

«Nunca se vive inteiramente o presente:
Patrimônio, psicanálise e epistemologia



FUNDAÇÃO EDUCACIONAL DA REGIÃO DE JOINVILLE
– FURJ – MANTENEDORA

ÓRGÃOS DA ADMINISTRAÇÃO SUPERIOR DA FURJ

Conselho de Administração
Presidente – Loacir Gschwendtner
Conselho Curador
Presidente – Maria Salette R. Pacheco

ÓRGÃOS EXECUTIVOS DA FURJ

Presidente
Alexandre Cidral
Vice-Presidente
Therezinha Maria Novais de Oliveira
Diretor Administrativo
Mário César de Ramos
Procuradora-Geral da Furj
Ana Carolina Amorim Buzzi

UNIVERSIDADE DA REGIÃO DE
JOINVILLE – UNIVILLE – MANTIDA

ÓRGÃO DELIBERATIVO
SUPERIOR DA UNIVILLE

Conselho Universitário
Presidente – Alexandre Cidral

ÓRGÃO EXECUTIVO
SUPERIOR DA UNIVILLE

Reitor
Alexandre Cidral
Vice-Reitora
Therezinha Maria Novais de Oliveira
Pró-Reitor de Ensino
Eduardo Silva
Pró-Reitor de Pesquisa e
Pós-Graduação
Paulo Henrique Condeixa de França
Pró-Reitora de Extensão e
Assuntos Comunitários
Patrícia Esther Fendrich Magri
Pró-Reitora de Infraestrutura
Therezinha Maria Novais de Oliveira
Diretora do Campus São Bento do Sul
Liandra Pereira

PARQUE DE INOVAÇÃO
TECNOLÓGICA DE JOINVILLE
E REGIÃO – INOVAPARQ – MANTIDA

Diretor Executivo
Paulo Marcondes Bousfield



« Nunca se vive inteiramente o presente

Patrimônio,
psicanálise e
epistemologia

Organização

José Isaías Venera
Vinícius Armiliato



Agradecimentos

O conjunto de textos reunidos resulta de um evento realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade (PPGPCS) da Universidade da Região de Joinville (Univille), no ano de 2022. Nesse sentido, os organizadores agradecem ao Fundo de Apoio à Pesquisa da Univille (FAP) e ao PPGPCS, que por meio do Programa de Mentoria favoreceu o desenvolvimento de pesquisas, as quais são aqui em parte apresentadas.

Sumário

- 9** Prefácio

- 13** Sobre aquilo que escapa, mas
mobiliza o patrimônio cultural
José Isaías Venera

- 33** Individuação, coletividade e in-
consciente: breve contribuição ao
campo do patrimônio
Francisco Gaspar Neto

- 61** O monumento e a ruína: uma
aproximação desde a filosofia, a
psicanálise e a arte
Claudio Eduardo Rubin

- 87** Desafios epistemológicos para a
salvaguarda do imaterial
Vinícius Armiliato

- 117** Sobre os autores



Prefácio

Raquel Alvarenga Sena Venera

Este livro, como todas as coisas, possui uma biografia. Como nascem as coisas? De onde vêm? Qual origem aqui e ali pouco importa. Uma biografia ganha complexidade quando a coisa em si se articula às outras coisas e pessoas, faz novos sentidos, prolifera significados. Então, melhor seria dizer que este livro é parte da proliferação de um encontro. Um antes do livro, não como origem, mas como condições de possibilidade. Trata-se do resultado do encontro de pesquisadores que foram provocados pela possível articulação entre os Patrimônios Culturais e a Psicanálise. Existe algo imaterial que estressa esses dois campos. De um lado, os patrimônios culturais que são escolhidos por grupos sociais, selecionados

e eleitos guardiões de certo valor que deve ser salvaguardado e preservado no tempo. Nesse mesmo lado ainda, existem aqueles bens culturais portadores de certa patrimonialidade, o reconhecimento de que existe neles um valor em curso. Não são bens tombados e protegidos pelo Estado, contudo carregam memórias e identidades dos grupos sociais. Podem ser um jardim, uma placa de rua, uma seleção de objetos ou ainda uma receita culinária, um passo de dança ou um saber fazer, uma forma de existência no mundo. De qualquer maneira, existe algo que significa esses bens culturais que os inaugura e os consagra especiais em relação aos demais. Uma imaterialidade perpassa tal fenômeno.

Por outro lado, a Psicanálise pode oferecer ferramentas epistemológicas para esse algo que transborda, que não cessa de significar. Esse ponto de articulação entre os dois campos pouco tem sido explorado entre os diálogos interdisciplinares sobre os Patrimônios Culturais. Áreas do conhecimento como a História, a Sociologia, a Antropologia, a Arqueologia, entre outras, são mais comuns no campo, raramente alguns pesquisadores que investigam o campo da Memória e Identidade dos grupos flertam com a Psicanálise. Mas pensar o campo como herança patriarcal (“*patri*”); como lugar da ausência das coisas, sempre finitas, mas que não cessam de significar; como “*totem*” de um mundo que não existe mais. Enfim, um campo aberto e fértil para produção de conhecimento teórico entre a Psicanálise e o campo do Patrimônio Cultural.

Da partilha desse desafio nasceu um encontro, um convite para uma mesa-redonda. A aproximação com a Filosofia era necessária e urgente. “Patrimônio, Filosofia e Trajetórias do Inconsciente”, um encontro para exercitar o pensamento. Nada prévio, nada estabelecido, apenas o exercício de pensar um elo pouco pensado. A ausência de pressupostos foi proposital e permitiu que, além da Psicanálise, houvesse flertes com pensamentos da esquizoanálise – deslocamentos do exercício do pensamento filosófico. O Grupo de Pesquisa Subjetividades e (auto) biografias foi o promotor do evento e os quatro pesquisadores convidados, autores neste livro, engendraram diálogos que funcionaram como chave para novos pensamentos. Um possível fio de Ariadne?

Este livro, um gesto de grafia daquele momento, se materializa como possibilidade de extensão daquela roda de conversa. José Isaías Venera traz uma reflexão sobre o inconsciente como força mobilizadora da realidade, algo que escapa à própria linguagem. Ele articula exatamente a proposta daquela mesa-redonda – a filosofia, que apresenta o acontecimento; a psicanálise, que sistematiza a impossibilidade do real; e o patrimônio cultural, que mobiliza exatamente esse real, acontecimento a que se nomeia imaterialidade no gesto de patrimonializar.

Francisco Gaspar Neto apresentou um pensamento sobre a constituição dos indivíduos e das coletividades oposto a iniciativas identitárias, que, segundo seu argumento, podem empobrecer projetos de vida. Ele aposta na disparidade do ser consigo mesmo, que se reverte em processos de vir a

ser sustentados na multiplicidade e na diferença. Seu interesse e aposta, portanto, são nas interações coletivas, anônimas e inconscientes.

Em outra direção, Claudio Eduardo Rubin investe na relação entre os monumentos e as ruínas e articulações temporais dessa relação, que ele argumenta na História, com base no filósofo Walter Benjamin e como sintoma com a Psicanálise. Ainda em uma terceira perspectiva, ele dialoga com o campo da Arte, com o artista Jochen Gerz, e o que ele denomina “antimonumentos”.

Vinícius Armiliato propõe um ensaio em dois momentos: primeiro ele situa algumas implicações epistemológicas no campo do patrimônio imaterial e em seguida situa brevemente as escolhas teóricas mapeadas em dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille).

Desejamos que estes quatro textos contribuam e reverberem novas pesquisas interdisciplinares articuladas ao Patrimônio Cultural. Que inspirem a decisão de trazer as experiências de vidas ao centro das investigações no campo.



Sobre aquilo que escapa, mas mobiliza o patrimônio cultural

José Isaías Venera

O evento Patrimônio, Filosofia e Trajetórias do Inconsciente, que aconteceu em 2022, na Universidade da Região de Joinville (Univille), promoveu uma intersecção de três áreas. Para enfrentar o desafio, este capítulo se volta àquilo que escapa às determinações da consciência e de certa racionalidade que define os campos disciplinares.

A reflexão persegue aquilo que escapa à própria linguagem, mas que se faz presente na filosofia, na psicanálise e no patrimônio. Na filosofia, o que

se faz presente antes da colonização do discurso é o acontecimento; na psicanálise, o impossível ou o real; e no patrimônio, se faz sentir naquilo que mobiliza o gesto de patrimonializar.

Nessa via aberta, àquilo que escapa à própria linguagem aponto para a trajetória do inconsciente como força mobilizadora que mantém viva a própria realidade.

Patrimônio: dicotomia existencial

“Minha senhora, a senhora está perturbando a visitação” (*apud* Meneses, 2012, p. 26). A enunciação é de uma personagem de cartum, guia da Catedral de Chartres, também conhecida como Notre-Dame de Chartres. Uma “velhinha” no altar da catedral fazendo sua oração, como a fez durante quase toda sua vida, até ser interrompida. O historiador Ulpiano Meneses (2012) traz esse exemplo publicado na revista *Paris-Match* para ilustrar a ruptura entre práticas que dão sentido à vida e sua negação após a patrimonialização: “um retrato impressionante da preservação de certa noção de patrimônio cultural entre nós” (Meneses, 2012, p. 26).

Partindo do cartum, Meneses aponta para uma contradição no campo do patrimônio: a divisão entre hábitos cotidianos que dão sentido às relações sociais e as representações separadas das práticas. A senhora que “perturbou” ilustra uma relação existencial com a catedral, ao passo que o campo do

patrimônio tende a privilegiar mais as representações, ancoradas em um saber histórico, do que as práticas que enlaçam o presente. “O simbólico substitui as condições concretas de produção e reprodução da vida” (Meneses, 2012, p. 29).

Essa dicotomia apresentada por Meneses leva-o à síntese: “todo patrimônio material tem uma dimensão imaterial do significado valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se” (Meneses, 2012, p. 29). Outra forma é articular o par presença e ausência. O patrimônio presentifica o que está ausente, a imaterialidade das relações, dos afetos, da memória corporificada, da vida pulsante de outrora. Seja o “saber-fazer” de uma cozinheira ou de um artesão compondo o patrimônio imaterial, ou uma igreja gótica do século XII (patrimônio material), ambos integram “o movimento intercambiável, do material ao imaterial e vice-versa, evidenciando que o valor não está intrínseco às coisas, mas há um modo como a cultura se faz nas relações estabelecidas” (Venera; Venera, 2023, p. 5).

A luta pela afirmação do sentido – como as coisas no mundo devem afetar as pessoas – delinea-se em novas representações sobre o campo do patrimônio. A divisão expressa no cartum indica, talvez, o problema central no campo do patrimônio, articulado por Meneses (2012). A dicotomia entre o hábito e a representação produzida por saberes disciplinares é pauta para vários autores do campo do patrimônio. Em Dominique Poulot (2011) podemos dizer que essa dicotomia está

presente desde o começo das discussões do campo, às voltas da museologia da história, com a crença de que seria possível “trazer de volta, de maneira fiel, o passado para o presente – e, simultaneamente, de garantir a verdade de uma narrativa inteligível” (Poulot, 2011, p. 473).

Diferentemente do pressuposto de trazer o passado para o presente, o historiador da arte fala em “consciência melancólica da história, por uma sensibilidade inédita em relação ao patrimônio material, pela consciência, enfim, de um compromisso necessário com o lugar” (Poulot, 2011, p. 474). A consciência histórica é também uma narrativa que se desenvolve, por isso Poulot (2011, p. 474) fala em “consciência melancólica da história, por uma sensibilidade inédita em relação ao patrimônio material, pela consciência, enfim, de um compromisso necessário com o lugar.” A dicotomia aqui aparece entre desenvolver de forma artificial uma consciência histórica – todo um tralhado feito nos processos de tombamento e de interação com o público – e as relações de vivência e experiência que atravessam a vida independentemente do valor cultural que um saber acadêmico possa atribuir.

Tal discussão poderia se estender com Choay (2011), Huyssen (2000), Abreu (2014) entre outros. Mas interessa-nos para este ensaio levantar o pondo a partir do qual se pretende articular as três áreas: filosofia, psicanálise e patrimônio. O ponto inicial e de articulação é justamente essa dicotomia presente no campo do patrimônio.

Filosofia: o acontecimento

Há entre o guia no cartum e a senhora que “perturba” os visitantes da catedral algo que escapa à representação cristalizada sobre o patrimônio. Esse déficit entre o vivido e os discursos sobre o patrimônio causa estranhamento – mal-estar –, causa um desvio, devir “menor” em relação às determinações dominantes. Esse desvio se forma a partir de um plano de imanência – na materialidade das relações e seus efeitos que excedem as representações e formam o solo de uma cartografia em movimento (como entre o guia e a senhora).

Os devires marcam uma falha, neste caso, entre as imagens do passado corporificada pela senhora e os discursos (disciplinares) do campo do patrimônio. O plano de imanência com base no qual se forma uma das trajetórias do inconsciente constitui a “lógica” da multiplicidade, cuja força Deleuze e Guattari (1992, p. 201-202) entendem como “acontecimento”. Para os autores:

[...] parte do que escapa à sua própria atualização em tudo que acontece. O acontecimento não é de maneira nenhuma o estado de coisas, ele se atualiza num estado de coisas, num corpo, num vivido, mas ele tem uma parte sombria e secreta que não para de se subtrair ou de se acrescentar à sua atualização: contrariamente ao estado de coisas, ele não começa nem acaba, mas ganhou ou guardou o movimento infinito ao qual dá consistência. O virtual que se distingue do atual, mas um virtual que não mais é caótico, tornado consistente ou real sobre o

plano de imanência que o arranca do caos. Real sem ser atual, ideal sem ser abstrato.

Essa parte sombria e secreta é o que não se incorpora ao discurso – como em uma narrativa sobre o que das experiências do passado devem perpetuar na história. Ela, a parte sóbria e secreta (os sentidos que se abrem entre o déficit da prática da senhora e o enquadramento do guia), é o que insiste em se fazer presente sem simbolizar, não se atualiza num estado de coisas, mantendo-se como acontecimento. Um acontecimento não deixa de ser um processo de diferenciação – já que não se incorpora à linguagem. Como presença que marca a diferença, causa a multiplicidade nas formas de expressão. Essa parte é a diferença radical.

O acontecimento passa a ser o nome da parte não simbolizável de um evento, desencadeando, com base nele, imagens sem modelo, simulacros, imagens autônomas. Em *Lógica do sentido*, Deleuze (2006) discorre sobre a autonomia do efeito, do acontecimento, ou seja, ele depende de um *non-sense* – o que não se deixa simbolizar –, de um rompimento com ideias territorializadas (representações cristalizadas). “Parece-nos que acontecimento, isto é, o sentido, relaciona-se a um elemento paradoxal intervindo como não-senso ou ponto aleatório, operando como quase-causa e assegurando a plena autonomia do efeito” (Deleuze, 2006, p. 98).

A autonomia do efeito é o que força o sentido a se deslocar. A personagem conceitual – a senhora do cartum – na relação com o guia resultou em um

deslocamento, em um efeito na ordem no *non-sense* e a partir do qual se podem extrair várias consequências para o debate. O deslocamento sem corporeidade é o efeito, um quase-causa deleuziana enquanto efeito autônomo (que não se subordina às representações cristalizadas), mas ao mesmo tempo se constituiria como a ontologia da própria representação, ou seja, mantém vivo o movimento incessante de constituição de formas que narram o que está ausente.

Nessa perspectiva, o inconsciente é o que mobiliza novas formas de representação. Diante do *non-sense* novas formas de representação são mobilizadas. O inconsciente, para Deleuze e Guattari (2010), é uma fábrica, e o desejo, sua produção. Tal afirmação ganha força quando se entende que, para os autores, não se deseja um objeto, e sim um conjunto. Como descreve Larrauri (2009, p. 78-79):

Falamos abstratamente quando dizemos que desejamos este ou aquele objeto, porque nosso desejo é sempre concreto, sempre é o desejo de um conjunto geográfico, espacial, temporal, territorial, concreto. [...] O desejo é sempre desejo de um conjunto, então é o próprio sujeito do desejo que agencia os elementos, que os coloca uns ao lado dos outros, que os monta.

Assim, quando o desejo do sujeito é mobilizado, esse sujeito almeja não somente entrar em um prédio histórico, mas adentar na sua história, no conjunto de narrativas que transcende o que se vê a partir do qual o campo do patrimônio cria o

espaço discursivo da verdade. Porém não é diferente para a personagem conceitual, que vai à igreja rezar, cujo desejo está mobilizado por um conjunto de elementos que atravessa sua fé. Trata-se de um mundo que deseja, um mundo agenciado em seus elementos pelo sujeito do desejo.

Nessa trajetória, o inconsciente apresenta-se como a parte *non-sense* do acontecimento. Em Deleuze (2006, p. 75), o “não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação do sentido. E é isto que é preciso entender por *non-sense*”. Podemos dizer que, no fluxo dos acontecimentos, aquilo que escapa à gramática utilitária força a criação de um sentido. Não seria a falta, como no pressuposto psicanalítico, mas o *non-senso* como força que aponta para a multiplicidade.

Psicanálise: nunca se vive inteiramente o presente

Na conferência A Dissecação da Personalidade Psíquica, em 1933, Sigmund Freud considerou que a humanidade nunca vive inteiramente seu presente. De acordo com ele, “o passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do superego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas [...] a humanidade nunca vive inteiramente no presente” (Freud, 1977, p. 81).

O superego é uma instância moral da personalidade do indivíduo. Essa instância substitui a autoridade paterna na ordem simbólica. Há, então, uma relação com as gerações passadas, com a transmissão da lei, com as exigências morais da sociedade e com os valores simbólicos da cultura. Os substitutos da lei, em sua função de transmitir algo do passado, constituiriam um ponto de convergência com o patrimônio cultural? Patrimônio vem do latim “*patrimonium*”, junção da palavra “*patri*” (pai) e “*monium*” (recebido). A junção dos dois termos forma aquilo que é recebido pelas gerações passadas e deve ser transmitido para outras gerações. Há aí um “dever”, princípio moral, amparado por leis funcionando como um imperativo categórico.

O passado atua no presente, mesmo quando há resistência. Mas interessa-nos, sobretudo, o passado que se expressa na repetição (como o retorno do que não foi simbolizado) de algo que escapa à lei, à representação e à linguagem. A psicanálise se constituiu neste campo que se volta àquilo que da vida pulsional não pode ser plenamente domesticada; àquilo que não se integra à realidade, que fica recalcado e que marca o retorno do reprimido.

O que escapa das determinações da cultura situa-se, para o psicanalista francês Jacques Lacan, no Real, compreendido como “o que não cessa de não se escrever” (Lacan, 1985, p. 81). Por isso, o Real se faz presente no estranhamento da cultura, manifestando-se no sujeito pelos afetos, com destaque para a angústia.

O Real é da ordem do impossível. Ele tem duas determinações, é tanto o que expõe a falta de unidade, assim como o que causa desejo de unidade. No campo do patrimônio, podemos dizer que é aquilo que causa desejo de patrimonializar. Esse desejo que se expressa na dimensão simbólica, às voltas de narrativas que elevam objetos à dignidade de um valor histórico como caminho para justificar sua preservação.

O valor do patrimônio cultural sustenta-se, entre outros, nos discursos técnicos dos processos de tombamento e nas memórias que se materializam em narrativas do passado. As narrativas técnicas têm base científica, assim como o trabalho da memória – via história oral –, ambos funcionam como anteparo da falta. Ao mesmo tempo, inserem-se os objetos da cultural num novo registro que os retira de um plano imanência da vida. É sobre esse *déficit* que se volta a presente reflexão, entre um plano em que as relações são estabelecidas e o enquadramento discursivo no campo do patrimônio cultural.

Diante da transitoriedade da vida

O campo do patrimônio desenvolve-se às voltas, como já vimos, dos prefixos “patri” e “matri” e sua relação com o sentimento de perda. O ponto central de conexão parece ser o sentimento de perda, o que coexiste na relação com cada bem cultural que passa por um processo de patrimonialização. Tal experiência liga-se com o processo de

luto em que o sujeito reconhece a ausência do objeto amado, levando-o à elaboração dessa perda. Pela via da patrimonialização ou do luto, há um trabalho de elaboração sobre a perda (Venera; Venera, 2023).

São dois caminhos que podemos seguir: o espaço de simbolização da perda, ou o resto que não se simboliza. Esse resto é o que da experiência do sujeito não se converte em narrativa – não simboliza. Lacan nomeou esse resto de objeto *a*. Ele é também o modo como o Real aponta.

Entre as formas de abordar o inapreensível, Freud (1996b) publicou um pequeno texto em de 1915, “Sobre a transitoriedade”, para um volume comemorativo sobre Goethe chamado *El país de Goethe*. Era o início da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), marcada por intolerâncias e destruição. Freud inicia referindo-se à conversa com um poeta jovem (atribuiu-se Rainer Maria Rilke) em um passeio pelos campos italianos. Para Freud (1996b, p. 317), “o valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo”. A guerra colocava em relevo a transitoriedade da existência, e a finitude é uma das fontes de sofrimento. Em uma bela passagem, o autor diz: “Uma flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela” (Freud, 1996b, p. 317). Diante da finitude, o *mal-estar* aponta – uma ponta do Real – como causa do desejo do sujeito de persistir e escapar da destruição. É na ambiguidade entre a beleza e a destruição (ou morte) que o patrimônio cultural pode ser articulado com outros saberes. Pode-se escutar a busca por patrimonializar práticas culturais como a insuportabilidade da transitoriedade da vida.

O Real como causa de desejo¹

Para colocar a questão do patrimônio na esfera do Real, na perspectiva teórica de Lacan, precisamos deslocar da dicotomia entre o material e o imaterial. Para Lacan (1985, p. 81), o Real é “o que não cessa de não se escrever”. A dupla negação pode ser lida também “como o Real sendo aquilo que sempre retorna sem ser simbolizado, mas, ao mesmo tempo, age como causalidade da linguagem ao buscar cobrir, pelos sentidos, os buracos deixados no simbólico” (Venera, 2017, p. 60).

O Real não se deixa apreender pela linguagem, é da ordem do impossível, mas presente na forma de mal-estar, angústia etc. Para Garcia-Rosa (2003, p. 43), “o Real não se situa entre os objetos do mundo, entendidos estes como objetos possíveis do desejo, mas como impossível, como o que falta ao encontro marcado, e em cujo vazio toma o lugar o significante”.

É nessa relação do Real com o mal-estar causado, entre outros, pela transitoriedade da vida que o sujeito persiste em escapar da destruição. O mal-estar insiste e se manifesta ainda com mais intensidade em contextos como o da guerra, como vimos no texto de Freud (1996b), ou em situações como a vida na pandemia da covid-19. Tema de uma das principais obras de Freud (1996a), *Mal-estar na civilização*, de 1930, a repressão das pulsões sexuais e a

¹ Este item do capítulo foi elaborado com base no artigo “Patrimônio cultural e psicanálise: aproximações teóricas” (Venera; Venera, 2023).

agressividade do indivíduo para a coesão da sociedade estavam no centro do debate do pai da psicanálise. Era o período da grande depressão de 1929 e da ascensão do nazismo na Alemanha.

Se retomarmos o modo como Meneses entende o patrimônio cultural, constituído pela sua “dimensão imaterial do significado valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se” (Meneses, 2012, p. 29), podemos também dizer que há um mal-estar que insiste em retornar cuja busca para ligar com ele é escapar da destruição. O que permanece como impossível de ser bem-sucedido nessa relação é a dimensão lógica do Real².

Nessa via, o Real do patrimônio mostra-se nos limites da linguagem, naquilo que força a representação ao seu limite, visto que a parte faltante para ser significada marca a sua dimensão do Real. As tensões no campo, as disputas pelo valor do patrimônio, os conflitos entre o valor histórico e as práticas culturais, as tensões entre memória e história encontram-se no limite do campo simbólica, e é nesse espaço do impossível que marca o Real do patrimônio.

Na recente publicação *Maneiras de transformar o mundo*, Safatle (2020, p. 65) evidencia que o Real “diz respeito a um campo de experiências que não podem ser adequadamente simbolizadas ou

² Demarcamos, assim, que optamos por um único recorte da noção de Real em Lacan, que é a sua dimensão lógica. Lacan desenvolve o conceito ao longo dos seus seminários, os quais ganham contornos diferentes.

colonizadas por imagens ideais de forte circulação social”. Isso que não entra no registro do simbólico faz com que o Real seja descrito como negativo e nos leva a entender melhor que ele é da ordem do impossível, como insiste também Lacan.

Em outra passagem, Safatle toca num ponto que nos parece central: “O Real indica uma experiência de exterioridade em relação aos processos de reprodução material da vida e que preserva sua negatividade como forma de impedir que experiências de diferença sejam esmagadas pelas determinações possíveis do presente” (Safatle, 2020, p. 65). Esse talvez seja um ponto problemático para as políticas de patrimonialização, enunciado de outra forma via Meneses (2012), posto que de um lado se movimenta para salvaguardar um patrimônio ou um saber fazer, mas por outro pode-se apagar a multiplicidade de experiências e sentidos que se poderiam estabelecer. Em síntese, trazer o Real para o debate na área do patrimônio é, em certa medida, abrir caminho para a presença constante desse impossível.

O Real como impossível deriva do que na psicanálise constitui seu objeto, ou seja, a falta. O que falta e que se define como objeto é o que não se apreende na estrutura simbólica, mas sim o que o ser humano pressente e busca capturar pela linguagem. Esse objeto que falta é da ordem do Real, inapreensível. Ao mesmo tempo, podemos discutir o objeto a partir do simbólico, constituindo-se como causa do desejo.

Rabinovich (2009), ao tecer comentário sobre o objeto em Lacan, especifica a origem da experiência da perda de uma “naturalidade” para a entrada no

simbólico: “[...] a característica distintiva da articulação primeira entre o objeto e o simbólico em Lacan é esta perda da naturalidade, da propriedade natural do objeto enquanto objeto da satisfação instintiva” (Rabinovich, 2009, p. 106). Essa perda diz respeito à entrada no simbólico.

A psicanalista mostra que esse objeto articulado no simbólico é o desejo, e sua elaboração deriva, talvez, mais do que no próprio Freud, em Hegel:

[...] o desejo do outro deve ser interpretado não em função da posse por parte desse outro do objeto desejado, mas em função de que o objeto primeiro do ser humano é ser reconhecido pelo outro (ainda com letra minúscula). Este reconhecimento é um objeto simbólico por excelência, um nada. As referências do conceito de simbólico não são tiradas das teorias da aprendizagem; pelo contrário, para Lacan, o simbólico, nesta época, é um pacto pacificador do imaginário da luta especular senhor-escravo (Rabinovich, 2009, p. 106).

A saída de um estado “natural” (ou instintual) para a entrada no simbólico insere o sujeito na relação com o objeto simbólico, ou seja, causa de desejo. O axioma lacaniano para o desejo é: “o desejo do homem é o desejo do Outro” (Lacan, 2005, p. 31). Lacan segue o *pas*se de Hegel, de que a história do homem é a história dos desejos desejados, ou seja, “que no interior de sua ação ressoe uma ‘história de desejos desejados’” (Safatle, 2012, p. 95).

Essa perspectiva parece cara ao campo do patrimônio, cujas bases se estruturam na continuidade

histórica, que se materializa via patrimônio material ou no saber fazer do patrimônio imaterial. Talvez seja apressado demais para afirmar, contudo poderíamos dizer que as políticas do patrimônio cultural estruturam os desejos desejados, ou seja, elas se apresentam como causa de desejo de continuidade de um valor que se repete como herança histórica.

A constituição tanto do objeto na psicanálise relacionado com o Real, que não se deixa simbolizar, quanto relacionado com o desejo (por faltar, causa desejo) é a falta. É em torno dela, da falta, que o sujeito se constitui sempre dividido entre o consciente, que se estrutura na linguagem, e o inconsciente, que se estrutura como uma linguagem. Por essa via, o desejo de patrimonializar não diz respeito a um valor histórico ou social imanente ao bem, mas à própria constituição do sujeito, cujo desejo é mobilizado pela falta constitutiva. Esse caminho reforça também a leitura de Meneses (2012), das duas esferas constitutivas do patrimônio, a material e imaterial, o que poderíamos ler como a sua forma de expressão (consciente) e a subjetiva (imaterial).

Considerações

A senhora do cartum serviu como personagem conceitual para a elaboração deste capítulo. Na literatura, Deleuze (1997) chama personagens-chave de personagem estética, entretanto, ao serem transcodificadas, passam a operar como personagens

conceituais. Assim, pegamos de empréstimo no campo das artes (cartum) uma problematização que toca, concordando com Meneses, em uma questão central nas discussões sobre patrimônio.

O desvio entre as experiências integradas ao cotidiano da vida e práticas materiais ou imateriais que entram em um registro de tombamento forma o ponto a partir do qual se tentou estabelecer aproximações com a filosofia do acontecimento e com a psicanálise. Podemos dizer que a convergência das três áreas (Filosofia, Psicanálise e Patrimônio Cultural) foi operada a partir das trajetórias do inconsciente, como indicado pelo próprio nome do evento e que se abriu para esta publicação. Inconsciente na filosofia do acontecimento é marcado pelo *non-sense*, assim como na psicanálise se faz presente por aquilo que insiste em retornar sem se integrar à consciência. Em ambos, tanto na filosofia como na psicanálise, aquilo que estaria na ordem do inconsciente causa desejo, certo que em Deleuze esse inconsciente é a causa da multiplicidade, enquanto na psicanálise é a falta que causa desejo.

Assim, tanto a filosofia quanto a psicanálise permitem uma interpretação que nos ajuda a entender o movimento incessante de patrimonialização. O que causa desejo de patrimonializar um bem cultural? Creio que a resposta está em tudo que foi dito antes da pergunta.

Referências

ABREU, Regina. Dez anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial: ressonâncias, apropriações, vigilâncias. **E-Cadernos CES**, n. 21, p. 14-32, 2014.

CHOAY, Françoise. **O patrimônio em questão**: antologia para um combate. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FREUD, Sigmund. Conferência XXXI – A Dissecção da Personalidade Psíquica. In: EDIÇÃO standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. 22.

FREUD, Sigmund. Mal-estar na civilização. In: EDIÇÃO standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. XXI.

FREUD, Sigmund. Sobre a transitoriedade. In: EDIÇÃO standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. XIV.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Acaso e repetição em psicanálise**: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LARRAURI, Maite. **O desejo segundo Gilles Deleuze**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais [...]**. Brasília: Iphan, 2012. p. 25-39.

POULOT, Dominique. Cultura, história, valores patrimoniais e museus. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, 2011.

RABINOVICH, Diana S. **O conceito de objeto na teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.

SAFATLE, Vladimir. **Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da Teoria do Reconhecimento**. São Paulo: M. Fontes, 2012.

SAFATLE, Vladimir. **Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

VENERA, José Isaías. **Da cólera ao acontecimento junho 2013: do que escapa à representação em Deleuze e Lacan**. 231 f. Tese (Doutorado em Ciências da Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, 2017.

VENERA, José Isaías; VENERA, Raquel Alvarenga Sena. Patrimônio cultural e psicanálise: aproximações teóricas. **Patrimônio e Memória**, Assis, v. 19, n. 2, p. 1-20, jul./dez. 2023.



Individuação, coletividade e inconsciente: breve contribuição ao campo do patrimônio

Francisco Gaspar Neto

O escritor polonês Bruno Schulz, em “Segundo Gênese” (2012), descreve como a personagem do pai, em meio a seu processo de devir pássaro e entre-tendo as empregadas da casa, narra a existência de determinados tipos de cômodos, seus aspectos externos e internos. Por fora, diz ele, é como se portas e janelas se fundissem às paredes, de maneira que não podemos mais, com o passar do tempo, distinguir as suas ranhuras, as suas divisões. Vão se tornando superfícies lisas e homogêneas, em que não se podem mais perceber as fronteiras. Entretanto, por dentro, fala ele, o papel de parede, por influência da

umidade, apodrece lentamente, deixando com isso que surjam florações das mais exóticas e abundantes; fauna e flora infinitas de odores e cores. E essa floração é também infinita. Por fora, homogeneização, planificação e unidade; por dentro, as dobras infinitas de um universo heterogêneo. Em todo caso, ambos os lados estão faceados pela parede, e o lado de dentro é o infinito mais íntimo do lado de fora. A ideia de que há aqui uma inversão só existe para a nossa atenção habitual para os dados do mundo. Na percepção utilitária da vida cotidiana só nos permitimos atentar para o que redunde, repete e para as formas já consagradas.

A referência inicial aos cômodos descritos por Bruno Schulz evidencia o cerne do interesse dedicado aos processos de individuação a partir da invenção recíproca do indivíduo e do coletivo na sua constituição, e que oferece possibilidades de articulação com o plano do patrimônio. Uma delas diz respeito à reversão que o filósofo francês Gilbert Simondon faz do estatuto consagrado da individualidade em relação ao processo de individuação. A outra é o lugar que a coletividade ganha a partir dessa reversão.

Na esteira da reversão empreendida por Simondon, torna-se possível pensar o patrimônio partindo da ontogênese do ser e do seu processo de defasagem para definir um modo de abordagem sobre o tema diferente das políticas de conservação de bens materiais e imateriais elencados com base na identidade de grupos e indivíduos. Políticas essas que, grosso modo, se estabelecem nos limiares entre a relação social de herança patriarcal e colonial,

expressas por meio da subjugação e proteção das identidades, sejam elas originadas das heranças patriarcais ou símbolos identitários de grupos.

Exemplar, neste contexto, é a descrição feita por Achille Mbembe das estátuas e dos monumentos coloniais incrustados nos territórios africanos, como forma de poder e dominação: objetos, eretos e erigidos, em forma de homens ou animais que sustentam as figuras humanas. São, antes de tudo, figuras de mortos e de mortificação: “Sabe-se que, para ser duradoura, qualquer dominação precisa não apenas se inscrever no corpo dos seus súditos, mas também deixar marcas no espaço que eles habitam e traços indelévels no seu imaginário” (Mbembe, 2018, p. 225). Aludir a elementos materiais como estátuas, monumentos, arquiteturas e outros tipos de construções que se inserem no espaço e na vida cotidiana não quer dizer que a dominação se exerça somente na consciência desta mesma vida comunitária, mas também no seu inconsciente, mediante rituais sempre repetidos de dominação.

Outros rituais, e Mbembe talvez não os tivesse em mente, vão fazer uso das estratégias de invisibilidade de grupos não majoritários, negros, imigrantes, povos indígenas, *queers* e pobres. Tais estratégias elaboram práticas e discursos de inclusão, de aceitação, logo, de proteção de marcas de pertencimentos que só se estabelecem como contraparte aos poderes estabelecidos. O que aqui está se desenhando é um modo de vida que Stefano Harney e Fred Moten denominam de subcomuns (*undercommons*). O termo refere-se a

diagramas diferenciais de organização social que operam às margens das formas dominantes de sociabilidade, principalmente por intermédio do que os pesquisadores chamam de planejamentos fúgidos. Nas palavras de Jack Habelstram (2013, p. 6, tradução minha):

Se você quer saber o que os “subcomuns” desejam, o que Moten e Harney desejam, o que pessoas negras, povos indígenas, LGBTQ+ e pessoas pobres desejam, o que nós (o “nós” que coabitam no espaço do “subcomuns”) desejamos, é isso – não podemos nos satisfazer com o reconhecimento e a aceitação gerados pelo próprio sistema que nega a) que algo tenha sido quebrado e b) que merecíamos ser a parte quebrada; por isso, recusamos pedir reconhecimento e, em vez disso, queremos desmontar, dismantelar, derrubar a estrutura que, no momento, limita nossa capacidade de nos encontrar, de enxergar além dela e de acessar os lugares que sabemos existirem além de seus muros¹.

O que se procura apresentar aqui, portanto, é um modo de entendimento da constituição dos indivíduos e das coletividades diferente dos institu-

¹ “If you want to know what the undercommons wants, what Moten and Harney want, what black people, indigenous peoples, queers and poor people want, what we (the “we” who cohabit in the space of the undercommons) want, it is this – we cannot be satisfied with the recognition and acknowledgement generated by the very system that denies a) that anything was ever broken and b) that we deserved to be the broken part; so we refuse to ask for recognition and instead we want to take apart, dismantle, tear down the structure that, right now, limits our ability to find each other, to see beyond it and to access the places that we know lie outside its walls.”

ídos identitariamente e que, em última instância, se reverterem em projetos de empobrecimento da vida. É na disparidade do ser consigo mesmo que se encontram os indícios de um processo de vir a ser que se sustenta na multiplicidade e na diferença. Assim, o foco do interesse na descrição desse processo recai sobre as interações coletivas, anônimas e inconscientes, envolvidas no processo e não nas formas derivadas.

Gilbert Simondon (2020) propõe em sua tese principal *A individuação à luz das noções de forma e informação* que, por meio da ontogênese, aquilo que deve ser buscado como princípio de individuação não é o indivíduo individualizado, e sim o processo de individuação; a ontogênese marca um tipo de investigação do ser que parte da análise da sua existência inicial indiferenciada para precisar as condições da sua forma singular. Grosso modo, trata-se de uma abordagem do ser que tem como fundamento a reversão do primado do indivíduo individualizado como modelo da existência em detrimento da dinâmica do processo de individuação.

Além disso, Simondon oferece-nos a definição de que o nascimento do indivíduo se inicia no plano pré-individual, indiferenciado e ontologicamente coletivo. O plano pré-individual é carregado de potenciais e, por isso, é anterior a um indivíduo estruturado ou uma entidade individual. O pré-individual não tem uma forma e não pode ser percebido a não ser pelos efeitos que opera na percepção, captados nos vestígios que irrompem na vida vivida.

Embora à nossa percepção ela se apresente como coisa consumada, uma entidade individualizada é somente o ponto perceptível e provisório de um processo dinâmico que opera no tempo. Ela não é uma entidade que experimente relação com outras, secundariamente, mas é expressão de relações. Nesse sentido, a relação é existência primeira, ontologicamente anterior às formas estabelecidas. Simondon reverte o primado aristotélico pelo qual a relação é a categoria que guarda realidade menos específica (Debaise, 2004).

Para Aristóteles, a relação carece de realidade superior e, ao mesmo tempo, não passa de elemento constitutivo da substância. Assim definida, a relação é resultado do encontro de termos que a ela preexistem. Toda essa armação teórica faz dos indivíduos prontos os precursores da relação, e esse modo de pensar se estabeleceu como regra quase inviolável para o pensamento ocidental. Simondon reverte esse primado do indivíduo sobre a relação ao estabelecer um vínculo entre ambos e fazer da relação o centro da individuação, afirmando, assim, a relação como ser.

Quando se diz que o pré-individual é anterior ao indivíduo, ele não o é cronologicamente apenas, como também ontologicamente, como plano original correlativo ao indivíduo. E é por isso que ele atravessa as relações interindividuais, ensejando troca de informações e tomadas de forma correlativa. Para que exista, um ser necessita continuar sua individuação resolvendo os problemas do meio que lhe é associado; assim, o vivente

perpetua-se exercendo uma ação resolutive nesse mesmo meio, pensado aqui como meio ambiente, correlativo ao indivíduo, assim como em meio às coisas e a meio caminho, subvertendo os pressupostos de fundamento e finalidade.

Relação e meio são as bases da experiência e, assim, toda experiência só é possível em um meio carregado de forças tendendo à formalização (Manning, 2013; Simondon, 2020). Toda experiência oferece, primeiro, um encontro irreduzível às categorias de sujeito e objeto, anterior mesmo à categoria de lugar, se este for entendido da mesma maneira que Simondon (2014; 2020) entende um território como espaço já mapeado pelo sujeito a partir da redundância de determinados efeitos e objetos.

O encontro caracteriza-se por sua anterioridade em relação às categorias e mesmo em relação à possibilidade de aceitá-lo ou não; ou seja, dos encontros, uma pessoa pode somente lidar com seus efeitos. De uma forma ou de outra, ela pode integrar tais efeitos dentro da sua história de vida, descrevendo-os como benção ou maldição (Williams, 2012) ou dar um tempo para acompanhar as mudanças que eles produzem.

Um indivíduo perpetua-se compondo relações com o seu meio associado e resolvendo problemas enquanto compõe. As soluções para os problemas a serem resolvidos não estão em um tipo de arsenal que ele comporta *a priori*, embora ele porte consigo princípios de resolução. Portanto, não é no nível das entidades constituídas que a relação se dá, mas no nível do plano pré-individual que as atravessa.

Desse modo, a individuação é uma maneira de descobrir significações em um conjunto de sinais propagando a individuação inicial do ser e relacionando-se com o conjunto dos afetos e exteriores e com o próprio ser. A significação resolve o problema da pluralidade de sinais, tendo força, ao mesmo tempo, para o exterior e para o interior; para o exterior porque não é separada do ser, resultando de uma individuação – antes da individuação, indivíduo e meio ainda estão separados; e para o interior porque acrescenta inteligibilidade na relação do indivíduo com o meio. A comunicação não pode intervir nas entidades constituídas, já que faltam as condições de uma comunidade prévia que permitam a formação de uma mediação entre os seres em disparidade; comunidade esta que só se situa no nível do pré-individual e que atravessa as entidades individualizadas.

Como é pensada por Simondon, a individuação apresenta uma possibilidade de conhecimento pela qual o patrimônio não é somente a coexistência de objetos, lugares, dizeres, rituais ou situações, mutuamente apartados, mas um complexo processo relacional em colisão e coalisão que doará forma a sujeitos e objetos, indivíduos e coletivos, ambientes, culturas e narrativas, que se transformam, se entrelaçam e se influenciam mutuamente ao longo do tempo. Por não serem insulados e fixos é que esses elementos podem se relacionar e devir realidades outras.

O aspecto fugidio dos subcomuns (Harney; Moten, 2013) aponta sua potência de transgressão radical aos modos de relação instituídos, porque

se encontram, de saída, na experiência fugidia da transitoriedade, revelando-se nesse contexto como dispositivo de leitura do que seja patrimônio e o que deve ser patrimoniável. Na percepção comum, ou disposta no comum por atos de dominação no tempo, tende-se a atentar somente para o que é estável e concreto e pouco se percebe o que está em vias de se formar, de se concretizar. Marcadores da história de uma comunidade, mesmo os imateriais, são formas que expressam movimentos imperceptíveis e relações inauditas cujo funcionamento incessante articula outras tantas novas existências.

Se o conhecimento, como é habitualmente desenhado, interpreta o mundo segundo leis estáveis, significa que nele o pensamento institui uma relação inexplicável entre os dados do mundo e as formas pensadas; no entanto as condições de possibilidade do conhecimento são a relação recíproca entre a individuação do pensamento e a individuação do objeto. Se o processo de individuação diferencia os seres entre si, também tece relações entre eles. Conhecer não é apreender uma forma, é o ato de captar a relação entre o sujeito e o mundo no qual um sujeito inventa uma forma, alterando, assim, a sua própria estrutura e a do objeto; nós conhecemos participando de um sistema em tensão, do qual nós somos um subconjunto.

É ao mesmo tempo na relação entre sujeito e objeto que ambos ganham suas respectivas significações, tornando-se singulares, diferindo de outras entidades e do meio. Em outras palavras, o percurso de uma entidade em direção à sua singularização

modifica-se a cada nova relação – o que é diferente de nexos causais –, por meio da transdução do processo de estruturas de informação. O indivíduo que experimenta uma realidade que transborda suas fronteiras, uma natureza não formalizada, já é coletivo antes de tudo.

Não existe, portanto, um coletivo que se forme pela relação entre indivíduos; são os indivíduos mesmos que se individualizam no coletivo, o que significa que a relação é anterior a eles, assim como aquilo que todo indivíduo tem em comum é o incomum (Gaspar Neto, 2020); já que o pré-individual não pode ser dito “do indivíduo”, é por intermédio da carga de natureza não individualizada que ele se torna individualizado. Em segundo lugar, o sentido de coletividade não é pressuposto somente a partir da relação entre indivíduos humanos: “Receber uma informação é de fato, para o sujeito, operar em si mesmo uma individuação que cria o nexo coletivo com o ser do qual provém o sinal” (Simondon, 2020, p. 456).

O campo que pode receber uma forma é o sistema no qual as energias potenciais que se acumulam constituem uma metaestabilidade favorável às transformações. Um campo é metaestável, tenso e capaz de se formalizar desde que a ele se agregue um germe estrutural; essa dinâmica é contrária àquela na qual uma forma é coerente consigo mesma e estável. Em vez de se considerar uma forma dominando a totalidade e irradiando para além de si, deve-se pensar a operação transdutiva como uma tomada de forma que avança etapa por etapa no interior do campo. Após modular uma zona próxima, o germe de

formalização produz uma primeira zona de consistência, que por sua vez modula a zona próxima, ampliando os limites. Como uma viagem que vai do centro de uma cidade passando por suas periferias, ou como as florações internas dos cômodos narrados por Bruno Schulz, que vão se propagando no espaço.

Assim, no conhecimento, o sentido do que emerge é contemporâneo do modo de apreensão do sujeito, sendo o conhecimento sempre *a praesenti* que caracteriza o processo que faz a passagem entre o que é maior e o que é menor do que o indivíduo em vias de se individualizar. *A priori* e *a posteriori* são, então, momentos díspares e disparadores do processo de individuação, duas grandezas heterogêneas anteriores à compreensão. O conhecimento relaciona os seres entre si porque os esquemas segundo os quais se avança a individualização são comuns a certo número de circunstâncias que podem ser reproduzidas para vários sujeitos. A universalidade do direito de conhecimento passa pela mediação da individualização, que é a mesma para todos os sujeitos situados nas mesmas circunstâncias e que receberam originalmente os mesmos fundamentos de individuação. A individuação é universal como fundamento da relação entre o objeto e o sujeito e que ao pensamento se oferece de maneira tanto válida quanto universal.

O indivíduo como ser individuado existe a partir do sistema do qual se originou, formado sob esse sistema, mas não opondo-se aos demais indivíduos, já que é formado sob as mesmas operações de individuação. O ser individualizado diverge dos demais que se individualizam porque singulariza, em termos de

respostas, os problemas propostos para o conjunto individuado universal.

Por ser disparado por um processo de amplificação em diferentes direções e domínios, o conhecimento é transdutivo. Seu sentido não é dado para sempre; ele se modifica em função da relação com outras estruturas cognitivas e afetivas. O ato de conhecer não se caracteriza pela busca da verdade, e sim pela busca de um sentido e de suas modificações, que se alteram de acordo com as relações metaestáveis *a praesenti*, à medida que todo individuo deve ser compreendido em um contexto metaestável, operação da dimensão pré-individual que age na produção de significado. Não considerar a metaestabilidade como operação de individuação é tomar as coisas pelo que parecem, perdendo contato com o sentido de sua gênese.

Monumentos e edifícios arquitetônicos, tradições, técnicas, manifestações culturais e as memórias que compõem o patrimônio experimentam seus processos de individuação por meio de mutações que, a cada vez que ocorrem, mergulham no plano pré-individual. Ou seja, cada vez que tais elementos chegam a certo grau de saturação é por intermédio do mergulho no plano pré-individual que eles constroem novas estruturas e funções para viverem novos modos de existir, se ainda houver tensão suficiente para permanecerem no devir.

O que deve ser pensado como patrimônio, autenticamente, são as interações entre os seres, humanos e não humanos, implicadas na construção de novos modos de existências, para além das lógicas da

subjugação e da proteção. O que há de ser pensado como comum partilhado é o que excede cada indivíduo, o comum que se divide em cada um. Contudo, ao mesmo tempo, o que é comum não o é assim somente por conta de sua natureza indiferenciada, o incomum partilhado, mas porque é tornado comum nas produções sociais; em cada instância que se encontre aprisionada a uma identidade de grupo ou de indivíduo é preciso libertar sua potência. Tornar comum, de novo, como ação ética e política que não aparta e invenção da singularidade da invenção do coletivo. Os marcadores temporais e espaciais de uma cultura, monumentos e edifícios arquitetônicos, as tradições, as técnicas, as manifestações culturais e as memórias coletivas são autênticos porque guardam potenciais de invenção e não porque são monumentos do passado e precisam ser preservados como tal.

Para o filósofo italiano Paolo Virno (2011), o conceito de pré-individual diz respeito a um conjunto de capacidades e potencialidades humanas que é anterior à sua atualização em formas específicas de trabalho e ações individuais. Em primeiro lugar, para ele, o pré-individual é “a percepção, a motricidade como fundo biológico da espécie” (Virno, 2011, p. 397). Os sentidos da visão, audição e tato são funções da espécie e anteriores ao reconhecimento do humano como indivíduo singular. Pré-individual também é a língua compartilhada por uma comunidade, “à semelhança de um ‘ambiente zoológico’, ou de um líquido amniótico tão envolvente quanto indiferenciada” (Virno, 2011, p. 397). Assim como Vigotski, afirma Virno, a linguagem para Simondon

estabelece o campo necessário para o surgimento da individuação psíquica e não a percepção. E por último é pré-individual também o conjunto de forças produtivas de uma sociedade que “organizam os elementos universais da espécie tais como percepção, linguagem, memória e afetos” (Virno, 2011, p. 397). As funções e os modos de elaboração do capitalismo a partir do século XX organizam um pensamento objetivo que não se confunde com as idiossincrasias de indivíduos isolados, mas um pensamento geral. Com os conceitos de “intelecto geral”, herdado de Marx, e “pensamento sem portador”, de Gottlob Frege, Virno demonstra o caráter pré-individual das relações de poder e hierarquia de uma sociedade, acrescentando aos pré-individuais percepção e linguagem o pré-individual história.

Se o pré-individual é a realidade anterior ao humano, Virno está apresentando um conjunto de forças que são coletivas, universais e indiferenciadas, na medida em que não podem ser ditas de indivíduos isolados. Tais forças não são conscientes aos indivíduos, pelo menos não totalmente. Desse modo, os monumentos, as obras, as manifestações culturais, as técnicas são emergências pontuais de processos coletivos que não se confundem com os feitos reconhecidos de um grupo específico, mas daquilo que é seu oposto. De modo autêntico, é no plano do indiferenciado que se encontra a fonte das relações entre os requisitos culturais, sociais e históricos de uma comunidade, e são elas que estabelecem a mediação entre esses requisitos. O conjunto potencial de sinais a-significantes existentes no

plano pré-individual ganha sentido no conjunto dos objetos e das práticas culturais.

Ao considerar a relação entre patrimônio e inconsciente podemos entender o patrimônio como uma manifestação da individuação coletiva de uma sociedade ou grupo cultural. Em suas diferentes formas, ele é o resultado da mediação entre diferentes elementos, tais como valores, tradições, memórias, práticas e significados compartilhados.

Tal noção de mediação desempenha um papel fundamental e imprescindível nesta discussão, principalmente pelo modo como ela se articula com o conceito de individuação. A individuação é um processo dinâmico que vai do indiferenciado ao diferenciado e, por meio dele, um ser se estabelece como singularidade em relação aos outros. É preciso lembrar que, para Simondon, toda individuação diz respeito às relações dinâmicas entre os seres, individuais ou coletivos, e em constante estado de transformação. Ela desempenha um papel fundamental na passagem da potência para a atualização, possibilitando a emergência e a transformação dos indivíduos, conectando-os a seu ambiente e contexto, sendo um meio pelo qual os seres ganham sua concretude ou tomada de forma.

A mediação pressupõe a relação entre uma quase infinita rede de relações entre seres. Relação que não se estabelece pela dualidade do par matéria e forma, ou sujeito e objeto. A forma não é realidade *a priori*, dando sentido à matéria, no entanto é a realidade que ainda virá em um processo de informação. Se a tomada de forma é a passagem

do indiferenciado para o diferenciado, do pré-individual para o individual, a mediação faz passar de um domínio a outro uma coletividade de base, um universo de disparidades que acompanhará o indivíduo em sua existência. E se o inconsciente pode ser descrito como a dimensão coletiva de um domínio psíquico, aquela parte de natureza não formada que acompanha o indivíduo, é nele que se moldam os processos de individuação individual e coletiva, assim como determinados grupos se relacionam com seu patrimônio cultural e simbólico.

A mediação desempenha um papel importante na compreensão das relações entre os seres humanos e entre estes, o ambiente e as tecnologias. Na medida em que os seres são emergências de processos dinâmicos, é por meio da mediação que eles vêm a ser e se mantêm na existência. Isso em todas as dimensões, inclusive na dimensão simbólica na qual se realizam as condições para que símbolos e significados ajam como mediadores entre o humano e o mundo. Os sinais a-significantes existentes no plano pré-individual ganham significação nos meios correlatos coletivos, de linguagens, ideias, modos corporais de expressar, memórias, monumentos e eventos. O conhecimento individual e coletivo, também ele dinâmico, é construído por intermédio de tais meios e como cada grupo de indivíduos representa os sinais para si a partir de expressões linguísticas, de esquemas técnicos e linguagens artísticas.

O coletivo não pode ser pensado como um conjunto de indivíduos individualizados, nem como instância maior do que os seus termos. Para tanto,

é preciso tomar a coletividade como plano constituinte e originário do próprio indivíduo, além de estabelecer que o indivíduo é somente uma estação no processo dinâmico de individuação (Gaspar Neto, 2020). O sujeito e o mundo se relacionam por meio do acoplamento dinâmico de sistemas dinâmicos, graças à parte não individuada e potencialmente tensa experimentada por esses sistemas.

Psiquismo e coletivo constituem-se de individuações que vêm da individuação vital. A individuação vital mantém-se no psiquismo de um ser que participa da resolução de uma problemática como sujeito que age, ou seja, unidade como vivente individuado e como ser que representa para si mesmo sua ação por meio do mundo. Há uma abertura do sujeito em sua problemática vital que o impede que se encerre em si mesmo. Seu percurso só se resolve por uma série indefinida de individuações sucessivas que arregimenta cada vez mais realidade pré-individual e as incorpora na relação com o meio. A série indefinida é aquela da qual o fim é desconhecido, partindo de um ponto e amplificando-se em interioridade e exterioridade. Assim, na individuação psíquica, a percepção e a afetividade integram-se em emotividade e ciência recolhendo recursos para adentrar novas dimensões. Assim, o ser psíquico não resolve sua problemática no interior de sua própria estrutura. A partir de sua carga de realidade pré-individual, o ser se individua como ser psíquico enquanto ultrapassa os limites do ser individuado. A individuação psíquica incorpora o vivente em um sistema entre o mundo e o sujeito, permitindo a

participação sob forma de condição de individuação do coletivo.

Não se pode dizer, no entanto, que a individuação coletiva seja um caso posterior à individuação psíquica, mas que elas são recíprocas (Combes, 2013). Individuação psíquica e coletiva caracterizam a categoria do transindividual. O mundo psicossocial não é social de todo, e sim operação de individuação a partir da realidade pré-individual associadas aos indivíduos; essa realidade enceta novas problemáticas com metaestabilidade própria, correlativa a uma pluralidade de ordens de magnitude; no caso do vivente, sua problemática é superior e inferior à sua unidade. Isso porque o devir é dimensão que opera uma mediação, fazendo do vivente agente e teatro de individuação (Simondon, 2020)

O indivíduo não é parte simples do coletivo, nem substância isolada do todo, mas sucessão de acessos de individuação avançando de metaestabilidade em metaestabilidade; o coletivo participa como resolução da problemática individual, contendo, ele também, a parcela pré-individual que se mantém agregada à realidade individuada. Nesse sentido, a relação é a dimensão da individuação na qual o indivíduo devém. Assim, definir os contornos da coletividade deve passar pelo mesmo entendimento de que ela também seja potencialmente tensa e que também é nela que o indivíduo pode realizar as tensões que, embora experimente, não consegue resolver em sua própria estrutura atual.

A coletividade é o suporte de tensões que vazam da parcela pré-individual constituinte de cada

sujeito e, se há comunicação entre os sujeitos, ela não deve ser tomada como acordo acordante entre instâncias fortemente demarcadas, nem mesmo ser comunicação entre essas instâncias, e sim comunicação essencial e primeira que as atravessa. Podemos descrever o campo da coletividade como habitado originalmente por tensão, movimento, criação, relação e comunicação, existindo anteriormente aos polos sujeito-mundo e sujeito-objeto.

O indivíduo humano, para Simondon, nas suas relações habituais é *zoon polyticon*, fragmentado em dualidades de sexo, altura etc. Entretanto ele experimenta o pré-individual em si como problema, uma parte não totalizável de sua existência, aberta para o fora. Ele não consegue resolver esse problema dentro de si mesmo, dentro dos seus limites, já que é algo maior do que ele. A resolução do problema só poderá ser feita no plano do coletivo. Por isso pode-se dizer que nós não vivemos em comunidade, nós somos comunidade. Como diz Jean Luc Nancy (2011, p. 420), imitando, nas palavras do próprio autor, a máxima kantiana, a comunidade é “simplesmente a posição real da existência”. Nada mais comum do que ser, diz Nancy, não no sentido de um próprio compartilhado, mas “que é em comum” (Nancy, 2011, p. 420).

Assim também, Agamben (2009) pode falar que não partilhamos o mundo com outros, mas que compartilhamos a nossa existência no mundo e com os outros. O tema da identidade como base de relação é fundamental nesta passagem, definindo a comunidade como relações entre singularidades ladeadas por suas dimensões pré-individuais, em

contraposição ao solipsismo individual. A comunidade não é um conjunto de indivíduos acabados; ela é o plano comum que cada um carrega consigo como processo de abertura para o mundo, uma estranheira. Assim pensado, cada indivíduo convive com uma carga não individualizada experimentada ao mesmo tempo como um si mesmo e como estrangeira.

Nessa toada, vê-se que a oposição não é entre indivíduo e comunidade, e sim entre identidade de indivíduo e identidade de grupo. Ou seja, cada singularidade originada do fundo comum (Virno, 2011) é para as demais um ponto de vista diferencial desse mesmo fundo comum. O coletivo é o modo de resolução de um problema de incompatibilidade entre o indivíduo e sua carga pré-individual, como uma das possíveis individuações da potência. O indivíduo não participa do coletivo com a natureza de sua individualidade, diz Simondon, mas com sua natureza associada, carga de potência anônima herdada da primeira fase do ser, implicando a tendência a uma terceira fase, que é a do coletivo. É por meio dessa natureza que ele se comunica com outros e com o mundo. Comunicar-se é entrar em comunidade e também comunicar algo de si para os outros. Ou seja, cada singularidade é para as demais um ponto de vista diferencial do mesmo plano comum a todos.

Brunner e Raunig, teóricos que pensam a emergência de novos modos de sociabilidade em oposição à ideia consagrada de comunidade, que desde a sua origem implica débito e diminuição, dedicam-se a pensar encontros inauditos que operam fora dos limites identitários da participação

política tradicional na qual os indivíduos se coconstituem no encontro comunitário. As abordagens de Brunner e Raunig a respeito do conceito de *subcommons*, associadas à teoria da individuação de Gilbert Simondon, reforçam a interconexão entre o indivíduo e a sociedade, enfatizando que ambos estão em constante interação e moldagem mútua. E é por meio desse processo de individuação, no qual os indivíduos se relacionam e se afetam reciprocamente, que novas formas de ser e de organização social podem surgir. Essa abordagem oferece um olhar dinâmico e complexo sobre a relação indivíduo-sociedade, convidando-nos a repensar a noção de identidade individual e a compreender as interdependências e os fluxos de influência que permeiam as relações sociais.

A crítica de Brunner e Raunig recai tanto no sentido histórico quanto epistemológico do termo comunidade. Na sua origem, na república romana, o termo conjuga o prefixo *com* e a palavra *munus*, que a princípio significa presente; porém, recuperando os vários sentidos em que a palavra *munus* se aplica, os autores mostram que ela fala mais de obrigações econômicas e pessoais, como pagamento de tributos e obrigações militares. E é sob a lógica da dívida e da falta que o indivíduo se inseria na vida comum².

² O termo latino *communitas* deriva do prefixo *com* – para “com”, “juntos” – e o substantivo *munus*. *Munus*, em primeiro lugar, significa um presente. No uso republicano romano, no entanto, há menos indicações de presentes, no sentido de uma troca voluntária, mas sim da obrigação moral/

A ideia de comunidade derivada do termo *munus* determina o modo de participação do indivíduo na vida comunitária por coparticipação. Portanto, no termo comunidade, a relação do indivíduo com o grupo está bem distante da participação afetivo-emotiva e mais perto da dissimetria entre os que detêm o poder e aqueles que pagam tributos, mesmo se o tributo for o próprio corpo ou a existência.

Os autores identificam ainda a coparticipação tanto nos momentos iniciais da comunidade cristã quanto no seu desenvolvimento, na ideia de *communio*; nesse contexto, concebe-se um tipo de comunidade fechada sob os signos da proteção e identidade, criando, automática e simultaneamente, a ideia de exclusão, cuja forma é a organização das relações com base no modelo heterossexual e patriarcal; por outro lado, a faceta menos iluminada da ideia de *communitas* é a “do laço de obrigação, que amarra as singularidades à comunidade” (Brunner; Raunig, 2015, p. 4). É de se observar o fato de que o desenvolvimento dessa obrigação chega à instituição da confissão como modo de controle dos indivíduos dentro da comunidade, não somente nas comunidades cristãs, como também na dialética indivíduo e coletividade na perspectiva comunista.

O conceito consagrado de comunidade, portanto, guarda no seu interior as armadilhas de *communio* por obrigação, exclusão, separação entre

econômica de deveres sacros, serviço pessoal (tal como na forma de serviço militar) e o pagamento de taxas financeiras como “obrigação tributária”.

indivíduo e coletividade; separação esta que faz da participação do indivíduo no coletivo uma experiência de diminuição e não de multiplicação. As participações baseadas na ideia de comunidade mantêm-se assimétricas até os dias atuais, desdobrando o sentido etimológico e histórico do termo. Para os autores, os esquemas políticos tradicionais, mesmo a democracia representativa, ainda se mantêm na lógica do débito econômico e existencial, cuja soma faria com que a potência singular diminuísse ao invés de aumentar na participação do coletivo.

Nesse ponto ganha relevância uma questão posta por Simondon (1995, p. 242, tradução minha): “Pode uma teoria da individuação, por meio da noção de informação, fornecer ética? Pode pelo menos servir para lançar os fundamentos de uma ética, mesmo que não a possa completar porque não a pode circunstanciar”³.

A questão é situada por Simondon no contexto em que a informação é tomada como indviduante, em íntima ligação com a individuação. Por definição, a informação é o condicionamento do ser por si mesmo e uma operação amplificadora na qual uma individuação se origina e se condiciona. Desse modo, a ética a que Simondon alude diz respeito a atos de amplificação e sustentação da vida. Atos mais próximos da lógica do dividual do que aqueles que

³ “Une théorie de l’individuation peut-elle, par l’intermédiaire de la notion d’information, fournir une éthique ? Elle peut au moins servir à jeter les bases d’une éthique, même si elle ne peut l’achever parce qu’elle ne peut la circonstancier.”

diminuem a potência do singular no coletivo. Ética do encontro como abertura do si mesmo para o outro; como diz o filósofo Giorgio Agamben (2009, p. 89) em relação à amizade: “Com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria”.

Aqui poderíamos traduzir amigo por outro, um objeto, uma pessoa, um evento, e junto com isso sentir a própria existência como oportunidade de ampliar os limites da vida cotidiana; não como um apelo a normas universais e imutáveis, nem mesmo como a reiteração do ato singular que, referindo-se sempre a si mesmo, não irradia no coletivo como criação de possíveis. No primeiro caso trata-se dos grandes marcadores sociais que veiculam modos de ser e agir apartados da vida comum, ou melhor, aqueles que fazem de coisas singulares modelo para todos: leis, monumentos, crenças; no segundo, os atos individuais ou de grupos fechados em si mesmos, sempre reiterando suas identidades, colocando-se na contraposição dos outros. Em ambos, o que falta é a reverberação estruturante em que cada gesto singular reverbera em uma rede de significados em difusão transdutiva, ou seja, o movimento realmente ético pelo qual cada ato ultrapassa sua própria existência, fazendo de sua singularidade um fato significativo que se transforma no coletivo.

Simondon (2015) diz que uma casa não se resume às suas paredes e à sua fundação; para que ela realmente seja uma casa, é preciso que a parte elétrica esteja funcionando, assim como os dutos de água, além da ação dos habitantes. Assim, uma casa é um sistema metaestável, constantemente em

transformação e, caso não estivesse sob essas condições, estaria fadada a se transformar, com o tempo, em um monte inerte de pedra e entulho. Por fim, uma casa também está ao lado de outras, comunicando com outras e, dessa maneira, ela comunica ordens de grandeza díspares, que não estariam em comunicação sem que ela existisse. Nesse caso, uma casa é aquilo que faz comunicar ordens de grandeza díspares, o cotidiano e a cidade.

Ela é constituída por uma face externa, com tal altura, tais dimensões, um número de janelas e portas, um jardim. Ela também é um marcador espacial; ela tem um endereço com pessoas que se orientam por ela, servindo assim de referência. Dependendo da hora do dia, ou da noite, as estações do ano, sua face externa muda de características; torna-se sombria ou alegre. Dickens dedicou um romance inteiro que se sustenta sobre a face externa da casa, *A casa soturna*. Relacionada com outras casas, ela forma um conjunto, um bairro, uma cidade, conjuga certas identidades. A casa também tem uma face intermediária; a mobília, as portas, os objetos distribuídos nos cômodos correspondentes: a louça na pia, os livros nas estantes. Esses objetos mudam de lugar a todo momento dependendo do significado que nós damos a eles, segundo suas funções. Por fim, a casa tem uma face interna e oculta, distribuição de energia, ação humana, animal, movimento: “Com efeito, não é raro tratarmos uma casa, com tudo que nela se encontra, como se ela existisse objetivamente, sem considerarmos as pessoas que habitam essa casa e utilizam as coisas nelas contidas” (Uexküll, 1982,

p. 143). Para nós, tudo aquilo que podemos manipular, logo, tudo o que para o humano tem teor significativo, nós tratamos como objetos. Outros habitantes da casa, um cão, por exemplo, terá relações diferentes com esses objetos, dependendo do significado que tais objetos venham ter para eles. Então, uma casa é um conjunto de sistemas maiores e menores que ela mesma e que ela coloca em comunicação. Na atenção utilitária e cotidiana só nos permitimos atentar para a estabilidade, para as formas estratificadas e para os dados que ofereçam vantagem aos atos práticos; dificilmente damos conta aos afetos imperceptíveis e nas reverberações que eles imprimem à sensibilidade, entretanto, mesmo acompanhando os micromovimentos da vida, é possível atentar à visão monumental da cidade.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

BRUNNER, Christoph; RAUNIG, Geral. **From community to the undercommons**: preindividual –transindividual – dividual – condividual. 3 jun. 2015. Disponível em: <https://onlineopen.org/from-community-to-the-undercommons>. Acesso em: jan. 2024.

COMBES, Muriel. **Gilbert Simondon and the philosophy of the transindividual**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2013.

DEBAISE, Didier. Les conditions d'une pensée de la relation. In: CHABOT, Pascal (ed.). **Simondon**. Paris: Vrin, 2004.

GASPAR NETO, Francisco de Assis. Atenciografia do corpo: intersecções entre Lisa Nelson e Gilbert Simondon a partir de um fragmento de relato. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 205-222, jan./abr. 2017.

GASPAR NETO, Francisco de Assis. O incomum em comum: indivíduo e coletivo em Gilbert Simondon. In: ARMILIATO, Vinícius; BOCCA, Francisco V. (org.). **Um lugar para o singular**: Georges Canguilhem em perspectiva. Curitiba: CRV, 2020.

HABELSTRAM, Jack. The wild beyond: with and for the undercommons. In: HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. **The undercommons: fugitive planning & black study**. New York: Minor Compositions, 2013.

HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. **The undercommons: fugitive planning & black study**. New York: Minor Compositions, 2013.

MANNING, Erin. **Always more than one**: individuation's dance. Durham and London: Duke University Press, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. N-1 Edições, 2018.

NANCY, Jean Luc. Do ser-em-comum. In: PEIXE DIAS, Bruno; NEVES, José (coord.). **A política dos muitos**: povo, classe e multidão. Lisboa: Tinta da China, 2011.

SCHULZ, Bruno. **Ficção completa**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e informação**. São Paulo: Ed. 34, 2020.

SIMONDON, Gilbert. **Comunicación e información**: cursos y conferencias. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2015.

SIMONDON, Gilbert. **Imagination et invention**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

SIMONDON, Gilbert. **L'Individu et sa genèse physi-**

co-biologique. Paris: Éditions Jérôme Millon, 1995.

UEXKÜLL, Jakob von. **Dos animais e dos homens.** Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

VIRNO, Paolo. Multidão e princípio de individuação. In: PEIXE DIAS, Bruno; NEVES, José (coord.). **A política dos muitos:** povo, classe e multidão. Lisboa: Tinta da China, 2011.

WILLIAMS, James. Community beyond instrumental reason: the idea of donation in Deleuze and Lyotard. In: HALSALL, Francis *et al.* (org.). **Critical communities and aesthetic practices dialogues with Tony O'Connor on society, art, and friendship.** Contributions to Phenomenology in cooperation with The Center for Advanced Research In Phenomenology, v. 64, 2012.



O monumento e a ruína: uma aproximação desde a filosofia, a psicanálise e a arte

Claudio Eduardo Rubin

“A imagem que sobrevive à ação da destruição
é a imagem da destruição.”
(Boris Groys)

Introdução

A relação entre Monumento e Ruína interessa-nos por diversos motivos de indagação na medida em que nos permite uma aproximação a uma consideração alternativa da relação entre o Passado e o Presente em termos do que se denomina, de forma geral, como História, escolhendo da nossa parte uma maneira explicativa de dita relação alicerçada na noção de sintoma tal como estabelecido pela Psicanálise, com base nas elaborações freudianas.

Essa maneira explicativa de dita relação encontra pontos de articulação com outra vertente de reflexão sobre a citada relação do Passado e o Presente, construída pelo filósofo Walter Benjamin ao longo de diversos textos, principalmente nas suas teses sobre a História.

Para organizar nossas considerações, recorreremos então a uma tríplice perspectiva de indagação: a primeira, filosófica, com base, principalmente, nas considerações do citado Walter Benjamin, e de alguns dos seus comentadores (Susan Buck-Morss e Jeanne Marie Gagnebin) em relação à noção de História (a relação do Passado e o Presente), no tema da Ruína e nos desdobramentos da afirmação benjaminiana: “Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento da barbárie”.

A segunda perspectiva será de cunho psicanalítico. A questão do Monumento e da Ruína pensados à maneira de um sintoma encontrar-se-á alicerçada em uma breve aproximação sobre o funcionamento da memória tal como estabelecido nas elaborações freudianas e ainda, na mesma perspectiva, uma reflexão sobre o que denominamos em outro lugar como sendo uma “Metáfora Arqueológica” (Rubin, 2021, p. 42), referida à superposição de diversas épocas diferentes da história do indivíduo, e a maneira em que a relação entre essas diversas “camadas” de lembranças se estabelece.

Na interseção dessas duas perspectivas localizaremos uma terceira, vinda do campo da Arte, partindo de algumas reflexões sobre o trabalho do

artista alemão Jochen Gerz e o que ele denominara “antimonumentos”.

Alguns aspectos etimológicos do Monumento

À maneira de introdução do nosso tema, faremos algumas referências à origem do termo Monumento.

Na sua procedência etimológica, a palavra remete a mais de um sentido possível, cujos endereçamentos permitirão algumas considerações iniciais.

Por um lado, o significado do termo aponta para o passado, por outro, é uma espécie de alerta lançado ao futuro, tal como indica Abreu em *A problemática do monumento moderno*:

O que quer dizer a palavra monumento? Importa desde logo precisar esta questão: *monumento* é um nome que provém do latim *monumentum*, como designação de «monumento comemorativo»: um termo derivado do verbo *monere* que por sua vez exprime “*uma atenção solicitada, um pensamento virado para o passado, mas também uma advertência para o futuro, uma munição contra o esquecimento*” (Abreu, 2003, p. 1).

Relacionado a essas duas vertentes, Abreu aponta ainda que o termo monumento deve ser considerado em um sentido duplo, tendo um caráter sensorial (visível); por isso, como ato de rememoração ou

advertência, monumento denota um caráter sensorial, eminentemente da ordem do visível.

Por outro lado, “enquanto ato de rememoração ou advertência, *monumento* denota um *carácter mental*¹, de foro, importa já assinalar, eminentemente intencional” (Abreu, 2003, p. 1).

Numa perspectiva semelhante, e ainda na dimensão etimológica, Rabe (2011, p. 145, tradução minha) aponta mais um viés em relação à etimologia da palavra Monumento:

Na sua finalidade, que aponta ao futuro, os monumentos acenam também ao passado, que é a segunda dimensão temporal [...]. Neste contexto é interessante indicar o vínculo do termo “monumento” com a palavra *monumentum* que significa sepulcro. [...]

Finalmente está a dimensão complicada do presente que sempre se escapa, a diferença de determinadas imagens que criamos para compensar essa constante fuga e que projetamos sobre o passado e o futuro. Ora, mesmo que a finalidade dos monumentos seja perdurar, o certo é que também perecem, igual que o homem. Quiçá o façam com lentidão maior, mas ao final sucumbem também à lei do tempo; as cidades vão se reformando, se destroem, os monumentos ficam em ruínas, convertem-se em órfãos isolados ou separados de seu contexto e lugar original, e quando não, desmoronam totalmente.

¹ ' Da nossa parte diríamos psíquico antes que mental, pelas considerações que faremos mais adiante em relação à Psicanálise.

Aproximemos uma consideração inicial com base na dupla vertente etimológica da palavra Monumento – uma referenciada ao passado e outra projetada ao futuro –, aventurando que todo Monumento teria um destino marcado desde sua inauguração: tornar-se Ruína.

Isso seria em princípio o que ligaria de forma larvada, íntima e inexorável ambos os termos. Não haveria um sem o outro. Será, nesse aspecto de relação, que a abordagem do Monumento e a Ruína como sintoma encontrará uma das suas possibilidades.

Monumento de cultura, Monumento de barbárie

Para aproximar-nos da perspectiva benjaminiana acerca do tema que nos ocupa, partimos da afirmação presente nas teses sobre a História: “Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento da barbárie”, frase que habilita as perguntas: Qual a relação que se estabelece entre o monumento de cultura e o de barbárie? O que tal relação nos permite para aproximar-nos à própria dinâmica da História, tal como Benjamin a propõe? E ainda, qual o lugar da Ruína nessa sequência de sucessões que se instaura?

A afirmação de Benjamin permite considerar certa noção de conflito entre Cultura e Barbárie (que deverá ser equalizada no tipo de relação estabelecida entre os dois termos), ao tempo que

a correspondência estabelecida pela expressão “que não fosse também” indica, na sua simultaneidade, a necessidade de recusar a sucessão de ambos em termos de uma forma linear e sucessiva.

Haveria antes do que isso uma relação intestina entre Cultura e Barbárie, da qual o Monumento seria não um signo, senão, antes, um sintoma.

Essa maneira conflitiva de pensar a relação do Passado e o Presente por parte de Benjamin encontra-se retratada de forma caleidoscópica ao longo de diferentes épocas e textos no trabalho do filósofo.

De forma incisiva, Benjamin desmonta a ideia da História como sendo uma sequência linear e cronológica de eventos, em que poder-se-ia pensar que, no caso, os Monumentos se sucederiam uns aos outros ao longo do passo do tempo de modo mais ou menos natural, acompanhando dito devir.

Nessa perspectiva, a afirmação que Benjamin faz sobre a relação do Passado e o Presente encontra, na quinta e sexta tese sobre a História, seu delinear mais eloquente:

V

A verdadeira imagem do passado passa por nós de forma fugidia. O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento².

² A respeito da tese V, Seligmann-Silva escreve: “Aqui Benjamin está retomando a sua teoria das imagens dialéticas, ou seja, da construção imagética do saber histórico. No Passagens, ele anotou um fragmento que ele retoma no contexto das teses nos seus esboços (M 26), como veremos: ‘Não é que o passado [Vergangenheit] lança luz sobre o presente

VI

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderar-mo-nos de uma recordação (Erinnerung) quando ela surge como um clarão (relampeja) num momento de perigo (Benjamin, 2012, p. 11).

Na trilha dessa concepção da relação do Passado e o Presente, a afirmação sobre Monumento de Cultura e Monumento de Barbárie encontra sua plausibilidade, com a condição de que a História não seja considerada de forma linear no seu devir, pensado antes como uma “dialética em suspensão”.

Que todo Monumento de Cultura seja ao mesmo tempo um Monumento de Barbárie indica a dimensão de um conflito que se encontra no âmago do seu surgimento, que ficará inscrito de forma indelével na sua própria presença e perduração como uma marca de origem de natureza traumática.

Na esteira das elaborações de Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin recusa a possibilidade de

[Gegenwart] ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido [das Gewesene] encontra o agora [Jetzt] num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [im Stillstand, que traduzimos aqui por em suspensão]. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, “imagens não arcaicas” (in Benjamin, 2020, p. 34-35).

considerar a cultura como um simples acúmulo de objetos e referências históricas³.

Na tentativa de colocar em um contexto o aparente paradoxo da afirmação sobre Monumento de Cultura e de Barbárie, Gagnebin (2008, p. 80) escreve:

[...] Ambos os momentos se completam num esforço de dessubstancialização daquilo que se costuma chamar de cultura: essa não consistiria num aglomerado de objetos preciosos, mas seria definida muito mais como relação espiritual viva do presente ao passado, do passado ao presente. Para pensar a relação do presente ao passado, em particular do presente em relação à cultura que lhe foi transmitida pelo passado, Benjamin desconstrói o conceito trivial de “atualidade” que é geralmente empregado para justificar o recurso a obras antigas. É um conceito de *Vergegenwärtigung* ou, literalmente, de “presentificação”, muitas vezes usado quando se tenta demonstrar, por exemplo, aos alunos que vale a pena, sim, ler Platão, porque ainda haveria coisas “atuais” nesse velho pensador. É uma concepção rasa porque parte de uma imagem acrítica do presente para procurar algo no passado que se assemelha, mesmo de longe, com as preocupações desse presente insosso. Por isso, são geralmente

³ “Esse inventário é chamado de cultura [...]. A cultura como “inventário”, inventário de “bens culturais” justamente, garante o valor intemporal das obras que a tradição dominante erige como canônicas, mas, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, as declara como espólio de um morto, esse passado embalsamado e engavetado. O atual é sinônimo de intemporal” (Gagnebin, 2008, p. 80). Nesta consideração de Gagnebin podemos mais uma vez apontar o já citado contraponto entre o Monumento como advertência do passado e como alerta do futuro.

figuras e valores muito vagos e amplos que são encontrados e exibidos como “ainda ou sempre atuais” apesar de sua roupagem caduca.

Essa ideia de “atualidade” produz o singular efeito na relação entre o passado e o presente:

Em vez de ressaltar as diferenças entre passado e presente, diferenças estas que permitiriam colocar em questão o narcisismo epistemológico do presente, esses valores ditos sempre atuais são designados como valores eternos que fortalecem as certezas da cultura dominante (Gagnebin, 2008, p. 80).

Diante da afirmação de que “O atual é sinônimo de intemporal” (Gagnebin, 2008, p. 80), a posição de Benjamin é, segundo Gagnebin, a seguinte: “Benjamin forja um conceito intensivo de atualidade (*Aktualität*) que retoma a outra vertente semântica da palavra, ou seja, vir a ser ato (*Akt*) de uma potência” (Gagnebin, 2008, p. 81), invertendo o signo desse passado que continua presente como Ruína, como despojo: se na concepção tradicional o Presente possui as aparentes características de confiança, coragem, humor, astúcia, ou tenacidade, na concepção de Atualidade acunhada por Benjamin, tais atributos se encontram “sobreviventes”⁴ nesse Passado⁵.

⁴ O modo de sobrevivência abriria, por sua vez, a um desdobramento das considerações na direção da *Nachleben warburgiana*.

⁵ A “Atualidade” do Passado proposta por Benjamin habilita, no entendimento de Gagnebin, a possibilidade estender uma aproximação às elaborações de Freud e à literatura

Também de cunho benjaminiano, Susan Buck-Morss (2018, p. 17) aproxima-se da questão da relação do Passado e o Presente:

A escrita da história é o lugar dessa luta entre a necessidade de preservar a ordem presente e o desejo de preservar a verdade. Mas aqui reside a ironia. Se o passado preservado está encarregado da tarefa de prestar testemunho à verdade, se os produtores de sentido tratam os artefatos do mundo transitório e material com um cuidado reverente, próximo à idolatria, então como esse esforço meticuloso pode ser conciliado com o fato de que o passado nunca nos é dado por inteiro?

Nessa perspectiva, os monumentos, destinados à preservação do passado, resultam ser os restos de um embate e que uma parte – não casual – desse passado ficou obliterada, tal como aponta Buck-

de Proust: “Essa atualidade plena designa muito mais a ressurgência intempestiva de um elemento ocultado, esquecido dirá Proust, recalcado dirá Freud, do passado no presente – o que também pressupõe que o presente esteja apto, disponível para acolher esse ressurgir, reinterpretar a si mesmo e reinterpretar a narrativa de sua história à luz súbita e inabitual desse emergir. Se essa concepção lembra as reflexões do narrador da Busca do tempo perdido e do fundador da psicanálise, é porque Freud e Proust são, para Benjamin, os dois grandes modelos de uma outra relação com a memória: a temporalidade do passado não se reduz mais ao espaço indiferente de uma anterioridade que precede o presente na linha monótona da cronologia; ao contrário, momentos esquecidos do passado e momentos imprevisíveis do presente, justamente porque são separados, portanto “distantes”, se interpelam mutuamente numa imagem mnêmica que cria uma nova intensidade temporal” (Gagnebin, 2008, p. 81).

-Morss (2018, p. 18): “O que sobrevive nos arquivos faz isso por acaso. O desaparecimento é a regra. A aniquilação é o destino de cidades inteiras, oblitando muito mais do registro humano do que aquilo que é preservado”.

Porém essa relação entre o Passado e o Presente não é linear, tal como apontamos desde o início de nossas considerações. Apoiada nas afirmações V e VI das teses sobre a História (Benjamin), a autora descreve outro percurso – e presença – desse Passado no Presente:

O passado ricocheteia no presente e se espalha em território inimigo. Os fragmentos históricos são o resto de uma explosão. Liberados pela explosão da memória oficial, os fragmentos da história são preservados em imagens. Eles retêm a proximidade da experiência original e, com ela, a ambiguidade.

Seu significado é liberado somente em uma constelação com o presente. Eles trazem guardado um aviso de perigo. O presente do passado é um Cavalo de Tróia. A gente acha que sabe de onde ele vem e a quem pertence. Mas a dádiva é para outros, aqueles que os assim chamados herdeiros legítimos estão destruindo o presente. Não há nada na história humana que nos seja alheio (Buck-Morss, 2018, p. 28).

Acerca da Ruína

Assim como proposto nas palavras introdutórias deste texto, a ideia de Monumento encontra-se

ligada – como destino – ao termo Ruína. Espalhadas ao longo da obra de Benjamin, as observações sobre a Ruína encontram-se também numa perspectiva de recusa da consideração da Ruína como mero despojo ou resto, podendo ser considerada antes do que isso uma sobrevivência de um conflito anterior.

Se a Modernidade teve como intenção apresentar a Ruína como um monte de escombros, tal como afirmado por Benjamin em seu trabalho sobre o drama barroco⁶, a Ruína deve ser reavaliada numa direção diferente da tradicional.

No texto “O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov”, Benjamin (2018, p. 166) escreve: “Os provérbios, poderíamos dizer, são ruínas que ficaram no lugar de antigas narrativas, e nas quais, como a hera que se agarra a um muro, uma moral se enreda em volta de um gesto”.

⁶ “Quando, com o drama barroco, a história penetra no palco, ela o faz enquanto escrita. A palavra história está gravada, com os caracteres da transitoriedade, no rosto da natureza. A fisionomia alegórica da natureza-história, posta no palco pelo drama, só está verdadeiramente presente como ruína. Como ruína, a história se fundiu sensorialmente com o cenário. Sob essa forma, a história não constitui um processo de vida eterna, mas de inevitável declínio. Com isso, a alegoria reconhece estar além do belo. As alegorias são no reino dos pensamentos o que são as ruínas no reino das coisas. [...] A fachada partida, as colunas despedaçadas, têm a função de proclamar o milagre de que o edifício em si tenha sobrevivido às forças elementares da destruição, do raio, e do terremoto. Em sua artificialidade, essas ruínas aparecem como o último legado de uma Antiguidade que no solo moderno só pode ser vista, de fato, como um pitoresco monte de escombros” (Benjamin, 1984, p. 199-200).

Na tese IX sobre a História, Benjamin (2012, p. 14) refere-se à questão da Ruína com base na análise de um quadro de Klee:

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval.

Ao mesmo tempo em que a Ruína pode ser pensada então como sobrevivência de um conflito anterior, ainda abordaremos mais adiante outra perspectiva possível desse termo, pela via de considerá-la à maneira de um sintoma, tal como pensado com base nas elaborações freudianas.

Os antimonumentos de Jochen Gerz

Na esteira das considerações feitas até o momento, o trabalho do artista alemão Jochen Gerz

permite um relançamento do tema que nos ocupa, desde outro viés. Haveria maneira de imaginar um monumento que não respondesse à perpetuação de um aspecto do Passado e que, por isso, não suspendesse a relação com o Presente? É nesse ponto em que os denominados “antimonumentos”⁷ de Gerz se

⁷ A título de exemplo, Danziger (2010, p. 103-104) cita uma das obras de Gerz: “Enfrentar a memória do terrível passado motivou várias obras de Gerz, entre as quais o Monumento contra o fascismo, em Harburg (subúrbio da cidade de Hamburgo), desenvolvido em parceria com Esther Shalev-Gerz. A obra consistia numa coluna de aço, recoberta de chumbo, de 12 metros de altura e situada em local de grande circulação de pedestres. Um texto próximo à coluna convidava os passantes a manifestarem-se contra as formas de fascismo, inscrevendo ali seus nomes. À medida que a superfície se recobria (de modo nada pacífico) com inscrições, a coluna era progressivamente enterrada no solo. Ao longo de sete anos, entre 1986 e 1993, a cidade conviveu com o monumento, ou melhor, com seu gradual desaparecimento. Ao fim e ao cabo, a coluna-palimpsesto tornou-se uma placa no solo. Apenas parte dela pode ser vista por uma abertura na passagem de pedestres, sobre a qual se erguia o bloco de aço. Jochen Gerz e Esther Shalev-Gerz reatualizam a forma tradicional do obelisco – em vez de dirigir-se ao alto, voltasse para baixo, encripta-se no solo”. A respeito do *Monumento contra o Fascismo*, Gerz comenta: “Nós convidamos os cidadãos de Hamburgo, e os visitantes desta cidade, a juntar aqui seu nome ao nosso. Isso para engajar-nos a ser vigilantes e a permanecê-lo. Quanto mais numerosas forem as assinaturas sobre esta barra de chumbo de doze metros de altura, mais ela afundará no solo. E um dia, ela desaparecerá completamente e o lugar deste monumento contra o fascismo estará vazio. Pois a longo termo, ninguém se elevará em nosso lugar contra a injustiça’. ‘O objeto não é a arte’, diz Jochen Gerz. ‘A arte pode falar de seu próprio limite, de sua recusa de ser uma desculpa. Às pessoas que há muito dizem ‘não vimos nada, não estávamos lá’, o objeto responde: ‘Eu tampouco estava lá’. Para que

apresentam prolíficos para aproximar essa maneira diferente de pensar nos Monumentos.

Ao refletir sobre o trabalho de Gerz, Danziger (2010, p. 101) escreve:

A poética pública de Jochen Gerz pode ser compreendida como um “laboratório” – político, artístico, existencial – ativado a partir da sociedade alemã do pós-guerra. Sua obra demonstra aguda compreensão das aporias que envolvem as práticas do monumento na contemporaneidade, criando condições de possibilidade para a tarefa não de os construir ou erguer – verbos que pertencem ainda ao regime do monumento tradicional –, mas simplesmente colocá-los em ação por algum tempo.

No entendimento de Gerz, paradoxalmente, o Monumento obtura a possibilidade de lembrar, como se o Monumento afirmasse, com sua presença constante e imutável, *“Ei, cidadãos, não pensem mais neste problema; a lembrança é nosso trabalho”*. Com base nessa hipótese, a construção que teria a missão de apontar um evento histórico deveria ser pensada para evitar a intenção de perpetuidade concedida aos Monumentos⁸. Deveria, então, mudar.

eles o reclamem. Como esse passado que eles negam. É um jogo de mimetismo. A arte veste-se de espectador” (Gerz, 1996 *apud* Leenhardt, 2000, p. 82).

⁸ “Um dia não haverá mais nada e é preciso falar sobre isso – essa necessidade de falar é a origem de tudo. Nós nos situamos no tempo, e o ardil consiste geralmente em subtrair a obra ao tempo, para torná-la duradoura em nosso lugar. Gostaria de submeter o trabalho ao tempo e me provocar por sua falta. Quer dizer, gostaria de tomar o lugar da obra.

Ao referir-se ao trabalho de Gerz, Márcio Seligmann-Silva (2016, p. 52) comenta:

Gerz, assim como, de um modo geral, os artistas que lidam com as catástrofes do século XX, sabem que a história não pode ser mais facilmente decantada em “imagens artísticas”. Existe a possibilidade de simplesmente mimetizar as “imagens traumáticas”, de repetir mecanicamente essas imagens que se fixaram na nossa “memória coletiva”.

A questão é conseguir sair desse registro de mera repetição (que vemos, por exemplo, na arte dos anos 1960 de um Andy Warhol). A traduzibilidade entre fatos, imagens e palavras, que antes era pressuposta pela arte da memória clássica, deixa de ser aceita como algo automático.

Cabe ao artista buscar uma solução para dar conta desse passado que não se deixa capturar nas imagens, gêneros e práticas artísticas herdadas. Assim como o literato que se volta para as catástrofes deve buscar o “tom correto” para lidar com esse passado, cada artista busca um dispositivo que abra acesso para o seu “trabalho de memória” (que envolve sempre uma “desmemória”, uma descristalização das criptas). No caso de Gerz, ele costuma encenar a própria mecânica do recalçamento; outros artistas optam pela memória fotográfica, outros ainda, pela poética do acúmulo de ruínas, de traços e documentos do passado, ou mesmo de “restos” dos mortos, sendo que o museu de Auschwitz com suas pilhas de malas, sapatos e cabelos é paradigmático nesse sentido.

Eu quis inverter a relação entre o espectador e seu objeto, objeto de culto, de fascinação ou de recusa” (Gerz *apud* Danziger, 2010, p. 107).

Se o Monumento deve – e está destinado – a tornar-se Ruína ou até a desaparecer, qual seria a tarefa e o lugar da memória?

Um comentário de Gerz parece abrir uma perspectiva que não se reduz ao aspecto material do Monumento, que por sua vez enlaça com uma maneira freudiana de tramitar o evento traumático, produto de um conflito anterior: “A dor pelo passado não é o mesmo que a acusação ou a denúncia do passado. A função estética da arte é encontrar a verdade. E a verdade é algo que deve ter voz, falar”⁹.

⁹ Essa reflexão de Gerz lembra um conto hassídico: “Quando o mestre espiritual Israel Baal Schem Tov, fundador do hassidismo, tinha ante si uma tarefa difícil, ia em certo lugar do bosque, acendia o fogo e meditava rezando. E aquilo que decidia fazer se realizava. Na geração seguinte, quando seu discípulo teve ante si a mesma tarefa, dirigiu-se àquele lugar do bosque e disse: ‘Não sabemos acender o fogo, mas ainda conhecemos as orações’. E o que decidiu fazer se realizou. Uma geração posterior, quando o discípulo do discípulo teve ante si a mesma tarefa, dirigiu-se àquele lugar do bosque e disse: ‘Não sabemos acender o fogo e temos esquecido as orações, mas ainda conhecemos o lugar do bosque onde aquilo aconteceu. Tem de ser suficiente’. E foi suficiente. Porém uma geração mais posterior ainda, quando o discípulo do discípulo do discípulo teve ante si também a mesma tarefa, disse: ‘Não sabemos acender o fogo, temos esquecido as orações, não localizamos já o lugar do bosque onde tudo aquilo aconteceu, mas ainda podemos contar a história”.

Monumento e Ruína, uma perspectiva freudiana

A questão da natureza e funcionamento da memória, tal como proposta por Freud desde o início das indagações psicanalíticas, foi avançando na direção de uma conceitualização sobre os fenômenos da lembrança e o esquecimento e, posteriormente, sobre uma possível noção de História, alternativa à maneira da considerada pela Historiografia¹⁰.

O Passado e o Presente encontram-se em uma relação de descontinuidade (se o tempo for pensado de maneira linear), cujos pontos de articulação procedem de diversos fenômenos e processos de ordem psíquica.

O núcleo dessa maneira diferente de entendimento está numa afirmação freudiana correspondente aos primeiros esboços explicativos sobre o psiquismo; em “Carta 52” (1896), Freud afirma que os sistemas de “consciência e memória são excludentes entre si” (Freud, 2001a, p. 275)¹¹.

¹⁰ Na direção do que afirma Certeau (1982, p. 282): “Neste último sentido é que vai constituir, aqui, a questão da história. Não para deduzir de um saber tirado de Freud sua ‘concepção’ da história, nem para medir os resultados da interpretação freudiana segundo os métodos atuais de investigação histórica, mas para revelar aquilo a que correspondem e chegam as incursões de Freud na região ‘histórica’ da sua cultura”.

¹¹ Dita afirmação já tinha sido desenvolvida mais em detalhe no Projeto de uma Psicologia algum tempo antes, em 1895, e posteriormente em textos como *Além do princípio do prazer* (1920) e em “Nota sobre o ‘Bloco Mágico’” (1925).

Tal condição funda o aparelho psíquico e, aliada à ideia da não destrutibilidade dos traços de memória¹², organiza suas instâncias e produz dessa maneira uma concepção de memória que não é encontrada na Consciência sua morada.

Com base nessa configuração, as elaborações psicanalíticas permitir-nos-ão uma outra via de reflexão sobre o Monumento e a Ruína, pensados na perspectiva da particular maneira de estabelecer a relação entre o Passado e o Presente, por parte de Freud.

Ao destacar as diferenças entre Historiografia e Psicanálise, Certeau (2011, p. 73) afirma:

A psicanálise e a historiografia têm, portanto, duas maneiras diferentes de distribuir o espaço da memória: elas pensam, de modo diferente, a relação do passado com o presente. A primeira reconhece um no outro, enquanto a segunda coloca um ao lado do outro. A psicanálise trata essa relação segundo o modelo da imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco e do quiproquó (o que está “no lugar” de quê? Há, por toda parte, jogos de máscaras, de reviravolta e de ambiguidade). Por sua vez,

¹² “Com isso tocamos no problema mais geral da conservação no psíquico [...]. Desde que superamos o erro de achar que nosso habitual esquecimento significa uma destruição do traço mnemônico, tendemos à suposição contrária de que na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas, mediante uma regressão de largo alcance, por exemplo. Vamos tentar apreender o que esta suposição envolve, por meio de um símile de outra área” (Freud, 2001b, p. 69).

a historiografia considera essa relação segundo o modelo da sucessividade (um depois do outro), da correlação (maior ou menor grau de proximidade), do efeito (um segue o outro) e da disjunção (um ou o outro, mas não os dois ao mesmo tempo).

Em Freud, o Passado se encontrará sintomaticamente atuante no Presente por retroação (não como mera réplica ou recordação) seguindo o modelo do Trauma, e seu deciframento demandará um trabalho de Construção e Interpretação, em que evidenciar-se-á também que a relação entre o Passado e o Presente não estará organizada de forma linear (uma *timeline*) senão que, para sua compreensão, deverá ser acompanhado o próprio percurso da formação de sintoma e seus correspondentes efeitos. A temporalidade localizar-se-á no “entre” o Passado e o Presente, lugar e tempo do sintoma – como expressão traumática de um conflito não resolvido.

Essa forma explicativa da relação do Passado e o Presente encontra-se alicerçada pela própria maneira de entendimento de formação de sintoma, em que um evento ou pensamento presente não é suficiente para produzi-lo se não se encontrar em uma relação retroativa de resignificação com outro de um momento anterior, que ao longo das elaborações freudianas veio a adquirir diversas conotações, tais como um tempo antes do tempo, um tempo arcaico, uma pré-história, um primeiro tempo ou ainda o infantil.

Somado a isso, Freud considera que os conteúdos de memória não são estáticos, tal como dito na citada “Carta 52” (1896), endereçada a W. Fliess:

Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente sob a forma de traços mnêmicos experimenta, de tempos em tempos, um reordenamento de acordo com as novas circunstâncias – a uma retranscrição (Umschrift). Assim, o que há de essencialmente novo em minha teoria é a tese de que a memória não preexiste de maneira simples, senão múltipla, está registrada em diversas variedades de signos [...] (Freud, 2001a, p. 274).

Tendo como base essas considerações, a relação entre o Passado e o Presente encontra, para Freud, uma representação aproximada ao trabalho do arqueólogo:

Seu trabalho de construção, ou se preferir, de reconstrução, mostra vastas coincidências com o do arqueólogo que exuma lares ou monumentos destruídos e sepultados. Na verdade é idêntico a ele, só que o analista trabalha em melhores condições, dispõe de mais material auxiliar, porque seu empenho se dirige a algo ainda vivo, não a um objeto destruído [...] (Freud, 2001c, p. 261).

Nesse panorama, propomos considerar o sintoma como Monumento (dentro do que poderia se considerar uma materialidade psíquica) que, tal como a etimologia permite apontar, servirá de aviso sobre

um acontecimento do Passado que produz efeitos no Presente, uma vez transfigurado pelos diversos processos inconscientes aos que se vê submetido, e ao mesmo tempo o sintoma considerado no seu caráter de Ruína, não como mero vestígio – sobrevivente – de um conflito entre forças pulsionais opostas.

O sintoma, tentativa de conciliar dois tempos inconciliáveis – o Passado e o Presente – se nos apresenta como evidência e signo do fracasso de dita conciliação.

E ao revirar a luva da proposição feita, encontramos a possibilidade também de considerar o Monumento (já na sua materialidade concreta) como Sintoma (expressão de um conflito não resolvido).

Sob tal perspectiva, que todo Monumento de Cultura seja também Monumento de Barbárie, como afirma Benjamin, poderia ser pensado à maneira sintomática.

A diferença entre ambos os autores nesse ponto poderia ser pensada pelos efeitos da relação entre o Passado e o Presente.

Se pelo lado de Benjamin o Passado se apresenta como um clarão (“em um instante de perigo”) e, dessa maneira, desorganiza a suposta linearidade do Tempo, pelo lado de Freud, seguindo a lógica de funcionamento do Trauma¹³, no Presente se

¹³ O limite da aproximação ao vazio do Trauma encontra-se formulado de maneira poética tanto por Elie Wiesel – “Eu não contei algo do meu passado para que vocês o conheçam, mas sim para que saibam que vocês nunca o conhecerão” – como por Maurice Blanchot – “As marcas: traços não daquilo que aconteceu, mas do que jamais se passou”.

ressignificaria um evento/pensamento do passado de forma retroativa, produzindo uma dupla consequência: a reescrita dessa parcela do Passado, mas – e talvez o que confere uma plausibilidade à clínica psicanalítica – a reescrita retroativa do Passado re-escreve por sua vez o Presente. O trabalho de interpretação – e seu efeito – se encontra, então, “entre” o Passado e o Presente.

Na perspectiva freudiana, pensar o Monumento implica necessariamente pensar também a Ruína. No que vai de um ao outro (e entre um e o outro), evidenciam-se os processos psíquicos intervenientes (e a possibilidade do trabalho de Interpretação), surgidos a partir de um conflito de forças pulsionais opostas.

A Ruína não seria, dessa forma, simples despojo, lembrando que no seu cerne o Monumento está presente, de forma persistente.

Já em relação ao trabalho de Gerz, a perspectiva freudiana mostra-se idônea para fazer uma aproximação, por via do entendimento da censura em sentido freudiano, que relaciona de forma íntima a lembrança e o esquecimento, tal como apontado por Juan Ritvo (1994, p. 120): “O esquecimento não cobre o esquecido como uma capa o faz com um sofá; o esquecido mesmo é o resultado do esquecimento porque a memória é função do esquecimento”.

Esquecimento radical e inaugural do Trauma, que inaugura, paradoxalmente, a possibilidade de memória. A partir da impossibilidade de lembrar aquilo que ficou fora da História (o Trauma Originário) o aparelho psíquico funda-se e, desse ponto,

relança-se na procura de uma vivência que sempre escapa a ser lembrada.

Gerz, com suas propostas estéticas de antimonumentos, parece ir em uma direção solidária à do Freud: só esquecendo (via a passagem do tempo e o desaparecimento da obra) haverá chance de lembrar, isto é, pensar sobre o Passado. Em ambos – Freud e Gerz – a palavra vem a ocupar um lugar central nessa tarefa: a História será a tal, na medida em que possa ser falada.

Interessante contraponto com Benjamin, e sua noção de “dialética em suspensão”, tal como denominara o filósofo como sendo as imagens verdadeiras.

À maneira de conclusão

Os autores citados ao longo do texto encontram-se, mantendo as diferenças e especificidades de cada abordagem (a Filosofia, a Psicanálise, a Arte), em uma espécie de perspectiva destinada a uma crítica e revisão da ideia de linearidade da relação entre o Passado e o Presente, trazendo em relevo a forma traumática em que essa relação se produz. Nesse ponto, a ideia do Monumento e a Ruína apresentaram-se como exemplos fecundos para retratar dita perspectiva.

Referências

ABREU, José Guilherme. A problemática do monumento moderno: escultura pública e espaço público – para um estudo transdisciplinar. **Boletim Interativo da Associação Portuguesa dos Historiadores de Arte**, n. 1, dez. 2003. Disponível em: <https://apha.pt/wp-content/uploads/boletim1/Aproblematicadomonumento.pdf>.

BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura**. (Filosofia, teoria e crítica). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de História**. Organização e tradução: Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2020.

BUCK-MORSS, Susan. **O presente do passado**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. São Paulo: Autêntica, 2011.

DANZIGER, Leila. Jochen Gerz: o monumento como processo e mediação. **Arte & Ensaios**, n. 21, p. 101-107, dez. 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas** – v. I. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001a.

FREUD, Sigmund. **Obras completas** – v. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001b.

FREUD, Sigmund. **Obras completas** – v. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001c.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Documentos da cultura / documentos da barbárie. **Ide**, São Paulo, v. 31, n. 146, p. 80-88, 2008.

LEENHARDT, Jacques. A impossível simbolização “daquilo que foi”. **Tempo Social**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 75-84, nov. 2000.

RABE, Ana María. Huellas de la ciudad. Reflexiones sobre la relación entre ciudad, monumento y fotografía a partir de Walter Benjamin. **Arbor**, v. 187, n. 747, 2011. DOI: 10.3989/arbor.2011.747n1015 747.

RITVO, Juan B. **La causa del sujeto**: acto y alienación. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 1994.

RUBIN, Claudio. Elementos para uma noção da história em Freud. In: FREITAS PINTO, Weiny César; ALBERTINI, Rafael Zanata; SOUZA, Rodrigo Augusto de (org.). **Subjetividade, filosofia e psicanálise**. Curitiba: CRV, 2021.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Antimonumentos: trabalho de memória e resistência. **Psicologia USP**, v. 27, n. 1, jan./abr. 2016. DOI: 10.1590/0103-6564D20150011.



Desafios epistemológicos para a salvaguarda do imaterial

Vinícius Armiliato

Com base na formalização da noção de patrimônio cultural imaterial pela convenção da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) de 2003, a reflexão sobre o domínio epistemológico atinente a esse campo tornou-se incontornável: diferentemente do patrimônio material, cuja facticidade (dimensões, materiais, estruturas, formas) pode ser reduzida dentro do modelo técnico-científico herdeiro do cogito, do Iluminismo e de demais aspirações da razão moderna, as características da imaterialidade são intangíveis no interior desse sistema epistemológico de observação e registro. Nesse sentido, o estabelecimento de um discurso teórico a respeito de elementos de

caráter subjetivo (transmissão oral de saberes, práticas e valores comunitários que se reinventam intergeracionalmente) implicaria a apropriação de perspectivas epistêmicas que problematizam a lógica técnico-científica usualmente utilizada nas pesquisas sobre os bens patrimoniais tangíveis. Propomos aqui um ensaio que se divide em dois momentos: primeiramente situaremos as implicações epistemológicas no campo do patrimônio imaterial para, em um segundo momento, situarmos, ainda que de modo bastante breve, estratégias teóricas que dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille) têm adotado para abordar o tema no âmbito da pesquisa acadêmica.

Podemos dizer que determinadas expressões humanas (modos de existência, saberes, ritos, experiências comunitárias, coletivas e individuais), que de certo modo divergem em suas características das expressões standardizadas da sociedade, obtiveram com a noção de Patrimônio Cultural Imaterial proposta pela Unesco a garantia legal de sua salvaguarda.

Considerar expressões culturais “sem materialidade” conferiu visibilidade a um campo de disputa de várias comunidades perante o Estado, dada a divergência de suas manifestações culturais em relação a uma sociedade cujo modo de organização capitalista e neoliberal tende a padronizar, instrumentalizar,

universalizar e inserir seus sujeitos em dinâmicas de concorrência individual. Todavia entendemos que, embora contemporaneamente o capitalismo seja um modo hegemônico de orquestração da vida, ele não consegue se fazer totalitário graças, justamente, a práticas humanas cuja reinvenção e resistência as fazem permanecer imunes às investidas do capital. É nesse âmbito que podemos situar os saberes tradicionais, os ritos de povos originários, as celebrações comunitárias cuja longevidade e contínua transformação são anteriores ao sistema capitalista, bem como as organizações de grupos insurgentes contra determinadas normas estabelecidas pelos Estados e instituições. Entendemos que tais expressões culturais imateriais fazem frente à massificação da vida própria de um modelo econômico que enfraquece relações comunitárias, singulares, locais, em detrimento da universalização das formas de existir.

Nesse sentido, Dardot e Laval (2017, p. 12) observam que

estamos na época do cosmocapitalismo, no qual, muito além da esfera do trabalho, as instituições, as atividades, os tempos de vida são submetidos a uma lógica normativa geral que os remodela e reorienta conforme os ritmos e objetivos da acumulação do capital.

Diante disso, podemos entender que as ações de salvaguarda se caracterizam como estratégias de preservação patrimonial de bens que poderiam ser suplantados via exploração de recursos naturais, via

apagamento da história e de lugares, territórios, saberes, ritos, comunidades, técnicas, expressões. Ao mesmo tempo, segundo o que os autores citados indicam, o conceito de “comum” conforme por eles situado congregaria uma espécie de resistência à dinâmica do capitalismo. Assim, “as formas institucionais, as regras de funcionamento, os instrumentos jurídicos que possibilitam às coletividades administrar ‘em comum’ recursos compartilhados, fora do âmbito do mercado e do Estado, quer se trate de recursos naturais, quer se trate de ‘comuns de conhecimento’” (Dardot; Laval, 2017, p. 17), abririam espaço para a circunscrição de um campo não passivo de ser investido pela lógica do capital.

Na já citada convenção da Unesco que veio a estabelecer diretrizes para a inserção da categoria “imaterial” no âmbito do patrimônio cultural, encontramos o seguinte entendimento no artigo 2.2:

1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um

sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (Unesco, 2003).

Desses elementos, observamos como as noções de “prática”, “representação”, “expressão”, “conhecimento” e “técnica” estão submetidas ao *reconhecimento* por comunidades e indivíduos. Destaquemos ainda o caráter transitório, fluido, não estanque do bem patrimonial, dado o entendimento de sua constante recriação a partir de interações com o ambiente, a comunidade e sua história. Por fim, observemos do referido artigo a perspectiva da diversidade cultural, que acaba por valorizar a pluralidade das possibilidades de expressão cultural em detrimento do estabelecimento de padronizações e hegemonias dos modos de existir.

É nesse ponto que se apresenta a questão disparadora deste ensaio: perspectivas epistêmicas que pressupõem relações causais unívocas, representações de sujeito-objeto cartesianas em seus raciocínios, modelos reducionistas de caracterização dos fenômenos, não parecem ser adequadas para a construção de estudos sobre expressões humanas cuja principal característica é a imaterialidade. Desse modo, o que se tem notado por pesquisadores do campo do patrimônio é o recurso a perspectivas epistemológicas que emergiram após a onda estruturalista da primeira metade do século XX. Trata-se de um recurso fundamental para a análise de elementos que, conforme descritos no referido artigo 2.2, não

são passíveis de apreensão em modelos reificantes, os quais pressupõem a estabilidade e a perenidade dos objetos analisados. Sem dúvida, o desafio teórico é bastante grande, uma vez que a patrimonialização de quaisquer bens culturais implica a normatização de, dentre outras, metodologias de coleta e de análise de dados, bem como a normatização de sua descrição, tendo em vista sua utilização pelas instituições de Estado responsáveis por sua salvaguarda.

Além disso, outra particularidade que se tornou desafiadora para as pessoas que atuam na gestão do patrimônio, segundo Bortolotto, é a aplicação de programas de tutela a “práticas em andamento”:

Como proteger os bens que podem ser reconhecidos como “patrimônio cultural imaterial” apenas se for admitida a dimensão dinâmica do passado “transmitido de geração em geração” e contemporaneamente vitalizados e direcionados ao futuro “constantemente recriado”? (Bortolotto, 2011, p. 10).

O desafio colocado pela autora consiste em estabelecer meios de apreensão que seriam diferentes daqueles bens patrimoniais “fixos”, tais como objetos, monumentos, sítios. Um elemento agregador da tomada de decisões e debate é, conforme previsto no artigo 15 da Convenção, a inserção das comunidades, grupos e indivíduos no processo de salvaguarda. Isso implica, segundo a autora, que

a participação da sociedade civil é vista como essencial também na fase de atribuição de valor patrimonial a determinados elementos e, portanto,

central em sua seleção. Os critérios de atribuição de valor a seleção patrimonial não são apenas aqueles codificados na prática científica, mas se estendem a incluir também aqueles apontados pelos atores sociais (Bortolotto, 2011, p. 12).

Ou seja, a atribuição de valor, seu lugar no tempo e no espaço, sua transitoriedade, bem como as variações da relação com o valor do bem patrimonial ao longo do tempo e das contingências da comunidade, implicarão a consideração de que o objeto submetido à salvaguarda é instável e seu valor pode estar justamente na instabilidade ou impossibilidade de estabilizá-lo como um objeto apreensível no interior dos métodos da epistemologia clássica.

É preciso, então, apropriar-se de modelos teóricos que subjazem entendimentos dinâmicos do valor patrimonial e, ao mesmo tempo, sejam capazes de considerar suas transformações sem que com isso se perca a circunscrição do bem. Em outros termos, poderíamos pensar que se trata da dificuldade de construir o que podemos chamar como “salvaguarda do movimento” – seja um movimento sutil ao longo da transmissão intergeracional, seja um movimento abrupto relativo à desqualificação de bens antes considerados de importância patrimonial¹. Diante desse

¹ Bortolotto (2011, p. 13) inserirá as implicações políticas no processo decisório sobre a qualificação dos bens culturais imateriais, notadamente sobre quem teria legitimidade para atuar na decisão do que deve ser transmitido. Se, no caso do patrimônio material, esse trabalho se deveu a acadêmicos, especialistas e demais profissionais do patrimônio,

cenário, queremos aqui introduzir um debate epistemológico que consideramos fundamental para o trabalho no campo em questão. Passemos à segunda parte deste capítulo para debatermos tais aspectos.

Entenderemos aqui a epistemologia como campo da filosofia que se detém, dentre outras coisas, a indagar sobre quais elementos discursivos permitem que determinado saber seja considerado verdadeiro, enquanto outros sejam entendidos como falsos. Essa discussão nos parece fundamental aqui porque, por meio dela, poderíamos localizar como, no que tange ao patrimônio imaterial, a reflexão epistemológica deve ocorrer com vistas a amparar saberes sobre elementos incorpóreos, fluidos, em movimento, transformação e recriação, os quais são também passíveis de reavaliações sobre seu valor patrimonial pelas comunidades. É nesse ponto que pensamos nas estratégias metodológicas das Ciências Humanas que se apropriam de modalidades epistêmicas emancipadas da ontologia clássica (por intermédio de autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault, Georges Canguilhem, Frantz Fanon, Judith Butler, Paul Preciado, entre outros) e, assim, abrem caminho para o debate de salvaguarda daquilo que muitas vezes não se quer, no discurso oficial, de Estado, preservar: os movimentos sociais, as pautas

ao migrar para a comunidade tem-se a construção de entraves políticos.

das minorias, os movimentos insurgentes, as lógicas não conformes às noções de natureza humana que inserem o sujeito como um ser autocentrado e individualizado, as transformações e reinvenções comunitárias. Conforme o trabalho de Venera, Coelho e Venera (2020, p. 440 *et seq.*) aponta:

O patrimônio cultural já não pode ser analisado fora das relações de poder nem da polícia de controle, dos processos de subjetivação ou da luta pelo sentido do sensível. Uma vez considerada o contexto da biopolítica não se permite omitir ou ignorar a complexidade das relações de poder nas instâncias de decisões acerca dos patrimônios e das memórias coletivas. [...] O que convencionalmente se conhece por políticas patrimoniais pode ser lido como polícias patrimoniais ou polícias de memórias, e as políticas, aquelas que se fazem nas ruas, na luta pela voz, pela representatividade e pelo direito de fala tornam-se objetos de pesquisa e investigação no campo. Fenômenos tradicionalmente acolhidos pelas pesquisas das ciências sociais, como os movimentos das ruas; as lutas pelo direito a terra, pela valorização da pesquisa e educação; as manifestações das diversidades, tornam-se *locus* privilegiados da pesquisa no campo do patrimônio.

Vemos, assim, que novas questões se apresentam no domínio epistemológico as quais nos permitem perguntar: Como temos estabelecido estratégias para análise de tais objetos patrimoniais? Como podemos preservar ou mesmo salvaguardar algo que não cessa de se movimentar, rearticular, rearranjar enquanto categoria, enquanto fenômeno?

Façamos um recuo e analisemos o verbete “epistemologia” do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (Houaiss, 2001):

1. reflexão geral em torno da natureza, etapas e limites do conhecimento humano, esp. nas relações que se estabelecem entre o sujeito indagativo e o objeto inerte, as duas polaridades tradicionais do processo cognitivo; teoria do conhecimento; 2. freq. estudo dos postulados, conclusões e métodos dos diferentes ramos do saber científico, ou das teorias e práticas em geral, avaliadas em sua validade cognitiva, ou descritas em suas trajetórias evolutivas, seus paradigmas estruturais ou suas relações com a sociedade e a história; teoria da ciência.

Em resumo, na primeira acepção vemos a noção de “teoria do conhecimento”; na segunda acepção (que aqui particularmente nos interessa), a epistemologia figura como “teoria da ciência”. Tem-se nesse pressuposto a perspectiva de que a ciência também está dentro de um regime de verdades que faz com que, dado o lugar que ocupa, seus discursos sejam validados na cultura em que está inserida.

Já classicamente², *episteme* “é vista como uma *techné*, uma habilidade para fazer algo, um tipo

² Utilizamos o termo “classicamente” pois neste momento ainda não consideramos a perspectiva de Michel Foucault, para quem a *episteme* não se trata de uma metafísica para o conhecimento de algo, mas sim um conjunto de práticas e conhecimentos, conflitantes ou não, manifestos ou silenciados nos discursos (Foucault, 1999; 2002).

de saber que tem seu suporte no conhecimento especializado e preciso da coisa” (Franklin, 2004, p. 374). Ou seja, trata-se de um conhecimento que envolve um manejo que obedece a determinadas regras de funcionamento, que se aproxima ou se apropria do que seria o verdadeiro. A episteme “adquire o conteúdo de saber pleno de certeza, um saber evidente que está ligado diretamente com a realidade da Ideia” (Franklin, 2004, p. 374). Já no *Dicionário de filosofia*, de Nicola Abbagnano (2007, p. 174), vemos a seguinte formulação contida no verbete *Conhecimento*:

Conheço “x” significa (salvo limitações) que sou capaz de pôr em prática procedimentos que possibilitem a descrição, o cálculo ou a previsão de x. Portanto o significado pessoal ou subjetivo de C. deve ser considerado secundário e derivado: o significado primário é objetivo e impessoal, como acima exposto.

Na sequência, em referência a Platão, o estudioso afirma: “para Platão, conhecer é estabelecer uma relação de identidade com o objeto em cada caso, ou uma relação que se aproxime o máximo possível da identidade” (Abbagnano, 2007, p. 175). Já no verbete *Teoria do Conhecimento*, o autor considera que esse campo, sinônimo de epistemologia, perdeu espaço para o que chama de “metodologia”, ou seja, “a análise das condições e dos limites de validade dos procedimentos de investigação e dos instrumentos linguísticos do saber científico” (Abbagnano, 2007, p. 183). O estudo sobre o conhecimento é então

sustentado com base nas escolhas dos extratos que aqui são expostos, enquanto algo que tem um valor de verdade, cujo saber sobre ele se deu por meio de determinados procedimentos. Há, ainda, um pressuposto de que há um conhecedor e um conhecido, um agente de saber e um objeto a ser captado por tal agente de saber³.

Tendo isso em vista, parece-nos prudente apropriarmo-nos dos modos de pensar da filosofia da segunda metade do século XX, os quais problematizaram as modalidades ontológicas do pensamento a respeito da ideia de natureza humana, de essência, de causalidade, de identidade, de sujeito-objeto, de indivíduo, utilizando-os “sob rasura”⁴. Poderíamos ilustrar tal perspectiva por meio do capítulo introdutório de *Problemas de gênero*, de Judith Butler, quando a autora apresenta uma advertência epistemológica que exemplifica a problematização que aqui fazemos. Pergunta a autora:

³ Atrelado a essa questão, vemos como em *Crítica da razão negra* Mbembe vai situar como o conceito de razão será normativo nas noções sobre os sujeitos na cultura ocidental hegemônica: “[...] é com base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica contemporânea foi capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral” (Mbembe, 2014, p. 9-10).

⁴ Aqui fazemos referência a Stuart Hall (2008) em *Quem precisa de identidade?*, quando coloca o termo “identidade” sob rasura para o desenvolvimento de seu texto.

O que acontece ao sujeito e à *estabilidade* das categorias de gênero quando o *regime epistemológico* da *presunção* da heterossexualidade é desmascarado explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias *ostensivamente ontológicas*? “Mas como questionar um sistema epistemológico/ontológico” (Butler, 2003, p. 8, grifo nosso)⁵.

⁵ Entendemos que a necessidade de requalificar a construção de saberes sobre os fenômenos aparece em um conjunto de movimentos teóricos ao longo do século XX e indica tentativas de desvio de raciocínios próprios do iluminismo-positivismo. A psicanálise, por exemplo, que revisita a noção de “eu” soberano, desqualifica a filosofia da consciência e indica a noção de inconsciente enquanto instância de produção infinita de significações singulares, irrepetíveis, idiossincráticas, peculiares. Por meio dela Sigmund Freud refaz entendimentos da medicina a respeito de processos sintomáticos, inserindo-os como processos de criação. Além da psicanálise, poderíamos citar a linguística estrutural de Ferdinand de Saussure, que recusa a pesquisa por uma origem primeira das palavras para pensar nas articulações presentes entre significantes e significados, sublinhando as relações contingentes da língua em detrimento da investigação sobre as finalidades de sua organização. Ainda, os trabalhos de Claude Lévi-Strauss no campo da antropologia, que propôs novos modos de compreender a sociedade, reconhecendo suas singularidades e combatendo perspectivas racistas. Outro exemplo, agora no campo das artes, reside no movimento dadaísta e outras correntes de vanguarda na década de 1920, que problematizou a razão humana, a suposta sapiência que a racionalidade positivista atribuía à humanidade, aos seus ganhos, que desembocaram, como se sabe, na guerra, bem como a ideia de valor artístico e de belo. E por fim, outros modelos de pensamento que não se subordinam à lógica da razão moderna e, assim, propõem uma epistemologia própria seriam os trabalhos que apresentam perspectivas decoloniais, como Frantz Fanon, Grada Kilomba e, nessa linha, aqui no Brasil, com pensadores que não deixam de problematizar os modelos eurocêntricos de entendimento da existência huma-

Para desconstruir os postulados clássicos a respeito do gênero, a autora propõe que se estabeleça um *regime epistêmico* emancipado de pressupostos da ontologia clássica, como a necessidade de *estabilizar* um objeto, a *presunção* da separação sujeito-objeto e das categorias *ostensivamente ontológicas* que protagonizam diante de outros modos de pensar os fenômenos. Assim, seguindo Butler inspirada em Foucault a respeito da crítica genealógica, em vez de nos debruçarmos sobre a verdade ou a essência do Patrimônio Imaterial, é preciso que investiguemos as apostas políticas, os “efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos” (Butler, 2003, p. 9).

Notamos, assim, que nas pesquisas sobre o imaterial precisamos abandonar prerrogativas da lógica positiva⁶. Conforme Foucault ressalta, a

na. Cito, por exemplo, dentre muitos outros, os trabalhos de Suely Rolnik (*Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*) e de Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo (*Arruaças*). Este último procura mapear a “filosofia popular brasileira” notadamente por intermédio do modo de organização dos entendimentos oriundos das religiões afro-brasileiras.

⁶ O trabalho de Daniel Perez, Francisco Bocca e Josiane Bocchi, *Ontologia sem espelhos: ensaio sobre a realidade*, indica como as leituras sobre a realidade por um conjunto de filósofos (notadamente Descartes, Kant, Locke e Berkeley) abordam o mundo com base em dois elementos fundamentais: uma ficção originária e a pressuposição de interior/exterior: “O recurso da ficção originária é geralmente algum tipo de postulado, axioma ou conceito que ordena todos os outros num dispositivo. A pressuposição de interior/exterior conforma o plano tomado como inquestionável. A partir dele é possível localizar sujeito e objeto, realidade e

genealogia é um procedimento que se opõe pela pesquisa da origem (*Ursprung*), dado que esse tipo de investigação tratar-se-ia de um “exagero metafísico”, de que haveria um início, um começo onde residiria o essencial, como lembra Foucault ao se apropriar de Nietzsche:

Por que Nietzsche genealogista recusa [...] a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, trata-se nesse caso de um esforço para nela captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidenta e sucessivo. Procurar tal origem [*Ursprung*] é tentar reconhecer o que era “antes”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exata-

imaginação, percepção e alucinação e todas as relações de oposição ordenadas no dispositivo” (Perez; Bocca; Bocchi, 2014, p. 8). Com base na psicanálise freudiana esses autores advogam que a pergunta sobre a realidade supõe uma linguagem e um sujeito e, com a psicanálise, tem-se uma fragilização de tais oposições (interior/exterior, sujeito/objeto). Isso porque a psicanálise “mostrou a inviabilidade [...] [de] pensarmos a relação entre exterioridade e interioridade de modo irreduzível e estático, mas, de outro lado, também sua dificuldade para demarcar os limites do que é objetivo e subjetivo. Justamente porque esses limites são paulatinamente construídos ou conquistados no desenvolvimento [...]. A psicanálise não se apoia unicamente no exame de realidade supostamente infalível, ou ainda, na possibilidade de conhecimento da realidade, uma vez que Freud assumiu explicitamente ser este um problema do funcionamento psíquico e da emergência de uma realidade psíquica” (Perez; Bocca; Bocchi, 2014, p. 113). Freud teria proposto um ultrapassamento das formas substanciais para estabelecer a fundação da subjetividade e a apropriação da realidade, um dispositivo teórico da modernidade, diriam tais autores.

mente adequada a si; é tomar como acidentais todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as artimanhas, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para finalmente desvelar uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas há “algo completamente diferente”: não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (Foucault, 1998, p. 262).

Assim, encontramos na vertente genealógica uma perspectiva epistemológica que parece oportuna para as investigações a respeito dos saberes intangíveis. O debate epistemológico permitiria abordar o patrimônio imaterial com o cuidado de não reificá-lo como objeto de análise estável, e sim partindo de uma observação dele em seus campos de disputa, suas tensões políticas veladas e explícitas, bem como as formações discursivas que podem validá-lo como digno de salvaguarda ou mesmo afastá-lo de tal lugar. Segundo os autores de *Uma escolha epistemológica para os estudos do patrimônio cultural: genealogia e biopolítica* (Venera; Coelho; Venera, 2020, p. 442),

[...] a genealogia e, por efeito, a arqueologia levam-nos a lançar mão de uma objetividade na qual os valores patrimoniais estariam associados a certa racionalidade científica, para se ater às lutas travadas no interior de práticas discursivas e pelas quais a história se faz por descontinuidades.

Mapear a lógica “filosófica-jurídica” nos processos de patrimonialização e desejos de patrimônio, mas também capturar as emergências furtivas de novas formas de ser e fazer rupturas “históricas-políticas”. Talvez práticas de liberdade possíveis, talvez cínicas, talvez apenas desobediências civis com base no patrimônio. [...] Esses pressupostos teóricos são uma aposta de investigação interdisciplinar destituída de valores essencialistas ou de continuidades históricas e, bem ao contrário, nos permite ressaltar os mecanismos de controle, as lutas menores como constituidoras do campo político e sob o qual a disciplina e o controle não se movem para capturá-las, mas com base nelas repensar o próprio campo.

Nesse sentido, evoco uma das primeiras dissertações defendidas no Programa de Patrimônio Cultural e Sociedade da Univille, no ano de 2010, por Leticia Ribas Diefenthaler Bohr, intitulada *Patrimônio histórico cultural da Ilha da Rita: refletindo sobre identidades e herança cultural*. Nesse trabalho vemos como a palavra “identidade”, que aparece em seu título, figura como um termo em tensão abordado com base na perspectiva de Stuart Hall. Conforme Bohr (2010, p. 8, grifo nosso), “o objetivo desta ação, não é o de cristalizar, mas sim trazer novamente à tona reflexões sobre a necessidade de preservação/manutenção do patrimônio natural/cultural da Ilha da Rita para a vida daqueles que ali vivem”.

Essa passagem evidencia a preocupação da pesquisadora em não engessar o entendimento de identidade, bem como evitar que seja construída, mediante uma pesquisa sobre “patrimônio”, a estabilização

dos sujeitos. Ainda, é possível notar como Bohr toma como pressuposto a pluralidade de entendimentos possíveis sobre determinados objetos, em detrimento de um modo que tenha em seu horizonte uma chave única de leitura, essencialista, dentro do modelo criticado por Foucault, Butler e Nietzsche:

Assim, assumindo-se uma postura pós-moderna, entende-se que os conceitos que serão aqui apresentados compõem apenas um, entre os tantos olhares sobre o patrimônio, as identidades e as memórias, e que, trazendo a proposta do conceito e não da definição, apostamos na multiplicidade de visões sobre esses temas (Bohr, 2010, p. 120-121).

Igualmente, em outra dissertação do mesmo ano, *A arte em Joinville: uma investigação a partir da perspectiva de artistas, críticos e curadores*, a autora indica um problema conceitual importante:

Percebendo a complexidade da contemporaneidade, das mudanças de concepção de mundo, a instabilidade de conceitos quando as coisas não podem mais ser explicadas pelo plano cartesiano colocado pelo Iluminismo e não definido como pelo moderno, surge então a necessidade de uma pesquisa que possa dar conta de possibilidades, uma investigação não de um fato, mas de um fenômeno, com a preocupação de não julgar, interpretar, justificar, definir, mas sim buscar maneiras de perceber e textualizar a experiência subjetiva (Devegili, 2010, p. 3, grifo nosso).

Desse modo, as formas de abordar os fenômenos da subjetividade, da identidade demandam

modalidades de pensamento capazes de relacionarem-se com a descontinuidade própria das expressões culturais e comunitárias. Caberia, portanto, considerar como podemos, no campo de pesquisas sobre o intangível, evitar a reprodução de um discurso que objetifique as expressões culturais investigadas para situar suas características singulares.

Nesse âmbito, é fundamental pensarmos como a perspectiva epistêmica adotada impacta em nossas formas de pensar e nos arranjos que estabelecem contornos para observarmos nossos objetos. Por que escolhemos isto ou aquilo como objeto em detrimento de outras possibilidades? Nosso olhar está ancorado nas concepções de mundo, de sujeito, de vida, de comunidade, respaldado em um entendimento do ente como algo apartado de seu meio, factível de isolamento positivo, de redução fenomênica? Suely Rolnik chama isso tudo de política “antropo-falo-e-go-logocêntrica” de produção do pensamento, que segundo ela seria regida pelo “inconsciente colonial-capitalístico”. Em resumo, nosso modo de pensar, as questões que temos produzido sobre o mundo e também sobre nós mesmos seriam capturados por tal lógica. E por conta disso, temos como desafio

[...] reativarmos o saber-do-vivo no exercício do pensamento, de modo a liberá-lo de seu encarceramento nesse seco logocentrismo e seus falsos problemas – consequência de seu divórcio dos fluxos vitais e dos verdadeiros problemas que seus movimentos lhe colocam. É preciso estar à espreita daquilo que o saber-do-vivo nos indica, do que depende a força e a astúcia necessárias para resistir

ao poder da equipe de fantasmas nascidos da submissão ao inconsciente colonial-capitalístico, que ainda hoje comanda as subjetividades e orienta as jogadas do desejo. Daí o sentido de afirmar que, dessa perspectiva, pensar e insurgir passam a ser uma só e mesma coisa (Rolnik, 2018, p. 93).

A noção de Patrimônio Imaterial, lembremos, é cunhada após o estabelecimento do conceito de Patrimônio Material. Aparece em um momento que talvez seja marcador do início de uma ruptura com a lógica eurocêntrica, especialmente quando começamos a vislumbrar os fenômenos humanos para além de sua materialidade. Mas é preciso que nessa transposição, do material para o imaterial, revisemos também os modos de construção de saber. Não se trata de uma transposição de métodos de um campo para outro, talvez seja necessário não só construir novos métodos, como também novos entendimentos sobre a vida e, por conta disso, não se trataria simplesmente de conceitos a se revisitar, e sim também de métodos a se construir.

Tomemos o artigo 216 da Constituição Federal, que apresenta o patrimônio como aquilo que traz referência à identidade e à memória, caracterizando-se como, dentre outros, “I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas” (Brasil, 1988), e a definição de patrimônio imaterial Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2023):

O patrimônio imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Percebemos aqui como as noções de movimento e de diversidade estão significativamente contidas e nos convocam a repensar se podemos contar com a epistemologia e o entendimento ontológico clássico para o estabelecimento de saberes sobre o patrimônio intangível. Aqui nos parece fazer sentido apresentar um trecho do artigo de Georges Canguilhem intitulado *Descartes e a técnica*, do qual podemos extrair como o modo de formular cartesiano desprezou os saberes desvinculados da lógica de formalização das ciências.

São inúmeros os textos onde Descartes proclama a imperfeição das rotinas artesãs estranhas a qualquer conhecimento dos objetos e dos fenômenos que elas utilizam, afirmando ao mesmo tempo que toda ação consciente de seu alcance é posterior à ciência correspondente. Descartes despreza a arte sem explicação (4, p. 195), os inventores sem método (5, p. 380), desconfia ao extremo dos artesãos que não trabalham sob sua direção quanto às explicações que ele lhes sugere (4, p. 501 e 506). As *Regulae* contêm sobre esse assunto as mais significativas passagens. Desde a primeira regra, Descartes opõe à diversidade das aptidões técnicas, exclusivas umas das outras, a unidade da inteligência teórica e se

propõe alcançar por ela um conhecimento integral e sem omissão. Toda aquisição de verdade constituindo-se em regra metodológica, o pensamento conduzido de verdade, em verdade torna-se capaz de assegurar à ação segurança e eficácia, consequências de uma atenção sem distração que a especialização artesã, limitada e parcial, busca de uma maneira vã. Na quinta regra, Descartes cita entre as ilusões que seu método tende a eliminar aquela das pessoas que “estudam mecânica sem saber física e que fabricam ao acaso novos motores” (Canguilhem, 1982, p. 119-120).

Essa observação de Canguilhem parece-nos bastante ilustrativa a respeito do argumento da epistemologia moderna, cuja pregnância aparece nos modos de se produzir conhecimento sobre as coisas do mundo. Como temos visto, tal perspectiva apresenta bastante limitação para a circunscrição das expressões vitais, para a salvaguarda do movimento. É preciso que possamos tecer e nos exercitar por recursos metodológicos e posturas epistêmicas capazes de reconhecer que as criações dos indivíduos estão intimamente implicadas com seus saberes, práticas, fazeres, modos de pensar, em detrimento de reconhecê-los com base em critérios estabelecidos por uma ideia de identidade europeia, de sujeito racional, cognoscente, útil, funcional e teleologicamente orientado.

Entendemos que essas limitações residem em um modo de pensar e de fazer herdeiro da lógica cartesiana, a qual, como vemos em pesquisas sobre o patrimônio imaterial, tem sido subvertida por lógicas

outras de produzir saberes e pensar na salvaguarda de movimentos próprios da vida que se presentificam na cultura. Ao se considerar o valor patrimonial levando em conta a atribuição das próprias comunidades, também se subverte o lugar do Estado e de regimes disciplinares na autoria de um bem a salvaguardar. É o que se nota figurar na produção acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Univille, ou seja, um conjunto de trabalhos que indica, em suas posturas epistêmicas, a necessidade de revisitar os modelos de pensamento próprios da epistemologia moderna para essa perspectiva do discurso e da narrativa. Por exemplo, em *Um trabalho pela vida: narrativa de si contra a coisificação dos corpos*, Venera (2021, p. 3) sustenta que “as narrativas (auto)biográficas dão conta da visibilidade das diferenças frente a ideia universal que, grosso modo, responde a máxima do homem branco ocidental, cristão, heterossexual, de classe média, saudável”. p. 3). Cabe assim, como indica na sequência, fortalecer possibilidades de tensionamento entre o universal e os particulares na perspectiva de patrimônio. Já a publicação de Caikoski *et al.* (2021) e a de Davet e Venera (2021) também vêm problematizar a construção subjetiva que se faz a partir dos códigos de elementos materiais, em que a construção da identidade, embora dentro de um código semiótico estabelecido, oportuniza aos sujeitos “marcar diferenças”. Ou ainda a dissertação de mestrado *Narrativas femininas: uma grafia da violência* (Oliveira, 2021), em que se observam os efeitos das narrativas

de si na construção de um bem em comum a ser preservado.

Para finalizar, citarei um trecho da dissertação de Luiz Fernando Klug, *Nostalgias em comunidades virtuais: manifestações de sensibilidade patrimonial nos grupos do Facebook Joinville de Ontem e São Francisco do Sul e suas Histórias*:

Em sua materialidade e imaterialidade, evoca a lembrança de vidas e, por isso, também é algo vivo. Por mais que sejam símbolos de uma identidade específica, os bens culturais podem adquirir novos significados na vida cotidiana, já que estão ligados ao presente e a um passado recente, para além de seu passado longínquo apontado, por exemplo, em processos de patrimonialização protagonizados por agentes políticos e especializados. Reinventar um patrimônio, nessa perspectiva, é lhe atribuir sentidos e usos diversos. Inventar um novo patrimônio é buscar num passado algo que contemple um desejo individual ou coletivo de patrimonialização, desejo esse pautado em apego a sensibilidades que pode ou não utilizar de critérios técnicos (Klug, 2021, p. 21).

Desde nas primeiras dissertações defendidas até as mais recentes, os obstáculos epistemológicos são indicados pela via crítica a conceitos essencialistas de identidade, gênero, grupo social, comportamento, cultural. Tais obstáculos ganham também mais recentemente um novo aspecto nas discussões. Não mais se ater ou tornar principal a crítica às Ciências Humanas em seus aspectos modernos (ambição por positividade, fixidez, determinação causal),

mas também oportunizar uma via de debate crítico ao pensamento colonial, europeu, branco, que se tem como autorreferente. Chegamos à crise epistemológica, à necessidade de olhar para o “epistemicídio” que a razão eurocêntrica fez com os saberes das comunidades tradicionais em seus modos de pensar, de criar, de viver. Segundo Sueli Carneiro (2005, p. 97-99):

Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. [...]

O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala”

As pesquisas sobre o imaterial, entendemos, ao prezarem pela criação de narrativas, devem se emancipar de quadros teóricos que comparariam os discursos das comunidades com expectativas sobre a natureza humana estabelecida por esses mesmos quadros teóricos. A prática de metodologias que permitem o uso da palavra e autorizam os grupos a estabelecerem saberes sobre si mesmos, que

ambicionam acompanhar tais construções de saberes para se aproximar de lógicas próprias, singulares, incomparáveis umas com as outras, parece ser um horizonte de trabalho fundamental das pesquisas sobre o imaterial.

Assim, entendemos que nossos modelos epistemológicos têm se construído sem buscar preservar uma teoria, e sim a possibilidade, sobretudo, de criação, reinvenção e revisitação de saberes locais. Desse modo, a pesquisa sobre patrimônio deve atentar para os riscos de prerrogativas epistemológicas que fomentam a cristalização das expressões vitais no interior de conceitos e binômios consagrados (por exemplo, indivíduo e sociedade, natureza e cultura) para poder perspectivar via pesquisa o movimento, a ruptura, a singularidade.

Diante de tal cenário, a análise do patrimônio imaterial dos movimentos culturais, artísticos, sociais, filosóficos e comunitários por meio das narrativas que lhes são próprias necessita de uma abordagem metodológica e epistêmica renovada. Uma vez que parte do patrimônio tende a ser entendida com base em um modelo hegemônico, é preciso um recorte filosófico que contemple a singularidade das narrativas e expressões de comunidades naquilo que é passível de salvaguarda. Por exemplo, no que diz respeito aos trabalhos citados do PPGPCS, se a compreensão da narrativa como uma prática de si, independentemente dos discursos hegemônicos,

é emergente enquanto patrimônio imaterial, é sem dúvida necessário o estabelecimento de uma epistemologia capaz de fornecer referenciais conceituais próprios a tais expressões. Parece-nos significativo lançar um entendimento sobre como a radical singularidade dos indivíduos, em suas práticas de composição de si mesmos a partir de narrativas reflexivas, poderia ser inserida em um modelo epistêmico novo.

Logo, é preciso que avancemos nas perspectivas teóricas dos modelos pós-estruturalistas, os quais não demandam, assim como a epistemologia moderna, da prerrogativa de uma identidade estanque, essencial, equilibrada e estável. Esses modelos epistemológicos, por contarem com o movimento, a instabilidade, o precário, os fluxos, as fissuras, a singularidade das expressões vitais, parecem oportunos como ferramenta metodológica de investigação sobre patrimônios culturais não hegemônicos que, muitas vezes, fazem crítica à própria forma de qualificar o que é um patrimônio. Por exemplo, a construção de pesquisas sobre levantes insurgentes, movimentos sociais, pautas de minorias, modelos de existência fluidos que não visam à permanência e à eternização, mas sim ao acontecimento, à *performance*, ao desequilíbrio e ao movimento. Entendemos que, embora a razão moderna tenha operado como uma sombra perigosa em nossos argumentos metodológicos e epistemológicos, estamos cada vez mais seguros para refutá-la.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BOHR, Letícia Ribas D. **Patrimônio histórico cultural da Ilha da Rita**: refletindo sobre identidades e herança cultural. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade) – Universidade da Região de Joinville, Joinville, 2010.

BORTOLOTTTO, Chiara. A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial na implementação da Convenção da Unesco de 2003. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 4, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAIKOSKI, Jéssica Borges; FERNANDES, Rosene Patrícia; BANDEIRA, Diona da Rocha; VENERA, Raquel Alvarenga Sena; GUEDES, Sandra P. L. de Camargo. A linguagem dos objetos e das vestimentas: leituras (im) possíveis. **Confluências Culturais**, v. 10, n. 1, p. 46-54, 2021.

CANGUILHEM, Georges. Descartes e a técnica. Tradução: Lígia Fraga Silveira. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 5, p. 111-122, 1982.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DAVET, Eloyse; VENERA, Raquel A. L. S. Retratar a si: os retratos sociológicos como uma metodologia interdisciplinar. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 20, n. 58, p. 173-181, abr. 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEVEGILI, Sandra. **A arte em Joinville**: uma investigação a partir da perspectiva de artistas, críticos e curadores. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade) – Universidade da Região de Joinville, Joinville, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FRANKLIN, Karen. Os conceitos de Doxa e Episteme como determinação ética em Platão. **Educar**, Curitiba, n. 23, p. 373-376, 2004.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001.

IPHAN – INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Patrimônio imaterial**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 1.º abr. 2023.

KLUG, Luiz Fernando. **Nostalgias em comunidades virtuais**: manifestações de sensibilidade patrimonial nos grupos do Facebook Joinville de Ontem e São Francisco do Sul e suas Histórias. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade) – Universidade da Região de Joinville, Joinville, 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

OLIVEIRA, Graciane. **Narrativas femininas**: uma grafia da violência. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade) – Universidade da Região de Joinville, Joinville, 2021.

PEREZ, Daniel Omar; BOCCA, Francisco V.; BOCCHI, Josiane Cristina. **Ontologia sem espelhos**: ensaio sobre a realidade. Curitiba: CRV, 2014.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

UNESCO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris, 17 out. 2003. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540f.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2024.

VENERA, Raquel A. L. S. Um trabalho pela vida: narrativa de si contra a coisificação dos corpos. **Práxis Educacional**, [S. l.], v. 17, n. 44, p. 1-17, 2021. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/8020>. Acesso em: 31 out. 2021.

VENERA, Raquel A. L. S.; COELHO, Ilanil; VENERA, José Isaías. Uma escolha epistemológica para os estudos do patrimônio cultural: genealogia e biopolítica. **Patrimônio e Memória**, Assis, v. 16, n. 2, p. 418-443, jul./dez. 2020.



Sobre os autores

Claudio Eduardo Rubin

Psicanalista. Psicólogo pela Universidad de Buenos Aires (Argentina), especialista em Psicologia Clínica (abordagem psicanalítica), mestre e doutor em Filosofia e pós-doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: claudiorubin2005@yahoo.com.br

Francisco Gaspar Neto

Doutor em Teatro pela Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc), bolsista do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (agência de fomento Capes) da Universidade de Lisboa. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), graduado em Artes Cênicas pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). Professor adjunto A da Universidade Estadual do Paraná/Faculdade de Artes do Paraná. E-mail: francisco.gaspar@unespar.edu.br

José Isaías Venera

Professor do Mestrado e Doutorado em Educação (PPGE) e do Mestrado em Comunicação e Mediações Contemporâneas da Universidade da Região de Joinville (Univille). Doutor em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul), mestre em Educação e Bacharel em Comunicação – Habilitação em Jornalismo – pela Universidade do Vale do Itajaí (Univali). Financiamento: Fundo de Apoio à Pesquisa, FAP-Univille. *E-mail:* j.i.venera@gmail.com

Raquel Alvarenga Sena Venera

Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), mestre em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), bacharel e licenciada em História pela Univali. É coordenadora do Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Univille (gestões 2021-2022 e 2023-2024), em que também é líder do Grupo de Pesquisa Subjetividades e (auto)biografias. *E-mail:* raquelsenavenera@gmail.com

Vinícius Armiliato

Pós-doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia e doutor em Filosofia pela PUC-PR, com realização de estágio doutoral na Université de Paris 7. Possui graduação em Psicologia e em Artes Cênicas. É psicanalista e professor adjunto I da Univille. *E-mail:* vinicius.arm@gmail.com

