence, Athena. It is aesthetically the greatest and most sublime building in stone, as are the Ise shrines in wood. But still there is a great difference. Even if the Parthenon had not been blown to ruins it would today still be only a monument of ancient times, as life is missing from it.

¹⁶⁴ B. Löffler, *op. cit.*, p.94

¹⁶⁵ “It is but quite recently that a competent student of Western architecture has recognised and paid tribute to the remarkable perfection of our great temples. Such being the case as regards our classic architecture, we could hardly expect the outsider to appreciate the subtle beauty of the tea-room, its principles of construction and decoration being entirely different from those of the West”. O. Kakuzō, *The Book of Tea*, p.33

¹⁶⁶ “[...] in the attempt to differentiate Japanese tradition from the West, the non-modern and decidedly non-western characteristics of the national culture were highlighted [...]. That went well with the western interest in the exotic, but ultimately conflicted with the Japanese claim to modernity. Over time, the ‘traditional Japan’ and the ‘modern Japan’ came to be perceived as different entities”; “A key element in this intellectual trend was a questioning of the values of “modernity” as expressed in Western scientific, social, and political thought. Influenced by Japan’s isolation from the community of industrialized nations and its growing expansionism in Asia, [...], a prominent group of thinkers began to look within Japan itself for modes of thought and action which would help resolve the social and spiritual dilemmas of modernity”. B. Löffler, *op. cit.*, p.101; Morris-Suzuki Tessa, *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*. Routledge, 1998, p.66

¹⁶⁷ Correspondência entre Walter Gropius e Le Corbusier, traduzida do alemão para o inglês em B. Löffler, *op. cit.*, p.103

How very different are the shrines of Ise! Not only are the religious rites and the everlasting stream of worshippers a living presence, the shrines have yet another viral quality, which is entirely original in its effect, intention, and perception. This is the fact that the shrines are always new”¹⁶⁸

Para além destas evidências, vejamos de que modo as culturas ocidentais e orientais apresentam outras semelhanças e discrepâncias, nomeadamente, nos seus conceitos culturais, filosofias e práticas de conservação e restauro do património arquitetónico. Para o efeito, servir-se-á, em parte, da informação desenvolvida nas partes I e II.

2.1 PERCEÇÃO DA IMPERMANÊNCIA DA NATUREZA

O pensamento de Kamo no Chōmei não foi influenciado pelos fragmentos de Heraclito, do mesmo modo que nada sugere a influência direta do pensamento romântico de autores como Ruskin no período de abertura do Japão, apesar da sua obra e a de Viollet-Le-Duc terem sido usadas na segunda metade do século XIX e primeira do século XX na universidade de Tóquio, onde eram predominantes comparativamente a jornais arquitetónicos japoneses, como o *Kenchiku Zasshi*. Aliás, as reflexões críticas de Ruskin são, em vários momentos, homólogas às de Okakura, de tal modo que é possível delinear paralelos entre ambos. Muitas das suas críticas incidiam nos valores (ou na falta deles) dos seus contemporâneos, como a negligência da natureza, que Ruskin expõe do seguinte modo:

“You have despised Nature [...], all the deep and sacred sensations of natural scenery. The French revolutionists made stables of the cathedrals of France; you have made race-courses of the cathedrals of the earth”¹⁶⁹

De modo igualmente literário, Okakura afirma:

“Our god is great, and money is his Prophet! We devastate nature in order to make sacrifice to him”¹⁷⁰

Apesar das diferentes geografias, o contexto histórico de ambas críticas é semelhante: a decadência do industrialismo, a baixaza dos interesses económicos, a fraqueza de um espírito inculto – uma sociedade que vagueia à deriva de valores humanos. A crítica é revestida de alguma intemporalidade, na medida em que a aparente permanência da prepotência humana (aliás, manifestada ao longo da história e não localizada à particularidade de um século) continua a negligenciar a impermanência da natureza.

As culturas da Ásia Oriental são conhecidas pela sua apreciação da natureza e transitoriedade do momento. No Japão, a unidade entre homem e natureza está

¹⁶⁸ Bruno Taut, *Houses and People of Japan*, citado em Isozaki Arata, *Japan-ness in Architecture*. Londres: MIT Press, 2006, p.124

¹⁶⁹ Ruskin John, ‘Of Kings’ Treasuries’, in *The Lamp of Memory*, Penguin Group, 2008, p.75

¹⁷⁰ O. Kakuzō, *The Book of Tea*, p.54

patente nos festivais sazonais, nas demais produções artísticas como a arquitetura, artesanato, literatura e poesia, bem como nos princípios religiosos. Como afirma Yuriko Saito, o amor japonês pela natureza é baseado numa *identidade concebida* entre o homem e a natureza¹⁷¹, isto é, numa identificação mútua entre ambos. Esta identificação exprime-se no conceito ‘*mono no aware*’ que se traduz no ‘*pathos* das coisa¹⁷², ou seja, uma emoção profunda (positiva ou negativa) está associada à experiência de um objeto natural e à nossa identificação com o mesmo. Esta identificação exprime a noção cultural de que homem e natureza são unos, isto é, simbolicamente¹⁷³. Assim, a apreciação da impermanência da natureza é a aceitação da impermanência da nossa vida (como vimos nos princípios budistas): o homem frui duma emoção positiva na contemplação de um objeto natural belo e quando experiencia uma emoção negativa, reconhece-lhe a sua impermanência. No fundo, tanto o bom, como o mal são passageiros. Mais ainda, aplicado à arquitetura, o conceito transmite a impermanência e fragilidade dos edifícios japoneses aos terremotos e incêndios¹⁷⁴.

O conceito ‘*mono no aware*’ é ainda comparado com a noção latina ‘*lacrimae rerum*’, que significa ‘lágrimas das coisas’. A expressão consta num poema de Virgílio, retratando o momento em que Eneias se depara com um mural da Guerra de Troia. Emocionalmente movido, pronuncia que “há lágrimas nas coisas e tocam a alma dos mortais”. Esta passagem tem vindo a apresentar uma falta de consenso na tradução. Diferentes interpretações traduzem-na em ‘há lágrimas *nas* coisas’ ou em ‘há lágrimas *para* as coisas’. A primeira tradução assume que as lágrimas são constituintes da *natureza* ou que o *universo* tem simpatia por nós, ao passo que a segunda dita que as lágrimas são *nossas* e que as choramos perante acontecimentos humanos¹⁷⁵. Reconhecendo-se a necessidade poética da ambiguidade, e indo além de uma tradução exata, podemos dizer que a frase exprime uma possibilidade da união entre o homem e as coisas (do universo), do mesmo modo que *mono no aware* estabelece a união entre o homem e as coisas (da natureza).

Estas sensibilidades linguísticas evocam diferentes perceções culturais daquilo que somos e do que nos rodeia. Aliás, o avanço da etnologia cultural admite que a reação do homem à natureza e seus fenómenos é condicionada pela sua cultura e história¹⁷⁶. Como podemos verificar com o raciocínio exposto, a relação dos ocidentais com a natureza é imensamente vinculada à racionalidade, excetuando-se os filósofos, poetas e artistas dos séculos XVIII e XIX, cuja apreciação da natureza é particular ao momento histórico e não constitui um enraizamento cultural¹⁷⁷. A tradição ocidental é efetivamente demarcada pela superioridade do homem relativamente à natureza e advém da herança intelectual dos racionalistas. Por exemplo, Kant imputou à arte uma faculdade autónoma do espírito¹⁷⁸, como se pode depreender pela sua teoria da estética que expõe que o homem aprecia o sublime na

¹⁷¹ Saito Yuriko, ‘The Japanese Appreciation Of Nature’, *British Journal of Aesthetics*, vol. 25, no. 3, pp. 239–251, 1985, [Online]. Available: <http://bj.aesthetics.oxfordjournals.org/>, p.240

¹⁷² Uma tradução mais assertiva, segundo uma interpretação da explicação de Yuriko Saito, seria ‘*pathos* das coisas naturais’. Outros autores referem que tais expressões culturalmente especificadas são intraduzíveis, como a palavra portuguesa ‘saudade’. Rego Mark, ‘Duration and the Ontology of Japanese Architecture’, *Bergsonian*, no. 3, Jul. 2023, doi: 10.4000/bergsonian.1352, p.12

¹⁷³ Para além disso, os próprios elementos naturais, como a flor de cerejeira, são em si símbolos da evocação da emoção: “Some natural objects and phenomena are associated with certain emotive content in Japanese literature so frequently that they have been established as symbols for expressing particular emotions. For example, cherry blossoms (especially when they are falling) are often associated with sorrow in classical Japanese literature because they epitomize the transience of beauty. The autumn evening is a favourite symbol among mediaeval poets for expressing desolation and loneliness”. S. Yuriko, *op. cit.*, p.244

¹⁷⁴ M. Lazarin, *op. cit.*, p.136

¹⁷⁵ Wharton David, ‘Sunt lacrimae rerum: An Exploration in Meaning’, *The Classical Journal*, vol. 103, no. 3, pp. 259–279, 2008, Accessed: Oct. 15, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/30037962>, pp.260-261

¹⁷⁶ M. Eliade, *The Sacred...*, p.16

¹⁷⁷ “Nature did not enjoy wide appeal among well-to-do Europeans until late in the eighteenth and early in the nineteenth century, when more and more members of the leisured class took it up”; “To philosophers and poets in particular, nature came to stand for wisdom, spiritual comfort, and holiness; from it people were supposed to derive religious enthusiasm, moral goodness, and a mystical understanding of man and God”. Y. Tuan, *op. cit.*, p.125 e 107

¹⁷⁸ F. Choay, *op. cit.*, p.84

natureza porque entre os dois se estabelecem contrastes: o da nossa incapacidade de entendermos totalmente a magnitude da natureza e o da nossa superioridade sobre a mesma¹⁷⁹. Este distanciamento faz da natureza um objeto de estudo, algo que pode ser pensado ou apreendido mediante raciocínio lógico, e não algo que possa existir em simbiose com o homem. Por esta razão, as semelhanças culturais são pouco demarcadas e de pouco servirá aprofundar a noção do sublime de Kant, ou o ideal de Beleza de Winckelmann, ou o valor estético que Piranesi via na ruína, ou os conceitos empiristas dos filósofos britânicos, sem deixar de mencionar as teorias helênicas – as teses a desenvolver seriam infundáveis, obscurecidas na indefinição lógica do abismo que se estende entre a dedução ocidental e a intuição oriental. Na verdade, conceitos como o de ‘sublime’ e de ‘reverência’ (em inglês *awe*) são quase desconhecidos na arte japonesa¹⁸⁰, enquanto que o de ‘estética’ (em japonês *bigaku*) só foi introduzido no Japão em 1883 aquando da necessidade de debater Propriedades Culturais com os ocidentais¹⁸¹. Mais ainda, alguma legislação japonesa do século XX como a ‘Lei de Preservação de Sítios Históricos, Locais de Beleza Cênica e Monumentos Naturais’ (*Tennen Kinen-bustu*) e os lugares designados como ‘Áreas de Beleza Cênica’ são inspiradas no romantismo ocidental¹⁸². Neste sentido, a visão romântica é a que mais se aproxima da visão oriental, por ser mais apologética da natureza. Façamos, então, um esboço dos tópicos comuns e suas respectivas semelhanças e diferenças culturais:

- imperfeição e impermanência – veja-se na apreciação da pátina, que Brandi traduzia no “sedimentar do tempo sobre a obra”¹⁸³ e que Ruskin designava como ‘*golden stain of time*’¹⁸⁴, encarando-a como uma celebração ativa da passagem do tempo que transcende a mera forma física. No Japão, esta tem um peso cultural mais forte, como se constatou pelo conceito de *wabi sabi* (que pode ser traduzido na pátina de objetos artesanais e arquitetónicos), ou na revitalização de artefactos quebrados através da técnica *kintsugi*, algo inexistente nas culturais ocidentais, pois nestas os objetos quebrados perdem o seu valor, tal como pilares distorcidos como aqueles empregues no *tokonoma*. Relativamente às práticas de preservação, a conceção budista da ciclicidade da existência choca com as teorias de restauro e conservação ocidentais, baseadas na conceção linear do tempo e no historicismo. O ‘ruinismo’, apesar de estabelecer uma harmonia entre o homem e a natureza, é inconcebível enquanto método de conservação no Ocidente e enquanto conceito no Japão, se bem que, no contexto pós-Segunda Guerra, o arquiteto Arata Isozaki afirmou que a ruína acaba por ser uma expressão moderna de *wabi sabi*:

“Even Hiroshima’s stupefying disappearance may be reduced to the binary of human construct, on the one hand, or act of nature,

179 S. Yuriko, *op. cit.*, p.242

180 M. Anesaki, *Art, Life, and Nature*, consultado em S. Yuriko, *op. cit.*, p.242. O conceito de sublime é teorizado pelos orientais muito mais tarde e, tal como a sua filosofia, tem uma forte componente prática e mundana: “This [transcendental] space reminds one of ‘the sublime’ explicated by philosopher Tsang Lap-chuen. According to Tsang, ‘the sublime is not something out there to be directly represented. It is concerned with life-situations construed in such a way that they evoke in us an awareness of the limits of our powers and abilities, and the importance of reaching or even transcending those limits as conceived’”. Tsang Lap-chuen, *The Sublime: Groundwork Towards a Theory*, citado em Yuk Maggie Leung On, ‘The Spaces of Kamo-no-Chomei’s Record of the Ten Square Feet Hut (Hojoki, 方丈記)’, *日本学刊* 第, no. 14, 2011, Accessed: Nov. 05, 2023. [Online]. Available: https://www.japanese-edu.org.hk/jp/publish/gakkan/pdf/hkgk014_08.pdf

181 Richie Donald, *A Tractate on Japanese Aesthetics*. Berkeley: Stone Bridge Press, 2007, p.20

182 “The notion of *Tennen Kinen-bustu*, a translation of the German term *Naturdenkmal*, was first introduced by Miyoshi Manabu [...] strongly influenced by the nature conservation movement [...]. Its distinctly nationalist-leaning agenda resonated well with the site conservation movement in Japan at that time, which also placed an emphasis on patriotism”; “The 1919 legislation introduced the concept of *meisho* – that is, renowned sites commonly known as ‘Areas of Scenic Beauty’ [...] associated with popular poems or scenes depicted in paintings and scenic spots”. N. Akagawa, *op. cit.*, p.50

183 C. Brandi, *op. cit.*, p.36

184 J. Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture*, cap. VI, § XX. Veja-se ainda a apreciação da imperfeição pelo autor: “[i]mperfection is in some sort of way essential to all that we know in life. It is the sign of life in a mortal body, that is to say a state of progress and change [...] and in all things that live there are certain irregularities and deficiencies which are not only signs of life, but sources of beauty”. Ruskin John, *The stones of Venice*, consultado em A. Forster, et al., *op. cit.*, p.875

on the other. According to the hermeneutics of Japan-ness, even instantaneous annihilation could be broadly regarded as an act of nature”¹⁸⁵

Estabelecendo um paralelo com a reflexão de Riegl:

“Uma degradação prematura, mesmo sendo resultante da natureza e não do homem, tem o mesmo efeito de uma intervenção arbitrária, violenta, ilegítima e desnecessária, pois o próprio homem não é outra coisa senão um elemento da natureza, um elemento especialmente violento [...]. Uma conservação eterna é absolutamente impossível, pois as forças da natureza são mais fortes e vencerão o engenho humano”¹⁸⁶

- valores intangíveis – apesar da impermanência do material, há um aspeto que pode ser permanente na obra: a vida humana. O trabalho humano é valorizado tanto por Ruskin, como pelos japoneses que categorizam os seus artesãos como ‘Tesouros Nacionais Vivos’, cujo conhecimento de técnicas construtivas é visto como património intangível. Assim, a vida humana subsiste de um modo simbólico na obra, na medida em que nela constam não necessariamente *aqueles* que a ergueram, mas o que estes *representam*. Além disso, pode-se argumentar que a teoria do restauro de Viollet-le-Duc se assemelha às práticas orientais quando este pretendia conservar a intenção do arquiteto original, tendo-a como um valor intangível; todavia, as conceções culturais do Ocidente ditam que, em vez deste gesto respeitar os valores intangíveis, na verdade coloca-os em causa, tornando-se, portanto, algo impraticável¹⁸⁷;
- o lugar – no Ocidente, um monumento não é isolado do lugar onde se insere, pois a valorização de um implica a valorização do outro, uma característica cultural do inegável elo com a História¹⁸⁸. Aquando da conservação ou restauro de um monumento, tem-se de ter em conta que “a degradação de um monumento, desmontado e reconstruído em outro lugar, é um *falso* de si mesmo”, sendo que a sua desmontagem e recomposição só é legítima aquando de motivos de salvaguarda¹⁸⁹. Assim sendo, o monumento é insubstituível do lugar onde se insere – do lugar onde foi *originalmente* inserido. O mesmo não se verifica no Japão, devido às suas demais atitudes rituais e pragmáticas, entre as quais a deslocação de edifícios do lugar onde estes foram originalmente construídos, pois o que interessa não é tanto o lugar *em si*, mas as *condições naturais e espirituais* que um lugar satisfaz e que tornam viáveis a implantação de um edifício;
- o ideal helénico – o berço do Ocidente continua a ser temporalmente permeável através de uma nostalgia cultural. A sua influência nas demais

¹⁸⁵ A. Isozaki, *op. cit.*, p.84

¹⁸⁶ A. Riegl, *op. cit.*, pp.60-61

¹⁸⁷ Contudo, algumas opiniões contemporâneas, como as de Javier Rivera, parecem ser mais prudentes nesta matéria: em vez de se revitalizar a intenção do arquiteto original, dever-se-á “manter a *berança* do criador do monumento bem como a da sociedade que o viu surgir e, [só] quando tal for necessário, efetuar adaptações a novos usos”. Itálicos adicionados. P. Pereira, *op.cit.*, p.22

¹⁸⁸ Como dita o artigo 1 da Carta de Veneza, a “noção de monumento histórico engloba a criação arquitetónica isolada, bem como o sítio, rural ou urbano, que constitua testemunho de uma civilização particular, de uma evolução significativa ou de um acontecimento histórico. Esta noção aplica-se não só às grandes criações, mas também às obras modestas do passado que adquiriram, com a passagem do tempo, um significado cultural”

¹⁸⁹ C. Brandi, *op. cit.*, p.92

escolas de pensamento, passando pelos revivalismos iniciados no século XVIII, é finalmente confrontada com opiniões adversas no século XIX, como quando Alexandro Herculano, num dos seus textos teóricos, apelou para o fim do “preconceito de que em artes só o grego e o romano” são belos¹⁹⁰, invocando o gótico enquanto gosto nacional, como os autores ingleses e as teorias românticas que tanto aderiram. No Japão, apesar da sua renúncia cultural a idealismos, a voz também fora erguida para pronunciar semelhante crítica:

“Would that we loved the ancients more and copied them less! It has been said that the Greeks were great because they never drew from the antique”¹⁹¹

Foram estas as palavras de Okakura, mas não as do seu contemporâneo Itō Chūta, que acreditara que a arquitetura japonesa tinha raízes na Grécia. Tal fora o impacto daquilo que Riegl denominara de valor de antiguidade, que, por se oferecer à nossa percepção sensorial e ser abstraído do fenómeno específico localizado, aliado ao dilema identitário do modernismo, fez com que a visão historiográfica fosse ofuscada pelo fulgor de um ideal¹⁹².

No fundo, a apreciação oriental pela natureza estabelece-se num gesto *identificativo*, enquanto que a apreciação ocidental prende-se com um *distanciamento*, desvalorizando a sua força incontornável e oferecendo-lhe uma vã resistência: *naturam expelles furca, tamen usque recurret* (expulsa a natureza com um forçado, que ela voltará sempre a correr). Contudo, o Ocidente talvez possa encontrar algum do seu equilíbrio na tese de Yuriko, que reconhece a impermanência da natureza: em vez de estabelecermos um contraste entre nós e a natureza, melhor será estabelecermos um contraste entre a contemplação presente de um objeto natural e da sua aparência futura:

“[...] we appreciate the exquisite contrast between the present condition and the imagined condition of the previous or following stage. Even when an object or phenomenon is at the peak of its beauty, the appreciation is deepened by pathos based upon the apparent contrast between its present appearance and what will become of it later on”¹⁹³

2.2 CARIZ VALORATIVO DE CULTURA E PATRIMÓNIO

A cultura é um daqueles conceitos que se estende em inúmeras páginas de livros das demais disciplinas, desde o rigor metodológico das ciências, às descrições

¹⁹⁰ J. Custódio, *op. cit.*, p.40

¹⁹¹ O. Kakuzō, *The Book of Tea*, p.41

¹⁹² Ou como nos diz Riegl, “os partidários mais radicais do valor de antiguidade, que ainda hoje pertencem às classes mais cultas, devem admitir que o prazer que sentem na presença de um monumento não decorre unicamente da sua antiguidade, e sim, em grande parte, da satisfação de poder classificar conscientemente o monumento dentro do conceito de estilo existente”; “quanto maior é o valor histórico tanto menor é o de antiguidade. Sendo o valor histórico mais insistente, mais impositivo, palpável e objetivo, o valor de antiguidade, mais íntimo, e quase anulado, podendo-se chegar a sua supressão”. A. Riegl, *op. cit.*, p.57 e 59

¹⁹³ S. Yuriko, *op. cit.*, p.247

românticas da literatura. Não é objetivo elaborar um aprofundamento do conceito, mas permita-se o usufruto do mesmo, na esperança de ser frutífero em fundamentar o tema desta dissertação. A hegemonia do pensamento ocidental é hoje em dia evidente, sendo que os seus princípios racionais estruturam muitas das disciplinas aplicadas a nível global¹⁹⁴. Denota-se esta supremacia até no próprio conceito de cultura que, na percepção ocidental, cultura pode ser entendida como ‘civilização’ – segundo os valores da racionalidade presentes nos gregos e no Iluminismo – ou como ‘identidade coletiva’ – demonstrando um cariz nacionalista e limitado no tempo e espaço, depreendido através da etimologia da palavra alemã *kultur*¹⁹⁵. Esta hegemonia é posta em causa por académicos japoneses nas décadas seguintes ao período de modernização do Japão iniciado em 1868. Neste período, muitos traços culturais ocidentais são adotados, mas também muitos são rejeitados para preservar a identidade nacional e cultural japonesa. Antes do século XIX e da influência do ocidente, cujos países eram denominados ‘bárbaros exteriores’ (*gai-i*), os conceitos japoneses de civilização eram baseados nos países da Ásia Oriental, designados ‘países estrangeiros’ (*ikoku*), como a China, mas palavra civilização (*bunmei*) só é introduzida a meio do século XIX¹⁹⁶. No começo da ocidentalização do Japão, esta palavra começa a ser empregue pela família imperial japonesa no seu *slogan* ‘*Bunmei Kaika*’ (o brotar da civilização), demonstrando um desvio com a própria cultura¹⁹⁷. Já a própria palavra cultura (*bunka*), no sentido ocidental do termo, só é introduzida mais tarde na década de 1920s¹⁹⁸. Só quando o Ocidente se modernizou e se desenvolveu tecnologicamente é que o Japão começou a comparar os seus conceitos civilizacionais com os ocidentais.

Dos demais pensamentos sobre o tema, acha-se pertinente evocar duas definições de cultura e civilização, na medida em que remetem para temas previamente expostos: cultura identifica-se com aquilo que é *intangível*, na esfera da diferença *espacial*, e civilização identifica-se com *tangível*, ocupando-se da esfera *temporal*¹⁹⁹. Destaca-se ainda uma definição literária e de cariz valorativo:

“Culture may be described simply as that which makes life worth living. And it is what justifies other peoples and other generations in saying, when they contemplate the remains and the influence of an extinct civilization, that it was *worth while* for that civilization to have existed”²⁰⁰

Exposto isto, será prudente esboçar a seguinte conclusão: que a cultura se desenvolve num determinado meio geográfico, molda princípios intangíveis (religiosos, filosóficos, etc.) e desperta o valor da vida. Resumidamente, e fazendo valer o que importa, estas duas interpretações do conceito de cultura moldam o modo como diferentes sociedades interpretam o modo de preservar bens culturais: as “sociedades que compartilham a visão da *civilização* tendem a definir *critérios de*

¹⁹⁴ “While the research approaches towards architectural history may be legitimately applied globally, many concepts are deeply influenced by European schools of thought and resulting patterns of perception”. B. Löffler, *op. cit.*, p.85

¹⁹⁵ Carsalade Flavio de Lemos, *A Pedra e o Tempo - Arquitetura como património cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p.159

¹⁹⁶ T. Morris-Suzuki, *op. cit.*, p.14-15

¹⁹⁷ H. Noguchi, *op. cit.*, p.9

¹⁹⁸ T. Morris-Suzuki, *op. cit.*, pp.61-64

¹⁹⁹ “Mommsen and later Tonnies, Alfred Weber, and others identified «culture» with the intangible world of social values and ideals, and «civilization» with the tangible achievements of human science and technology [...]. Their distinction, however, was not only between nonmaterial values and material systems, but also between the spatial and temporal visions of difference [...]. Culture, in other words, was the realm of spatial difference – a world divided by the differing social mores of distinct communities – while civilization was the realm of time – a universal trajectory toward which different societies moved at different speeds. It was this second vision of civilization (*bunmei*) as dynamic and universal which [...] was embodied in the writings of Fukuzawa Yukichi”. *Ibid*, p.64

²⁰⁰ T.S Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, consultado em T. Morris-Suzuki, *op. cit.*, p.63

«*excelência*» para a seleção dos bens a conservar, enquanto aquelas que veem a cultura como catalisadora de uma *identidade coletiva* tendem a ser mais *abrangentes ao definir categorias* de bens a conservar²⁰¹, como aliás se pode constatar nos capítulos 2.2 da parte I e II²⁰². Este antagonismo de valores culturais gerou desentendimentos no panorama internacional aquando da elaboração de legislação para a salvaguarda do património, como veremos adiante.

2.2.1 Património cultural e o consenso para um valor universal

O século XVIII foi marcado pela consciência do ‘valor universal’, desenvolvido pelos alemães que seguiram Winckelmann, Novalis e Goethe, a ideia de que obras de arte importantes e monumentos históricos, enquanto pertences de toda a humanidade, despertam um sentimento de responsabilidade para o seu cuidado²⁰³. No final do século XIX, o património cultural no Japão aludia a um passado idealizado que apelava aos desorientados e nostálgicos, devido à instabilidade da revolução cultural. Na subsequência desta e de outras revoluções, bem como na consciência dos danos causados por duas guerras mundiais, realizou-se a ‘Convenção sobre a Proteção dos Bens Culturais em Caso de Conflito Armado’, decorrida em 1954 e contando com a presença de 39 Estados, onde se discutiu a definição de ‘património cultural’, apontando o seu valor universal e pavimentando o caminho para recomendações e convenções futuras como a World Heritage Convention. Esta conceptualização do património cultural aponta para um valor intrínseco à cultura – universal, apesar das diferenças –, sendo nossa responsabilidade preservá-la:

“[...] o património cultural construído detém assim um valor local ou universal que indica a necessidade da sua preservação para gerações vindouras. Porque a sua valência primordial é a do espaço residual da memória, cada imóvel de interesse cultural pode tratar-se de uma estrutura ou de um conjunto de estruturas «exemplares» pela forma, e excepcionais pelo valor evocativo que encerram”²⁰⁴

Este conceito de património cultural foi adotado em países como Portugal, Espanha e França, mas nem todas as nações ocidentais seguiram o exemplo: em Itália, adotou-se a expressão ‘bens culturais’, enquanto que a Grã-Bretanha acolheu a expressão ‘*heritage*’, demarcada por uma índole nacionalista²⁰⁵; no caso oriental, vimos que o Japão adotou uma expressão singular, denominada ‘propriedades culturais’. Assim, tal como a definição do conceito de cultura, o de património cultural aparenta-se pantanoso, colocando constrangimentos no domínio jurídico internacional. Face à natureza pragmática deste domínio, a World Heritage

²⁰¹ Itálicos adicionados. F. de Lemos Carsalade, *op. cit.*, p.161

²⁰² Lembrando que no capítulo 2.2 da parte II apenas se referiram algumas categorias tipificadas na legislação japonesa, sintetizando aquelas que aludiam ao conceito de património arquitetónico

²⁰³ J. Jokilehto, *op. cit.*, pp.91-92

²⁰⁴ L. Calado, J. Leite, P. Pereira, *op. cit.*, p.29

²⁰⁵ *Ibid*, p.38

Convention veio estabelecer em 2019 uma definição de um ‘Valor Universal Excecional’:

“Outstanding Universal Value means cultural and/or natural significance which is so exceptional as to transcend national boundaries and to be of common importance for present and future generations of all humanity. As such, the permanent protection of this heritage is of the highest importance to the international community as a whole”²⁰⁶

A ideia de um valor que transcende as fronteiras nacionais, todavia, não significa uma homogeneização das práticas de conservação e restauro porque o dinamismo prático é intrínseco ao dinamismo conceitual. Assim, “não pode haver uma abordagem universal baseada num sistema de valores único e abrangente”²⁰⁷, sendo que foi necessário compreender diferentes significados culturais de conceitos como os de autenticidade.

2.3 A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE

Para se compreender a autenticidade de uma determinada cultura é preciso compreender o valor que esta atribui ao seu património, lembrando que ela própria é a principal responsável pelo seu património cultural²⁰⁸. Pelo que já se averiguou até aqui, podemos referir que as duas principais perspetivas ocidentais, a conservação e o restauro, reduzem a autenticidade à peça arquitetónica em si e às possibilidades de se evitarem ao máximo conjeturas, ao passo que a perspetiva oriental nos diz que a autenticidade reside no processo e não no resultado final. Por outras palavras, o Ocidente preocupa-se com a peça *final* materializada, e o oriente com *processo* de materialização. Contudo, a questão da autenticidade no Ocidente apresenta contornos muito mais complexos, por serem produto de teorias dedutivas, ao passo que o Oriente é muito mais prático e intuitivo.

As teses ocidentais sobre a autenticidade têm como base a irreversibilidade temporal. Veja-se, por exemplo, em Brandi, que diz ser imperativo reconhecer-se as variações que uma obra sofre ao longo do tempo a fim de se compreender determinados momentos históricos. Compreendendo estes momentos, poder-se-á definir as condições necessárias ao restauro, sendo que este é uma operação “de uma refusão da imagem numa outra imagem, de um acto sintético e criativo que *esfuma* a primeira imagem e a encerra numa *nova*”²⁰⁹. Por outras palavras, a peça original fixa-se num tempo passado, no espaço residual da história, e é interpretada no presente. Assim, a autenticidade como que está dependente do conhecimento do indivíduo – do historiador, do restaurador e até do próprio artista²¹⁰ –, algo que, aliás, prefigura a cultural ocidental. Se abrirmos espaço a determinadas especulações metafísicas,

²⁰⁶ ‘The Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention’, 2023. Accessed: Jan. 03, 2024. [Online]. Available: <https://whc.unesco.org/document/203803>, secção II.A, parágrafo 49

²⁰⁷ Tradução livre do inglês. N. Kamal Chapagain, ‘Introduction’, in *Asian Heritage Management...*, p.9

²⁰⁸ ‘The Nara Document on Authenticity’, 1994. Accessed: Jan. 03, 2024. [Online]. Available: <https://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/386-the-nara-document-on-authenticity-1994>, parágrafos 8 e 9

²⁰⁹ Itálicos adicionados. C. Brandi, *op. cit.*, p.33

²¹⁰ “The evidence of painting however is not easy to interpret, for the artist acquires his skills from a school: what he depicts reveals his learnings more directly than it does his own experiences in the world of man and nature. Only roughly do painted landscapes image external reality. We cannot depend on the visual arts to provide us with clues as to how particular places looked in the past”. Y. Tuan, *op. cit.*, p.122

esboçando uma analogia entre a obra e o homem, lembrando a máxima *unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* (tudo, na medida em que é em si, se esforça para preservar o seu próprio ser), vemos que um indivíduo, para que possa existir e ter autoconhecimento, depende da interação com outros indivíduos, sendo que isto é uma necessidade para preservar a sua essência - a sua autenticidade²¹¹. Por outras palavras, para haver conhecimento é preciso reconhecer mudança e é preciso ação²¹². Contrariamente, o Oriente apresenta uma atitude mais passiva e harmoniosa. O registo budista que renuncia ao eu, que traduz o princípio individual e a autenticidade de uma obra (*vide* nota 94), e que estipula o desapego ao ser e ao não-ser faz com que tudo o quanto seja autêntico se resuma à coisa *em si*, manifestada no mundo fenomenológico que proporciona a experiência religiosa e que, portanto, é algo imediatamente intuído. No Ocidente, esta ênfase no inefável é inconcebível devido à nossa confiança nos métodos dedutivos²¹³.

É neste confronto ontológico entre indivíduo-universal, fenomenologia da memória-religião, dedução-intuição que a perceção ocidental encara o restauro e a reconstrução nipónica como uma mera ‘cópia’, apesar da perceção japonesa ser a de que a autenticidade de uma obra recai nas técnicas construtivas tradicionais que a reproduzem, principalmente quando se tem em conta a suscetibilidade da madeira ao fogo e intempéries que faz com que pouco ou nada reste do seu material original aquando de um acidente. Este conflito cultural gerou um longo debate e apresentou-se como um tema controverso na estabilização de um consenso legislativo internacional. O tema foi debatido em 1994 numa reunião internacional realizada na antiga capital japonesa e que resultou no Documento de Nara sobre Autenticidade. O desacordo advinha já dos ideias estabelecidos na Carta de Veneza de 1964, cujos princípios demasiado eurocêntricos entravam em conflito com as técnicas de reconstrução orientais e países como o Japão recusaram a adoção de princípios demasiado centrados no monumento, inaplicáveis a tipologias de madeira pouco duráveis de edifícios religiosos e vernaculares. O Documento de Nara realçou a necessidade de um reconhecimento da diversidade cultural na prática da preservação e que os valores regentes da mesma não sejam fixos, mas específicos ao contexto. Este documento influenciou ainda outros países asiáticos como a China a estabelecerem os seus próprios princípios de preservação patrimonial. Assim, podemos constatar que organizações que operam à escala global oferecem tanto vantagens, como desvantagens. Considera-se que a globalização “tem tido um impacto significativo em perceções de nação, nacionalismo e identidade nacional, mas também no aumento da necessidade de representar a identidade nacional em contextos internacionais”²¹⁴. Posto isto, não será difícil compreender a relutância do estado nipónico face às exigências postuladas na reunião internacional que resultou

211 “The mind has no knowledge of itself save in so far as it perceives the ideas of the modifications of the body (*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum idea percipit*) [...] The body’s interaction with other bodies is, in other words, a necessary condition for the mind’s self-knowledge”; “the human body needs (*indiget*) many other bodies from which it is continuously regenerated (*quasi regeneratur*)”. This need is a need to preserve itself [...]. Everything, in so far as it is in itself, endeavours to persist in its own being” (*Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*); “This endeavour is further said to be “the given or actual essence” of individual things, prior to which no principle can be conceived”. Floistad Guttorm, ‘Mind and Body in Spinoza’s “Ethics”’, *Synthese*, vol. 37, no. 1, pp. 1–13, 2016, Accessed: Dec. 19, 2023. [Online]. Available: <http://www.jstor.org/stable/20115249>, pp.3-4

212 “Without its essential endeavour to persist, a thing can hence “neither exist, nor be conceived” [...]. He *has* continuously to endeavour to persist in his being”. *Ibid*, pp.4-5

213 “[...] os epistemologistas ocidentais modernos estão sendo gradualmente forçados à mesma posição a que os lógicos modernos foram levados [...] de que deve haver um conceito irreduzível por intuição, bem como conceitos irreduzíveis por postulação. Mas admitir isto é aceitar a tese fundamental do Oriente de que o esteticamente imediato, conhecido apenas por intuição e contemplação, representa algo científica e filosoficamente irreduzível e final.

As consequências psicológicas, epistemológicas, religiosas e culturais disto, quando se apreendem todas as suas implicações, serão enormes. Terá ocorrido uma verdadeira revolução no pensamento ocidental. Em vez de se definir o esteticamente imediato como mera projeção fenomenal resultante da interação de mente e corpo, o corpo e a mente e o meio pelo qual eles são ligados serão definidos, cada um separadamente e todos juntos, em termos da relação entre o que é esteticamente imediato, denotado por conceitos por intuição, e o que é teoricamente ontológico, designado por conceitos por postulação. [...] isto significa que, em vez de se considerar a consciência uma faculdade ou propriedade de um conhecedor, mediante a qual ele apreende e se torna consciente de materiais estéticos puramente subjetivos, tais como cores e sons, um conhecedor será tido como consciente porque se compõe de materiais estéticos irreduzíveis e inefáveis. É esta a primazia do estético e a inefabilidade de qualquer coisa conhecida com imediação que são fonte da chamada consciência do indivíduo, e não a consciência do indivíduo que é a fonte dos materiais estéticos.”. Northrop Filmer S. C., ‘As Ênfases Complementares da Filosofia Intuitiva Oriental e da Filosofia Científica Ocidental’, in *Filosofia: Oriente e Ocidente*, pp.252-523

214 Tradução livre do inglês. N. Akagawa, ‘Unpacking heritage: deconstruction and construction of heritage’, in *Heritage Conservation...*, p.18

no Documento de Nara: um país com um forte sentido de identidade cultural reconheceu nos valores eurocêntricos da UNESCO uma imposição inaceitável.

A partir deste momento, foi necessário reconhecer que a autenticidade remete para mais do que aquilo que é tangível, passando a valorizar-se questões intangíveis como os processos construtivos tradicionais, fundamentos religiosos e até a própria contribuição das comunidades. No Ocidente, esta participação comunitária é quase inexistente, pois as técnicas de conservação e restauro são altamente especializadas e dependentes de um prévio domínio académico, contudo, não se desvaloriza o seu contributo no desenvolvimento de métodos científicos contemporâneos no panorama internacional para a preservação do património arquitetónico.

2.3.1 A autenticidade da experiência turística

As razões que levam as pessoas ao turismo são várias. Algumas visitam lugares pela experiência estética, com o recurso material – ou materialista – da máquina fotográfica que esfuma o presente na hipotética salvaguarda de uma lembrança futura; outras visitam lugares naturais, na esperança de uma união simbiótica com a natureza, cada vez mais dificultada, mais não seja pelo facto de que, ao contemplarmos uma paisagem natural, reconhecermos-lhe a sua evidência etimológica – *landscape* é a ‘parcela de terreno’ ocupada e transformada pelo ser humano, uma das categorias de património (‘paisagem cultural’), pois na verdade poucas são aquelas que, de uma forma ou de outra, não foram humanizadas ao longo dos anos²¹⁵. Este reconhecimento não permite uma genuína relação do homem com a natureza, antes a apreciação estética do primeiro dependente da relação com a segunda e uma interpretação valorativa da mesma:

“Tourism has social uses and it benefits the economy, but it does not enjoin man and nature. The appreciation of landscape is more personal and longer lasting when it is mixed with the memory of human incidents. It also endures beyond the fleeting when aesthetic pleasure is combined with scientific curiosity. Intense awareness of environmental beauty normally comes as a sudden revelation”²¹⁶;

“According to him [George Santayana], the aesthetic expression takes place when the following ‘two terms’ are united or fused together: ‘the first is the object actually presented, the work, the image, the expressive thing; the second is the object suggested, the further thought, emotion, or image evoked, the thing expressed’. Only when these two terms are ‘fused’ or ‘confounded’ in our experience is the object said to be expressive of the

²¹⁵ P. Pereira, *op. cit.*, p.18

²¹⁶ Y. Tuan, *op. cit.*, p.95

idea or emotion. Many instances of our aesthetic appreciation of nature are based upon this ‘fusion’ between the object’s sensuous surface and various associated facts such as scientific facts, historical or literary associations, or practical values”²¹⁷

Ambas estas citações revelam ainda um fator importante: a curiosidade científica e os factos históricos. São estes registos que permitem, atualmente, fundamentar a preservação do património, garantindo ao máximo a sua fidelidade. Assim, o modo como o património é preservado determina a experiência dos turistas. Segundo Natsuko Akagawa, esta é outra razão que leva as pessoas ao turismo, nomeadamente, ao turismo denominando de ‘turismo de património’. Articulando diversos autores, Natsuko²¹⁸ argumenta que o turismo de património serve de meio para satisfazer a ânsia dos turistas por uma experiência autêntica, isto é, os turistas pretendem repetir experiências do passado experienciando o património presente. Esta busca ansiosa, mais do que um mero prazer turístico, é na verdade uma busca por uma identidade perdida que se faz sentir na sociedade moderna, com maior relevo na ocidental. Continuando o argumento, a autora faz referências às primeiras excursões – as peregrinações religiosas – que visavam a busca de uma experiência autêntica, onde uma identidade religiosa era estabelecida com um lugar histórico. Este tipo de experiências foi substituído por analogias como o turismo de património, contudo, o resultado parece não ser o mesmo: outrora a identidade advinha de princípios culturalmente transmitidos, enquanto que hoje os mesmos estão dependentes da interpretação de académicos que estabelecem as noções de autenticidade²¹⁹. Isto faz com que seja difícil averiguar a autenticidade de uma experiência, fazendo com que a mesma fique dependente da perceção individual do turista – o autêntico, então, relaciona-se com a *satisfação do desejo* do turista de experienciar o passado, fazendo com que as “representações do passado "autêntico" não possam ser dissociadas de sistemas particulares de crença e conhecimento”²²⁰.

²¹⁷ S. Yuriko, *op. cit.*, p.244

²¹⁸ N. Akagawa, ‘Unpacking heritage: deconstruction and construction of heritage’, in *Heritage Conservation...*, pp.22-24

²¹⁹ “[...] issues about the selection of memories or nostalgia become entangled or in conflict with the notions of authenticity employed in the museum by experts such as curators and ethnographers”. *Ibid.*, p.23

²²⁰ Tradução livre do inglês. *Ibid.*, p.24

3 MEMÓRIAS MATERIAIS: REFLEXÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Because its materialness does have a meaning, even if only embryonic, which so many abstruse metaphysics and so many ideal assertions completely fail to have. Contact is a desire for joining, love for the «thing itself» [...]. And a work of art is, above all, an irreplaceable, individual thing which knows nothing «beyond» itself”²²¹

Para que esta citação possa ser analisada, suponhamos que o consenso é o de que uma obra arquitetônica nutre a essência de uma obra de arte porque ambas envolvem a experiência direta. Ruskin chamou à arquitetura o “começo das artes”²²²; Herculano viu na arte a “unidade que resulta da síntese do ideal, antes deste ser revelado pela expressão material”²²³. Ambos apontaram para algo que transcende a matéria, tal como as demais filosofias e religiões orientais, como o taoísmo enquanto a “arte de ser no mundo”, que relata que “no grande início do Sem-Início, Espírito e Matéria se encontraram em combate mortal”:

“The Taoist conception that immortality lay in the eternal change permeated all their modes of thought. It was the process, not the deed, which was interesting. It was the completing, not the completion, which was really vital. Man came thus at once face to face with nature. A new meaning grew into the art of life”²²⁴

No século XX, Brandi formulou a sua teoria do restauro de obras de arte, entre as quais constavam obras arquitetônicas. A sua teoria foi o resultado da sua experiência prática e teve por base a fenomenologia, mas estas e outras teses ocidentais foram criticadas pelos orientais por ser demasiado materialistas, como vimos. Contudo, quando Brandi afirma que quando se restaura uma obra de arte *apenas* se conserva a sua matéria²²⁵, não significa que esta represente a inteireza da obra, mas que serve como um meio para um fim, o qual está dependente da

²²¹ ‘Umberto Morra | Conversations with Berenson’, in *Historical and Philosophical...*, p.106

²²² J. Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture*, cap. VII, § VI

²²³ Citação de Alexandre Herculano em J. Custódio, *op. cit.*, pp.40-41

²²⁴ O. Kakuzō, *The Book of Tea*, pp.8, 26 e 16

²²⁵ “Si restaura solo la materia dell’opera d’arte”. J. Jokilehto, *op. cit.*, p.418

experiência do sujeito que inevitavelmente reduz a obra à *coisa em si*. Talvez seja esse o significado daquilo que Umberto Morra designa como “amor pela «coisa em si»”, mas, porquanto o verdadeiro sentido é uno com a intenção do autor, e tendo em conta que estamos no domínio da arte, permita-se interpretar as suas palavras, através de um excerto de um dos diálogos mais famosos de Platão:

«Dado isso», perguntei, «o que será o Amor? Um mortal?»

«Que ideal?»

«O quê, então?»

«Exatamente o que disse antes: um intermediário entre mortal e imortal.»²²⁶

Nesse intermediário, um elo epistemológico, uma tentativa de hierogamia, que tem vindo a definir a visão dualista ocidental, no sentido de contraste entre duas realidades independentes, em oposição à visão monista oriental, com ênfase na ‘realidade única’²²⁷. É neste sentido que se pretende, doravante, analisar as respetivas diferenças culturais e o seu impacto na perceção da memória.

3.1 DUALISMO OCIDENTAL E MONISMO ORIENTAL

Até aqui temos sido confrontados com conceitos que, dependendo da cultura onde se inserem, tanto podem estabelecer uma relação de contraste ou de unidade. É o caso de restauro-conservação, tangível-intangível, permanência-impermanência, passado-presente, tempo cíclico-linear, homem-sagrado, mortalidade-imortalidade, etc. Cada um destes binómios, chamemos-lhes assim, não representa, necessariamente, uma analogia direta entre os conceitos ocidentais e orientais, até porque os conceitos foram moldados em diferentes contextos temporais e espaciais – se quisermos, segundo um raciocínio prévio, civilizacionais e culturais – e não podem ser reduzidos a uma simplificação binária. Aliás, a própria tradição ocidental vive da liberdade que tem permitido a coexistência e o debate de ideias antagónicas que, apesar de nem sempre terem uma aplicação prática, contribuíram para o desenvolvimento do nosso entendimento do mundo. Alguns autores servem-se de ideias opostas para elaborar as suas próprias teses. Por exemplo, na sua obra *Matéria e Memória*, Henri Bergson argumente que a memória resulta do cruzamento entre a mente e a matéria e, servindo-se das conceções antagónicas dos idealistas e realistas, define matéria do seguinte modo:

“Matter, in our view, is an aggregate of ‘images’. And by ‘image’ we mean a certain existence which is more than that which the idealist calls a

²²⁶ Platão, *O Banquete*, 202d

²²⁷ É necessário referir que “o "dualismo epistemológico" proporcionou material para muitas controvérsias”, de tal modo que os “dualismos epistemológicos do espírito e do mundo cruzam e recruzam as linhas dos dualismos metafísicos do espírito e da matéria”. É o caso das demais religiões orientais como o budismo e o taoísmo – cujos demais conceitos (‘Um’, ‘princípio universal’, ‘continuum’ indiferenciado imediatamente intuído’, ‘estado destituído de qualidades específicas’, etc.), no fundo, traduzem-se no mesmo – que apresentam formas peculiares de monismo, do mesmo modo que os sistemas de Platão e Aristóteles (que influenciaram o cristianismo) são classificados ora como monistas, ora como dualistas. F. C. Northrop, *op. cit.*, G. P. Conger, ‘Metafísica Oriental e Metafísica Ocidental’ e C. A. Moore, *op. cit.*, in *Filosofia: Oriente e Ocidente*, pp.189-333. Assim sendo, para questões de simplificação de argumento, no que concerne às suas religiões e filosofias, tratar-se-á de associar o dualismo ao Ocidente e o monismo ao Oriente, fazendo-se a distinção entre o definido por dedução e o inefável intuído

representation, but less than that which the realist calls a thing – an existence placed halfway between the ‘thing’ and the ‘representation’”²²⁸

Seguidamente, refere que a memória é independente da matéria, argumentando para uma natureza espiritual da memória, irredutível ao corpo, isto é, a uma localização material no cérebro. O exercício metafísico é descrito do seguinte modo:

“Memory, inseparable in practice from perception, imports the past into the present, contracts into a single intuition many moments of duration [...] as pure perception gives us the whole or at least the essential part of matter [...], it follows that memory must be, in principle, a power absolutely independent of matter. If, then, spirit is a reality, it is here, in the phenomenon of memory, that we may come into touch with it experimentally. And hence any attempt to derive pure memory from an operation of the brain should reveal on analysis a radical illusion”;

“[...] pure memory is a spiritual manifestation. With memory we are, in truth, in the domain of spirit”²²⁹

Para Bergson, a ‘memória pura’ é espontânea, afetiva e insubstituível²³⁰, aludindo ao raciocínio que permeia esta dissertação. Esta articulação da fenomenologia da memória com o metafísico permite traçar paralelos com a cultura oriental onde a essência não reside na matéria, mas nos valores intangíveis, nos princípios religiosos patentes na natureza, na consciência da sua impermanência e na da vida – e no valor intrínseco que desta subjaz. A crítica ao materialismo não viera só dos filósofos ocidentais, mas também dos críticos de arte orientais, como Okakura, que tecera duras críticas ao materialismo ocidental que afetara o seu país no Período Meiji, dizendo:

“We boast that we have conquered Matter and forget that it is Matter that has enslaved us. What atrocities do we not perpetrate in the name of culture and refinement! [...]. Destruction faces us wherever we turn. Destruction below and above, destruction behind and before. Change is the only Eternal, – why not as welcome Death as Life?”²³¹

Outros autores, como Mark Rego²³², articulam ainda as sensibilidades culturais japonesas com o pensamento de Bergson: o conceito espaciotemporal *ma* transmite uma consciência subjetiva da heterogeneidade da vida, do mesmo modo que o conceito *durée* remete para um tempo experienciado (contrário a um tempo objetivo definido por formulas matemáticas) – ambos apontam para uma teoria qualitativa do tempo. Deste modo, as afinidades culturais nipónicas enquadram-se com o método intuitivo de Bergson no que concerne à compreensão da experiência,

²²⁸ H. Bergson, *op. cit.*, p.9

²²⁹ *Ibid*, pp.73 e 240

²³⁰ “Spontaneous recollection is perfect from the outset; time can add nothing to its image without disfiguring it; it retains in memory its place and date. On the contrary, a learned recollection passes out of time [...] it becomes more and more impersonal, more and more foreign to our past life [...]. Of the two memories, then, which we have just distinguished, the first appears to be memory par excellence. The second, that generally studied by psychologists, is habit interpreted by memory rather than memory itself”. *Ibid*, pp.83-84

²³¹ O. Kakuzō, *The Book of Tea*, pp.54 e 58

²³² M. Rego, *op. cit.*

propondo uma compreensão do espírito. Rego estabelece uma analogia entre o paradoxo do Navio de Teseu e o Grande Santuário Ise, sublinhando a controvérsia da sobrevivência material:

“It is more controversial and likely not accepted that an object could survive the simultaneous replacement of all parts [...]. Therefore, according to more rationalist or even Platonic views on ontology, the *Ise Jingu* cannot be more than twenty years old [...]. However, it is commonly accepted, and our intuition tells us that the shrine is 2,000 years old, suggesting an alternative ontology of duration. In this alternative, the past and present co-exist”²³³

No elogio ao Grande Santuário Ise previamente citado, Bruno Taut afirma que a originalidade da obra recai no seu efeito, intenção e percepção. O lugar que fica vazio para a construção de um novo santuário (*vide* figura 30) representa a coexistência de todos os tempos – a passado, presente e futuro –, fazendo com que tanto o não construído como o construído façam parte do todo. Esta coexistência de tempos, esta ontologia da duração, só é possível se afastarmos-nos da visão racionalista, abraçando a intuição e a experiência. Rego compara ainda este ritual com a cultura ocidental, sugerindo que tais experiências estéticas são possíveis através da música e literatura, pois o que vale é a *experiência* que temos destas artes, que não se prende com uma *dependência do original*. Mas, como vimos também, as experiências advêm das nossas percepções culturais, como é o caso ainda da própria ideia do corpo, o qual, conscientemente ou inconscientemente, decide quais as experiências perceptivas que escolhemos valorizar²³⁴.

3.1.1 Memória e corpo – entre o passado e o presente

As teorias qualitativas do tempo de Aristóteles e de Bergson remeteram a memória e o espírito para o passado. Só o corpo pertence ao presente, ou, como designa Bergson, ao ‘meu presente’, que é a percepção do passado imediato (que se traduz na sensação) e do futuro imediato (que se traduz em ação), fazendo do corpo um sistema sensação-movimento. Contudo, segundo esta teoria, o corpo é um limite ao espírito. A atenção à vida que o nosso corpo possibilita encontra divergências noutras culturas, onde a *teoria* metafísica choca com a *prática* religiosa. No Japão, através da prática *gyo* (uma prática ascética que transcende a religião, podendo ser entendida como um fenómeno do corpo), a atenção é dirigida do pensamento para o corpo, separando-o do eu a fim de encontrarmos o corpo *em si* – aquele que não pertence ao indivíduo (*vide* nota 101), mas à natureza²³⁵. Por outras palavras, segundo o budismo Tendai, o nosso corpo não tem realidade objetiva²³⁶. Apesar das

²³³ *Ibid*, p.7

²³⁴ H. Noguchi, *op. cit.*, p.20

²³⁵ “One could say that this inner state of "inviting" or "welcoming" was the essence of the idea of Nature held by Japan's culture. The Japanese word, Kangaeru (to think) was originally Ka Mukaeru (to welcome in that which is there). Thus for the Japanese, the thinking process itself was a passive activity, literally meaning the "inviting" or "welcoming" in of its object. And it was this "inviting", this entering into a state of passivity or receptivity, which the Japanese called "natural"”. H. Noguchi, *op. cit.*, p.19

²³⁶ “When he [buddhist monk, Hui-ssu] became ill, he realized that illness originates from action which, in turn, originates from the mind and has no objective reality. If we trace it to its source in the mind, action cannot be seized and our body is like the shadow of cloud which has specific character but no reality”. J. Takakusu, *op. cit.*, p.135

divergências, podemos traçar alguns paralelos, na medida em que em ambos os casos é o corpo que *sente o fluxo do presente*:

“Our body [...] that part of which we directly feel the flux; in its actual state the actuality of our present lies”²³⁷;

“[...] the body for the Japanese was a place for receiving life [...] the Life that flows through all beings in a world where everything is alive”²³⁸

As divergências surgem no domínio das percepções espaciotemporais, como já vimos em vários momentos ao longo desta dissertação. A ideia de um ‘futuro imediato’ que traduz a ação entra em conflito com a ideia de *ma*, o intervalo entre ações, pois é neste intervalo que podemos experienciar o intangível, o qual Bergson remeteu para o ‘passado imediato’. É neste intervalo, na percepção nipônica do vazio, que a experiência se desenrola. No Ocidente, como nos disse Aristóteles, a ideia de ‘vazio’, ‘vazio’, ou ‘nada’ é inconcebível²³⁹, ao contrário do que nos diz o budismo Tendai, onde todas as coisas são do vazio, não no sentido de ‘nada’, mas no sentido de ‘absoluto’²⁴⁰, fazendo do vazio uma condição essencial à experiência na cultura nipônica:

“Ma is the underlying rhythm that brings all skills of art to life. The blank space within ink paintings, the beauty of naturally occurring sounds in the tea ceremony, the tokonoma, which represents the use of «no-use» – the overflowing rhythm of Life in Japanese culture is hidden within the Ma of activity”²⁴¹;

“Vacuum is all potent because all containing. In vacuum alone motion becomes possible [...]. In art the importance of the same principle is illustrated by the value of suggestion. In leaving something unsaid the beholder is given a chance to complete the idea and thus a great masterpiece irresistibly rivets your attention until you seem to become actually a part of it. A vacuum is there for you to enter and fill up the full measure of your aesthetic emotion”²⁴²

A máxima *ex nihilo nihil fit* é inconcebível nas demais religiões e filosofias orientais, ao passo que várias teses ocidentais fizeram dela conteúdo para especulações teológicas e metafísicas. Resumindo, segundo a tese metafísica ocidental apresentada, o corpo diz respeito ao presente em que agimos e a memória ao passado que contemplamos; segundo certos princípios religiosos orientais, o corpo possibilita a união do presente e passado, do indivíduo com o universal (nomeadamente, com a natureza).

²³⁷ H. Bergson, *op. cit.*, p.139

²³⁸ H. Noguchi, *op. cit.*

²³⁹ “And nothingness, according to Aristotle, can neither be nor be conceived. Nor is it the case that one needs empty space in order for something to move or change. Things undergoing alteration do not require a void in order to have something in which to alter”. D. Collins-Cavanaugh, *op. cit.*, pp.104-105

²⁴⁰ “The Tendai School, therefore, sets forth the threefold truth; i.e., the truth of void, the truth of temporariness and the truth of mean. All things have no reality and, therefore, are void. But they have temporary existence. They are at the same time mean or middle, that is, true state, Thusness [...]. We should not consider the three truths as separate because the three penetrate one another and are found perfectly harmonized and united together. A thing is void but is also temporarily existent. It is temporary because it is void, and the fact that everything is void and at the same time temporary is the middle truth [...]. Here one must bear in mind that though the word ‘void’ is used, it does not mean ‘nothingness’ but ‘devoid of any thinking or feeling or ‘free from attachment’ [...]. Any permanent existence should be negated, but temporary existence should be admitted. That all things are void and temporary is the middle truth, i.e., the absolute”. J. Takakusu, *op. cit.*, pp.141-142

²⁴¹ H. Noguchi, *op. cit.*

²⁴² O. Kakuzō, *The Book of Tea*, p.27

3.1.2 Autenticidade da memória – entre o indivíduo e o coletivo

Com a ocidentalização do Japão, o raciocínio monista foi substituído gradualmente por um raciocínio dual. Apesar da cultura nipônica ainda preservar alguns dos seus traços tradicionais (rituais religiosos, como os do xintoísmo que implicam uma preservação dos métodos tradicionais de construção), a verdade que desde o período pós-Segunda Guerra Mundial que os antigos valores japoneses (estrutura parentesa e social *ie*, altruísmo budista e lealdade à pátria e ao Imperador) foram paulatinamente substituídos pelos valores ocidentais, ao ponto de atualmente se reconhecer a distinção entre o indivíduo e o coletivo, bem como diferentes memórias associadas a cada um destes domínios. Contudo, jamais uma atitude prudente permitiria que um domínio se sobreponha a outro, ou que ambos se imiscuem conceitualmente. Falar da autenticidade da memória implica, portanto, reconhecer tanto o lado individual, onde a memória é parte integrante do nosso espírito (supondo que ele exista) e da nossa experiência insubstituível passada, como o lado coletivo, onde a memória transmite um conjunto de valores culturais que reforça a nossa coesão social. O registo individual não existe sem o registo coletivo e ambos complementam-se entre si, criando uma identidade. Mas, como afirma Ricoeur, a identidade é frágil porque tem uma forte ligação com o tempo e está fundamentalmente interligada com a memória²⁴³. Tem-se registado ao longo da história, como já vimos, que a identidade é suscetível de ser instrumentalizada por narrativas políticas, pondo em causa a autenticidade da memória e tendo consequências psicológicas (registo individual) e sociais (registo coletivo). Tal foi com o vandalismo dos séculos XVIII e XIX, que pôs em causa o património arquitetónico e levantou, posteriormente, uma consciência do seu valor, face ao inconsciente e à imprudência dos revolucionários, aos quais Choay reserva as seguintes palavras:

“Admitiriam eles necessariamente que uma nação se pode dar ao direito de destruir os fundamentos materiais da sua história? Postular inícios absolutos e pensar que uma nova visão do mundo pode ser institucionalizada com todos os seus elementos volta a instalar-se no coração da utopia que abole o tempo, em benefício do puro instante e não da eternidade, como ela o pretende. [...] indivíduos e sociedades não podem preservar e desenvolver a sua identidade senão na duração e através da memória”²⁴⁴

No século XX surgem ecos desta destruição ideológica, agora sobre o poder devastador dos revolucionários soviéticos e da aliança fascista do Eixo, que instrumentalizaram a emoção das pessoas (as memórias individuais) e a cultura que as une (a memória coletiva) para construir uma narrativa que levou à destruição iconoclasta e à adulteração do simbolismo das imagens, que, como nos diz Rui

²⁴³ Hannoum Abdelmajid, 'Paul Ricoeur On Memory', *Theory, Culture & Society*, vol. 22, no. 6, pp. 123–137, 2005, doi: 10.1177/0263276405059418, p.126

²⁴⁴ F. Choay, *op. cit.*, p.116

Barreiros Duarte, em “termos de apreensão da realidade, as imagens sendo mais rápidas do que as percepções – antecedendo a atribuição de um valor –, agem como estímulos no próprio cérebro influenciando o raciocínio, criando pressupostos sensíveis, simbólicos, religiosos, ideológicos, mas também subliminares, distorcendo e ficcionando o que deveria constituir uma racional valoração das coisas”²⁴⁵. Com isto, tornou-se suscetível a instrumentalização da história, na qual consta a identidade escrita das culturas. Ricoeur diz-nos que a história começa com a memória, mas com a memória do historiador, que redige nos arquivos aquilo que testemunhou, isto é, aquilo que presenciou através da sua experiência, o que faz com que os arquivos sejam constituídos por várias fontes²⁴⁶. Portanto, neste sentido, a responsabilidade social de redigir a história alinha-se com uma responsabilidade individual em analisá-la ou compreendê-la, de modo a não ferir a autenticidade da memória, porque a prática da história, enquanto uma ciência social, alinha-se, de certo modo, com a fenomenologia da memória²⁴⁷. Por outras palavras, a história depende de uma análise e sistematização de testemunhos históricos, enquanto que à memória importa o que estes *significam*²⁴⁸.

3.1.3 A conservação da memória e o restauro da matéria

Serviu este raciocínio para elevar a nossa responsabilidade ao nível da nossa humildade, como esta de assumir a dificuldade de designar uma prática que traduza a *melhor solução* para preservar a memória na arquitetura. Se algo, efetivamente, se pode concluir é que a prática depende de uma interpretação projetual e interdisciplinar, como vimos nos casos de estudo apresentados. Será sempre oportuno avaliar caso a caso, averiguando meticulosamente a documentação histórica, ter em conta a instância estética e a sensibilidade necessária para não pôr em causa valores tangíveis e intangíveis. Dever-se-ão respeitar práticas tradicionais de outras culturas e não homogeneizá-las numa só solução, atitude, aliás, demonstrativa de uma certa incompreensão cultural²⁴⁹. Vimos ainda a necessidade de equilibrar a nossa responsabilidade individual e coletiva, lembrando os perigos da adulteração da memória. Ruskin alertara para o perigo da nossa passividade, de ficarmos reféns de demagogias, do facilitismo da industrialização, da negligência do dever²⁵⁰, mas o autor provavelmente não previra que a sua ‘conotação funerária’ de memória ganhasse contornos quase literais no século XX, onde o ‘*pathos* das coisas’ estabeleceu uma identificação entre o homem e a sua natureza – destrutiva. O Memorial da Paz em Hiroshima e a Igreja Memorial Kaiser Wilhelm em Berlim são dois exemplos dessa capacidade do homem. À definição de Brandi que dita que a ruína é um “testemunho da história humana, mas com aspecto bastante diverso e quase irreconhecível em relação àquele de que se revestia antes”²⁵¹ acrescenta-se a intenção de a deixar *como tal*, nestes dois casos, reconhecendo-lhes as condições que

²⁴⁵ R. Barreiros Duarte, *op. cit.*, p.24

²⁴⁶ “History itself begins with witnessing, therefore with memory. ‘With witnessing’, Ricoeur writes, ‘an epistemological process opens. It departs from declared memory, passes through the archives and the documents, and ends with the documentary proof’ (p. 210) [...]. As such, it is separated from the narrator. However, Ricoeur contends that between the saying and what is said there is a gap that allows the ‘what is said of the things said’ to have a life, a career of its own”. A. Hannoum, *op. cit.*, p.127

²⁴⁷ The explanation/comprehension stage of the historiographic operation allows history to become autonomous and fully independent from memory. This level, explanation/comprehension, is not detached from the level of documentation that contains explanation in the form of a questioning. Yet the level explanation/comprehension brings another mode of explanation similar to the one in science, for it is based on modeling, which is the product of a scientific imaginary [...]. For Ricoeur, this decoupage is regulated by two principles. The first is that the models of explanation in the practice of history have in common the fact that they all refer to a human reality as a social fact. Hence, history’s status as a social science. The second principle consists in the decoupage within social science. For history focuses on the transformation and difference, meaning that history is marked by the temporal and this is what distinguishes it from other disciplines in social science. Because this is so, history – that is, historical discourse – offers similarities with the phenomenology of memory, despite a great difference. A. Hannoum, *op. cit.*, pp.128-129

²⁴⁸ F. de Lemos Carsalade, *op. cit.*, pp.163-165

²⁴⁹ Apesar desta atitude ser cada vez menos predominante, de tal modo que já se deram passos para uma síntese filosófica que deve ser “baseada num estudo apropriado, sincero e compreensivo do Oriente pelo Ocidente e do Oriente pelo Ocidente. A busca de tal síntese foi, na verdade, iniciada pelo Oriente – que avançou consideravelmente na direção de uma compreensão e exame corretos das filosofias do Ocidente – mas não foi seriamente tentada pelo Ocidente”. C. A. Moore, *op. cit.*, p.344

²⁵⁰ J. Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture*, cap. VI, § VIII

²⁵¹ C. Brandi, *op. cit.*, p.40



a levaram a esse estado. Ambos os memoriais lembram que a “legitimidade da conservação da ruína está, pois, no juízo histórico que dela se faz”²⁵² e que “os sítios monumentais devem ser objeto de cuidados especiais a fim de salvaguardar a sua integridade”²⁵³; no caso da Cúpula de Genbaku, os elementos estruturais são os mesmos que sofreram o impacto da explosão, sendo alvo de ligeiras intervenções de conservação em três instâncias para um reforço estrutural mínimo com aço e aplicação de resina sintética; na Igreja de Kaiser Wilhelm, o núcleo central foi preservado e as intervenções de conservação foram no âmbito de impedir infiltrações de águas pluviais, sendo que a igreja mantém as suas funções, nomeadamente, no corpo que lhe foi anexado que agrega uma nave, torre e capela²⁵⁴.

Estes dois exemplos são substancialmente diferentes das ideias românticas ou nipónicas da impermanência, as quais, interessantemente, valorizam o presente de um modo diferente: a primeira advogando a conservação e a segunda o restauro. Na consciência de que não podemos regressar ao passado, servimo-nos da memória enquanto meio para dele retirar um sentido e valorizarmos o que atualmente consagramos como património arquitetónico. É neste sentido que, no que diz respeito à irreversibilidade temporal, alguns autores²⁵⁵ chegam à conclusão que a conservação é mais honesta do que o restauro no que consta a reconhecer a passagem do tempo e a valorizar a impermanência de uma obra arquitetónica. A consciência da irreversibilidade temporal faz com que valorizemos mais a arte, a sua insubstituibilidade, a nossa responsabilidade de a livrarmos de qualquer preceito dogmático, ou nas palavras de Okakura:

“Art, to be fully appreciated, must be true to contemporaneous life. It is not that we should ignore the claims of posterity, but that we should seek to enjoy the present more. It is not that we should disregard the creations of the past, but that we should try to assimilate them into our consciousness. Slavish conformity to traditions and formulas fetters the expression of individuality in architecture”²⁵⁶

Ser “verdadeiro à vida contemporânea” implica, ainda, fazer valer a cientificidade da história, assente na linearidade do tempo. Contudo, algumas decisões projetuais que afirmam este valor têm sido criticadas nas últimas décadas por contrariarem os ideais de impermanência referidos. É o caso do restauro e reconstrução da Estoa de Átalo em Atenas, realizado na década de 1950s, e a intervenção nos templos de Selinunte na Sicília, reerguidos na década de 1960s, ambos amplamente criticados por Brandi²⁵⁷. Ou ainda o castelo em Guédelon²⁵⁸, um castelo que está a ser construído de raiz ao estilo medieval numa pedra abandonada. Para o efeito, a empreitada consta com a participação de artesãos, ferreiros e pedreiros formados no conhecimento das técnicas construtivas. O

F.52 Memorial da Paz de Hiroshima ou Cúpula de Genbaku (Britannica)

F.53 Memorial Kaiser Wilhelm em Berlim (Wikimedia Commons)

²⁵² *Ibid*, p.43

²⁵³ Carta de Veneza, art. 14

²⁵⁴ ‘Hiroshima Peace Memorial (Genbaku Dome)’. UNESCO. Accessed: Dec. 09, 2023. [Online]. Available: <https://whc.unesco.org/en/list/775/>; ‘Kaiser Wilhelm Memorial Church’. Das offizielle Hauptstadtportal, 2023. Accessed: Dec. 09, 2023. [Online]. Available: <https://www.berlin.de/en/attractions-and-sights/3561433-3104052-kaiser-wilhelm-memorial-church.en.html>



projeto que está em execução desde 1998 tem vindo a ser criticado como um produto da imaginação e uma recriação contemporânea, apesar de apelar a uma iniciativa coletiva, educacional e científica²⁵⁹. As interpretações das equipas interdisciplinares encarregues destas obras estão sempre sobre o alvo de críticas. Muitas decisões, certamente, carregam o peso da contradição, mas não o carregaram também alguns dos principais arquitetos responsáveis pelas teorias da preservação arquitetónica? Qual seria, porventura, a intervenção defendida por Viollet-le-duc relativamente ao seu famoso pináculo de Notre-Dame destruído na consequência do incêndio de 2019? Os exemplos contraditórios de manutenção e adaptação que o autor nos oferece no seu *Dictionnaire* ditam que a “adoção de princípios absolutos para o restauro levaria rapidamente ao absurdo”²⁶⁰, contudo, a decisão tomada pela Comissão Nacional do Património e Arquitetura francesa foi a de reconstruir o pináculo de acordo com o estilo de Viollet-le-duc²⁶¹.

No fundo, na preservação do património arquitetónico, “é o sentido que regula o motivo e a prática”²⁶², mesmo quando – ou especialmente quando – isso implique correr alguns riscos, necessários, aliás, porquanto a alternativa límbica da incerteza não permite passar da teoria à prática e da ideia à sua execução. Entre a contemplação do passado e a ação do presente, eis a analogia, dificilmente mais clara, entre a teoria e a prática, respetivamente. Sem memória, a vida fica destituída de sentido e, portanto, o ser humano age na veemência das suas convicções, porque o “homem inteiro está aí, a sua colaboração inteligente com o universo e a sua luta contra ele, até à derrota final em que o espírito e a matéria que lhe serve de suporte acabam por perecer juntos. A sua intenção afirma-se até ao fim na ruína das coisas”²⁶³.

F.54 ← ↑ Estoa de Átalo em ruínas (1952) antes e depois da reconstrução (ASC.S.A Agora Excavations)

F.55 → Castelo em Guédelon, ainda em construção em 2019 (Wikimedia Commons)

²⁵⁵ A. Forster, et al., *op. cit.*

²⁵⁶ O. Kakuzō, *The Book of Tea*, p.41

²⁵⁷ “In the case of a work of art that has been destroyed so badly that it has lost its potential unity, no reintegration should be allowed, because this would easily result in the domination of the 'new reality' and in the destruction of the authenticity of the historic object. In that case the existing remains should be preserved as a ruin. For this reason, Brandi has criticized the reconstruction of the Stoa of Attalos in the Athenian Agora, made in 1953-56. He has in the Athenian Agora, made in 1953-56. He has also disagreed with the re-erection of the temples of Selinunte in Sicily in the 1960s, because after lying in the ground for centuries the drums of the columns had already lost their original form, and accepted a new reality”. J. Jokilehto, *op. cit.*, p.419

²⁵⁸ Holtorf Cornelius, ‘Destruction and reconstruction of cultural heritage as future-making’, in *The Future of the Bamiyan Buddha Statues: Heritage Reconstruction in Theory and Practice*, Springer International Publishing, 2020, pp. 157–172. doi: 10.1007/978-3-030-51316-0_10

²⁵⁹ “The project’s goal would not be to finish the castle itself, but to explore over 25 years the daily life of a medieval construction site [...] for “everyone, from the tourist to the researcher” a sense of “complete happiness in which reality and fiction blend back together””. *Ibid.*, pp.164-165

²⁶⁰ O autor refere um exemplo de abóbadas que colapsaram no passado e foram reconstruídas, não na sua forma original, mas de acordo com o estilo da época da reconstrução. Estando novamente em risco de colapso, o autor afirma que estas devem ser reconstruídas de acordo com o seu estilo original, mas ao mesmo tempo refere que não se devem perder as novas “características valiosas” em detrimento da “simplicidade primitiva”. E-E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire...* In *Historical and Philosophical...*, pp.315-316

3.2 O TERROR DA ERA CONTEMPORÂNEA – UMA CONCLUSÃO

Sem cair no risco do solipsismo e do dogma, ‘uma’ parece ser o correto determinante artigo a ser empregue nesta conclusão, mais não seja por ser indefinido, tal como este tão volúvel conceito que aqui se tratou – o património –, bem como a outra contingência que se lhe associa – a memória –, sem deixar de referir a alegoria que as menciona – a arquitetura. Tratou-se de analisar a questão do ponto de vista histórico e fenomenológico, social e individual, filosófico e metafísico, em prol de um entendimento da memória na arquitetura através das práticas que a preservam. Chegado a este ponto, talvez seja prudente reformular o fraseamento do objetivo primário – ou a sua reformulação seja, em si, a conclusão a que se tenha chegado –, para memória *da* arquitetura, porque a primeira não é um cobertor material da segunda, mas algo que é evocado em cada um de nós após uma experiência. O exercício de associar a memória ao espírito permitiu compreender certas sensibilidades culturais e religiosas de ambos os polos geográficos que em determinado momento da história da humanidade foram transculturais. E quiçá ainda sejam, porquanto os demais sistemas filosóficos e teses contraditórias impõem-se de modo a que o conhecimento não nos seja inteiramente acessível, como este de concluir qual a melhor prática intervencionista para preservar a memória que temos da arquitetura, um infundável debate de natureza semelhante ao da definição do bem e do mal, que as religiões e filosofias tanto vieram a ocupar-se. A ânsia de chegar à conclusão é algo tão humano como a nossa desilusão aquando da chegada, independentemente do sistema que usemos²⁶⁴. A idealização do fim e não do processo, da chegada e não da caminhada – “o caminho faz-se caminhando”, lembrou-nos o poeta, mas não o ouvimos –, a busca incessante pela ‘realidade final’ das coisas através dos conceitos, em detrimento da contemplação das coisas *em si*, é uma característica muito mais ocidental do que oriental. Apesar das teses modernistas que Ocidente inadvertidamente trouxe para países orientais como o Japão e da sua crescente homogeneização cultural em termos globais, a verdade é que o Oriente, no geral, conserva ainda soluções que podem responder aos problemas que tanto atormentam o homem ocidental contemporâneo²⁶⁵. Um desses problemas, apontado por alguns autores, é a sua pobreza espiritual, a qual leva, como vimos, à incompreensão de determinadas sensibilidades culturais e religiosas. Portanto, do mesmo modo que o Ocidente transmitiu a proeza dos seus métodos dedutivos e científicos, o Oriente apresenta cada vez mais a relevância de uma visão contrária, mas complementar:

“[...] o Ocidente ainda tem muito que avançar para compreender o verdadeiro significado do que o Oriente tem para ensinar-lhe. Porque a tendência do Ocidente, quando face a face com o imediatamente percebido,

²⁶¹ Commission nationale du patrimoine et de l'architecture, ‘Cathédrale Notre-Dame de Paris: programme d'aménagement liturgique présenté par le diocèse à la Commission nationale du patrimoine et de l'architecture’. Ministère de la Culture. Accessed: Dec. 10, 2023. [Online]. Available: <https://www.culture.gouv.fr/Presse/Communiqués-de-presse/Cathedrale-Notre-Dame-de-Paris-programme-d-amenagement-liturgique-presente-par-le-diocese-a-la-Commission-nationale-du-patrimoine-et-de-l-archite>

²⁶² Tradução livre do inglês. N. Akagawa, *op. cit.*, p.21

²⁶³ M. Yourcenar, *op. cit.*, p.50

²⁶⁴ “[...] if metaphysic is only a construction, there are several systems of metaphysic equally plausible, which consequently refute each other, and the last word must remain with a *critical* philosophy, which holds all knowledge to be relative and the ultimate nature of things to be inaccessible to the mind. Such is, in truth, the ordinary course of philosophic thought: we start from what we take to be experience, we attempt various possible arrangements of the fragments which apparently compose it, and when at last we feel bound to acknowledge the fragility of every edifice that we have built, we end by giving up all effort to build”. H. Bergson, *op. cit.*, p.184

²⁶⁵ Caracterizado, de um modo geral, como não religioso, tal como o homem moderno, localizado ao contexto crítico do século XX. Assim sendo, para efeitos conclusivos, e tendo em conta a permeabilidade temporal da crítica, não distinguir-se-á o homem moderno do contemporâneo.

é ou confundi-lo e corrompê-lo com o que é postulado ou usá-lo apenas como sinal da presença do que é postulado e abandoná-lo incontinentemente, como se inclinavam a fazer Platão e os outros filósofos metafísicos do Ocidente. Assim, o Ocidente, mesmo nos seus breves e ocasionais intervalos de positivismo ou no caso dos seus filósofos que, como Bergson, deram ênfase à intuição, nunca aprendeu a reconhecer plenamente o que é imediatamente percebido *em si por si*. Como consequência, o ocidental se inclinou a ficar *emocional e espiritualmente inane*. Foi salvo em teoria, mas ficou insatisfeito em espírito. O que deve ser apreendido é a introvisão fundamental do Oriente de que o intuído é bem diferente do que é científica, filosófica e teologicamente postulado e é, não obstante, um componente final e essencial da realidade digno de atenção e contemplação em si e por si mesmo”²⁶⁶

Alguns autores ocidentais referiram que “um movimento compensatório em direção à intuição é necessário no mundo moderno se o homem quiser realizar-se como um ser completo”²⁶⁷. Bergson antecipara que o espírito desse homem fora remetido para o passado, mas para nunca mais ser vislumbrado; Jung relacionou a pobreza dos símbolos, que nos ajudam a compreender-nos, com a pobreza espiritual; Eliade viu na religião a solução do terror do homem moderno. Estes autores operam no domínio das suas disciplinas, entre as quais é possível estabelecer pontes, mas no Oriente tal não seria necessário, visto que as demais disciplinas – filosofia-religião, metafísica, epistemologia, ética – unem o conhecimento visando um fim prático comum²⁶⁸, equilibrando os valores tradicionais com os modernos.

3.2.1 A tradição face ao moderno

Para o homem moderno, segundo nos disse Eliade, o tempo constitui a sua dimensão existencial mais profunda. O terror do tempo linear, reconhecendo um princípio e um fim das coisas, proporcionou o terror da morte, que em si proporcionou o ‘terror da história’²⁶⁹. O homem tradicional aguentava o sofrimento da história porque nela reconhecia-lhe um sentido manifestado na vontade de Deus, mas o homem moderno, ao afastar-se do sagrado, foi ganhando contornos existencialistas e niilistas, procurando um sentido, em vão, em filosofias historicistas. Hegel e Marx sugeriram um regresso à escatologia arcaica²⁷⁰, na medida em que no fim da história aguarda a salvação do seu terror. Nisto, Eliade viu um mito do eterno retorno moderno, uma revolta contra o tempo histórico que outrora fora a revolta contra o tempo profano, mas o autor lembra-nos que “a repetição desprovida de conteúdo religioso leva necessariamente a uma visão pessimista da existência”²⁷¹. É neste sentido que o homem tradicional é livre porque purifica a sua existência e

²⁶⁶ Itálicos adicionados. F. S. C. Northrop, *op. cit.*, p.248

²⁶⁷ Tradução livre do inglês. Gunter Pete A Y, ‘Bergson and Jung’, *Journal of the History Ideas*, vol. 43, no. 4, pp. 635–652, 1982, Accessed: Dec. 23, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/2709347>, p.648

²⁶⁸ Chan Wing-tsit, ‘O Espírito da Filosofia Oriental’, in *Filosofia: Oriente e Ocidente*, pp.187-188

²⁶⁹ Título do último capítulo da sua obra *Cosmos and History...*, pp.141-162

²⁷⁰ “Hegel takes over the Judaeo-Christian ideology, and applies it to universal history in its totality: the universal spirit *continually* manifests itself in historical events and manifests itself *only* in historical events. [...] everything that has happened in history *had to happen as it did*, because the universal spirit so willed it”; “But with Marx, history cast off all transcendental significance [...]. For Marxism, events are not a succession of arbitrary accidents; they exhibit a coherent structure and, above all, they lead to a definite end final elimination of the terror of history, “salvation”. Thus, at the end of the Marxist philosophy of history, lies the age of gold of the archaic eschatologies”. M. Eliade, *The Sacred...*, p.112; M. Eliade, *Cosmos and History...*, p.149

²⁷¹ Tradução livre do inglês. M. Eliade, *The Sacred...*, p.107

deriva sentido da sua história. O homem moderno que se diz histórico, ao não equilibrar esse lado com outro que seja trans-histórico, não tem a mesma liberdade que o homem tradicional, nomeadamente, a liberdade de criar:

“For the modern man can be creative only insofar as he is historical; in other words, all creation is forbidden him except that which has its source in his own freedom; and, consequently, everything is denied him except the freedom to make history by making himself”²⁷²

A fé seria, então, a defesa do homem para o terror da história e a sua liberdade última: a de intervir na constituição ontológica do cosmos²⁷³. Este ato criativo nada mais é do que um gesto simbólico embrenhado num sentido, como se viu no capítulo 1 desta parte. Contudo, a pobreza espiritual do homem contemporâneo fez com que este se desviasse do seu inconsciente dificultando-lhe a compreensão do simbólico. Esta incompreensão manifestou-se, por exemplo, na dessacralização da habitação, que se tornou num elemento industrial produzido em massa, mecanizado, substituível – uma “máquina em que vivemos”, segundo Le Corbusier. Deste modo, a casa perdeu o seu valor humano porque se tornou substituível²⁷⁴, não no sentido japonês, que a substitui *materialmente* e não *espiritualmente* – a casa tornou-se substituível porque o homem contemporâneo, ao desfazer-se com o sagrado, desfez consigo mesmo. Na busca incessante que solucione o nosso terror, “deixámos que a casa que os nossos pais construíram caísse em decadência e tentamos agora invadir palácios orientais que eles nunca conheceram”²⁷⁵, apenas para sermos confrontados com a desilusão da resposta e a inutilidade do esforço, sem nunca reconhecer que a raiz do problema se estende numa cultura materialista vinculada à busca eterna de um ideal:

“A filosofia do perfeccionismo, do esforço implacável que não sabe "quando parar", de nunca estar contente com o que se tem, mas sempre dominado pela ânsia de ser ou ter mais, deu origem ao que no Ocidente chamamos progresso; mas também provocou a competição, a destruição, a incerteza, a insegurança e a falta completa de "paz de espírito". O Oriente rejeita esta filosofia de vida”;

“A eficácia, a produção mecânica e o progresso, dispositivos mecânicos para o conforto dos homens, os bens materiais e a dependência a empreendimentos económicos e científicos para a solução dos problemas do Homem e para a proporcionar-lhe o *Summum Bonnum* de todo o viver – este é o espírito do Ocidente, principalmente do Ocidente moderno. Nunca constituiu o espírito do Oriente – embora esta atitude em geral se esteja tornando mais importante no Oriente hoje”²⁷⁶

²⁷² M. Eliade, *Cosmos and History...*, p.156

²⁷³ No registo oriental, o caso ganha contornos diferentes: “The East unanimously rejects the idea of the ontological irreducibility of the existent, even though it too sets out from a sort of "existentialism" (i.e., from acknowledging suffering as the situation of any possible cosmic condition). Only, the East does not accept the destiny of the human being as final and irreducible. Oriental techniques attempt above all to annul or transcend the human condition. In this respect, it is justifiable to speak not only of freedom (in the positive sense) or deliverance (in the negative sense) but actually of creation; for what is involved is creating a new man and creating him on a suprahuman plane, a man-god, such as the imagination of historical man has never dreamed it possible to create”. M. Eliade, *Cosmos and History...*, pp.158-159

²⁷⁴ “The house is not an object, a «machine to live in»; it is the universe that man constructs for himself by imitating the paradigmatic creation of the gods, the cosmogony. Every construction and every inauguration of a new dwelling are in some measure equivalent to a *new beginning, a new life*”. M. Eliade, *The Sacred...*, pp.56-57

²⁷⁵ Tradução livre do inglês. C. Jung, ‘Archetypes of the Collective Unconscious’, in *Archetypes...*, § 28

²⁷⁶ C. A. Moore, *op. cit.*, pp.322 e 341

O modernismo trouxe a inovação pela inovação, ao passo que a tradição via a inovação como mudança em continuidade, sem romper com o tempo (passado, presente e futuro) e com o inter-relacionamento dos indivíduos que proporciona um sentido. Assim, o homem contemporâneo terá de reconhecer que está nas suas mãos equilibrar o futuro com o passado e a tradição com o progresso. As suas mãos, que são utilitárias e espirituais, que são *praxis* e *poesis*, são as mesmas dos artesãos que deram vida à arquitetura e que foram amplamente elogiadas²⁷⁷. A mão, enquanto símbolo universal da ação, capaz de materializar a intenção do homem, de materializar a *continuação* da sua existência através do monumento, que para o homem contemporâneo nada mais é do que um *testemunho* de uma existência passada²⁷⁸, de uma civilização fixa num passado idealizado, de uma identidade perdida apenas alcançável pelo esforço da crença individual que o turismo vagamente proporciona. Neste sentido, não haverá dúvidas de que um dos papéis do monumento tenha vindo a ser o de “apaziguar a angústia da morte e da aniquilação”²⁷⁹ e que o seu culto moderno passou a ocupar o espaço social da religião, com a morte de Deus anunciada no final do século XIX, seguida de um ‘mal-estar na civilização’, sintoma intemporal, porquanto o tempo não desfez a legitimidade da conclusão a que Freud chegara no século XX: *si vis vitam, para mortem* (se queres suportar a vida, prepara-te para a morte)²⁸⁰.

3.2.2 Arquitetura e o inconsciente

Num ensaio com o mesmo título desde subcapítulo, Christopher Bollas refere que o trabalho do arquiteto envolve importantes questões simbólicas de vida e morte²⁸¹. O homem não pode compreender a morte senão unindo-a à vida, mediante o simbolismo que o inconsciente proporciona. Tal foi quando encontrou refúgio na caverna, nesse útero que a mãe natureza lhe proporcionou, num outro simbolizado nas antas e nos seus respetivos rituais funerários. Nas suas primeiras habitações – quiçá nas contemporâneas –, vida e morte coexistiram, tal como corpo e espírito, tanto do homem como da arquitetura²⁸². Se é verdade, como Jung nos disse, que o homem moderno não se distingue muito do primitivo (*vide* nota 154), então não serão estranhas as seguintes palavras que ele reservou para o primeiro:

“[...] if we can reconcile ourselves to the mysterious truth that the spirit is the life of the body seen from within, and the body the outward manifestation of the life of the spirit – the two being really one – then we can understand why the striving to transcend the present level of consciousness through acceptance of the unconscious must give the body its due, and why recognition of the body cannot tolerate a philosophy that denies it in the name of the spirit”²⁸³

277 “[...] and to those who love Architecture, the life and accent of the hand are everything”. J. Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture*, cap. V, § XXI

278 “Se na Antiguidade já encontramos exemplos autênticos de piedosa conservação de obras de arte antigas, não devemos, de forma alguma, ver aí sintomas de um culto de monumentos não volúveis, mas apenas do culto de *representações vivas*, especialmente representações religiosas, não possuindo valor de memória (monumentos), e sim um *valor de atualidade* bem real”. Itálicos adicionados. A. Riegl, *op. cit.*, p. 46

279 F. Choay, *op. cit.*, p.18

280 Freud Sigmund, *O Mal-Estar na Civilização*. Lisboa: Relógio D’Água, 2008, p.148

281 Bollas Christopher, ‘Architecture and the Unconscious’, *International Forum of Psychoanalysis*, vol. 9, pp. 28–42, 2000, doi: <https://doi.org/10.1080/0803706003000558> 50, p.29

282 “To leave a home, even when the contents go with us, is to lose the nooks and crannies of parts of ourselves, nesting places for our imagination. Our belief in ghosts will always be at least unconsciously authorised by the fact that we shall always linger on in our former houses, just as we assume that upon moving into a new dwelling, its former inhabitants will also still be there”; “In the “Wagilag” story from Arnhem Land, the shelter can represent the womb and its regenerative qualities, among other meanings. A number of Aboriginal groups clearly thought of their houses and shelters as bodies, and named their architectural parts after both human and animal anatomy. Dwelling names can also act as mnemonic devices alluding to the ancestral histories in which they feature”. C. Bollas, *op. cit.*, p.29; Memmott Paul and Davidson James, ‘Exploring a Cross-Cultural Theory of Architecture’, *Traditional Dwellings and Settlements Review*, vol. 19, no. 2, pp. 51–68, 2008, Accessed: May 01, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/41758527>, pp.58-59

283 C. Jung, ‘The Spiritual Problem of Modern Man’, in *Civilization in Transition*, p.94

Tal parece ser o problema espiritual do homem contemporâneo, pois na evolução do seu primórdio civilizacional, na transposição do *mythos* para o *logos*, no domínio do símbolo e respetiva evolução para a linguagem, no gradual domínio dos perigos do inconsciente, no reconhecimento de realidades contrastantes, na conquista do tempo e do espaço, o homem contemporâneo encontrou refúgio em novas cavernas platónicas, em que se projetam as sombras de uma nova era através de um fogo como o que Prometeu roubara para dar aos homens. Tal é o absurdo do eterno retorno, que nos faz regressar ao tempo mítico da fabulação para encontrar uma solução para o nosso terror. Freud referiu que o homem se tornara num “deus protético” na sua busca pela realização de um ideal²⁸⁴. Jung, indo mais longe que o seu mestre, afirmou o seguinte:

“You can take away a man’s gods, but only to give him others in return [...]. When any natural human function gets lost, i.e., is denied conscious and intentional expression, a general disturbance results. Hence, it is quite natural that with the triumph of the Goddess of Reason a general neuroticizing of modern man should set in”²⁸⁵;

“Mankind is powerless against mankind, and the gods, as ever, show it the ways of fate. Today we call the gods “factors,” which comes from *facere*, ‘to make’ [...]. In the realm of consciousness we are our own masters; we seem to be the “factors” themselves. But if we step through the door of the shadow we discover with terror that we are the objects of unseen factors. To know this is decidedly unpleasant, for nothing is more disillusioning than the discovery of our own inadequacy”²⁸⁶

“Nada é mais dececionante do que a descoberta da nossa própria inadequação”, da nossa insuficiência em chegar a uma conclusão que nos satisfaça e que nos livre do tormento. O inconsciente apresenta-se como um território onde o sagrado, o mito e o simbólico se manifestam na tentativa de oferecerem uma explicação às coisas que não compreendemos e que nos aterrorizam, um complemento inextricável do nosso ser e complementar à nossa consciência²⁸⁷, do mesmo modo que a intuição complementa a dedução. O homem contemporâneo perdeu o equilíbrio dual e deparou-se com o “Deus da Razão”, que é completamente rejeitado no Oriente, salvando-lhe muito do terror, pois os orientais não procuram incessantemente a ‘realidade última’, o original e o autêntico – um princípio das coisas torna-se impensável quando tudo é impermanente e a vida recomeça quando acaba. Mas o mesmo não se verifica no Ocidente, que eternamente busca a ‘realidade última’, o original e o autêntico, pois no princípio era a ação e não a passividade; no princípio era a palavra e não o vazio; no princípio era o *logos* – não o ‘*continuum* indiferenciado imediatamente intuído’ chamado Brâmane ou Nirvana²⁸⁸ – e o *logos*

²⁸⁴ “Todos estes feitos [aquilo que o homem trouxe ao mundo com a sua ciência e técnica] podem ser considerados uma conquista da civilização. Muito tempo atrás, o homem criara um ideal de onipotência e onisciência a que dera corpo nos seus deuses. [...] Podemos assim dizer que estes deuses eram ideais civilizacionais. O homem está agora muito próximo de cumprir este ideal, quase se tornou ele próprio [...] um deus protético, por assim dizer, grandioso com todos os seus órgãos ancilares acoplados – mas estes órgãos não cresceram com ele e por vezes trazem-lhe ainda vários dissabores. [...] o homem atual não se sente feliz nesta sua semelhança divina”. S. Freud, *op. cit.*, pp.43-44. Mas o “homem atual”, à data de 1930, estende-se a todo o século, pois como afirmou Choay “a revolução protética atinge profundamente as sociedades humanas dos finais do século XX. Estas observações rápidas não têm aqui senão um alcance indicativo: trata-se de sugerir a dimensão, não assumida, de uma desestabilização da identidade”. F. Choay, *op. cit.*, p.255

²⁸⁵ C. Jung, ‘The Undiscovered Self’, in *Civilization in Transition*, p.280

²⁸⁶ C. Jung, ‘Archetypes of the Collective Unconscious’, in *Archetypes...*, § 49

²⁸⁷ Ou como conclui Rui Barreiros Duarte na sua obra: “Os territórios simbólicos existem profundamente, estabelecidos como elo identitário inquebrável. Por isso, não podem ser conquistados nem destruídos pela força nem pela razão, nem se dissipam perante outros valores civilizacionais que são sempre exógenos, por mais que se reivindicuem utopias de justiça e liberdade”. R. Barreiros Duarte, *op. cit.*, p.91

²⁸⁸ A expressão é do autor F. S. C. Northrop, *op. cit.*, p.238

era Deus. No princípio era o caos que se fez ordem. No princípio eram os deuses que do caos surgiram, das cavernas, deste útero que deu à luz Zeus e Amaterasu (figura 56). No princípio eram as manifestações simbólicas transculturais – os mitos. No princípio eram os próprios símbolos transculturais – os arquétipos, cujo prefixo advém do grego *arkebé*, que significa princípio. Assim, alude-se a um outro, ao deste trabalho, onde de modo análogo se começou por constatar que memória deriva do latim *monere*. Com toda esta análise etimológica, não será expectante que Heidegger tenha designado a linguagem como a casa do ser. O inconsciente remete-nos para o princípio, para as águas uterinas²⁸⁹ – a *fons et origo* – onde reside a memória primordial do nosso ser, quando o mundo estava *in statu nascendi*, uma *sandade* por um *Sehnsuchtsort*, uma identificação com o ‘*pathos* das coisas’ – qualquer que seja a expressão linguística para este sentimento transcultural, o homem eternamente regressa ao berço da tradição, às origens, das quais partimos e às quais retornamos, invariavelmente, na afirmação do nosso património e na procura por uma resposta, um conforto, um refúgio que a arquitetura alegoricamente satisfaz.



F.56 Amaterasu, deusa do Sol, a emergir da caverna *Ama no Invato* (*Origem da Dança de Invato Kagura*, 1856, Utagawa Kunisada)

289 “Water is the commonest symbol for the unconscious”; “It is the world of water, where all life floats in suspension; where the realm of the sympathetic system, the soul of everything living, begins; where I am indivisibly this *and* that; where I experience the other in myself and the other-than-myself experiences me”. C. Jung, ‘Archetypes of the Collective Unconscious’, in *Archetypes...*, § 40 e § 45

Bibliografia ativa

- Bastos Jorge Novaes, 'A recuperação da Casa Rural de Milreu: uma visão do projectista', *Património Estudos*, no. 6, pp. 172–177, 2004
- Bergson Henri, *Matter and Memory*. Nova Iorque: Zone Books, 1991
- Bernardes João Pedro, and Andrade Marco Aurélio, 'Projeto de recuperação da Casa Rural nas ruínas da *villa romana de Milreu*', *Património Estudos*, no. 6, pp. 168–171, 2004
- Brandi Cesare, *Teoria do Restauro*. Edições Orion, 2006
- Caiger Godwin John and R. H. P Mason, *A History of Japan*, Revised Edition. Vermont: Tuttle Publishing, 1997
- 'Catedral de Coimbra / Sé Velha de Coimbra / Igreja Paroquial da Sé Velha / Igreja de Nossa Senhora da Assunção'. Sistema de Informação para o Património Arquitetónico. Accessed: Oct. 31, 2023. [Online]. Available: <https://servicos.dgpc.gov.pt/pesquisapatrimonioimovel/detalhes.php?code=70529>
- Choay Françoise, *Alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70, 2014
- Collins-Cavanaugh Daniel, 'Bergson's Aristotelian Theory of Duration and the History of Temporality', Tese de doutoramento, Universidade Duquesne, Pittsburgh, 2005. Accessed: Nov. 29, 2023. [Online]. Available: <https://dsc.duq.edu/etd/426/>
- Custódio Jorge, 'Salvaguarda do Património - Antecedentes Históricos', in *Dar Futuro ao Passado*, Lisboa: IPPAR, 1993
- D.G.E.M.N., *A Sé Velha de Coimbra*. 1962
- Eliade Mircea, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1959
- Eliade Mircea, *Patterns in Comparative Religion*. Nova Iorque: Sheed & Ward, 1958
- Eliade Mircea, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, Inc, 1963
- Forster Alan Mark, Thomson Derek, Richards Kendall, Pilcher Nick, and Vettese Samantha, 'Western and Eastern Building Conservation Philosophies: Perspectives on Permanence and Impermanence', *International Journal of Architectural Heritage*, vol. 13, no. 6, pp. 870–885, Aug. 2019, doi: 10.1080/15583058.2018.1490827
- Japan Buddhist Buildings in the Horyu-Ji Area*. Agency for Cultural Affairs. Accessed: Oct. 04, 2024. [Online]. Available: <https://bunka.nii.ac.jp/suisensyo/horyuji/start.html>
- Grapard Allan G, 'Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions', *Hist Relig*, vol. 21, no. 3, pp. 195–221, 1982, Accessed: May 08, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/1062158>
- 'History of Kamanza Cho-ie and its Restoration: 釜座町町家の由来と町家修復のポイント', *Global Support for Kyoto Machiya*. Kyoto Machiya Revitalization Project.

Accessed: Sep. 13, 2024. [Online]. Available: <https://kyoto-machisen.jp/wmf-machiya-project/library/pdf/history-of-kamanza-cho-ie.pdf>

‘Igreja da Sé Velha’. DGPC. Accessed: Oct. 31, 2023. [Online]. Available: <https://servicos.dgpc.gov.pt/pesquisapatrimonioimovel/detalhes.php?code=70529>

Jokilehto Jukka, ‘A History of Architectural Conservation’, The University of York, 1986. Accessed: Apr. 17, 2023. [Online]. Available: https://www.iccrom.org/sites/default/files/ICCROM_05_HistoryofConservation00_en.pdf

Jung Carl Gustav, ‘Archetypes of the Collective Unconscious’, in *Archetypes and the Collective Unconscious*, 2^a ed., Bollingen Series. Nova Iorque: Princeton University Press

Lecena Armando de, *A Sé Velha de Coimbra*. Monografias de Arte, 1918

Löffler Beate, ‘The Perpetual Other.’, *International Journal for History, Culture and Modernity*, vol. 3, no. 3, pp. 82–112, Jan. 2016, doi: 10.18352/hcm.492

Lopes Flávio and Correia Miguel Brito, ‘Carta De Veneza Sobre a Conservação e o Restauro de Monumentos e Sítios’, in *Património Cultural, critérios e normas internacionais de proteção*, Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2014, pp. 121–125. Accessed: Aug. 29, 2023. [Online]. Available: <https://www.icomos.pt/images/pdfs/2021/11%20Carta%20de%20Veneza%20-%20ICOMOS%201964.pdf>

Maria Cardoso Rosas Lúcia, ‘O restauro da Sé Velha de Coimbra. António Augusto Gonçalves entre o rigor da História e o rigor do Desenho’, in *Artistas e Artífices e sua Mobilidade no Mundo de Expressão Portuguesa*, Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2007. Accessed: Oct. 30, 2023. [Online]. Available: <https://www.cepese.pt/portal./pt/publicacoes/obras/artistas-e-artifices-e-sua-mobilidade-no-mundo-de-expressao-portuguesa/o-restauro-da-se-velha-de-coimbra-antonio-augusto-goncalves-entre-o-rigor-da-historia-e-o-rigor-do-desenho>

Marques Fernando, ‘Conservação e restauro da Sé Velha de Coimbra: Coberturas, fachadas e Porta Especiosa’, *Património Estudos*, IPPAR, no.8, 2005, pp. 62-66, 2005

Mehr Shabnam Yazdani, ‘Analysis of 19th and 20th century conservation key theories in relation to contemporary adaptive reuse of heritage buildings’, *Heritage*, vol. 2, no. 1, pp. 920–937, Mar. 2019, doi: 10.3390/heritage2010061

Moore Charles A., Org., *Filosofia: Oriente e Ocidente*. São Paulo: Cultrix, 1978

Mouga Teresa and Proença Nuno, ‘Metodologias de controlo da flora infestante de monumentos: O caso da Porta Especiosa da Sé Velha de Coimbra’, *Património Estudos*, no. 3, pp. 63–69, 2002

Noguchi Hiroyuki, ‘The Idea of the Body in Japanese Culture and its Dismantlement’, *International Journal of Sport and Health Science*, vol. 2, no. 8, pp. 8–24, 2004, [Online]. Available: <http://www.soc.nii.ac.jp/jspe3/index.htm>

Okakura Kakuzō, *The Book of Tea*, Edição Dreamsmyth. 2001

- ‘Onoya Restoration: 斧屋再生’, *Global Support for Kyoto Machiya*. Kyoto Machiya Revitalization Project. Accessed: Sep. 13, 2024. [Online]. Available: <https://kyoto-machisen.jp/wmf-machiya-project/library/pdf/onoya-restoration.pdf>
- Park T. L., ‘Process of architectural wooden preservation in Japan’, *WIT Transactions on the Built Environment*, vol. 131, pp. 491–502, 2013, doi: 10.2495/STR130411
- Parreira Rui, ‘Notas para um plano de salvaguarda e valorização das Ruínas de Milreu (Estoi, Faro)’, *Património Estudos*, no. 6, pp. 150–156, 2004
- Pereira Paulo, *Intervenções no património (1995-2000) – Nova política*, Lisboa: IPPAR
- Price Nicholas Stanley, Talley M. Kirby, e Vaccaro Alessandra Melucco, Orgs., *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage*. Los Angeles: J. Paul Getty Trust, 1996
- Ramalho Maria de Magalhães, ‘Casa Rural de Milreu: percurso histórico de um edifício’, *Património Estudos*, no. 6, pp. 162–167, 2004
- ‘Restoration Using Traditional Construction Methods and Craftsmanship: 釜座町町家修復にいかされた職人技’, *Global Support for Kyoto Machiya*. Kyoto Machiya Revitalization Project. Accessed: Sep. 13, 2024. [Online]. Available: <https://kyoto-machisen.jp/wmf-machiya-project/library/pdf/traditional-construction.pdf>
- Ricoeur Paul, ‘Memory and Imagination’, in *Memory, History, Forgetting*. Londres: The University of Chicago Press, 2004
- Riegl Alois, *O Culto Moderno dos Monumentos*. São Paulo: Editora Perspetiva, 2014
- Rodrigues J. Delgado, Ferreira A. Paula Ferreira and Proença Nuno, ‘Porta Especiosa da Sé Velha de Coimbra: Aspetos metodológicos e apontamentos sobre uma intervenção de conservação’, *Património Estudos*, no. 8, pp. 67–72, 2005
- Ruskin John, *The Seven Lamps of Architecture*, Library Edition. Londres: Lancaster University, 1903
- Russell Bertrand, *História da Filosofia Ocidental*. Lisboa: Livros Horizonte, 1961
- Saito Yuriko, ‘The Japanese Appreciation Of Nature’, *British Journal of Aesthetics*, vol. 25, no. 3, pp. 239–251, 1985, [Online]. Available: <http://bjaesthetics.oxfordjournals.org/>
- Soromenho Miguel, Silva Nuno Vassallo e, and Custódio Jorge, ‘Salvaguarda do Património - Antecedentes Históricos’, in *Dar Futuro ao Passado*, Lisboa: IPPAR, 1993
- Stubbs John H. and Thomson Robert Garland, ‘Japan’, in *Architectural Conservation in Asia National: Experiences and Practice*. Nova Iorque: Routledge, 2017
- Teichner Félix, ‘Breve descrição dos vestígios arqueológicos identificados sob a Casa Rural de Milreu (Estoi, Faro)’, *Património Estudos*, no. 6, pp. 157–161, 2004
- Yamato Satoshi, ‘The Tradition of Wooden Architecture in Japan’, Japan, 2006. Accessed: Oct. 09, 2023. [Online]. Available: <https://www.nara.accu.or.jp/img/elearning/2006/tradition.pdf>

Bibliografia passiva

Akagawa Natsuko, *Heritage Conservation and Japan's Cultural Diplomacy - Heritage, national identity and national interest*, Routledge, 2015

Alleau René, *A Ciência dos Símbolos*. Lisboa: Edições 70, 2001

Bollas Christopher, 'Architecture and the Unconscious', *International Forum of Psychoanalysis*, vol. 9, pp. 28–42, 2000, doi: <https://doi.org/10.1080/080370600300055850>

Carsalade Flavio de Lemos, *A Pedra e o Tempo - Arquitetura como patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014

Chapagain Neel Kamal, 'Heritage conservation in the Buddhist context', in *Asian Heritage Management - Contexts, concerns, and prospects*, Silva Kapila D. and Chapagain Neel Kamal, Eds., Nova Iorque: Routledge, 2013

Christoph Brumann, 'Making Japanese Heritage', in *Making Japanese Heritage*, Brumann Christoph and Cox Rupert, Eds., Routledge, 2010

Commission nationale du patrimoine et de l'architecture, 'Cathédrale Notre-Dame de Paris: programme d'aménagement liturgique présenté par le diocèse à la Commission nationale du patrimoine et de l'architecture'. Ministère de la Culture. Accessed: Dec. 10, 2023. [Online]. Available: <https://www.culture.gouv.fr/Presse/Communiqués-de-presse/Cathedrale-Notre-Dame-de-Paris-programme-d-amenagement-liturgique-presente-par-le-diocese-a-la-Commission-nationale-du-patrimoine-et-de-l-archite>

Duarte Rui Barreiros, *Arquitetura, Representação e Psicanálise*. Caleidoscópio, 2011

Ellis Justine, Oka Yasuhiro, and Hashimoto Shiho, 'Moshu: the role of contemporary replicas in the conservation and preservation of Japanese paintings', *Studies in Conservation*, vol. 61, pp. 286–288, Jun. 2016, doi: [10.1080/00393630.2016.1193680](https://doi.org/10.1080/00393630.2016.1193680)

Floistad Guttorm, 'Mind and Body in Spinoza's "Ethics"', *Synthese*, vol. 37, no. 1, pp. 1–13, 2016, Accessed: Dec. 19, 2023. [Online]. Available: <http://www.jstor.org/stable/20115249>

Freud Sigmund, *O Mal-Estar na Civilização*. Lisboa: Relógio D'Água, 2008

Fukada Makoto, 'A Traditional Japanese House with a Jointed Wooden Frame and Tsuchikabe Walls: the Kamogawa House in Chiba', *Journal of Traditional Building, Architecture and Urbanism*, no. 2, pp. 39–57, 2021, Accessed: Nov. 27, 2023. [Online]. Available: <https://traditionalarchitecturejournal.com/index.php/home/article/view/501/70>

Fiévé Nicolas e Waley Paul, Orgs., *Japanese Capitals in Historical Perspective: Place, Power and Memory in Kyoto, Edo and Tokyo*. Routledge, 2006

Funkenstein Amos, 'Collective Memory and Historical Consciousness', *History and Memory*, vol. 1, no. 1, pp. 5–26, 1989, Accessed: May 24, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/25618571>

Gunter Pete A Y, 'Bergson and Jung', *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, no. 4, pp. 635–652, 1982, Accessed: Dec. 23, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/2709347>

Hannoum Abdelmajid, 'Paul Ricoeur On Memory', *Theory, Culture & Society*, vol. 22, no. 6, pp. 123–137, 2005, doi: 10.1177/0263276405059418

'Hiroshima Peace Memorial (Genbaku Dome)'. UNESCO. Accessed: Dec. 09, 2023. [Online]. Available: <https://whc.unesco.org/en/list/775/>

Holtorf Cornelius, 'Destruction and reconstruction of cultural heritage as future-making', in *The Future of the Bamiyan Buddha Statues: Heritage Reconstruction in Theory and Practice*, Springer International Publishing, 2020, pp. 157–172. doi: 10.1007/978-3-030-51316-0_10

Isozaki Arata, *Japan-ness in Architecture*. Londres: MIT Press, 2006

J. D. Rodrigues, 'A conservação do património arquitectónico em Portugal no final do século XX. Será legítimo invocar um "efeito WMF"?', Lisboa, 2011. Accessed: Oct. 10, 2023. [Online]. Available: <https://www.wmf.org/downloads/Delgado-Rodrigues-Efeito-WMF%20Patrimonio.pdf>

Jung Carl Gustav, *Civilization in Transition*, Bollingen Series XX. Princeton University Press, 1964

'Kaiser Wilhelm Memorial Church'. Das offizielle Hauptstadtportal, 2023. Accessed: Dec. 09, 2023. [Online]. Available: <https://www.berlin.de/en/attractions-and-sights/3561433-3104052-kaiser-wilhelm-memorial-church.en.html>

Kwan Pui Ying, 'Exploring Japanese Art and Aesthetic as Exploring Japanese Art and Aesthetic as Inspiration for Emotionally Durable Design'. DesignEd Asia, Hong Kong, 2012. Accessed: Jan. 02, 2024. [Online]. Available: https://www.designedasia.com/2012/Full_Papers/Exploring%20Japanese%20Art%20and%20Aesthetic.pdf

Laland K. N., Odling-Smee J., and Feldman M. W., 'Cultural niche construction and human evolution', *Journal of Evolutionary Biology*, vol. 14, no. 1, pp. 22–33, 2001, doi: 10.1046/j.1420-9101.2001.00262.x

Lazarin Michael, 'Phenomenology of Japanese Architecture: En (edge, connection, destiny)', *Studia Phaenomenologica*, vol. 14, pp. 133–159, 2014

Léon Juan Miguel Hernández, *Autenticidade y monumento - del mito de Lázaro al de Pigmalión*. Madrid: Abada Editores, 2013

M. J. Neto, 'Para a História do Restauro e da Conservação do Património Arquitectónico em Portugal: A interdisciplinaridade vista entre a teoria e a prática nos últimos 20 anos', Lisboa, 2014

M. Yasuhara and T. Sakiyama, 'Characterization of space around Japanese traditional buildings: Transitions of layout plan and meaning of space of darkness inside wooden temples', in *WIT Transactions on the Built Environment*, 2009, pp. 47–58. doi: 10.2495/STR090051

Memmott Paul and Davidson James, 'Exploring a Cross-Cultural Theory of Architecture', *Traditional Dwellings and Settlements Review*, vol. 19, no. 2, pp. 51–68, 2008, Accessed: May 01, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/41758527>

Morris-Suzuki Tessa, *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*. Routledge, 1998

Nakagawa Takeshi, *The Japanese House In Space, Memory, and Language*. Japão: I-House Press, 2006

Niglio Olimpia, 'The silk: A subtle thread that, for centuries, has brought together the peoples of East and West', *Apuntes Revista de estudios sobre patrimonio cultural*, vol. 25, no. 1, pp. 82–89, 2012, [Online]. Available: <https://www.researchgate.net/publication/262752890>

Nitschke Günter, 'Daijosai and Shikinen Sengu First Fruits Twice Tasted - Renewal of Time, Space and Man in Japan', *Kyoto Journal*, 1989, Accessed: Nov. 13, 2023. [Online]. Available: <https://www.kyotojournal.org/culture-arts/daijosai-and-shikinen-sengu-renewal-of-time-space-and-man-in-japan/>

Nitschke Günter, 'MA: Place, Space, Void', in *From Shinto to Ando: Studies in Architectural Anthropology in Japan*, Academy Press, 1993, pp. 49–61. Accessed: May 13, 2023. [Online]. Available: https://www.kyotojournal.org/culture-arts/ma-place-space-void/#_ftn2

Nute Kevin, 'Space, time, and Japanese architecture: The birth of a new temporal tradition', *International Journal of Architectonic, Spatial, and Environmental Design*, vol. 13, no. 3, pp. 51–63, 2019, doi: 10.18848/2325-1662/CGP/v13i03/51-63

Okakura Kakuzō, *The Ideals of the East With Special Reference to the Art of Japan*. Nova Iorque: E. P. Dutton & Co., 1904

Peters Francis Edward, *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974

Platão, *O Banquete*. Edições 70, 2021

Rego Mark, 'Duration and the Ontology of Japanese Architecture', *Bergsonian*, no. 3, Jul. 2023, doi: 10.4000/bergsonian.1352

Richie Donald, *A Tractate on Japanese Aesthetics*. Berkeley: Stone Bridge Press, 2007

Ruskin John, *The Lamp of Memory*, Penguin Group, 2008

Shoichi Inoue, 'Interpretation of Ancient Japanese Architecture: Focusing on Links with World History', *Japan Review*, vol. 12, pp. 129–144, 2000

Takakusu Junjiro, 'The Tendai School', in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Chan Wing-tsit and Moore Charles A., Eds., Asia Publishing House, 1956

'The Nara Document on Authenticity', 1994. Accessed: Jan. 03, 2024. [Online]. Available: <https://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/386-the-nara-document-on-authenticity-1994>

'The Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention', 2023. Accessed: Jan. 03, 2024. [Online]. Available: <https://whc.unesco.org/document/203803>

Tuan Yi-Fu, *Topophilia - A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Morningside Edition. Nova Iorque: Columbia University Press, 1990

Vitrúvio, *Tratado de Arquitetura*. Lisboa: Instituto Superior Técnico, 2015

Watkins Trevor, 'Architecture and Imagery in the Early Neolithic of South-West Asia: Framing Rituals, Stabilising Meanings', in *Ritual, Play and Belief, in Evolution and*

Early Human Societies, Cambridge University Press, 2017, pp. 129–142. doi: doi.org/10.1017/9781316534663.010

Weiler Katharina and Gutschow Niels, *Authenticity in Architectural Heritage Conservation: Discourses, Opinions, Experiences in Europe, South and East Asia*. Springer, 2017. [Online]. Available: <http://www.springer.com/series/8753>

Wharton David, ‘Sunt lacrimae rerum: An Exploration in Meaning’, *Class J*, vol. 103, no. 3, pp. 259–279, 2008, Accessed: Oct. 15, 2023. [Online]. Available: <https://www.jstor.org/stable/30037962>

Yourcenar Marguerite, *O Tempo, esse grande escultor*. Lisboa: Difel, 1983

Yuk Maggie Leung On, ‘The Spaces of Kamo-no-Chomei’s Record of the Ten Square Feet Hut (Hojoki, 方丈記)’, *日本学刊* 第, no. 14, 2011, Accessed: Nov. 05, 2023. [Online]. Available: <https://www.japanese-edu.org.hk/jp/publish/gakkan/pdf/hkgk01408.pdf>