


Uma escolha epistemológica para os estudos do patrimônio cultural: genealogia e biopolítica *

Raquel Alvarenga Sena Venera

Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), Joinville, Santa Catarina, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-7928-0030>

E-mail: raquelsenavenera@email.com

Ilanil Coelho


Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), Joinville, Santa Catarina, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-2903-404X>

E-mail: ilanilcoelho@gmail.com

José Isaiás Venera

Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), Joinville, Santa Catarina, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-9220-446X>

E-mail: j.i.venera@gmail.com

Resumo: Este artigo tem a intenção de socializar uma escolha epistemológica para o estudo do patrimônio cultural com base, sobretudo, nos conceitos de genealogia e biopolítica, trabalhados por Michel Foucault (2002; 2008; 2013), Michel Hardt e Antônio Negri (2004; 2005) acerca do trabalho imaterial e na noção de política, por Jacques Rancière (1996). Apresenta-se como uma perspectiva teórica e metodológica para a pesquisa em patrimônio cultural por meio da articulação de conhecimentos interdisciplinares. Formulam-se questões que foram geradas pelos estudos desenvolvidos no âmbito da linha de pesquisa Patrimônio, Memória e Linguagem do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade.

Palavras-chave: Epistemologia; Patrimônio Cultural; Genealogia; Biopolítica; Interdisciplinaridade.

An epistemological choice for the studies on cultural heritage: genealogy and biopolitics

Abstract: This article intends to socialize an epistemological choice for the study of cultural heritage mainly based on the concepts of genealogical and biopolitics, worked by Michel Foucault (2002; 2008; 2013) Michel Hardt and Antônio Negri (2004; 2005) about the intangible work and the notion of politics, by Jacques Rancière (1996). It presents itself as a theoretical and methodological perspective for research in cultural heritage through the articulation of interdisciplinary knowledge. Questions that were generated by the studies developed in the context of the research line Heritage, Memory and language, of the Program in Postgraduate in Cultural Heritage and Society.

Keywords: Epistemology; Cultural Heritage; Genealogy; Biopolitics; Interdisciplinarity.

Texto recebido em: 18/06/2020

Texto aprovado em: 16/11/2020

Introdução

Este artigo tem a intenção de socializar uma aposta epistemológica pensada com base nos estudos interdisciplinares¹ do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville, Univille. Essa escolha parte do entendimento que os referenciais filosóficos potencializam o pensamento complexo e diverge da tese pela qual eles o fundamentam, ou tais referenciais seriam um alicerce ou suporte a uma cadeia cumulativa de conhecimentos das mais diversas áreas, desde o Iluminismo e a Renascença. Dito de outra forma, tomamos a filosofia como uma atividade histórico-política e, dessa maneira, mobilizamos conceitos e reflexões na produção do conhecimento interdisciplinar sobre patrimônio cultural.

Com essa perspectiva, os estudos interdisciplinares que suscitaram as reflexões aqui apresentadas objetivam promover o aprofundamento dos diálogos entre pesquisadores de diferentes áreas e formações, com o intuito de encontrar caminhos que impulsionem novas trajetórias, abordagens e experimentações investigativas diante das complexas questões com que o campo patrimonial lida na contemporaneidade. Assim, concebemos a interdisciplinaridade não como algo que se possa fixar e dogmatizar como um novo quadro de referência teórica implicado na diluição ou na abdicação das diferentes disciplinas e de suas singularidades. Ao contrário, trata-se de experimentar dialogicamente ou abrir fronteiras disciplinares como novas possibilidades de saber-fazer ciência.

O artigo é parte de um trabalho que acredita na construção de um conhecimento potente que pode emergir como diálogo, troca e partilha de categorias, conceitos e abordagens de problemas comuns e que ganham densidade à medida que interdisciplinarmente vamos desvelando suas complexidades.

Compreendemos que a interdisciplinaridade no campo da pesquisa se encontra numa espécie de território contestado, dada a multiplicidade de sentidos que suscita, no entanto destacamos a importância da criação de ferramentas de pesquisa produzidas em interstícios. Embora sejam observáveis a instabilidade e controvérsias em torno da definição do termo *interdisciplinar*, temos encaminhado nossas discussões como experiências que são abertas a “convívios disciplinares” sem uma promessa epistemológica messiânica e redentora, como apontado por

Veiga Neto (1996). Este artigo é parte dessa criação experimental empreendida no Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade.

O campo que nos traz esses problemas complexos é o do patrimônio cultural, tradicionalmente reconhecido pelas tensões de memórias e de identidades dos grupos, de passados reconhecidos como válidos e preserváveis, de bens e heranças para gerações posteriores, entre outros. Associado conforme a tradição à ideia de propriedade paterna, o patrimônio tem desde a origem de sua palavra o sentido de herança, bens e recursos. Foi na Revolução Francesa, no entanto, que o conceito de patrimônio se estendeu para o âmbito público e passou a designar bens de usufruto de uma comunidade. Foi Françoise Choay (2001), que historiou o campo a partir da Revolução Francesa identificando que os monumentos que representavam o poder absolutista ficaram ameaçados e, portanto, a invenção de estratégias de preservação tornou-se uma política. As decisões acerca do reconhecimento de tesouros nacionais e/ou de pequenos grupos que em tese congregam um passado comum se fazem no âmbito das políticas estatais de cultura e são pulverizadas de relações de poder de toda a ordem.

O historiador Dominique Poulot (2009) afirma que esse campo, no Ocidente, possui três imaginários, que tomamos para apresentar parte da gama de questões complexas enfrentadas: “Lugar da pessoa pública, em particular a figura do rei, lugar da história edificada, lugar da identidade cultural” (POULOT, 2009, p. 14). Ou seja, o patrimônio cultural é definido a partir dos governantes de uma nação e representa a riqueza ou a herança para a posteridade. Dessa forma, fundamentados no primeiro e no segundo imaginário, define-se patrimônio como os bens móveis e imóveis associados à história nacional de um Estado, da Igreja ou dos comerciantes de sucesso. São modelos que imprimem uma memória e a identidade coletiva de um grupo de privilegiados aos outros grupos. O terceiro imaginário sugerido pelo autor pode ser mapeado no contexto da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003, um limiar de virada nos destaques desses imaginários sobre o patrimônio. Abreu (2014) mostra como esses imaginários foram construídos nas decisões no campo, a exemplo da Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural de 1972, quando a UNESCO apresentou o primeiro marco regulatório de nível internacional onde, além do Meio Ambiente, a cultura também recebeu destaque. Naquele momento o patrimônio cultural foi definido restrito aos “monumentos (...), os conjuntos (...), os sítios” (UNESCO, 1972).

Trata-se de uma definição dos bens culturais delimitada pela ordem do material e dos bens culturais relativos à história dos Estados nacionais. A UNESCO pautada por uma noção de cultura eurocentrica e monumental, limitou aos discursos acerca da arte erudita de uma elite (ABREU, 2014). Posteriormente a Declaração do México de 1985 fez circular outras possibilidades discursivas acerca da cultura quando definiu que “a cultura pode ser considerada atualmente como um conjunto de traços distintivos espirituais, materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade e um grupo social” (IPHAN, 1985). A menção aos traços “espirituais” representou criações de políticas patrimoniais das mais diversas que incluíam bens culturais relacionados a plasticidade de identidades e chamavam a atenção para os aspectos não materiais da cultura, a indissociabilidade entre identidade cultural e diversidade cultura. Abreu (2014) registra o processo de descolonização de países africanos que escancarou, no contexto da UNESCO, a ideia de que a maior parte dos patrimônios desses países eram visibilizados nos rituais, nas expressões artísticas, nas festas, nos saberes e na língua e todos esses patrimônios ficavam quase invisíveis diante das políticas de patrimônio que privilegiavam os colonizadores brancos, ocidentais, católicos.

O campo do Patrimônio Cultural se abriu com essa decisão para uma inflação imensurável dado a ampliação das possibilidades de patrimonialização dos bens materiais e imateriais dos mais diversos grupos culturais. Em uma obra anterior, Abreu (2009), analisou os patrimônios humanos vivos e salientou que “tendo em vista a amplidão desse campo, a UNESCO decidiu concentrar sua ação em programas de curto e médio prazo sobre as línguas, as tradições orais, a música, a dança e o ‘saber-fazer’ do artesanato” (ABREU, 2009, p. 84).

No Brasil, a virada desse imaginário deu-se após a segunda abertura política brasileira, em 1985, e é expressa pela Constituição Federal de 1988. O Artigo 216 dessa carta constitucional refere-se ao patrimônio como bens corpóreos ou incorpóreos, vistos de forma individual ou coletiva, de natureza material ou imaterial. Isto é, os três imaginários acerca de patrimônio são colocados sem hierarquias no texto legal, e o patrimônio ganha sentidos mais amplos relacionados ao exercício da cidadania e à expressão da democracia. Além desses três imaginários, também as mais diversas definições de cultura se tensionam, assim como os discursos técnicos acerca dos valores que justificam ou não a patrimonialização dos mais diversos bens. Vale observar que o Brasil aderiu à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial apenas em 2006,

quando da elaboração desse artigo constitucional já havia em alguma medida o entendimento sobre essa ideia de patrimônio. Todavia, as disputas acirram-se na proporção em que se agigantam os desafios de produção do conhecimento no campo.

Diante do exposto, colocamos em evidência neste texto dois conceitos: *genealogia* e *biopolítica*, em primeiro plano trabalhados por Michel Foucault (2002; 2008; 2013) e de forma secundária dialogamos também com Michel Hardt e Antônio Negri (2004; 2005). Da mesma forma articulamos as análises foucaultianas acerca do conceito de *política* com àquelas desenvolvidas por Jacques Rancière (1996), para o debate dos enfoques e das perspectivas epistemológicas no campo do patrimônio cultural. Essa escolha está em coerência com o próprio pensamento de Foucault, que nunca incentivou àqueles que o liam a se tornarem “foucaultianos”. Ao contrário, desejava que seus leitores criassem seus próprios pensamentos e ferramentas críticas. Nessa direção, este artigo é o registro de uma escolha pela genealogia e pela biopolítica por entender sua potência no gesto de uma criação interdisciplinar. Não se trata da aplicação cega da genealogia ou do conceito de biopolítica, mas antes da apropriação da potência dessa discussão e das possibilidades de criações que existe a partir dela.

Em um primeiro momento apresentamos a genealogia, em sua articulação com a arqueologia, pensada especialmente nas aulas de Michel Foucault de 1976, publicadas no Brasil nas obras *Em defesa da sociedade* (2002), e *Arqueologia do saber*, de 1969, editada no Brasil em 2013. O texto propõe um exercício de pensar os conceitos já articulados como abordagem de análise de políticas patrimoniais. Em seguida, tem-se a explanação do conceito *biopolítica*, mais bem desenvolvido por Foucault nas aulas de 1979, publicadas no Brasil na obra *Nascimento da biopolítica* (2008) e bastante explorada nos livros *Império* e *Multidão* de Michel Hardt e Antônio Negri (2004; 2005), assim como os conceitos de política e polícia em Rancière, no livro *O desentendimento*, com edição brasileira de 1996. Da mesma forma, pensamos o conceito direcionado às análises patrimoniais.

A genealogia: uma possibilidade para pensar o patrimônio cultural

Embora este artigo tenha a genealogia em destaque no seu argumento, esta não se faz fora do âmbito da arqueologia. Falar de genealogia sempre nos remete à

fase em que Foucault formulou o conceito de arqueologia. As obras de *Doença mental e psicologia* (1975), de 1954, até *Arqueologia do saber* (2013), de 1969, compreendem sua fase arqueológica, ou seja, quando Foucault concebia a história como uma arqueologia dos saberes, sugerindo que era preciso fazer as escavações simbólicas no e do tempo a partir da investigação de documentos – editos, leis, romances, pinturas –, concebidos em suas próprias materialidades e como “rastros inertes” deixados pelo passado. Nas palavras do autor:

Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; que poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento (FOUCAULT, 2013, p. 8).

Com a arqueologia, a história, enquanto operação intelectual, para Foucault, deveria, perante o documento, ter por tarefa não interpretar esse documento, não determinar se diz a verdade nem o seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no seu interior. Dessa forma, com Foucault, à maneira como a arqueologia trata os monumentos, os documentos devem ser também tratados pelo historiador, ou seja, como acontecimentos discursivos que instauram uma realidade, e não o contrário. Além disso, a história teria de procurar “definir, no próprio tecido documental, as unidades, conjuntos, séries, relações” discursivas (FOUCAULT, 2013, p. 7), permitindo-lhe dessa maneira a ordem dos discursos de uma época, sob a qual o sujeito e o real são constituídos. Tal caminho torna-se útil também para analisar e problematizar os discursos patrimoniais enquanto tecidos que instauram ordens de evocação de uma suposta memória coletiva, de naturalização de identidade de grupos e territórios, de valorização de determinados bens culturais e, sobretudo, ordens que, por meio de tais bens, visam disciplinar o olhar para ver o que é importante ser coletivamente sabido e subjetivamente significado no espaço social.

Já na chamada fase genealógica, Foucault aborda mais detidamente os acontecimentos discursivos em suas imbricações com o poder. É importante marcar que não entendemos essa fase como oposição à fase arqueológica, nem tampouco uma ruptura. Embora o autor não tenha escrito uma obra específica sobre genealogia, assim como escreveu *Arqueologia do saber*, a atenção para o seu entendimento no que diz respeito ao poder expõe em grande medida sua mobilização do conceito genealógico. Especialmente em *Vigiar e punir* (1987), obra de 1975, ele busca ressaltar os efeitos de poder dos discursos nas práticas sociais,

principalmente institucionalizadas. Refletindo sobre a história da pena e do sistema penal, diz que, desde o século XIX, uma nova conformação normativa transforma a punição em algo voltado à “alma”, isto é, algo que “atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (FOUCAULT, 1987, p. 18).

Explica-nos que os discursos jurídicos e as práticas de justiça criminal vão se articulando a outras formações discursivas, da medicina psiquiátrica, por exemplo, para deslocar o alvo do objeto de uma condenação: do crime ao criminoso. Nesse processo, o “poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade” (FOUCAULT, 1987, p. 23). Ao apresentar os caminhos que o levaram a essa compreensão, Foucault aponta quatro pressupostos teórico-metodológicos que adotou e que para nós sinaliza o seu método genealógico. O primeiro é estudar a punição não apenas com base em seus mecanismos punitivos, mas as funções que lhes são atribuídas na complexidade do social. Tal possibilidade se abriria à medida que recolocasse os mecanismos repressivos “na série completa dos efeitos positivos que eles podem induzir, mesmo se à primeira vista são marginais” (FOUCAULT, 1987, p. 23). O segundo consiste em tomar os métodos punitivos não como reflexos de novas regras de direito, porém como “técnicas que têm sua especificidade no campo mais geral dos outros processos de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 24) em curso. O terceiro pressuposto envolve tratar a história do direito penal e a história das ciências humanas, projeto que havia desenvolvido em *Arqueologia do saber* (2013), não como “duas séries” discursivas separadas que num momento específico se encontram, mas perscrutar se não há “uma matriz comum” ou uma “tecnologia do poder no princípio tanto da humanização da penalidade quanto do conhecimento do homem” (FOUCAULT, 1987, p. 24). Por fim, o seu quarto pressuposto visa problematizar a inserção de um saber científico nas práticas de justiça como “efeito de uma transformação na maneira como o próprio corpo é investido pelas relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 24).

Como se vê, na genealogia, as análises de Foucault não se limitam à análise do discurso; baseiam-se na articulação ampliada do que preconizava a arqueologia. Por um lado, como observa Castro (2009, p. 185), “escrever a história sem referir a análise à instância fundadora do sujeito”. Por outro, apreender os sentidos desprendidos dos discursos no momento de suas emergências para investigar, sobretudo, as relações de poder. Assim, como abordagem, a genealogia é entendida como contrária ao sentido de busca pela origem ou pelos movimentos de análise

que têm como objetivo buscar o sentido primeiro das coisas para entender o desenvolvimento decorrente. Antes, pretende, principalmente, mostrar o passado que ainda está no presente em um gesto de repetição na diferença, não de forma cíclica, no entanto na potência da diferença em cada repetição. Vale ressaltar o sentido de genealogia como emergência, algo que se produz no interstício de um jogo de poder. No âmbito dos estudos sobre o patrimônio cultural, a genealogia coloca-nos questões ligadas aos jogos de poder que envolvem as políticas de proteção, as funções que são atribuídas ao patrimônio no momento mesmo em que são concebidas, atualizadas ou reconfiguradas, as formações discursivas e a tecnologia de poder que lhes são comuns e, de maneira especial, os saberes e as práticas que lhes escapam, ou seja, os discursos de patrimônio feitos de vida.

A metáfora da arqueologia sugere um desenho de sítios escavados e milimetricamente estudados. São extratos de vidas cotidianas, práticas discursivas, relações de forças de um tempo organizado em camadas – estratos de tempo. Essa organização não segue uma cronologia; antes, faz-se por meio das próprias discursividades que duram no tempo. A genealogia como emergência captura sentidos construídos das relações de poder estabelecidas e pelo que o sentido emerge. Conforme as palavras de Foucault (1999, p. 172), há diferenças e relações entre arqueologia e genealogia: “Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos que emergem dessa discursividade”. Esses saberes libertos que emergem de uma discursividade local, referindo-se aos saberes desviantes da hierarquia dos poderes dominantes, permitem investigar as discontinuidades históricas. A genealogia seria, assim, no que concerne à hierarquia de poderes própria à ciência, um “empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário e científico” (FOUCAULT, 1999, p. 172).

Interessa-nos com base na arqueologia e genealogia, sobretudo, investigar como são operacionalizadas as discursividades do e sobre o patrimônio cultural, como liberam saberes/poderes não previstos nas intencionalidades dos discursos oficiais das políticas. Importa-nos, pois, o que a genealogia pode fazer aparecer. Em primeiro lugar, porque a genealogia, quando operacionalizada, faz ouvir vozes pelos desvios, e, portanto, nunca são maioria.

Todavia, se são capturas fragmentadas, se são dispersas, por que pesquisá-las? A ausência de unidade poderá ser lida como um problema, o mesmo que esteve na crítica de toda a obra de Michel Foucault, por exemplo. A resposta continua a mesma. O argumento a favor de uma abordagem genealógica das políticas patrimoniais é o mesmo, por analogia, àquele proferido na primeira aula de Foucault em 1976 ao falar da genealogia e das instituições psiquiátricas: trata-se de uma batalha contra os efeitos de poder do discurso político. O que está em jogo nessa evidência dos sentidos de (des)sujeitados é, destacadamente, a pergunta: “O que é o poder das políticas patrimoniais?”. Referindo-se à problemática que envolve o discurso científico, Foucault indaga:

Quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas. Grosso modo, acho que o que está em jogo em tudo isso é o seguinte: a análise do poder, ou a análise dos poderes, pode, de uma maneira ou de outra ser deduzida da economia? (FOUCAULT, 2002, p. 19)

No caso da construção de conhecimentos no campo do patrimônio cultural, essa escolha epistemológica pode ser por vezes necessária: evidenciar a relação de poder por intermédio das análises econômicas. Ou seja, a função essencial do poder seria a manutenção das relações de classe “e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possíveis” (FOUCAULT, 2002, p. 20). Não são novidades as pesquisas que colocaram em destaque os imperativos das políticas patrimoniais para fortalecer o poder do Estado e a memória nacional, bem como privilegiar os grandes sobrenomes e vultos nacionais, isto é, os feitos heróicos dos governantes em detrimento das formas de vida e das lembranças de pessoas comuns, da arquitetura de suas casas e dos seus fazeres e saberes. Esse fato, em grande medida, não só excluiu as memórias de grupos dominados ou a serem dominados política e economicamente, como também definiu e fez durar um determinado sentido do que é a cultura e o patrimônio cultural.

Na aula inaugural do *Collège de France*, pronunciada em 1970, que levou o título de *A ordem do discurso*, publicada no Brasil em 1996, Foucault referiu-se a três procedimentos de exclusão que atuam socialmente na produção de quaisquer discursos: a interdição, isto é, aquele que discursa sabe que não tem o direito de dizer tudo ou dizer qualquer coisa em qualquer circunstância (FOUCAULT, 1996, p. 10-11); a separação-rejeição, procedimento que aquele que diz lança mão para

tornar crível o que enuncia, valendo-se de oposições sobre, por exemplo, real e irreal, normal e anormal ou verdadeiro e falso; e o que denomina de “vontade de verdade”, procedimento ligado ao suporte institucional de apoio e, ao mesmo tempo, de coerção sobre o enunciado. Se os dois primeiros (interdição e separação) são concernentes ao poder que atua e que está em jogo no próprio lugar de enunciação, a vontade de verdade diz respeito aos dispositivos institucionais de coerção que atuam sobre o enunciado. Trata-se, pois, conforme as palavras do autor, da “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram [em seus discursos] contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade” (FOUCAULT, 1996, p. 20). Dessa perspectiva, compreende-se melhor o que Foucault quis dizer quando afirmou em *Vigiar e punir* que “o poder produz saber”, que “poder e saber estão diretamente implicados” e “que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber” (FOUCAULT, 1987, p. 27).

É oportuno ainda dizer que comumente se lê, de forma binária, que as análises críticas são comprometidas com a macropolítica, enquanto as genealogias se resumem à micropolítica. Nessa direção, as pesquisas genealógicas renunciam a intenção de universalidade, no entanto só se fazem e se põem em ação pela clareza do funcionamento discursivo que promete a universalidade. Dito de outra maneira, o entendimento binário que separa o macro e o micro, uma coisa ou outra, limita a compreensão proposta por Foucault. Ou seja, os desvios ou (des)sujeitamentos implicados próprios da genealogia se fazem vistos na compreensão de uma ordem discursiva posta. Este artigo refuta o binarismo estereotipado, mas, antes, escolhe entender o biopoder ou o caminho da biopolítica (tema que será mais bem trabalhado ao longo do artigo). Isto é, trata-se de análises que quebram a dicotomia macro × micro, mas que evidenciam o que convencionalmente se dá o nome de *macro*, fazendo sentido na própria vida, subjetivando as pessoas, reproduzindo e produzindo velhos e novos sentidos no âmbito que se acordou chamar de *micro*.

A proposta do trabalho genealógico nas análises das políticas patrimoniais foi iniciada especialmente com a seguinte questão: o que é o poder das políticas patrimoniais? Contudo, para Foucault, o poder não é definível, “não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato” (FOUCAULT, 2002, p. 21). Do nosso ponto de vista, ao apresentar as noções, os princípios e as estratégias da organização do discurso, por extensão, Foucault apresenta-nos, ao mesmo tempo, as possibilidades de analisá-lo fornecendo-nos uma “caixa de

ferramentas” para capturar os seus feitos e efeitos discursivos e os exercícios de poder por meio de suas discursividades. Desse modo, uma política patrimonial poderia ser problematizada não apenas nos termos que estabelece para criar ou fazer funcionar o poder do patrimônio cultural, mas como ela “antes e acima de tudo” se exprime “em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra” de poder (FOUCAULT, 2002, p. 21). Por exemplo, como anunciado anteriormente em Abreu (2009; 2014) no caso da definição do conceito de cultura e de patrimônio cultural imaterial, o campo do patrimônio sofreu uma pulverização de possibilidades de patrimonialização de bens em função da reconfiguração do conceito de cultura. Um feito que disparou seus efeitos múltiplos e possibilitou sua pulverização, desde o reconhecimento dos bens culturais dos Estados nacionais dos chamados países do sul, como África, Ásia e Américas até o reconhecimento de fragmentos, vozes, desvios e produções culturais dos mais diversos grupos.

A genealogia foi se tornando para nós uma escolha em favor dessa demanda, ou seja, de como analisar as políticas patrimoniais no contexto de seus enfrentamentos. Não mais de forma binária, macro ou micropolítica, mas como dispositivo de poder em exercício de uma “guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2002, p. 22). Assim, entender o poder enquanto exercício constante faz aparecer o estado permanente de guerra, entre grupos que mobilizam memórias, esquecimentos e saberes e tomam bens culturais como vetores para produzirem discursos de identidades, por vezes hierarquizantes, diante de frentes de trabalho que se aliam umas às outras ou se opõem. É o que torna, para Foucault, a sociedade, o mundo político, inteligível.

Quando Foucault (2002) argumenta em favor da genealogia como método de pesquisa, aponta para a ruptura construída no século XIX tanto por Marx quanto por Freud, ambos defendendo uma construção do conhecimento à parte da academia e das disciplinas preestabelecidas pelas ciências e propondo teorias “adisciplinadas”. No entanto, existe nesses pensamentos algo que permitiu que tanto a economia política quanto as investigações acerca do inconsciente fossem cooptadas pelo Estado e submetidas à hierarquia científica. Uma vez parte da ciência, dos usos e abusos dessas teorias, emergiu uma multiplicidade de apropriações incontroláveis, como propriedades do próprio Estado. Dito de outra forma, o que se produziu à parte da ciência acadêmica e das universidades, com Marx e Freud, se transformou em ciência legítima nesses espaços e a serviço do próprio Estado. Nas palavras de Foucault (2002, p. 14), “é exatamente contra os

efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate”.

A escolha da genealogia como ferramenta de pesquisa para análises no campo do patrimônio cultural se fez mais clara depois dessas reflexões, como opção transgressiva da ordem política e econômica atual, como uma liberdade, no sentido foucaultiano. Não se trata apenas de um trabalho empírico que tem como apoio à interpretação teórica formulações provenientes da “vontade de verdade” estabelecidas, isto é, formulações mais ou menos consolidadas em campos disciplinares científicos. Ao contrário, valendo-nos das palavras de Foucault:

Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados a instituições e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (FOUCAULT, 2002, p. 14)

Contudo, à medida que os fragmentos genealógicos se acumulam, se põem em circulação, não correm o risco de serem recodificados, recolonizados pelos discursos unitários, classificatórios e hierárquicos? Desse modo, não seriam facilmente utilizáveis para outros fins, por exemplo, para fortalecer supostos imperativos de políticas neoliberais ou de políticas que, preconizando a diversidade cultural, não fazem outra coisa senão reafirmar hierarquias sociais e essencializar diferenças culturais? Não seria uma armadilha? Nessa direção, Foucault (2002, p. 17) na obra *Em defesa pela sociedade* lançou um desafio. Naquele momento histórico, há cerca de 40 anos, afirmou que valeria correr o risco e tentar, pois, segundo pensava, os fragmentos genealógicos não “metem medo” e o silêncio que se faz em relação a eles seria a evidência do desinteresse desse tipo de conhecimento por ele não ser organizado em nenhuma unidade.

No nosso presente, essa avaliação de Foucault ainda encontra correspondência, especialmente quando defrontamos com os desafios que se abrem ao investigarmos as maneiras como as políticas patrimoniais têm sido formuladas, atualizadas e implementadas localmente. Do nosso ponto de vista, a opção deste artigo concorda com essa tangência epistemológica, aposta em uma produção de conhecimento que não promete unidade nem, portanto, se torna captável. No entanto, atenta-se para o fato de que no contexto atual o desenho rizomático dos conhecimentos em rede pode organizar e dar forma a esses fragmentos, mas essa

possibilidade é apenas uma atenção; ainda não se trata de uma realidade concreta ou comprovada.

Biopolítica: outra possibilidade para pensar o patrimônio cultural

Não é mais novidade, mas não custa lembrar, que o sentido grego de política, por Aristóteles, diz respeito à arte de tratar dos assuntos humanos enquanto coletividade. Seria então natural dos seres humanos a *pólis*, o lugar de partilha da vida. Ou ainda dividir o mesmo pão e o mesmo fogo, o conforto e a subsistência. Essa experiência humana é diferente de apenas “viver junto”, pois implica governança e partilha. A “teorética”, que separa e ao mesmo tempo junta política e estética, coletivo e pessoal, estende-se à família, concebida por Aristóteles como o locus em que se desencadeia, na *pólis*, a continuidade das duas esferas: o espaço privado, composto de poderes distintos, mas naturalmente simétricos, e o espaço público, lugar entre os iguais com uma administração voltada para os interesses públicos da *pólis*, como destacado, “lugar de partilha”, para o bem comum. Portanto, o poder político para Aristóteles estaria nessa modelo de governança.

430

Desde então, a Europa vem construindo esquemas de pensamento para se entender a política, e esses esquemas estenderam-se à grande parte do mundo ocidental. Em outro tempo histórico, Hobbes, referindo-se à noção de política de Aristóteles, apresentou um argumento em favor do contrato social, fonte de legitimidade do Estado e entre indivíduos considerados egoístas por natureza. Concordando com Aristóteles na afirmação de que todos são iguais e, também, egoístas, o Estado seria fadado a travar uma guerra permanente contra a constante ameaça de caos. Foucault (2002) aprofunda-se no conceito de guerra como analisador das relações de poder e encontra em Hobbes o argumento que teria posto a guerra no fundamento dessas relações: “No fundo da ordem, por trás da paz, abaixo da lei, no nascimento do grande autômato que constitui o Estado, o soberano, o Leviatã, não há somente, para Hobbes, a guerra, mas a mais geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: ‘a guerra de todos contra todos’” (FOUCAULT, 2002, p. 102).

No mesmo conjunto de aulas, de 1975-1976, no que veio a ser a obra *Em defesa da sociedade*, Foucault, referindo-se a Hobbes, afirma que nesses termos a “guerra nascida da igualdade”, ou ainda “a guerra é o efeito imediato de uma não-

diferença” (FOUCAULT, 2002, p. 103). A lógica política do Estado conduziria a todos a abdicar a liberdade em nome de um soberano que garantiria a preservação da propriedade de todos. Estariam todos em um estado de guerra com uma característica semelhante a “uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias” (FOUCAULT, 2002, p. 103).

Para Foucault, a democracia moderna toma como referência esses pressupostos e, ainda, a possibilidade ateniense de poder de todos – mesmo que esses “todos” fossem resumidos por “alguns” –, para afirmar que “todos são cidadãos” juridicamente iguais e transferem, por livre vontade, o poder. Segundo o autor, o poder, na democracia moderna, foi transferido do soberano para as instituições. Por consequência, todos em uma república são entendidos como alguns institucionalizados ou representantes de todos. Em termos de conceito, o poder não é transferido, como na orientação de Hobbes. Ou seja, não há abdicação da liberdade de todos para um soberano, mas, antes, a transferência de poder institucional representativo de todos e de forma transitória, uma vez que as escolhas pelos representantes são provisórias. Para Foucault (2002, p. 44), “os sistemas jurídicos, sejam as teorias, sejam os códigos, permitiram uma democratização da soberania, a implantação de um direito público articulado a partir da soberania se encontrava lastrada em profundidade pelos mecanismos da coerção disciplinar”. Esse complexo sistema de organização dos Estados, que envolve tanto a soberania quanto a disciplina dos corpos, Foucault chamou de modelo “filosófico-jurídico”, ou seja, um Estado fundamentado em um tipo de pensamento filosófico que passou a demandar uma ordenação discursiva jurídica.

A análise de Rancière (1996) acerca dos autores “clássicos” da política vai na mesma direção da análise foucaultiana e insere a ela o debate acerca da linguagem com a posição intransigente dos patrícios com relação a voz dos plebeus. Para os primeiros, a inscrição simbólica na *pólis* era reservada àqueles que possuíam nome e condições de *logos*. Ao contrário, os plebeus não falavam porque não possuíam nome. Rancière (1996) mostra como esses plebeus, ao serem privados da vida política na *pólis*, “instituíram uma nova ordem, uma outra divisão do sensível, construíram-se não como guerreiros iguais a outros guerreiros, mas como seres falantes repartindo as mesmas propriedades daqueles que as negam a eles” (RANCIÈRE, 1996, n. 38). Executaram atos de palavras, se deram nomes em atos de transgressão enquanto os patrícios não consideravam a existencia dessa parte da população uma vez que, ao não possuírem nome, nem *logos* não existiam como

seres políticos. Com o exemplo dos conflitos o autor destaca um dos dois modos pelos quais sintetiza os estar-junto humano. O modo desse compartilhar que oferece a cada um a parcela que lhe cabe, segundo sua natureza de estar no mundo. Para o autor esse modo “situa os corpos em seu lugar e nas suas funções segundo suas ‘propriedades’, segundo seu nome ou sua ausência de nome, o caráter ‘lógico’ ou ‘fônico’ dos sons que saem de sua boca” (RANCIÈRE, 1996, n. 40). Essa é uma lógica que dura, em alguma medida, nas sociedades modernas e que permite a distribuição dos corpos no espaço, dando a eles visibilidade ou invisibilidade, que autorizam os modos de fazer e dizer para cada um.

Por mais que os diversos estudos históricos das revoluções ocidentais modernas já tenham considerável visibilidade sobre o surgimento e o funcionamento desse Estado moderno, vale lembrar novamente que, quando as revoluções – Revolução Burguesa, Revolução Francesa, Revolução Americana – são convencionalmente entendidas como momento de emergência e desenvolvimento da cidadania, precisam ser, nessa via teórica, colocadas como exercício de poder contra um modelo de governo característico do século XVI – o governo soberano. Essas revoluções foram momentos férteis para o alargamento desse modelo de governança que Foucault chamou de “modelo filosófico-jurídico”. Desde então, a ampliação desse modelo, nos séculos XVII e XVIII, fez do governo não mais apenas uma soberania, mas a soberania atravessada pela disciplina.

Foucault dedicou grande parte da sua obra historiando, de forma arqueológica e genealógica, os poderes disciplinares advindos desse “modelo filosófico-jurídico”, que dão forma às instituições estatais que operam sobre os corpos dos indivíduos. Esses estudos perpassam por todas as obras do autor, mas possuem mais destaque em seus primeiros trabalhos: *História da loucura*, de 1961; *Nascimento da clínica*, de 1963; *As palavras e as coisas*, de 1966; e *Arqueologia do saber*, de 1969. É possível observar em suas obras como ele apresentou uma economia política do poder quando ressaltou as técnicas disciplinares sobre o corpo. Mostrou também os processos de institucionalização desse poder, que acabaram por definir domínios de saberes e como esse poder-saber fez emergir dos corpos sujeitados em um “eu”.

As análises de Rancière (1996) vão ao encontro do “modelo filosófico-jurídico” apresentado por Foucault. Nas palavras dele trata-se de um modelo policial de organização social que funciona como uma ordem dos corpos no espaço social:

uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do disível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. (RANCIÈRE, 1996, p. 42)

Foucault construiu ao longo dos seus estudos uma filosofia política diferente da lógica moderna e contrapôs esse discurso hegemônico filosófico-jurídico às análises das políticas. Esse modelo, ele chamou de “histórico-político”. Na obra *Em defesa da sociedade* (2002), o autor estuda situações em que emergem modelos políticos diferenciais nas relações de poder. Para esses acontecimentos, ele traz o discurso histórico. Esse discurso funciona em três eixos: no primeiro, trata-se da evocação dos ancestrais, a grandeza dos heróis do passado que conferem valor no presente. Ou seja, “transformar sua pequenez e sua cotidianidade em algo igualmente heroico e justo” (FOUCAULT, 2002, p. 77). O segundo eixo é a memorização, não de um passado remoto, mas dos rituais que repetem dia a dia, ano a ano, “insere os gestos num discurso que coage e imobiliza os menores feitos em monumentos que vão petrificá-los e deixá-los de certo modo eternamente presentes” (FOUCAULT, 2002, p. 78). E, por fim, o terceiro eixo consiste no efeito do exemplo como intensificação do poder: “O exemplo é a lei viva ou ressuscitada” (FOUCAULT, 2002, p. 77).

Nesse sentido, no contexto romano, por exemplo, Foucault mostra que, embora o soberano devesse representar uma unidade, as lutas das raças no interior da monarquia romana fizeram aparecer outro modelo, não mais o fundamentado na ordem filosófico-jurídica, mas na histórico-política. As condições dos escravos no Império Romano, submetidos a um modelo jurídico que os colocavam em condições de subserviência, foram superadas com o pensamento cristão, no início da Igreja primitiva. A Igreja ofereceu a esses escravos uma sensação de passado – com base na narrativa do povo escolhido, dos ancestrais hebreus –, a sensação de rede – mediante a fraternidade cristã e os rituais memoráveis, os ritos –, além de prometer um futuro superior a todos os demais, o paraíso. Para Foucault, o discurso histórico possui o sentido de contra-histórico, a história das lutas das raças: “A Bíblia foi a arma da miséria e da insurreição, foi a palavra que subleva contra a lei e contra a glória” (FOUCAULT, 2002, p. 83).

Ao longo de sua obra, existe constantes análises que, por diferentes caminhos, fecham uma tríade entre o poder, o direito e a verdade que se torna potente para a construção do conhecimento em políticas patrimoniais. Mas nesse

exemplo específico do Império Romano o autor diz fundamentado nessa contra-história que “a memória vai mudar totalmente de sentido” (FOUCAULT, 2002, p. 83). Enquanto a história narrada pelos romanos tinha por objetivo garantir o “não esquecimento”, a história que aparece nas narrativas bíblicas sobre o povo hebreu vai “ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida” (FOUCAULT, 2002, p. 83). O desafio no campo do patrimônio pode ser capturar de forma arqueológica e genealógica, como já mostramos, os arranjos de poder implicados em um sistema jurídico-filosófico, que por sua vez delimita os jogos de verdade para esse “eu” sujeitado por meio desses discursos e, nesse processo, as insurgências que escapam em uma história que poderá desenterrar algo que foi escondido.

Ao produzir conhecimentos sobre políticas patrimoniais, projetam-se no tabuleiro os jogos de verdade, e o modelo filosófico-jurídico destaca-se como “a” verdade para o funcionamento jurídico desse Estado democrático em favor de um entendimento sobre poder. É o Estado de direito, por um ordenamento “filosófico-jurídico”, que define, formata, legisla e estabelece procedimentos de escolhas, guarda e preservação da memória, impondo aos cidadãos o que se dá o nome de memória coletiva. Questionar essa verdade de forma genealógica se faz necessário, desvelando os descaminhos, o funcionamento de acontecimentos discursivos do modelo histórico-político. As políticas patrimoniais estabeleceram-se com base na objetividade do discurso jurídico sobre as memórias e identidades dos grupos, como nos exemplos trabalhados por Abreu (2009, 2014) citados no início deste artigo. Uma memória mobilizada para o não-esquecimento das histórias oficiais, para a permanência de narrativas em favor de grupos e classes específicos ou mercados culturais ou de turismo. A defesa da genealogia é uma aposta de que o papel da memória, ou “o papel da história será o de mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem” (FOUCAULT, 2002, 84). É uma aposta curiosa pelos desejos outros de patrimônios que escapam dessa discursividade em uma insurgência “histórico-política”.

Em outro momento, mas ainda comprometido com a tríade o poder, o direito e a verdade, Foucault (2002) mostrou como a maquinaria disciplinar incidiu, também, sobre os próprios saberes, fazendo aparecer uma nova regra, diferente daquela da produção do conhecimento, quando se tinha compromisso com a verdade científica. Mas agora, na lógica da construção de saberes, o compromisso passa a ser diretamente com o poder. Ele analisa os disciplinamentos incisivos sobre os corpos individuais, nos séculos XVII e XVIII e, a partir do século XIX,

quando essa máquina disciplinar está em pleno funcionamento, ele analisa outro tipo de poder disciplinar que incide para além do indivíduo, mas agora na massa global. Na aula de 17 de março de 1976, Foucault expôs esse caminho de investigação:

Nos séculos XVII e XVIII, viram-se aparecer técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual. (...) Ora, durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que vê aparecer algo de novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia. (...) Algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma *'biopolítica'* da espécie humana (FOUCAULT, 2002, p. 288-289, grifo nosso).

Foucault argumenta que, a partir do século XIX, o poder soberano foi atravessado pela disciplina e pelo biopoder. Um poder não mais sobre o indivíduo, capaz de produzir a individualidade, mas também e principalmente sobre a população, massificando-a. O poder disciplinar e o biopoder não se opõem. Ao contrário, complementam-se. Três anos depois, nas aulas de 1979, Foucault aprofundou o *Nascimento da biopolítica* (2008) e acabou por desenvolver um longo trabalho acerca do liberalismo e do neoliberalismo, alemão e americano. Ele sugere, mesmo correndo o risco da generalização, a existência do *homo oeconomicus*, que seria aquele resiliente a sua realidade, que capitaliza suas formas de existência. Conforme Foucault (2008, p. 368), sua “conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do ambiente”.

Esse *homo oeconomicus* faz-se numa subjetividade atravessada por uma biopolítica, com base numa série de disciplinamentos, ou economias dos desejos, dos afetos, mas sobretudo em um *ethos* neoliberal que não se localiza apenas em um indivíduo, mas na própria massa de um corpo social. Em ambos os casos, alemão e americano, Foucault mostra uma limitação do poder soberano, uma vez que o mando não é mais centralizado em um ponto, mas funciona por intermédio da ética e da governamentalidade de todos os corpos. Nas palavras de Foucault:

O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de

uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*. É, em todo caso, o parceiro de um governo cuja regra é o *laissez-faire*. (FOUCAULT, 2008, p. 369)

Foucault chega à reflexão na qual a sociedade civil e o *homo oeconomicus* fazem parte de um mesmo amálgama – o da tecnologia da governamentalidade liberal –, e a biopolítica é uma face desse amálgama. Com esse entendimento, é possível aproximá-lo dos discursos das políticas patrimoniais enquanto conjunto organizador da vida do cidadão, que não ocorre fora desse *ethos* neoliberal que atua como forma e estética de vida. No campo do patrimônio cultural, o sujeito que se vê autônomo, participativo, emancipado, produtor de cultura e que se sente pertencente a um grupo, detentor de uma suposta memória coletiva e identidade, é idealizado em todos os documentos patrimoniais contemporâneos. Trata-se de um indivíduo não mais relacionado a um poder soberano disciplinar, porém, principalmente, da sociedade sob a governamentalidade liberal. Repetindo as palavras de Foucault (2008, p. 369), “deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*”.

Parece não haver saída. Para Foucault (2002), todas as teorias políticas de mais de mil anos estão na ordem discursiva do modelo “filosófico-jurídico” e produzem um tipo de administração do coletivo mais relacionado à polícia e menos ao que convencionalmente se entende por política. As análises foucaultianas tornam-se potentes diante das materialidades discursivas no campo patrimonial na medida em que colocam as políticas sociais no contexto das polícias. As políticas nascem para conter, administrar, organizar, policiar as tensões e torná-las reivindicações e argumentos civilizados ou produtos consumíveis no contexto “filosófico-jurídico”. Para tanto, essas polícias contam com a cidadania feita corpo nos fluxos sociais, e, quando se fala em cidadania, trata-se do *homo oeconomicus* em sua total autonomia e governamentalidade, escolhendo pelo certo para si e para os outros, resiliente a cada crise, criativo a cada demanda. Espera-se que os cidadãos consigam representar ideais e desejos que não são individuais, porém resultados eleitorais da coletividade. Eles sabem conviver com as oposições de suas pulsões individuais diante das necessidades normativas da cultura de seu grupo, principalmente àquelas ligadas à manutenção da vida em comum. Os cidadãos supostamente sabem negociar, mesmo quando a negação se faz presente, recuar pautas para lutar por elas em outros contextos. Os cidadãos são disciplinados para fazer funcionar a vida em uma democracia. O modelo de Estado “filosófico-jurídico”

conta com a existência desse cidadão para escolher entre seus pares, em fóruns, conselhos ou comitês, o que será a memória coletiva vetorizada nos patrimônios que devem ser tombados e preservados. Assim, biopolítica torna-se uma ferramenta problematizadora no campo do patrimônio, porque escancara os processos de patrimonialização que supostamente são tratados como consensos coletivos.

Análogo ao filósofo francês Foucault (2002), Jacques Rancière (1996), ao definir política, também se aproxima do sentido de polícia. Ele explica que o que geralmente chamamos de política tem a ver com os processos de agregação e consentimentos de coletividades; tem a ver também com a organização de poderes, distribuição de lugares, papéis e funções. No entanto, para esses procedimentos, ele dá o nome de polícia. O autor explica ainda que o que tradicionalmente entendemos por polícia, a força ostensiva, ações diretas e explícitas nas ruas ou ações inteligentes e secretas que são mais implícitas, são de baixa polícia. Para ele, então,

A polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

Nesses termos, podemos tomar os discursos oficiais que apresentam as políticas públicas de patrimônio como parte do policiamento, ou seja, promovidas no modelo “filosófico-jurídico”, que organizam as subjetividades processadas com base em supostas memórias coletivas compartilhadas, como devem ser vistos e o que deve ou não ser dito. Se o que convencionamos chamar de políticas públicas são, com base nas análises de Foucault e Rancière, polícias, o que vem a ser, efetivamente, a política? Nas análises de Foucault (2002), política consiste em uma forma de continuar a guerra por outros meios. Rancière (1996), na mesma linha de pensamento, explica que é uma atividade antagônica à polícia, capaz de tirar um corpo daquele local fixado pelo policiamento, ou, ainda, que muda o sentido daquele lugar. A política faz aparecer outros significados para os signos, faz aquilo que era considerado ruído ser codificado. A política é ruptura, a polícia é duração.

Existe política quando existe um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos. O primeiro é o processo policial no sentido que tentamos definir. O segundo é o processo da igualdade. Entendamos provisoriamente sob esse termo o conjunto aberto das práticas guiadas pela suposição da igualdade de qualquer

ser falante com qualquer outro ser falante e pela preocupação de averiguar essa igualdade (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

Nessa guerra, grande parte dos sujeitos, envolvidos com as políticas de memória de educação patrimonial, de inclusão de narrativas de grupos em exposições e museus, entre outras, se encontra no *front*. Como é o caso, por exemplo, de pichadores, que, ao viverem as desigualdades, se mostram interessados em sacar sua suposta igualdade a qualquer custo, uma vez que é seu direito usufruir os espaços da cidade. A análise das políticas diante dos indicadores de violência envolvendo juventudes, especialmente a negra e pobre, ou em um momento em que os jovens vão às ruas e de diferentes maneiras explicitam suas indignações, acaba por evidenciar também um limite do Estado, que, com seu aparato jurídico, com leis acerca do chamado “vandalismo”, não consegue equacionar em políticas que apaziguem os conflitos.

Nesse aspecto, os estudos de Hardt e Negri (2004; 2005) tornam-se inspiradores. Para pensar as políticas de memória no contexto da biopolítica, é interessante percorrer esse caminho marcado pelos autores, ou esse poder sobre a população. Foucault oferece a visibilidade, ou a existência desse modelo de poder, mas, segundo os dois filósofos, faltou nas análises foucaultianas a “dinâmica real de produção na sociedade biopolítica” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 47). Para resolver a questão, sugerem articular o pensamento de Deleuze e Guattari concernente à produção criativa, produção de valores e de afetos, que oferece pistas para pensar a questão. Por outro lado, um grupo de autores que eles denominam de “marxistas italianos contemporâneos” oferece outras pistas sobre “intelectualidade de massa”, “trabalho imaterial” e, ainda, o velho conceito marxista de “intelecto geral” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 47). Com base nesses teóricos, os dois filósofos avançam com seus problemas de estudo: o trabalho imaterial na economia contemporânea; o trabalho comunicativo de produção industrial ligado a redes de informação; e o trabalho de interação de análises simbólicas e o de produção e manipulação de afetos.

Com essas colocações, é possível problematizar o efeito de sentido que existe nos discursos das políticas patrimoniais. Trata-se da urgência em problematizar os processos de subjetivação que dão as condições de possibilidade para o que no campo do patrimônio cultural se cristalizou chamar de memória coletiva de determinado grupo de cidadãos. Um trabalho imaterial que envolve a confecção de afetos e pertencimentos relacionados a sentir o mundo partilhado e consensuado. Ou, mais que isso, a criar um mundo democrático, onde as partilhas de memórias

se efetivem. Se o Estado fundamentado no modelo filosófico-jurídico é um constante estado de guerra, se a política ou a biopolítica é a continuação da guerra por outros meios, se a soberania é enfraquecida pela governamentalidade do *homo oeconomicus*, as políticas patrimoniais tornam-se um produto bélico que controla a partilha de afetos da própria vida. Essa tecnologia conta com os dispositivos de poder – educação, família, Igreja, museus, mídia, políticas públicas do Estado –, a propósito da conquista da felicidade coletiva, da manutenção da vida, o que a torna massificada. E, por ser cada vez mais exercida por um número maior de sujeitos, faz-se eficiente naquilo a que veio, ou seja, a organização do próprio Estado.

No entanto, o patrimônio cultural pode ser, também, entendido como um trabalho imaterial apontado pelas políticas públicas de memória como um trabalho biopolítico. O trabalho imaterial foca-se aqui sob os três aspectos colocados por Hardt e Negri:

O trabalho comunicativo em produção industrial que recentemente se tornou ligado a redes de informação, o trabalho interativo de análise simbólica e resolução de problemas, e o trabalho de produção e manipulação de afetos. Esse terceiro aspecto, com foco na produtividade do corpóreo, do somático, é elemento sobremodo importante nas redes contemporâneas de produção biopolítica. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 49)

Para os autores todo trabalho imaterial é também material uma vez que se aplica ao corpo e não são claros o que distingue sua classificação tradicional em trabalhos econômicos, políticos sociais e ou culturais. São nessas atividades imateriais que, de forma imanente, estão a criação de relações, redes colaborativas de trabalho e formas de vida. A partir do conceito multidão – que se diferencia da massa ou população pelo caráter rizomático e acentrado –, os autores destacam que, ainda que o biopoder se organiza planetariamente como uma autoridade soberana que não apenas ameaça com a morte, como também domina a vida de todos, a multidão se organiza na radicalidade de suas diferenças e singularidades. Os autores apostam na transformação pela produção biopolítica da multidão. Segundo eles, não é um sonho utópico distante, antes, defendem uma ciência da multidão que seja capaz de assimilar a radicalidade. Eles defendem a possibilidade de uma espécie de política como um “realismo político”, (...) “baseado no poder transformador da realidade e alicerçada em nossa época histórica atual” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 445), ou seja, que fosse capaz de reconhecer o biopoder, o poder das organizações, mas também e ao mesmo tempo os processos de biopolítica.

A produtividade de corpos subjetivados nos valores ligados à tolerância das diferenças e inclusão das memórias dos mais diversos grupos torna-se essencial no contexto do Estado democrático, que está em constante estado de guerra evidenciando todas as desigualdades experimentadas pelas chamadas “minorias”, os “excluídos”, os “menos favorecidos”. Nessa direção, as formações discursivas são assumidas provisoriamente entre escolhas de desejos e contingências. Entendemos que as subjetividades se constituem nos discursos, todavia também se fazem em oposição a determinados discursos nas relações de poder estabelecidas, criando agenciamentos, por vezes, singulares. A genealogia, como apresentado no início do artigo, pode trazer as pesquisas no campo do patrimônio, um estado de alerta para capturar dos processos biopolíticos.

Considerações finais

Esperamos com essa argumentação epistemológica colaborar em favor do uso dessas duas ferramentas que apostamos ser potentes para pensar o campo do patrimônio cultural, a genealogia e a biopolítica. Ao considerar que a biopolítica atravessa toda a sociedade – trata-se de um tipo de disciplina que perpassa os corpos e ao mesmo tempo toda a população em um tipo de governamentalidade que se faz a partir de subjetividades *homo oeconomicus* –, 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 instancias 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 lócus privilegiados da pesquisa no campo do patrimônio. Por exemplo, quando os monumentos tributados aos escravocratas foram recentemente derrubados em uma clara demonstração de

negação à polícia de memória, expressaram apenas um sintoma de uma guerra bem maior traduzida na frase “Vidas negras importam”. Entender a biopolítica talhada historicamente, determinando quem deve viver e quem pode-se deixar morrer, evidencia na relação filosófica-jurídica que se faz silenciosamente a partir das memórias que se deve manter e aquelas que se deve esquecer.

Por sua vez, 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.

O exemplo do do que aconteceu após o assassinato da vereadora Marielle Franco no Rio de Janeiro e posteriormente a proliferação de espaços com seu nome, ruas, jardins e parques não revelam apenas um desejo de nunca esquecer da sua representatividade, antes, revelam sujeitos em práticas de liberdade possíveis. Vozes que agora gritam por ela, através dela, e por si mesmos. O Jardim Marielle Franco, inaugurado em Paris e noticiado pelo mundo, é uma expressão do quanto sua memória pulverizou e se tornou uma memória social de práticas de resistências “históricas-políticas”. Localizado entre as linhas férreas *Gare du Nord* e *Gare de l'est*, se avizinha aos transeuntes populares e imigrantes que ganham a vida vendendo produtos ou serviços clandestinos nas redondezas. Sua memória materializada em um jardim composto de flores, verduras, legumes e espaço de lazer infantil, nesse lugar de Paris, não é por acaso. Reforça que o nome Marielle Franco é atravessado por uma narrativa de lutas por rupturas de memórias hegemônicas. Esse tipo de ferramenta genealógica captura vozes não previstas e não se resume a análises que reforçam binarismos como um eles (imigrantes) ou um nós (franceses), no caso do Jardim de Marielle Franco em Paris, mas uma racionalidade de múltiplos que proliferam com digressões imprevisíveis. Isso serve para pensar os sujeitos, que se constituem nas relações de poder engendradas nos saberes descontínuos. A biopolítica escancara o amálgama da massa social e ao mesmo tempo aquilo que envolve cada sujeito em uma condição de possibilidades de vida.

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.

NOTAS

* Pesquisa financiada pelo CNPq e pela FAPESC.

1. Trata-se de um estudo entre dois grupos de pesquisa: Subjetividades e (auto)biografias e Cidade, Cultura e Diferença.

REFERÊNCIAS

ABREU, R. Tesouros humanos vivos ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural. Notas sobre a experiência francesa de distinção no Mestre da Arte. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). *Memórias e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. v. 1, p. 81-94.

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

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP, 2001.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: M. Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: M. Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

IPHAN; *Declaração do México*. 1985. Disponível em: <https://bit.ly/2qpoWot>. Acesso em: 3 fev. 2019.

POULOT, Dominique. *Uma história do Patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

VEIGA-NETO, A. J. Currículo, disciplina e interdisciplinaridade. *Revista Brasileira de Ciência do Esporte*, n. 17. v. 2, p. 128-137, 1996.

UNESCO. *Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural*. 1972. Disponível em: encurtador.com.br/aoFGJ. Acesso em: 3 fev. 2019.

Raquel Alvarenga Sena Venera é Professora do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE). Pós-Doutora em Educação pela Université Lille3, França. Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestra em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Licenciada e Bacharela em História pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI). Financiamento: CNPq/CAPES/2016; FAPESC n. 06/2017; e Fundo de Apoio à Pesquisa, FAP-UNIVILLE.

Ilanil Coelho é Professora do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE). Pós-Doutora em Ciências Humanas pela Universidade de Coimbra, Portugal. Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Bacharela em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Financiamento: Fundo de Apoio à Pesquisa, FAP-UNIVILLE.

José Isaías Venera é Professor dos Cursos de Comunicação 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.

Como citar:

VENERA, Raquel Alvarenga Sena; COELHO, Ilanil; VENERA, José Isaías. Uma escolha epistemológica para os estudos do patrimônio cultural: genealogia e biopolítica. *Patrimônio e Memória*, Assis, SP, v. 16, n. 2, p. 418-443, jul./dez. 2020. Disponível em: pem.assis.unesp.br.