

Ana Cristina Rodrigues Bernardes 

Doutoranda em Patrimônio Cultural e Sociedade
Universidade da Região de Joinville - Univille
coletaneamulheriobrasileiro@gmail.com

Fernando Cesar Sossai 

Professor Doutor
Universidade da Região de Joinville - Univille
fernandosossai@gmail.com

O BRUTALISMO E O PATRIMÔNIO CULTURAL

Resumo

Este artigo se caracteriza como um ensaio teórico-conceitual inserido na produção de uma tese em desenvolvimento, vinculada a um Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultura e Sociedade, em uma Universidade do Sul do Brasil. Este ensaio teórico conceitual, pretende problematizar o campo do patrimônio hodierno a partir de uma perspectiva marcada pelas hierarquias produzidas pela subjetividade colonial. O tema é abordado na perspectiva do brutalismo, referenciado nas proposições de Achille Mbembe (2021), focado nas relações do contemporâneo com o político e o estético. Configura-se como uma categoria que vislumbra o político como domínio de todo e qualquer elemento a que se tenta dar forma, daquilo que se force e se modela por atos de demolição seja nas políticas de patrimonializações seja na formação de ausências e emergências bem como as foraculusões que produziu. Atualmente, no Brasil, identificamos concepções de patrimônio forjadas e vulneráveis, emperradas na burocracia neoliberal, o que lhe confere uma impotência quanto aos meios de tecnologização e expansão de modo transformador. Isso certamente contribui para a inibição das políticas restaurativas e reparadoras, e consequentemente práticas mais democratizáveis. Por este motivo, este estudo traz o conceito de brutalismo do pensador camaronês Achille Mbembe (2021), afinal, o patrimônio cultural passa por um processo que cede lugar, a um campo cada vez mais submetido ao econômico, seja na economia dos corpos como na anatomo-política social. O poder do patrimônio cultural está justamente na potência de deslocamento que lhe é inerente, é importante reivindicarmos discussões para que possamos construir um patrimônio político e não político de Patrimônio.

Palavras-chave: Patrimônio cultural; Brutalismo; Política; Contemporaneidade.

BRUTALISM AND CULTURAL HERITAGE

Abstract

This article is characterized as a theoretical-conceptual essay included in the production of a thesis linked to a Graduate Program in Cultural Heritage and Society at a University in Southern Brazil. This theoretical-conceptual essay aims to problematize the field of contemporary heritage from a perspective marked by the hierarchies produced by colonial subjectivity. The theme is approached from the perspective of brutalism, referenced in the propositions of Achille Mbembe (2021), focused on the relationships between the contemporary, the political, and the aesthetic. It is configured as a category that views the political as the domain of any and all elements that one attempts to shape, of that which is twisted and molded by acts of demolition, whether in heritage policies or in the formation of absences and emergencies, as well as the foreclosures it has produced. Currently, in Brazil, we identify forged and vulnerable conceptions of heritage, stuck in neoliberal bureaucracy, which renders it powerless in terms of the means of technologization and expansion in a transformative way. This certainly contributes to the inhibition of restorative and reparative policies, and consequently more democratizable practices. For this reason, this study introduces the concept of brutalism developed by Cameroonian thinker Achille Mbembe (2021). After all, cultural heritage undergoes a process that gives way to a field increasingly subject to economics, whether in the economy of bodies or in social anatomo-politics. The power of cultural heritage lies precisely in its inherent potential for displacement. It is important that we demand discussions so that we can build a political heritage rather than a heritage policy.

Keywords: Cultural heritage; Brutalism; Policy; Contemporary.

INTRODUÇÃO

O pressuposto inicial das reflexões tecidas e propostas é de que o patrimônio é um campo disciplinar que não é demarcado disciplinarmente. Atualmente o conceito que circunda o campo do patrimônio não é estático, vem sendo construído ao longo da história, é importante pensarmos sobre as consequências éticas e políticas da governamentalidade patrimonial e ao que ela está vinculada, pois, as problematizações acerca desse conceito remetem à origem eurocêntrica: pai-patriarcado-patrimônio, como faces da mesma moeda. A palavra patrimônio implica uma problemática que contém em si um arsenal repressivo e virilista, no qual a masculinização abrange todos os domínios, ou seja, "[...] patriarcado e colonialidade formam uma única trama" (Mbembe, 2021, p. 125). Teríamos, assim, um patrimônio colonizador? O que o discurso que se fabricou sobre ele nos comunica? O que esse discurso revela e o que oculta? Se o patrimônio é uma coisa, ele deve ser tomado como a coisa que fala e que produz discurso. Mas não qualquer discurso e sim um discurso colado falicamente sobre o Brasil. A leitura do discurso tecido sobre o patrimônio cultural no Brasil convida a uma analítica baseada em leituras políticas para elucidar a problematização: O patrimônio cultural passa por um processo de decomposição que cede lugar a um conceito instrumentalizado e técnico em detrimento do econômico?

Na contemporaneidade, há uma intensificação das relações do sujeito com o objeto: "somos atravessados pelos objetos e [...] somos trabalhados por eles ao mesmo tempo em que os trabalhamos" (Mbembe, 2021, p. 30). Essas ponderações enfatizam que há uma dominação da razão, da ciência e da tecnologia na vida do sujeito e isso fatalisticamente rebaixa a nossa capacidade formadora na mentalidade pública, pois nos mantemos diante de uma tendência de extrair o conhecimento de análises simplistas, esvaziadas, camuflando teorias disfarçadas. E Mbembe (2021, p. 109) nos comunica ainda que,

[...] para se legitimar, o poder também fabricou, em ampla escala, todo tipo de imagens e de figuras, cuja circulação generalizada permitiu naturalizar o tratamento que tiveram esses corpos e, portanto, essas pessoas. E o que nos dizem essas imagens sobre o ato de subjugar ou colonizar em geral, e as ligações entre dominação colonial e dominação masculina genital em particular?

O patrimônio também é um discurso que compõe e atravessa os dispositivos de verdade. Como aponta Foucault (2010), a potência de um discurso não está

na argumentação lógica, mas no efeito de verdade que esse pode ter sobre nós.

No ocidente, a noção de patrimônio se configura como europeizada, com base em uma relação complexa que, no Brasil, é estruturada por uma neurose cultural. Há, portanto, não apenas o mal-estar na cultura, mas também o mal-estar da cultura. Para Poulot (2009, p. 79), o patrimônio é "forjado pelo cosmopolitismo das luzes". Desse modo, "qualquer tipo de patrimônio, tal como entendemos atualmente, tem a vocação de encarnar uma identidade em certo número de obras ou de lugares" (Poulot, 2009, p. 40). Isso implica em (re)conhecer que o patrimônio é um empreendimento não apenas arriscado, mas fabricado, porque a multiplicação dos elementos que o compõem - por meio das patrimonializações - são resultantes de discursos que formam um corpo enquanto tal. Temos, portanto, um discurso constitutivo histórico que contém em si uma dimensão ética, estética e política. Quando esse discurso também se apresenta como científico, ele produz efeitos na opinião pública, tendo decorrências que atingem a eficiência dele, porque está intimamente ligado por relações de saber e poder.

Os problemas que enfrentamos no Brasil acerca do patrimônio são amplos e requerem diálogos abrangentes e contínuos, tanto no campo do patrimônio material, quanto do imaterial. As representações e significados que o patrimônio produz estão constantemente sendo reconfigurados. Isso requer sempre uma explicação, pois é uma abordagem que atravessa relações complexas e conflitantes. O que tem motivado a simbolização do patrimônio no Brasil é justamente a matriz europeia colonial, os jogos de disputas, o que inviabiliza políticas de integração, em abordagens que pouco consideram a formação histórica. O que tem sido feito neste sentido, tem efeito de atribuição de um coletivo para uma coletividade? Quando se faz a crítica de uma razão do patrimônio, faz-se a crítica do poder que se exerce sobre ele, pondo-se em crise, portanto, os usos perversos e fetichistas de formas simbólicas de criar e produzir não apenas pagamentos, mas a sujeição de outras identidades.

Neste sentido, o propósito deste artigo é problematizar os acúmulos do campo do patrimônio cultural, considerando uma filosofia do Patrimônio. A metodologia de constituição textual se baseia nas proposições teóricas de Achille Mbembe, assinalando aproximações com abordagens de autores do campo do patrimônio como Laura Jane Smith e Michael Certeau.

BRUTALISMO E DISCURSO SOBRE PATRIMÔNIO: ARTICULAÇÕES ENTRE ACHILLE MBEMBE E LAURAJANE SMITH

O discurso sobre o patrimônio se pretende autorizado, como aponta Smith (2006); é um discurso que tem um efeito determinante de verdade, e, no Brasil já colonizou a própria opinião comum, ou seja, o discurso autorizado do patrimônio é perigoso porque está no circuito de formalização de condutas. Sendo assim, não precisamos entender a razão do patrimônio para que ele tenha um efeito de verdade sobre nós.

No Brasil, devido às formações históricas, a noção de patrimônio não se dá sem atribuições de valores de um coletivo para uma coletividade.

O patrimônio que está em questão aqui é formado pelo ambiente construído pelas sociedades humanas. É sinônimo de patrimônio edificado no espaço pelos homens, ele é qualificado segundo suas diversas categorias de patrimônio construído, arquitetônico, monumental, urbano e paisagístico, e segundo seu modo de inserção na temporalidade, é dito histórico e contemporâneo (Choay, 2011, p. 09).

Laurajane Smith (2006) nos ensina que o discurso do patrimônio é um processo que cria e recria; é capaz de estabelecer quem tem poder ou responsabilidades; é elástico, fala do passado, do tempo pretérito e tece futuros. Estamos diante desse mosaico estruturado de discurso, que não se refere apenas a conceitos, mas também aos espaços nos quais se encontram potenciais denunciadores das modalidades de gozo da sociedade ocidental.

Esse gozo tem face excludente, pois

[...] há um discurso ocidental dominante sobre o patrimônio, que eu chamo de discurso autorizado do patrimônio que trabalha para naturalizar uma série de pressupostos sobre a natureza e sobre o significado do patrimônio (Smith, 2006, p. 5).

Neste sentido, como apontam Michels, Gusso e Bandeira (2021, p. 53) “[...] os patrimônios preservam parte da história humana [...]. Resta-nos perguntar o que isso nos mostra e o que isso oculta, pois se os patrimônios preservam 'parte' da história, qual parte é visualizada e qual parte é omitida?

Por isso, faz-se importante uma análise de como o discurso do patrimônio é formado, quais narrativas são construídas e, portanto, legitimadas e macadamizadas. Essa compreensão sobre os modos de macadamização do discurso do patrimônio sobre uma determinada população e seus bens, ou seja,

a expressão macadamização do discurso foi pensada propositalmente como um elemento para fazer convergir com a ideia do brutalismo. A brutalização também consiste em fazer rupturas no sentido de “[...] operar cortes que nos permitam desenhar um fresco, formular perguntas de formas diferentes e acima de tudo ter palavras a dizer sobre a característica dessa época” (Mbembe, 2021, p. 10). No Brasil, por exemplo, há múltiplas identidades que proclaimam pelo reconhecimento.

O brutalismo é abordado por Mbembe (2021) como o domínio de todo e qualquer elemento que se modela por atos de demolição: “[...] é no ponto de interseção entre imaterial, corporalidade e materiais que o brutalismo deve ser situado” (Mbembe, 2021, p. 30). O conceito que se tem sobre patrimônio cultural não se reduz ao mundo dos símbolos, da linguagem, “[...] seu ponto de intervenção é a área material enquanto região do vivo [...] é o bruto que se submete aos processos metamórficos de pressão, de esmagamento, de tumulto, incisão, dissecção e até de mutilação” (Mbembe, 2021, p. 8). Sendo assim, o bruto age nas capilaridades daquilo que ele brutaliza. O conceito de patrimônio cultural não é estático e o discurso que se tece sobre ele também se faz autorizado, pois se dá a partir de nossas concepções de verdades que são tensionadas de acordo com a organização mental de nossa época, de um passado que não passou. É expressão de modos conscientes e inconscientes resultantes das relações de poder e da arte de governar. Poulot (2009, p. 26) destaca que:

O patrimônio no sentido ‘legal’ surgiu com as legislações nacionais do século XIX, legislações que lhe garantiram um destino específico no meio de todas as manifestações sociais dos objetos. Aliás, tal postura foi assumida em nome do povo como destinatário emitente e ao mesmo tempo derradeiro responsável por essa herança.

No contexto histórico do Brasil, vem sendo feita, a partir da década de 80, renovada historiografia não apenas da escravidão, mas dos sintomas dela; uma historiografia relativa aos modos de vida dos trabalhadores urbanos, das mulheres, da condição do trabalho infantil no sentido de dar visibilidade a essas vidas, politizando-as (Marins, 2022). Se o patrimônio não mantiver um caráter transgressivo, ele estará dentro do institucionalizado; contudo, o patrimônio não tem forma, ele ganha forma. É nesse sentido que, em consonância com Smith (2006), o patrimônio não existe, o que não quer dizer que o discurso sobre ele não exista. O que se quer pontuar é que não haveria significante que o definisse como todo, uma vez que sempre haverá discursos que possam descontinar

representações lógicas e dominantes. Em outras palavras, é importante romper com aquilo que Smith (2006) denomina como 'discurso autorizado do patrimônio', fazendo emergir novas práticas sociais, outras formas de resistência, pois se o poder é criativo, a resistência como poder também precisa ser. E se a resistência fica apenas no polo do combate, ela já perde a potência (Butler, 2017).

Para Sossai e Coelho (2018, p. 120):

Isso nos dá pistas para problematizar os atos e discursos que, atualmente, visam aproximar ou desvincular o patrimônio de finalidades turísticas e urbanísticas. Por um lado, observamos que projetos turísticos ou de intervenção urbana que mobilizam o patrimônio como recurso presente e disponível para alcançar objetivos econômicos, mercadológicos ou até mesmo de desenvolvimento local, operam com ideias vagas e imprecisas sobre o que constitui como patrimônio, os valores a ele atribuídos quando, por quem, para quem, e para que foi inventado.

É nesta perspectiva que novos discursos apontam para novos sentidos, urgências e emergências diante de conquistas políticas que cimentaram privilégios, que tanto hierarquizam de forma assimétricas grupos sociais e desequilibraram conquistas políticas de classe, gênero, etnias e diferenças regionais: "esse discurso autorreferencial, delineia e naturaliza determinadas narrativas e experiências culturais e sociais, geralmente ligadas a ideias de nação e de nacionalismo" (Smith, 2006, p. 6). Neste ínterim, cabem as ponderações de Galeano (2010, p. 373): "Como sempre, quando um Estado se torna dono da principal riqueza de um país, convém perguntar quem é dono do Estado".

No Brasil, toda a hierarquização consistiu em uma "[...] profunda síndrome de exaustão das nossas capacidades orgânicas" (Mbembe, 2018, p. 11). A prática de exercício do poder consistiu na demolição de seres, de coisas e de sonhos. Mas agora também age sobre aquilo que foi quebrado e comido pela ferrugem. Então, que ressuscitem os mortos, porque a estratégia do poder é formar corpos, para excluí-los no futuro, dizer que são desviantes; o econômico age neste desmonte, cria, brutaliza e recria: "o derradeiro projeto do brutalismo é transformar a humanidade em matéria e energia" (Mbembe, 2021, p. 15). O enfrentamento requer uma atenção ativa aos espaços em que as políticas públicas operam, tanto no âmbito das revisões étnicos raciais quanto no âmbito da gestão, porque:

Refletir sobre as resistências que afetam e constroem o campo patrimonial implica também em resistir à sedução de fazer apologia das conquistas obtidas, algo quase irresistível diante de um quadro contemporâneo largamente desanimador, em que instituições como as universidades, órgãos de fenômenos à pesquisa, programas de incentivo à cultura e o patrimônio e o próprio órgãos patrimoniais são fragilizados, mediante corte sucessivo de verbas, de quadros de pessoal, de competências e atribuições (Marins, 2022, p. 33).

Acrescentando ainda que:

Chegou a hora da forja e do martelo, das brasas e da bigorna, e o ferreiro é provavelmente o último avatar dos grandes sujeitos históricos. Está em curso um vasto empreendimento de ocupação de territórios, de controle sobre os corpos e o imaginários, de desmontagem, abandono e demolição (Mbembe, 2021, p. 14).

No cerne destes questionamentos está a importância destes impactos sobre a vida psíquica do sujeito,

Ora, os estragos e as lesões causados por tais transformações não são acidentes nem simples danos colaterais. Se de facto, a humanidade se transformou numa força geológica, então, não podemos continuar a falar de história como tal. Toda história passa a ser de agora em diante, por definição, geo-histórica, incluindo a história do poder (Mbembe, 2021, p. 10).

O discurso sobre o patrimônio não passará impune às condições de engendramento das transmutações da biosfera e da tecnosfera. No entanto, ainda estamos fortemente vinculados ao mito do século XIX, o mito da raça. Hegel (*apud* Mbembe, 2021, p. 218) defendia que, em cada época da história, havia apenas uma nação, um povo e “[...] um único representante do verdadeiro espírito do mundo e que tinha o direito, como tal, de governar todos os outros”.

Ora, não é disso que tratam os projetos futurísticos do nosso Brasil, privilegiando projetos culturais que gerem valor econômico? Mas quais projetos culturais geram valor econômico? E o que eles comunicam? Em todo caso, ainda que façamos uma importante historiografia a fim de fazer emergir identidades não ouvidas, se não reconhecermos a dívida histórica com elas, poderemos fazer uma abordagem apenas contabilística.

Em tempos de nervosismo moderno, a impressão neoliberal sobre a nossa estrutura simbólica mobiliza-nos a certas modalidades de gozo que se alimentam da fantasia de onipotência. A objetalização do discurso autorizado tende a se fundir por meio de técnicas gerenciais e ganha materialidade porque há quem a consuma.

Estamos cada vez mais diante de uma necessidade de reflexões untuosas de modo a perceber que fios tecem esse cruzamento no cotidiano das cidades, que se tornam objetos orquestrados e modulados por agentes isolados. Há

uma transmissão silenciosa apontada por Sossai e Coelho (2018, p. 28) que se articula "[...] pela permutação desses usos que vem se configurando e renovando o poder dos patrimônios e de suas funções na contemporaneidade". Hodiernamente, o que podemos compreender é que se trata de um discurso vulnerável, dadas as macadamizações históricas.

LEITURA POLÍTICA DA CIDADE: APROXIMAÇÕES ENTRE ACHILLE MBEMBE E MICHEL DE CERTEAU

"Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória ou contamos uma estória sobre elas" (Isak Dinesen)

Algumas questões têm se colocado na contemporaneidade como o conceito brutalismo trazido por Achille Mbembe (2021). Proposições que nos fazem pensar sobre como o desenvolvimento simbólico de nossas cidades tem sido orientado, modulado e instruído com base em práticas assimétricas, não apenas de um rosto ou de um corpo, mas de uma estrutura simbólica europeizada, que se configura como peça na engrenagem da maquinaria neoliberal. Isso não implica somente em uma orquestração selvagem do corpo, como aponta Certeau (2014), mas sim na dimensão simbólica do sujeito. No entanto, quais seriam as consequências psíquicas disso?

Neste sentido, Certeau (2014) indica como o conceito de brutalismo também se expressa a partir das analíticas propostas por ele, por meio de pensamentos que remetem à brutalização do sentido e, com isso, notamos convergências com o pensamento de Achille Mbembe: os lugares estratificados, o tempo acidentado e o perecível. Para Certeau (2014), vivemos em excesso com o perecível, essa obsessão que temos de deglutiir o tempo, como se tivéssemos a necessidade de uma antropofagia, tanto no sentido de rentabilizá-lo como de acumulá-lo. Introjetamos o tempo e nosso corpo não somente se inscreve, mas padece, ou seja, vida e morte se inscrevem:

Quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade (Arendt, 2010, p. 67).

Para Certeau (2014), esses movimentos históricos que experimentamos fazem deslocamentos naquilo que está recalcado em nós. Ele nos oferece em seus textos um breve vocabulário psicanalítico, e cita, ainda que de forma superficial, o pai da psicanálise - Freud. Contudo, podemos pensar que esses movimentos

históricos, de modo geral, têm contribuído muito mais para uma vitória da pulsão de morte ao nos oferecer uma realidade dicotômica por meio das cidades: "[...] seria deixar a seus habitantes apenas os pedaços de uma programação feita pelo poder do outro e alterada pelo acontecimento" (Certeau, 2014, p. 281).

Outro aspecto interessante é que o Brasil é uma nação cujo crescimento se deu não somente sob a hierarquização de pessoas, mas pelo consumo desenfreado de seres humanos que foram levados à exaustão como forma de trabalho. O Brasil tem um rastro histórico notável atrás de si, cresceu sequestrando pessoas, extraviando pessoas, exterminando dialetos. Isso se estendeu a determinadas populações e, a longo prazo, resultou em um país melancólico, com lutos, traumas e uma dívida histórica com o povo. Lembrando que:

[...] a legitimidade do patrimônio também é alcançada por esquecimentos e até mesmos apagamentos da historicidade de sua instauração. Isso quer dizer que em novas circunstâncias, e a cada nova circunstância, o patrimônio se torna ele próprio circunstancial, isto é aberto a novos critérios e interesses para determinar e alterar fins e funções (Sossai; Coelho, 2018, p. 04).

Se temos uma legitimidade do patrimônio atingida pela ambivalência entre hipervisibilidade e apagamos, esses podem ser indícios de que circunstâncias novas se arquitetam? Ao se tornar, na instauração circunstancial, o que isso oculta e o que isso comunica?

O nosso lugar de nascimento, porém, não marca o conjunto de nossas origens e pertenças, a pertença não é uma questão exclusivamente territorial. Em muitos aspectos, é uma questão de aceitação e de reconhecimento. Pressupõe que outros nos admitam entre eles (Mbembe, 2021, p 191).

No entanto, historicamente como se deu o aspecto da aceitação e do reconhecimento de determinadas populações? E quais as consequências psíquicas disso? Ao recorrer autores brasileiros como Gilberto Freyre (2003, p. 551), retiramos o recorte: "[...] o português, já de si melancólico, deu no Brasil para sorumbático, tristonho, e do caboclo nem se fala: calado, desconfiado, quase um doente na sua tristeza".

Para Freud (2008), há um estado diferenciado na melancolia. No entanto, não queremos com essa referência fazer equivalência à depressão, pois essa é marcada por diagnósticos psiquiátricos, por causas muito mais somáticas do que psicogênicas. Usaremos textualmente a palavra melancolia. O luto geralmente é a reação à perda de uma pessoa querida; seria uma reação à perda, ou uma abstração da ideia de perda e, em algumas pessoas, o luto

acaba se transformando em melancolia. Freud (2008) afirma que a melancolia se trata de um desânimo doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, que se expressa pela perda da capacidade de amar, inibição da capacidade de realizar coisas e rebaixamento do sentimento em si, e uma notória dificuldade em investir libidinalmente em objetos externos.

Portanto, o que distingue a melancolia do luto é que o luto está associado a uma aguda consciência do que foi perdido e do que se perdeu junto com o objeto querido. O luto seria algo normal da condição de qualquer humano e que opera fundamentalmente ao nível da consciência porque sabemos quem perdemos e o que perdemos. Diferentemente, na melancolia, o sujeito não consegue discernir com nitidez o que perdeu, ele pode saber quem perdeu, mas não o que perdeu com isso; ou seja, o que ele perdeu dele mesmo fica em suspenso. Podemos dizer que o luto está mais ligado ao consciente e a melancolia ao inconsciente. Enquanto nação perpassada pelos modelos operativos coloniais, em uma nação que foi encoberta, gerenciada por apagamentos, o que perdemos? Como vamos restituir o sentido? Segundo Freud (2008), a melancolia implica na perda desconhecida que culmina em um importante empobrecimento do eu, ou seja, quem somos? Quem escreveu nossa historiografia? Na contemporaneidade nos esbarramos com a aceleração, e isso contribui para a precariedade simbólica. Neste sentido, são importantes as reflexões de Nora (2012, p. 08):

O que o fenômeno acaba de nos revelar bruscamente, é toda a distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representam o modelo e guardam consigo o segredo - a história que é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pelas mudanças, entre uma memória integrada, ditatorial e inconsciente de si mesma, organizadora e toda poderosa, espontaneamente atualizadora, uma memória sem passado que reconduz eternamente a herança [...] esse arrancar da memória sob impulso conquistador e erradicador da história tem como que um efeito de revelação [...] deste que haja rastro, distância, mediação não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história.

Em diversas situações, nós, brasileiros, acabamos por perder essa função crítica de pertencimento e só podemos reconhecer o que perdemos porque pensamos, mas não somos levados a pensar sobre o que perdemos enquanto nação, o que perdemos de nossa história e como ela ainda é contada de forma esquartejada. Em termos de patrimônio, o que ele nos comunica? O que ele nos conta? Somos de fato herdeiros desse patrimônio que se construiu? Quem foi o pai que transmitiu um patrimônio para alguns filhos e para outros não? Nesse sentido, Certeau (2014, p. 280) problematiza: "[...] esses tempos

construídos pelos discursos se apresentam na realidade quebrados e aos solavancos".

Somos um país melancólico porque enquanto nação não elaboramos o luto intenso e profundo do trauma colonial, que levou muitos de nós a ter uma relação estratificada com o meio que pouco diz de nós. O trabalho de elaboração de nossa história não seria feito de fora do mundo dos afetos, seria tecendo e estabelecimento fios. O trabalho de melancolia seria de elaboração lenta, na qual a razão aparece, porque se trabalha criticamente. Talvez, o fato de enquanto universidade estarmos estudando o decolonial, e apesar de encontrarmos grandes dificuldades nesses espaços para definições que são desnecessárias, seria uma tentativa egóica de realizar o imenso e profundo luto que nossos ancestrais nos transmitiram. Para Mbembe (2021, p. 192),

As origens não serão certamente insignificantes. Mas, enquanto acontecimentos fortuitos, não constituem o essencial. O essencial está no trajeto, isto é, no percurso e na travessia de um lugar a outro, no modo de abrir a passagem de um extremo ao outro da existência, ao longo da vida. Essa passagem desdobra-se no próprio movimento e no decurso dos encontros.

Nossos lutos foram também colonizados e se transmitiram de forma silenciosa diante das inúmeras tentativas sociais de negligenciar ou apagar o trauma histórico; tentativas de não resolução das violências cometidas contra as populações originárias, afro-indígenas e afrodescendentes. De outro modo, nossos lutos constroem estruturas que nos adoecem. Basta ver os modos como muitas cidades são pensadas. No Brasil, grande parte das cidades litorâneas se tornaram objeto de gozo de alguns, seja como receptáculo de férias e veraneios, seja como desejo hipocondríaco imobiliário. A analítica desses sintomas nos expõe à veia aberta das desigualdades em nome daquilo que aprendemos a denominar como progresso, pois "[...] o tempo dos lugares, é esse momento preciso onde desaparece um imenso capital que nós vivíamos na intimidade de uma memória, para só viver sob o olhar de uma história reconstituída" (Nora, 2012, p. 12).

Nesse sentido, Certeau (2014) nos alerta de que temos uma política da leitura da cidade e não uma leitura política dela. Isso implica em dizer que há uma lacuna de consciência entre um e outro: "o tempo acidentado aparece somente como a noite que constitui um acidente e uma lacuna na produção" (Certeau, 2014, p. 280). Neste sentido, dialoga com Mbembe (2021, p 202):

Tal comunidade, nem república nem democracia, existem, a priori, essências abstratas e imutáveis em nome das quais as pessoas se dispõem a matar ou, pelo contrário, a arriscar a vida. Tal concepção da comunidade, da república e da democracia, afigurar-se-ia puramente ideológica. Fora das lutas sociais efetivas, a república, a comunidade e a democracia não significam absolutamente nada (Mbembe, 2021, p 202).

Por que nossos sentidos passam por uma certa educação? O que significa a brutalização dos sentidos em nossa relação com a cidade? Como temos sido educados para vê-la, senti-la e experimentá-la? Como ela nos vê? Como a vemos? Diríamos, portanto, que a linguagem do poder se expressa na cidade e, como poder, incita, cria e produz subjetividades, tornando-se angustiante porque fabrica a própria sujeição, conforme nos diz Butler (2017). Deste modo, "vemos cada vez menos o que nos é dado a ver e cada vez mais o que queremos ver a todo custo, mesmo que aquilo que desejamos ver a todo custo não corresponda a uma realidade de origem" (Mbembe, 2021, p. 77).

No Brasil, isso se expressa de forma sintomática, isso não se dá de forma ingênuas, foi construído e fabricado sobre nós e não para nós: "as revoluções históricas, as mutações econômicas, os caldeamentos demográficos aí se estratificam. Os discursos legíveis que antigamente os articulavam desaparecem, ocultos nos costumes, nos ritos e práticas espaciais" (Certeau, 2014, p. 279).

Como indaga Galeano (2010, p. 376) "O abismo que na América Latina se aprofunda entre o bem-estar de poucos e a desgraça de muitos é infinitamente maior do que na Europa ou nos Estados Unidos. Por isso, são muito mais ferozes os métodos necessários para a sua conservação". A racionalidade neoliberal inventa um cotidiano e nos conduz a anestesiar o mal-estar. O que se fabrica no Brasil são firmas de imaginário, revestido de cinismo, sendo que tudo tem uma intencionalidade que mascara os modelos operativos coloniais: "todavia sobre a escritura fabricadora e universal da tecnologia subsistem lugares opacos e teimosos" (Certeau, 2014, p. 279).

A partir do momento em que boa parte das cidades litorâneas se tornou refúgio de férias e veraneio, houve o início da especulação imobiliária [...] na busca pelos melhores lugares, sempre o mais próximo da areia da praia [...]. Essa voracidade com relação à procura desenfreada do melhor local faz com que o poder econômico [...]. Afinal, onde antes se observava um local ocupado principalmente por pescadores e suas casas e canoas, hoje se nota que essas ocupações foram transformadas em áreas privativas com casas, mansões e condomínios luxuosos circundados por muros altos que impedem totalmente o acesso físico e a vista das margens e das águas [...] (Michels, Bandeira; Carelli, 2021, p 25).

Entretanto, nos faz pensar: como temos sido orientados a um ideal de eu a partir do que as cidades nos comunicam? Sabemos que a cidade é um grande tecido vivo, um corpo, mas um corpo além de organismo. Como nos relacionamos com isso? Passamos pela cidade ou a cidade passa por nós? Aprendemos a incorporar as percepções dominantes da cidade: “[...] esses tempos construídos pelo discurso se apresentam na realidade quebrados e aos solavancos” (Certeau, 2014, p. 280).

Isso implica não somente na perda de lugar, mas contribui a formar grupos identificatórios alienantes, onde a morte é fabricada e fatalisticamente se torna condição para o estabelecimento de vida; mas de qual vida? É difícil deglutir esse aspecto tão paradoxal que ao falar de vida estamos falando de morte e vice-versa, como nos diz Certeau: “a transmissão do capital e o seu progresso são garantidos por um testamento, sempre assinado por um morto” (Certeau, 2014, p. 273).

Em nossas terras, a indústria do terror, como qualquer outra, pago caro o *Know-how* estrangeiro. Compara-se e se aplica, em grande escala, a tecnologia norte-americana da repressão, ensaiada nos quatro pontos cardeais do planeta. Mas seria injusto não reconhecer certa capacidade criadora, nesse campo de atividades, das classes dominantes latino-americanas. Nossas burguesias não foram capazes de um desenvolvimento econômico independente, e suas tentativas de criação de uma indústria nacional não passaram de um voo de galinha, curto e baixo. Ao longo do nosso processo histórico, os donos do poder deram também sobradas provas de sua falta de imaginação política e de sua esterilidade cultural (Galeano, 2010, p 392).

Daí a importância de deslocar a questão de patrimônio, por meio da análise das proposições existentes nesse campo, buscando compreender quais saberes se configuram como emergências, pois o Patrimônio é deslocamento, não se prende a uma teoria, muito menos a conceitos fixos.

Achille Mbembe nos diz que a arquitetura é política, ou seja, a urbanização é política; são forças, e atos de demolição e, nesse caso, a política é uma aparelhagem de múltiplas práticas instrumentais; é um trabalho de montagem, de organização, que dá forma e redistribui ao mesmo tempo, um conjunto que age sobre os corpos vivos. Neste sentido, “[...] toda 'renovação' urbana dá preferência à tabula rasa em cima da qual vai reescrever em cimento a composição feita no laboratório à base de necessidades distintas às quais quer dar respostas funcionais” (Certeau, 2014, p. 279).

O estudo dos lugares, como diz Nora (2012, p. 12) “[...] encontra-se, assim, na encruzilhada de dois movimentos que lhe dão hoje [...] de um lado um

movimento puramente historiográfico, o momento de um retorno reflexivo da história sobre si mesma, de outro lado, um movimento propriamente histórico".

Diante do exposto, cabe-nos problematizar: no Brasil, qual o romance histórico que construímos para nós? O excesso patológico do tradicionalismo que se expressa por meio da intencionalidade patrimonial e acaba por nos oferecer uma realidade esvaziada de substância, tanto a nostalgia de um passado forjado e construído quanto a de um passado apagado. "Por isso, os patrimônios devem ser tomados não como pontos de partida para explicar as ações e intenções que os constituíram, mas como efeitos dessas ações e intenções" (Sossai e Coelho, 2018, p. 04). De outra forma, pensando em um diagnóstico social, vemos a dopagem nas formas de paralisação por meio de um patrimônio negativo que, no Brasil, são constantemente apagados, quando não muito "rasurados do discurso público, em função de não disporem de coletivos humanos com força política para patrimonializá-los" (Soares; Campos; Lanari, 2021, p. 174). Há um desejo histórico que deseja ser satisfeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Brasil, o patrimônio, enquanto tal, requer uma discussão mais aprofundada e que demanda trocas políticas. Evidencia-se a necessidade de confrontar o discurso autorizado do patrimônio, um discurso que se pretende dominante, que atua em defesa e manutenção psíquica de um ideal de eu, cuja simbólica deve se acoplar. O discurso autorizado do patrimônio está a serviço de uma dopagem, assim como está a medicalização da vida.

Qual o ideal do eu, cujo discurso autorizado quer legitimar? Supõe-se, o ideal do eu europeizado, que repete não somente a colonização do saber, mas os modelos operativos de gozo colonial sobre nós, ou seja, quando um determinado discurso se apresenta científico ele produz efeitos na opinião comum, no senso comum, é quando na perspectiva das relações entre saber e poder atinge o máximo de sua eficiência, é quando transforma a percepção social de um problema na sua própria percepção. Faz-se importante questionar esse discurso autorizado sobre o patrimônio, cuja legitimidade científica é questionada, mas que tem efeitos de verdade a ponto de colonizar a própria opinião comum.

Como consequência psíquica, apontamos para a dessimbolização, uma espécie de perda ou precariedade simbólica, assim como o registro simbólico instituído pela entrada do sujeito na cultura. Ou seja, para tamponar a própria

falta de identificação ou sua incompletude, o discurso autorizado promete um solo firme por parte de sua instrumentalização das identificações. No polo identificatório está, portanto, a potente inclinação com funções e grupos sociais, ideias. Ou seja, temos a manipulação destas identificações que são ideais extremamente voláteis que nos colocam em intenso movimento porque estão sempre muito abertos a reformulações. Em outras palavras, essa constante exploração do sujeito em ter que ser altamente flexível às mudanças e passamos a consumir discursos. No entanto, como este discurso autorizado opera na economia psíquica? Quais resistências possíveis?

É importante não apenas despertar a consciência patrimonial, mas que haja um coletivo que escute tal consciência. Poderíamos dizer que o patrimônio é o sintoma de uma nação; é, pois, o inconsciente de uma nação, de como ela foi construída. Patrimônio é, pois o sintoma do Estado, o patrimônio é, pois, o inconsciente do povo. A relação entre discurso autorizado sobre o patrimônio e verdade, inclusive no plano teórico, tem efeitos estéticos, éticos e políticos. O discurso autorizado tem um ideal do eu que procura legitimar em uma estratégia de identidade, que também é formada por fatores políticos. Pode-se, portanto, fazer uso dessa estratégia.

Neste sentido, trabalhamos com a ideia de luta em Foucault (2010). Para Foucault a luta, é sempre no sentido de resolver um problema imediato, e pouco se restringe a resolver uma homeostase futura, mas sim combater inimigos imediatos. Qual o inimigo imediato que teríamos? De outro modo temos as especificidades das lutas, são sempre

lutas que afirmam o direito à diferença. Estamos diante de uma nova ideia de político, ou seja, de que o cotidiano é político e que há política onde pensamos que não há. Somos marcados, portanto, por uma definição clássica de política. Essas lutas colocam em questão o estatuto do indivíduo e a sociedade capitalista, e o que significa colocar em questão este estatuto?

Seria de afirmar as diferenças, acolhê-las e reconhecê-las, ou seja, eu não me enquadro nisso, mas não sou patológico. Mas este é apenas um aspecto, é preciso combater aquilo que possa isolá-lo que sua participação na vida social não seja anulada, evitando a cisão da vida comunitária, de evitar constranger o indivíduo a se voltar contra ele mesmo, se aferrando a sua identidade própria, por isso devemos pensar não em uma política da identidade, mas sim, identidade em política.

O que podemos aprender com Foucault é que a afirmação tanto de uma singularidade, como uma diferença se trata de uma afirmação necessária, e, portanto, de uma diferença necessária, mas que não pode significar em um corte drástico na relação com os outros. Ou seja, que a singularidade tenha espaço na vida pública. Mas para que isso aconteça, se faz necessário, perceber o que está em jogo em relação ao patrimônio, e as políticas atuais de urbanização que tenta aferrar uma identidade específica, porque essa questão de um ideal de eu europeizado serve para afirmar uma identidade específica, e que isso está a serviço de uma de um governo pelo individualização.

Outra luta importante é sobre os privilégios do saber, contra o saber. O que está em jogo é como o saber circula e funciona na sua relação de poder na vida de uma cidade. No entanto, todas as formas de lutas giram em torno de: quem somos nós? Hoje talvez nossa maior luta seria seja sobre o processo de individualização que aconteceu no neoliberalismo, porque ele renova a concepção de indivíduo.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **Da revolução**. São Paulo: Ática, 1990.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CHOAY, Françoise. **O patrimônio em questão**: antologia para um combate. São Paulo: Fino Traço, 2011.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 48. ed., São Paulo: Global, 2003, p.551.
- FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**: à sombra do espetáculo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- INFOARQUITETURA. **Macadame**. Disponível em:
<https://infoarquitetura.wordpress.com/2013/02/27/macadame/>. Acesso em mar. 2024.
- MARINS, Paulo Cesar Garcez. Entre resistências: dilemas e desafios para a democratização das práticas patrimoniais no Brasil contemporâneo. In: NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. (org.). **Patrimônio, resistência e direitos**: histórias entre trajetórias e perspectivas em rede. Vitória: Milfontes, 2022. p. 27-41.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. Lisboa: Antígona, 2021.

MICHELS, Michele; GUSSO, Luana de Carvalho Silva; BANDEIRA, Dione da Rocha. A proteção jurídica do patrimônio arqueológico brasileiro: o caso dos sambaquis na cidade de Joinville. In: GUSSO, Luana de Carvalho Silva; MEIRA, Roberta Barros; CARELLI, Mariluci Neis (org.). **Direito e patrimônio cultural**. Joinville: Editora Univille, 2021.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. [Trad. Yara Aun Khoury]. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [s.l.], v.10., [2012]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em abr. 2024.

POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XIX**: do monumento aos valores. [Trad. Guilherme João de Freiras Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. Trad. Diego Finder Machado. London, New York: Routledge, 2006.

SOARES, Inês Virgínia P.; CAMPOS, Yussef D. S.; LANARI, Raul A. O. (orgs.). **Patrimônio imaterial e políticas públicas no Brasil**: trajetórias e desafios. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

SOSSAI, Fernando Cesar; COELHO, Ilanil. **Patrimônio cultural e turismo**: tensões contemporâneas. Anos 90, Porto Alegre, v. 25, n. 48, p. 117-150, dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.81665> .

Ana Cristina Rodrigues Bernardes: Psicanalista, Doutoranda em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville (Univille), Joinville - SC. Mestre em Educação (Univille). Especialista em Psicologia e Práticas Clínicas: Perspectivas Atuais (ACE) e Graduada em Psicologia (ACE). Pesquisadora membro do Grupo de Estudos em Educação, História e Políticas, na Univille.

Fernando Cesar Sossai: Doutor em Educação (UDESC). Licenciado em História (Univille). Na Univille, atua como docente, pesquisador, extensionista e gestor no curso de História, PPGE, PPGPCS, Centro Memorial e Laboratório de História Oral. Coordenador Institucional do Programa de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID/CAPES-Univille). Coordena o Grupo de Estudos em Educação, História e Políticas.

Texto recebido em: 14/04/2025

Texto aprovado em: 13/08/2025