



IX CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

Portugal, território de territórios

ÁREA TEMÁTICA: Territórios: Cidades e Campos [AT]

OUTROS SENTIDOS DOS ESPAÇOS URBANOS

FORTUNA, Carlos

Doutor em Sociologia. Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra. cjfortuna@gmail.com

Resumo

Os espaços urbanos são socialmente percebidos de formas distintas e mesmo opostas. Ao lado dos lugares mais marcantes da identidade pessoal, os lugares de visitação turística onde o horror e o sofrimento tiveram lugar então a ser convertidos em inesperados dispositivos socioemocionais mobilizados para a atribuição de significado. Estes espaços emocionais, designadamente estes lieux de souffrance (campos de concentração) tal como experiências de risco (visitas a áreas contaminadas) são tomadas em consideração como tendo grande relevo na atribuição de sentido social aos lugares. O dark tourism   sem d vida o mais destacado meio pelo qual os indivíduos se relacionam com a moderna cultura do consumo e a sua própria condição.

Abstract

Places are perceived and appropriated upon diverse and even opposing ways. Along with the meaningful places of personal identity, touring places where horror and suffering took place are now the unexpected socioemotional devices deployed in the social construction of meaning. These emotional places, in particular those lieux de souffrance (concentration camps) as well as risk-taking experiences (visits to contaminated spots) are viewed as playing a role upon the current assignment of social meaning. Dark tourism is by far the most decisive means for the individuals' complex relationship with modern consumption culture and their own social condition.

Palavras-chave: Emoç es; espaços; dark tourism; cultura de consumo.

Keywords: Emotions; places; dark tourism; consumption culture.

[COM0757]

I disagree with you in what you say of man's advance towards perfection. Man is now only more active, not wiser, nor more happy than he was 6,000 years ago.

Edgar Allan Poe (*apud* Woodward. Christopher, In Ruins)

Introdução

É inegável a atualidade da relação entre turismo, memória e cultura. É uma relação que, além de complexa, surge frequentemente com mostras de paradoxo, se não mesmo de absurdidade. Tais atributos desta relação revestem muitas das políticas patrimonialistas em voga, diante da inusitada, por excessiva, corrida aos marcadores da história e da memória como meio de valorização dos lugares. Apreciam-se hoje estratégias promocionais de sucesso que tanto revelam lugares e construções patrimoniais escondendo-as da nossa vista, como alcançam não menor impacto ações que tudo expõem exercitando o que, pelo excesso e espetacularidade remete ao sentido da visibilidade excessiva. Entre as primeiras, encontramos experiências como a estratégia artística seguida por Christo Javacheff e Jeanne Claude, que trata de fazer recobrir, logo, em tornar *invisíveis*, lugares singulares e construções únicas da arquitetura monumental ou da natureza¹. Nas segundas, o paradoxo recai sobre a exposição e visitação turística de lugares de recato cultural como campos de concentração, favelas ou prisões que mais simbolizam lugares de privação, sofrimento ou morte. Neste texto, dedicarei atenção particular a estes *lieux de souffrance*.

A turistificação dos lugares

Como a memória tem uma concretização fundamentalmente espacial (há quem sustente que sem a arquitetura não poderíamos recordar), podemos afirmar que o século XX foi um século marcado pela hipertrofia da memória, com o surto de consagrações de lugares de memória coletiva. Adotamos os lugares de memória para registo e celebração dos mais variados “ambientes” desaparecidos que, supostamente, terão tido expressão em territórios circunscritos precisos. Numerosos casos há em que pela via da sua turistificação se alimenta a memória e a monumentalidade dos lugares como que se pudesse assim compensar os sujeitos pela perda das suas marcas culturais e identidades, ou mesmo a identidade dos povos entendidos como nação ou coletividade.²

Noutros casos, ao contrário, no que admito ser uma interpretação mais lisonjeira da turistificação da cultura, é como se uma memória determinada receasse ser mostrada ou por distorcer a realidade ao desclassificar pessoas ou grupos dominados e subalternizados,³ ou por revelar atrocidades e mesmo o horror da história, funcionando então como mensagem de alerta contra a não repetição da tragédia. Não será esta a razão por que a *casa-refúgio* de Anne Frank, por exemplo, se tornou em anos recentes um dos principais atrativos turísticos de Amesterdão?

Com efeito, nos nossos dias, é o turismo que se torna um dos mais poderosos veículos desta indústria da memória e, algo paradoxalmente, dos próprios atropelos e barbarismos da civilização. O chamado *dark tourism* – expressão que é usada com frequência para assinalar esta apetência pela visitação dos lugares e marcas do passado de horror – encontra-se em manifesto crescendo, ao promover lugares de brutalidade, terror, sofrimento, desumanização e morte (Foley e Lennon, 1995; Beech, 2000; Janssen e Lagerkvist, 2009).

Para muitos estudiosos do *dark tourism*, esta modalidade de entretenimento contribui para a reflexão acerca da morte e, nesse sentido, representa um comportamento distópico sustentado por uma moralidade duvidosa (Stone e Sharpley, 2013). Todavia, tal como sucede com as séries televisivas de maior audiência em torno do crime e da sua investigação forense científica, o *dark tourism* pode também ser interpretado como capaz de gerar um fascínio semelhante às situações em que a morte surge banalizada no sentido de poder ser técnica ou clinicamente manuseável. Ao mesmo tempo que os amantes do *dark tourism* acorrem aos *spots* que assinalam uma história de sofrimento e morte, e se entregam ao processo de produção de sentido e de

apreciação estética dos lugares, nesse mesmo ato, acabam por suavizar a representação dessa mesma morte na vida real (Podoshen, Venkatesh, Wallin e Andrzejewski e Jin, 2015). A questão, no entanto, permanece sobre o que motiva o assinalável sucesso deste *tanaturismo*⁴ na atualidade. Várias hipóteses ficam em aberto, como seja a possibilidade desta modalidade distópica de turismo atuar como compensação para um século XX recheado de utopias irrealizadas, ou funcionar como modo de preparação para uma sociedade que se apresenta plena de violência, pelo que este não é senão um meio de aprendizagem para viver nessa mesma realidade futura. Não há uma resposta satisfatória sobre a natureza das motivações dos praticantes deste *turismo negro* dado que o seu estudo tem sido feito principalmente do lado da oferta de lugares e destinos e menos do lado da procura e das motivações dos turistas que se limita a alguns estudos de caso não generalizáveis.

O mesmo sucede com a exploração turística de lugares tornados célebres enquanto marcadores de práticas ilegais ou criminosas. A sua capacidade de atrair curiosos visitantes recua até aos princípios do século XIX, como no caso de aventureiros, violadores ou assassinos londrinos revisitados nos seus imaginados ambientes e contextos, ou com mais recuada temporalidade, como sucede com os casos portugueses da recente abertura a visitas turísticas da fortaleza-prisão de Peniche (que revela a dimensão política e repressiva do poder), ou dos calabouços da Universidade de Coimbra (versão da autoridade académica) ou da célebre Capela dos Ossos em Évora (versão do *kitsch* do macabro). Em benefício dos agentes e promotores turísticos, mas também de editores, livreiros e outros interesses institucionais, reconstruções da memória do passado deste género ocupam hoje um lugar de destaque no catálogo da oferta turística internacional, com níveis de receção entre públicos verdadeiramente surpreendentes.

Há diversas explicações filosóficas para esta situação. Refiro-me aqui ao argumento do filósofo Michel Lacroix que em *Le culte de l'émotion* oferece uma interpretação em redor do culto narcísico de si (Lacroix, 2012). Esta explosão das emoções é impulsionada por uma lógica comercial e publicitária que “vende” experiências emocionais fortes, capazes de recolher níveis assinaláveis de aceitação social entre diversos segmentos sociais que, hipoteticamente, procuram superar uma lógica racionalista de ação comportamental. Nesta “superabundância do ser” (a noção é de Jean Brun, 1976), a busca de experiências emocionais fortes alimentam a corrida à vertigem e à frequência de espaços emocionais onde se ensaiam tanto a experiência de consumo desregrado e caótico de produtos perecíveis, como se buscam sensações inusitadas alternativas a uma existência crescentemente insípida. Os meios de comunicação social não se inibem hoje de promover este registo de valorização da experiência emocional. Ao seu lado, as estratégias do turismo moderno faz desta valorização um dos mais “criativos” segmentos da sua oferta, como voltaremos a tratar.

Daniel Innerarity não tem qualquer reserva em declarar que o “espaço emocional se tornou hoje um espaço de excelência” centralidade sociocultural revela ofusca a importância dos espaços políticos e de confrontação ideológica onde antes se cultivava e experimentava a transgressão política e a indignação (Innerarity, 2015: 135). Isto não significa necessariamente que os seres humanos se tenham tornado mais egoístas e insensíveis, pelo que parece exagerada a conclusão recente de Gilles Lipovetsky que entende que “o espírito de transgressão passou de moda” (Lipovetsky, 2014: 179). Podem ter-se modificado o sentido e os modos de expressão da contestação política e da indignação moral, mas creio que elas continuam de forma muito viva a fazer parte das renovadas experiências e dos inusitados espaços emocionais. Assim se compreende a tremenda suscetibilidade social dos nossos dias que denota uma disposição mais ou menos socialmente disseminada para uma reconfiguração de afetos e de manifestações de solidariedades, que, mesmo se à distância e efémeras, configuram comunidades de indignação (Boltanski e Chiapello, 2009; Chatterjee, 2004; Mendes, 2010), geradas por catástrofes, terrorismo, guerras e outras tragédias.

Muitos dos espaços emocionais em que se concretizam estas experiências são atravessados por lógicas e estratégias que privilegiam o sofrimento, a dor ou a morte, ao lado do *kitsch* ou do macabro. Podemos perguntar-nos porque aceitamos e cultivamos hoje este *non-sense* como sentido da história e da memória, mesmo se paradoxal e tantas vezes distorcido e humilhante. Assistimos, sem resistência e leve indignação, à sua contínua conversão em atrativos de excelência do lazer e do turismo contemporâneos, captando, com a

complacência e o apoio dos Estados, poderosos investimentos do turismo global dedicados à instrumentalização destes lugares e à promoção da narrativa do sofrimento humano que lhes está associada. Tanto o “turismo de prisões” (Stone, 2015), em que a prisão de Nelson Mandela (Robben Island) tem lugar proeminente ao lado de infames estabelecimentos da antiga União Soviética, como os campos de extermínio dos judeus, tanto o *ground zero* nova-iorquino, como o trabalho exangue de índios nas minas coloniais de Potosi (Bolívia), todos estes *lieux de souffrance* viram os seus significados serem reinterpretados e, em consequência, foram convertidos hoje em *lieux de mémoire* (Nora, 1986). Tal reconfiguração do significado destes lugares traduz a reconversão de um paradigma da visitação turística dominado pela cultura visual, para um outro em que outras dimensões sensoriais e a experimentação ganham destaque (Rojek e Urry, 1997). Ali surgem modos de re-presentação das memórias de diversos formatos mais ou menos exóticas, se não mesmo macabras, de se encenar “pertencer” ou compartilhar uma comunidade e uma determinada “experiência” coletiva.⁵

Os modos de representação desta realidade ganham claras dimensões realistas senão mesmo familiares e próximas. Digo isto a pensar no campo de concentração e extermínio de Auschwitz-Birkenau. O seu sentido de realismo e familiaridade que reduz o sentido de lugar infernal resulta, como Chris Petit (2010) faz notar, de não estar afastado ou escondido de nós, como na estratégia artística e promocional, aparentemente invertida, de Christo e Jeanne Claude mencionada atrás. O tenebroso campo situa-se, na verdade, nos arredores de pequena comunidade urbana – Oświęcim – num lugar onde, noutras circunstâncias, esperaríamos encontrar um trivial *shopping* ou recinto desportivo. Os candeeiros à entrada da cada caserna têm o ar da mais corriqueira iluminação urbana de há poucos anos atrás. Esta iconografia do lugar acaba por ter o efeito perverso de nos indicar como é curta a distância entre o genocídio e a vida de todos os dias. Essa é a banalidade do mal sobre que Hannah Arendt escreveu tão vigorosamente e Primo Levi enunciou de forma tão eloquente. A lição que daí se retira é que, afinal, não podemos ignorar a possível perversidade que pode brotar daquilo que nos parece tão “próximo” e tão “familiar”.

O que está em causa aqui é a conversão destes espaços do turismo contemporâneo em heterotopias foucaultianas, isto é, lugares carregados de significados inesperados ou estranhos (Foucault, 1986), uma espécie de *contra-lugares*, pois que veiculam, a um tempo, narrativas e significados situados localmente e descrições que por vezes roçam a fantasia, pelo que estando *fora* do lugar, têm todavia uma existência próxima e *real*.

O que pretendo assinalar, como está bem de ver, é o facto de o estado de hipertrofia da memória de hoje ser (em contraste com século XIX que se dedicou à história), em larga medida alimentado pelo turismo (turismo histórico e cultural, em geral). A aceitação da narrativa turística, e em especial a narrativa do *dark tourism*, parece estar subordinada à estratégia de valorização das emoções e as maneiras de ser e de sentir dos sujeitos modernos, mais do que pela visão crítica da história ou a denúncia da historiografia como instrumento de dominação ideológica (Haroche, 2008). O turismo como prática e o protagonista *pós-turista* de hoje como sujeito (John Urry, 1990), mostram-se relapsos a qualquer leitura objetiva do passado e da história. Ao mesmo tempo, desconfiam das fantasias do futuro, embora aceitem, promovam e consumam a encenação ou o simulacro da realidade procuram alcançar níveis pessoais de elevada satisfação emocional, assegurados por situações tão *realistas* e *espetaculares* quanto possível.

A estas juntam-se com frequência as situações de risco em que os sujeitos se submetem a um deliberado exercício de conhecimento dos seus próprios limites físicos ou emocionais. Veja-se, como exemplo, o caso de Chernobyl que recentemente (abril de 2016) ressurgiu na imprensa mundial a propósito da passagem dos 30 anos do brutal impacto ambiental resultante da explosão do reator nuclear nº 4. A imprensa de 2016 não celebrou o desastre de Chernobyl, nem as suas vítimas, nem a descrença que gerou na solução técnica e energética que exemplificara. Chernobyl, de lixeira nuclear, foi valorizada por alguma imprensa como tendo capacidade para gerar uma solução técnica que inspirou (a construção de um cápsula gigantesca que protege o núcleo da central) e que agora se propõe colmatar os efeitos tão negativos da catástrofe. O apaziguamento

das consciências e a mensagem tranquilizadora que os meios de comunicação propalaram está certamente em sintonia com o investimento turístico que o governo da Ucrânia dedica àquele espaço (Yankovska e Hannam, 2014). A perigosidade e o risco da experiência da visita a Chernobyl, pode-se admitir, encontra-se na exata proporção do assombroso estado emocional que se promete aos mais de 10 mil destemidos visitantes anuais do lugar. Observadas as instruções cautelares – não tocar os arbustos, não se sentar no chão, não se alimentar durante a visita, não ter qualquer contacto com os equipamentos, recobrir devidamente todo o corpo, usar dosímetros pessoais para medir os índices de radiação no corpo, etc. – garante-se aos visitantes uma experiência exaltante de risco, com retorno emocional garantido.⁶

Que seja o turismo a suscitar esta narrativa dos tempos e dos lugares patrimonializados sobrepostos da nossa cultura não tem em si nada de problemático. Admito até que tenhamos em breve que nos adaptar à *turistificação da emoção* onde quer que surja a possibilidade de forjar cenários e experiências limite. Estou a pensar, por exemplo, no eventual uso para fins turísticos da experiência, de salvamento dos 33 mineiros do deserto de Atacama no Chile, em outubro de 2010,⁷ relatada em direto pelas televisões de todo o mundo e já vertida para o cinema (“Os 33”) em 2015 pela realizadora mexicana Patricia Riggen.

Na cultura sensacionalista do malsão mercantilismo de hoje não se estranhará admitir que possamos estar prestes a assistir a uma operação de mercadorização turística da tragédia de San José e à sua irónica transformação num desses lugares mistos da memória de horror e exultação. Nesta linha de ideias também não se estranhará o possível surgimento de um *tour* real ou virtual na cápsula de salvamento que desceu a 700 metros de profundidade, com relatos *in vivo* e *in situ* oferecidos aos turistas pelos próprios mineiros ou familiares seus, certamente valorizando as capacidades humanas e o comunitarismo solidário que ali se encontraram ao longo dos 69 dias da dramática ocorrência. Não é, na verdade, esta valorização das inventivas capacidades da humanidade afinal um dos mais recentes e valorizados patrimónios? Não estarão este e outros espetáculos humanos televisionados entre os mais *autênticos* documentos da realidade experienciada? Não foi este um caso de enorme exaltação coletiva com a eficácia da ciência e da técnica, ao serviço das comunidades? Não é esta a narrativa que a sociedade contemporânea, atravessada por desafios e crises de toda a ordem, deseja transmitir ao futuro como crença redentora?

Nesta sequência de inesperadas possibilidades do turismo, podemos referir também o papel que a experiência turística tem vindo a ocupar na revelação das geografias de destituição. *Slums, townships* e favelas encontram-se hoje à mercê do incontido *voyeurismo* promovido um pouco por todo o Sul global, como denunciam diversos estudos recentes (Sarmiento e Brito-Henriques, 2013). Este Sul global está a tornar-se, deste ponto de vista, uma montra de múltiplos repertórios da precariedade quotidiana e do *sobrevivencialismo* dos pobres como modo de vida. Visitar turisticamente a *pobreza* é, porventura, a fórmula que melhor sintetiza a perversa usurpação de fragmentos da vida de outros que, mais ou menos encenados e inautênticos, são promovidos e vendidos em *packages* e *websites* de numerosas agências junto de ocasionais visitantes e consumidores abastados. A sua estratégia assenta na exploração e no consumo de experiências, a nova filosofia do *reality tourism*, internacional e pós-cultural. A experiência da visita à pobreza, que nas palavras de Thope Lakau⁸ ilustra como “a miséria de uns é a aventura de outros”, sintetiza com eloquência o novo turismo comandado pela condição de alteridade e diferença social, não a diferença histórica ou cultural. Trata-se de uma modalidade de consumo turístico que coloca a pobreza na condição paradoxal de “gerar riqueza”, em benefício de agências promotoras e de estratégias informais diversos (Sharp, 2009: 94-97). À mercê da lógica do turismo, resta saber se a alteridade e a diferença social, depois de convertidas em mercadorias para consumo de elites, poderão ou não e, em caso afirmativo, de que modo instituir mecanismos de capacitação e de emancipação sociopolítica dos indivíduos e das comunidades alvo deste *gaze* turístico intrometido. De outro lado, perguntamo-nos também se esta experiência, no que ela traduz de cruzamento de fronteiras e de embate cultural, não poderá acarretar um momento de acrescida reflexividade e recontextualização de um mundo de violentas relações dialógicas.

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

Referências

- Beech, John (2000). The Enigma of Holocaust Sites as Tourist Attractions. The Case of Buchenwald. *Managing Leisure*, 5, p. 29-41.
- Berger, Peter (1967). *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of Religion*. New York, Doubleday.
- Boltanski, Luc e Chiapello, Ève (2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo, Martins Fontes.
- Brun, Jean (1976). *Le Retour de Dyonisos*. Paris, Les Bergers et Les Mages.
- Chatterjee, Deen (ed.) (2004). *The Ethics of Assistance. Morality and Distant Needy*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Elias, Norbert (1987). *La soledad de los moribundos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Fortuna, Carlos (2016). Património com Futuro... Ou sobre a resiliência das cidades. *Revista Património*, 4.
- Fortuna, Carlos (1999), *Identidades, percursos e paisagens culturais*. Oeiras: Celta.
- Foucault, Michel (1986), Other Spaces: The Principles of Heterotopia, *Lotus International*, 48/49, 9-17.
- Foley, Malcolm e Lennon, John (1995). “JFK and dark tourism: A fascination with assassination”. *International Journal of Heritage Studies*, 2 (4), 195-197.
- Freire-Medeiros, Bianca (2010). “‘A miséria de uns é a aventura de outros’: Pobreza turística e consumo de experiências”, In Edson Farias (org.), *Práticas culturais nos fluxos e redes da sociedade de consumidores*. Brasília: Verbis, 295-316.
- Haroche, Claudine (2008). *A condição sensível. Formas e maneiras de sentir no Ocidente*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Innerarity, Daniel (2015). *La Política en Tiempos de Indignación*. Barcelona, Caixa Gutenberg.
- Janssen, André; Lagerkvist, Amanda (orgs.) (2009). *Strange Spaces: Explorations into Mediated Obscurity*. Aldershot: Ashgate.
- Lacroix, Michel (2012). *Le culte de l'émotion*. Paris, Marabout.
- Lipovetsky, Gilles (2009). *A Felicidade Paradoxal. Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. Lisboa, Edições 70.
- Lopes, Margarida Santos (2012), “Viagens ao espaço ou ao fundo do mar são agora os limites da aventura”, *Público* de 15 de abril.
- Mendes, José Manuel (2010). Pessoas sem voz, redes indizíveis e grupos descartáveis: os limites da teoria do actor-rede. *Análise Social*, vol. XLV (196), 447-465.
- Nora, Pierre (1986). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- Petit, Chris (2010). “Bombing”. In Beaumont, Matthew e Dart, Gregory (eds.), *Restless Cities*. London e New York, Verso, 19-40.

- Podoshen, J., Venkatesh, V., Wallin, J., Andrzejewski, S. e Jin, Z. (2015). Dystopian dark tourism: An exploratory examination. *Tourism Management*, 51, 316-328.
- Rojek, Chris e Urry, John (eds.) (1997), *Touring cultures : transformations of travel and theory*. London, Routledge
- Sarmiento, João; Brito-Henriques, Eduardo (orgs.) (2013), *Tourism in the Global South. Heritages, Identities and Development*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos.
- Seaton, A. V. (1996), Guided by the Dark: From Thanatopsis to Thanatourism. *International Journal of Heritage Studies* 2:234–244.
- Simmel, Georg (1959), “The Ruin”, In Kurt H. Wolff (org.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*. New York: Harper & Row, 259-266 [ed. orig.: 1911].
- Stone, Philip (2015), Show me the Prison. *Crime Media Culture*, vol. 11 n. 3, p. 237-258.
- Thai, Wong Chong (1997), “Cacophony. Gratification or Innovation”, In Gülsüm Baydar Nalbantoğlu e Wong Chong Thai (orgs.), *Postcolonial Space(s)*. New York: Princeton Architectural Press, 131-139.
- Urry, John (1990), *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.
- Woodward, Christopher (2002), *In Ruins*. London: Vintage.
- Yankovska, Ganna e Hannam, Kevin (2014), Dark and Toxic tourism in the Chernobyl exclusion zone. *Current Issues in Tourism*, 17, 10, 929-939.

¹ Estou a referir-me aos milhares de visitantes e turistas que acorreram a admirar a *estética do embrulho* com que os consagrados artistas mantiveram envolvido o *Reichtag* berlinense, entre outros lugares significativos da arquitetura europeia, durante 14 dias, em junho de 1995. No campo da música, a célebre composição de John Cage - 4' 33" - do mesmo modo que, no domínio do cinema, a "Branca de Neve" do português João César Monteiro, invertem o sentido convencional da performance artística e partilham alguns dos traços do paroxismo estético e emocional a que a arte pode conduzir como no caso das criações mencionadas de J. Christo e J. Claude.

² Nesta hipótese revela-se grande parte do potencial heurístico da noção de “espaço de compensação”, desenvolvida por Wong Chong Thai para significar o lugar onde se encontram as mais diversas subjetividades e que, por isso, pode representar um espaço alternativo aos espaços demarcados dos interesses pessoais ou de grupos (Thai, 1997). O turismo, enquanto busca de espaços e experiências pessoais alternativas, pode ser interpretado como gerador desta possibilidade de espaços de “compensação”, incluindo nos espaços histórico-monumentais que, como defendi noutra lugar, alimentam a busca de raízes identitárias (Fortuna, 1999: 23-44).

³ Encontram-se neste caso as narrativas pós-coloniais que denunciam as práticas de dominação e subalternização impostas ao longo da história do capitalismo colonial e que, de modo transversal, percorrem hoje registos políticos, culturais e artísticos, da literatura à museologia, da antropologia à sociologia. Para uma visão geral da crítica pós-colonial no campo do turismo veja-se Sarmiento e Brito-Henriques, 2013.

⁴ O vocábulo *tanaturismo* deve o seu aparecimento a A. Seaton (1996). A questão da morte tem atraído uma atenção limitada por parte das ciências sociais, em particular por parte da sociologia. Os dois trabalhos pioneiros sobre o tema são a reflexão de Norbert Elias (1987) e a de Peter Berger (1967), para quem a negligência do estudo sociológico da morte representa uma perda significativa para a compreensão da sociedade e da construção da individualidade.

⁵ Ao lado destas propostas turísticas a lugares insólitos do passado de horror e sofrimento, surgem com regularidade alternativas de viagens e experiências alucinantes, até há pouco julgadas apenas como verdadeiras fantasias dignas de criativos utopistas. Assim se compreendem as propostas recentes de turismo de aventura que prometem sensações únicas como as geradas por uma viagem espacial de 10 minutos a uma velocidade de 4,200 kms/hora, ou a descida de 2 horas e meia à Fossa das Marianas, no oceano Pacífico, o ponto mais profundo da Terra (11 kms), (Jornal *Público*, 15.04.2012).

⁶ Veja-se o código de visitas disponível em <http://www.ukrainianweb.com/chernobyl-tour/rules.htm> (consultado em maio de 2016).

⁷ Recorde-se que em 5 de agosto de 2010, um desmoronamento na mina de San José, no deserto do Atacama, deixou 33 operários presos numa galeria. Após 17 dias de sondagens, as equipes de resgate conseguiram contato com o grupo. Deu-se então início a uma cuidadosa e exigente operação de salvamento, inicialmente prevista para durar até quatro meses. Em 13 de outubro, após 69 dias de confinamento, todos os 33 mineiros foram resgatados com vida em ambiente de exaltante operação mediática, com marcas indelévels de sonante empreendimento político e comercial.

⁸ Thope Lakau é a proprietária de uma hospedaria situada em Khayelistsha, uma *township* da periferia da Cidade do Cabo, citada por Bianca Freire-Medeiros, num texto que examina os efeitos deste moderno exotismo turístico (Freire-Medeiros, 2010).