

Patrimônio cultural e psicanálise: aproximações teóricas

José Isaías Venera

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

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

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

Raquel Alvarenga Sena Venera

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

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

E-mail: raquelsenavenera@gmail.com

Resumo: Este artigo aposta na aproximação dos campos do patrimônio cultural e da psicanálise, entendendo-a como principal desafio e contribuição deste trabalho. Problematisa a valoração do patrimônio cultural que faz funcionar cadeias significantes, sem nunca fechar o sentido e por vezes é nominado como imaterial. Trata-se de uma elaboração teórica que, em um primeiro momento, apresenta um breve panorama do campo do patrimônio com destaque para o sentido de preservação daquilo que já se perdeu em diálogo com Meneses (2012); Abreu (2014); Choay (2011) e Poulot (2011). No segundo momento, o trabalho dedica-se nas aproximações com a psicanálise, com Freud (1990) e Lacan (1992) desenvolvendo noções como pai simbólico, totem e real. As reflexões sobre monumento e patrimônio permitem relacioná-las às condições subjetivas que constituem os laços sociais. Considera-se que essas aproximações oferecem uma via interdisciplinar para entender as demandas de busca pelo valor do patrimônio cultural.

Palavras-chave: Patrimônio cultural; Psicanálise; Real; Pai simbólico; Interdisciplinaridade.

Cultural heritage and psychoanalysis: theoretical approaches

Abstract: This article mobilizer of cultural heritage" and bets on the approximation of the fields of cultural heritage and psychoanalysis, understanding it as the main challenge and contribution of this work. It problematizes the value of cultural heritage that makes significant chains work, without ever closing the meaning and is sometimes named as immaterial. It is a theoretical elaboration that at first presents a brief overview of the field of heritage with emphasis on the sense of preservation of what has already been lost in dialogue with Meneses (2012); Abreu (2014); Choay (2011) and Poulot (2011). In the second moment, the work is dedicated in the approximations with psychoanalysis, with Freud (1990) and Lacan (1992) developing conceptions as symbolic father, totem and real. The reflections on monument and heritage allow relating them to the subjective conditions that constitute the social. It is considered that these approaches offer a powerful interdisciplinary way to understand the demands of seeking the value of cultural heritage.

Keywords: Cultural heritage; Psychoanalysis; Real; Symbolic father; Interdisciplinarity.

Texto recebido em: 15/05/2023

Texto aprovado em: 04/12/2023

Uma breve introdução necessária

Este artigo é parte das reflexões produzidas na pesquisa intitulada “O ‘real’ como mobilizador do patrimônio cultural”¹ e que tem como objetivo articular o campo da psicanálise com o Patrimônio Cultural, como uma aposta fértil de produção teórica no campo do patrimônio. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica e de investigação sobre o fenômeno de patrimonialização de bens culturais. Tem como desafio desenvolver uma perspectiva teórica para este movimento incessante de atribuir sentidos, mas como causa de uma esfera da ordem do que não se deixa simbolizar, ao que o psicanalista Jacques Lacan (1985) chamou de Real. Busca-se a partir do conceito Real entender como o valor do patrimônio cultural, explícito muitas vezes nos discursos técnicos dos processos de tombamento ou registros ou em narrativas de memórias que fazem funcionar cadeias significantes, mas ao mesmo tempo sem nunca fechar o sentido. A teoria nesses termos pode revelar uma instância em que sempre escapa ao sentido e é também o espaço de luta simbólica no campo do patrimônio. Com esse problema em pauta, a pesquisa analisa metáforas como os prefixos “patri e matri” e suas relações com os sentidos de herança do patrimônio. A partir das bibliografias clássicas, tanto do campo do Patrimônio quanto da Psicanálise, os estudos aproximam conceitos que podem funcionar como chaves analíticas. O que se evidencia nesses estudos é sobretudo a relação entre o sentimento de perda que existe em cada bem cultural patrimonializado e a inexorável condição de inapreensão do Real como posto pela psicanálise.

Entre as formas de abordar o inapreensível, Freud (1996a) publicou um pequeno texto em de 1915, *Sobre a transitoriedade*, para um volume comemorativo sobre Goethe chamado *El país de Goethe*. Era o início da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), marcada por intolerâncias e destruição. Freud inicia referindo-se a conversa com um poeta jovem (atribui-se Rainer-Maria Rilke) em um passeio pelos campos italianos. Para Freud (1996a, p. 317), “o valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo”. A guerra colocava em relevo a transitoriedade da existência e a finitude como uma das fontes de sofrimento. Em uma passagem, o autor diz: “Uma flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela.” (Freud, 1996a, p. 317). Diante da finitude, o *mal-estar* aponta – uma ponta do Real – como

causa do desejo do sujeito de persistir e escapar da destruição. É nessa ambiguidade entre a beleza e a destruição que o patrimônio cultural pode ser articulado com outros saberes.

Essas reflexões em andamento articulam os saberes da psicanálise com o campo do patrimônio cultural, por isso se fez em um movimento interdisciplinar. O presente artigo propõe apresentar alguns resultados desse diálogo entre os dois campos com o intuito de encontrar caminhos que impulsionem uma construção teórica diante de questões consolidadas no saber sobre o patrimônio. É importante dizer que o uso da palavra interdisciplinaridade está relacionado com a experiência dialógica entre campos disciplinares como uma possibilidade de saber-fazer ciência. Portanto, a aproximação do campo do patrimônio cultural e da psicanálise é parte de um trabalho que acredita nessa construção de um conhecimento que emerge do diálogo entre conceitos e abordagens de problemas comuns.

Com esse compromisso interdisciplinar, este artigo se propõe apresentar um breve panorama do sentido de patrimônio no interior do campo, em especial destacando leituras clássicas como Meneses (2012); Abreu (2014); Choay (2011) e Poulot (2011). O que se chama de clássico aqui, são textos bastante conhecidos nos estudos do campo e, com essa escolha, buscou-se mostrar conhecimentos consolidados e legitimados que mostram a complexidade dos processos de significação do patrimônio cultural como portador de valores de herança de um grupo, em grande medida atravessados pelo sentimento de perda de um tempo passado. Em especial, a partir dos textos escolhidos, este artigo coloca em evidência alguns assuntos comuns no campo do patrimônio, como: a relação do material e imaterial no patrimônio; a relação museológica do patrimônio, ou seja, da preservação de um bem que já perdeu seu uso social de um tempo passado; e ainda os sentidos de monumentalidade dos patrimônios. Nesse primeiro momento o artigo apresenta um panorama com este recorte propositalmente porque são temas que abrem diálogos com conceitos caros da psicanálise.

O segundo momento o artigo esboça um diálogo desses temas do patrimônio ancorado na psicanálise. A começar com o sentido etimológico da palavra *patrimonium* largamente discutido no campo, formado pelo vocábulo “pátrio”, relativo ao pai. O que remete também ao sentido ocidental de herança. A aproximação mais simples com a psicanálise e a metáfora do pai, como lei que nomina e estabelece uma ordem. Por essa via também se faz aproximações com a

perpetuação da lei do pai significada na forma totêmica, fundante de um senso de civilidade. Algo capaz de organizar uma memória pós morte que continua a funcionar como potência cultural.

Assim como as heranças são de fato transferidas com a morte parental, os bens culturais patrimonializados fazem sentido quando não possuem mais função social no fazer prático de um tempo. Ou seja, os patrimônios culturais fazem nascer um pai simbólico que evoca memórias de um tempo passado. O texto procura mostrar que a imaterialidade dos patrimônios, ou aquilo que de fato o joga com campo simbólico de múltiplas possibilidades de sentidos e temporalidades, entre sua materialidade e imaterialidade, em verdade, revela que existe um Real que excede e nunca se captura. A ausência da dicotomia entre material e imaterial pode ser então explicada a partir do conceito de Real em Lacan.

Com essa proposta, o artigo se finda com as considerações que destacam o ponto central de aproximação dos dois campos propostos no artigo – campo do patrimônio e da psicanálise –, em grande medida relacionados a memória coletiva – tanto os bens patrimonializados quanto a função dos totens, cujo efeito é de organizar os laços sociais de um grupo. Aproximação que está longo de se esgotar, permitiu entrar no debate que parece ser problemático ao campo do patrimônio, ou seja, o enfrentamento de um déficit entre um bem tombado e a vida pulsante em torno dele. Se o artigo inicia com uma proposta de reflexão acerca da teoria do patrimônio, seu desdobramento anuncia outras reflexões que faz ver o próprio patrimônio, como um esquema de pensamento, uma teoria organizadora de existências temporais.

Sentidos do patrimônio

Em um artigo de Ulpiano Meneses (2012), resultado da conferência da abertura do I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural, traz como exemplo um cartum publicado na revista *Paris-Match*, que ilustra uma velhinha no altar da catedral Chartres (Notre-Dame) fazendo sua oração, quando é interrompida pelo guia que a aborda: “A senhora, a senhora está perturbando a visitação” (Meneses, 2012, p. 26). Essa ruptura entre práticas que dão sentido à vida, que fazem parte do hábito, e sua negação após a patrimonialização é “um retrato impressionante da

preservação de certa noção de patrimônio cultural entre nós” (Meneses, 2012, p. 26).

A partir do cartum, Meneses aponta para uma contradição no campo do patrimônio, a divisão entre hábitos cotidianos que dão sentido existencial e as representações separadas das práticas. A velhinha fez uso cultural existencial da catedral, ao passo que parte do campo do patrimônio tende a privilegiar as representações que eliminam as práticas. “O simbólico substitui as condições concretas de produção e reprodução da vida” (Meneses, 2012, p. 29).

Essa dicotomia apresentada por Meneses leva-o à síntese: “todo patrimônio material tem uma dimensão imaterial do significado valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se” (Meneses, 2012, p. 29). Seja o “saber-fazer” de uma cozinheira ou de um artesão compondo o patrimônio imaterial, ou uma igreja gótica do século XII (patrimônio material), ambas integram o movimento intercambiável, do material ao imaterial e vice-versa, evidenciando que o valor não está intrínseco às coisas, mas há um modo como a cultura se faz nas relações estabelecidas.

Essa valorização da materialidade que há no patrimônio imaterial, foi também tema de Regina Abreu, ao identificar que nos processos e discussões sobre a descolonização de países africanos e latino-americanos circulavam:

a ideia de que a maior parte dos patrimônios destes países estavam em seus rituais, festas, saberes ainda não registrados, línguas, enfim, expressões artísticas e culturais muitas vezes efêmeras, com poucos registros e sistematizações e que ficavam pouco visíveis ou mesmo ocultas diante de políticas patrimoniais que privilegiavam as realizações das elites ou o registro da passagem do colonizador, como igrejas católicas, palácios, monumentos. Formulou-se assim o conceito de ‘patrimônio cultural intangível ou imaterial’, com a meta de abrir o campo do patrimônio cultural para manifestações e expressões da cultura popular ou tradicional (Abreu, 2014, p. 15).

As tensões culturais, as disputas políticas, a luta pela afirmação de sentidos sobre a realidade tiveram força para alterar, ou ao menos acrescentar, novos sentidos sobre patrimônio no campo. A separação tão marcada na ilustração trazida por Meneses (2012) tem sua história no campo, mas as tensões são também uma constante.

Essa dicotomia entre o domínio das tensões culturais e de um saber específico do campo, aparece em Dominique Poulot (2011), ao mostrar que o sentido de

patrimônio começou a ser articulado no campo e se desenvolveu, em certa medida, a partir da Museologia da história, imbuída da “capacidade de trazer de volta, de maneira fiel, o passado para o presente – e, simultaneamente, de garantir a verdade de uma narrativa inteligível.” (2011, p. 473).

E foi com os acontecimentos históricos como a queda de Napoleão, que dividiu pensamentos entre a tradição e progresso, sendo que “destruir o patrimônio passou a ser uma questão ideológica” (Poulot, 2011, p. 474). O patrimônio tradicional tem como base a

familiaridade da vida cotidiana e se construiu por meio dos erros de apreciação. Por outro lado, a patrimonialização moderna, ao qual o museu proporciona um lugar exemplar, se legitima largamente por meio de uma leitura esclarecida e crítica das obras e dos objetos, impondo um quadro propício ao seu reconhecimento autêntico no seio de um sistema de interpretação histórico e formal específico (Poulot, 2011, p. 474).

A leitura de Poulot (2011), por outro caminho, evidencia as observações de Meneses (2012), na modernidade o campo do patrimônio se desenvolveu a partir de um saber especializado, dos discursos científicos e técnicos, que primam por uma consciência histórica distanciando-se do valor familiar e cotidiano da vida. Nas palavras de Poulot (2011, p. 474), “por uma consciência melancólica da história, por uma sensibilidade inédita em relação ao patrimônio material, pela consciência, enfim, de um compromisso necessário com o lugar.”

Em *O patrimônio em questão*, Choay (2011) faz um percurso etimológico e histórico dos sentidos de patrimônio e monumento, sendo que, desde o século XIX, tem sido ampliado os usos semânticos do primeiro, às vezes em uma função reducionista, substituindo o segundo. O debate do valor do monumento aparece em três tempos, sendo o primeiro constituído por artefatos que acionam à memória de um grupo, presente desde a origem das culturas; já no segundo, refere-se aos monumentos intencionais, cujo tempo histórico diz respeito à origem da memória artificial (escrita), intensificada com a invenção da prensa móvel, no século XV; e o terceiro tempo, com a circulação, sobretudo de livros impressos, o termo monumento tem sua significação alterada, passando de artefato artificial de memória para “o caráter imponente ou grandioso associado ao adjetivo ‘monumental’” (Choay, 2011, p. 19). Nesse terceiro tempo histórico do monumento, o caráter de excepcionalidade ganha relevo.

Nessa terceira fase, nasce o monumento histórico, definindo-se “na relação com a história (independentemente de qual seja ela), o monumento histórico refere-se a uma construção intelectual, tem um valor abstrato de saber” (Choay, 2011, p. 14). Para falar de outra forma, há um saber especializado que transforma as coisas em patrimônio histórico. O conceito de patrimônio histórico que começou a ser elaborado a partir da Revolução Francesa, se consolidou, como mostra Choay, nos anos de 1960.

Poulot ressalta esse período, que a partir de 1960, há uma nova definição de cultura, onde se incluem diferentes aspectos de práticas sociais, tratando paisagens materiais e imateriais. Através da atenção dada à história no âmbito político e público, se evidenciou que “o patrimônio era resultante de reconstruções com base na classificação e na escolha, bem como de esquecimentos seletivos e de comemorações voluntaristas.” (Poulot, 2011, p. 475).

Talvez, o ponto de início dessa mudança tenha sido observado pelo historiador da arte Aloïs Riegl, autor da virada do século XIX para o XX, como observa Choay:

o primeiro a mostrar que a presença desses dois tipos de valor era originalmente a de exigências contraditórias no tratamento dos monumentos históricos, e que esses conflitos acresciam-se ainda do fato de que o *corpus* dos monumentos históricos compreendiam também monumentos de valor *memorial* como, por exemplo, as igrejas que não foram inutilizadas, onde o culto religioso continua a ser realizado (Choay, 2011, p. 14).

7

Esse destaque a Riegl se liga à reflexão de Meneses (2012) com o cartum, entendendo que a menção à velhinha na catedral tem um movimento a mais. Enquanto na leitura de Riegl, a partir de Choay, uma igreja que não perde sua função litúrgica convive (coexistência de dois tempos que definem o valor do monumento) com a função de monumento enquanto mobilizador da memória, já na leitura de Meneses, esta dupla função não se perde mesmo nos momentos destinados somente à visitação turística. Essa divisão entre valor de memória e valor histórico, é, para Meneses, uma dicotomia que deve ser superada no campo do patrimônio.

A tensão entre os conceitos Memória e História é tema disciplinar no campo da História e aparece na reflexão de Meneses como ponto tensional no campo do patrimônio. A “emergência de memória como uma das preocupações culturais e

políticas centrais das sociedades ocidentais” (Huyssen, 2000, p. 9), como relata Andréas Huyssen, é assunto da década de 80 do século XX. Observou-se um cenário emergente com os discursos de memória a partir de 1960, quando “no rastro da descolonização e dos novos movimentos sociais” (Huyssen, 2000, p. 10) foram reivindicadas novas histórias e a revisão das antigas. Essas novas perspectivas que se abriram, com esses estudos de memória, possuem relações de desdobramentos nos processos e discussões acerca da descolonização dos chamados países do sul, no campo do patrimônio, observados por Regina Abreu (2014).

O historiador Pollak (1989, p. 3-15) trabalha com a memória em arranjos de disputas, e as construções de narrativas se fazem como gesto político. Para o autor, a história oral privilegia as “memórias subterrâneas”, aquelas minoritárias ou excluídas das memórias coletivas hegemônicas ou as memórias nacionais. Huyssen (2000) sugere que algo mais deve estar em causa, algo que produz o desejo de privilegiar o passado e que faz responder tão favoravelmente aos mercados de memória: este algo, ele sugere, é uma lenta, mas palpável transformação da temporalidade nas vidas das pessoas de nosso tempo, provocada pela complexa interseção de mudança tecnológica, mídia de massa e novos padrões de consumo, trabalho e mobilidade global (Huyssen, 2000, p. 25). Talvez esteja nessa tensão entre memória e percepção temporal uma certa anestesia que produz práticas como a que Meneses denuncia no altar da catedral.

A tensão entre Memória e História, localizada por Meneses no campo do patrimônio, está longe de ser resolvida no campo da História, talvez não seja um problema a ser resolvido, mas algo que se mantém produtivo e fértil pelo fato de ser irremediável. A reconsideração das relações entre História e Memória, percebidas a partir das possibilidades de usos políticos do passado pelo presente, assentiu aos historiadores atualizações que determinou o estudo dos usos do passado para a História do Tempo Presente. De acordo com Hartog (2015, p. 160), “o modo de ser do passado é o de seu surgimento no presente, mas sob o controle do historiador”. Este é o princípio apresentado no *Les Lieux de mémoire*, de Pierre Nora, que tem seu primeiro volume publicado em 1984. Hartog (2015) identifica, ao longo do texto de abertura “Entre memória e história”, a importância de compreender o “entre”: “posicionar-se entre história e memória, não opô-las, nem confundi-las, mas servir-se de uma e de outra” (Hartog, 2015, p. 161). A memória é convocada na renovação

e ampliação do campo da História contemporânea, inaugurando um novo campo, o da História da Memória. Segundo Henry Rousso (2006, p. 97), “a questão ritual das diferenças entre história e memória parece agora um tanto ultrapassada”, compreendendo que o fato de escrever uma história da memória, por si só significa que a memória possui uma história que se faz necessária de compreensão.

Nessa mesma direção, Le Goff (2003) escreveu acerca da diferença entre História e Memória, mas, sobretudo, observando o entrecruzamento da Nova História pensada no século XX e a memória, em um esforço de construção de uma história científica a partir da memória coletiva. Escancara a forma como a História fomenta uma memória coletiva: “Estados, meios sociais e políticos, comunidades de experiências históricas ou de gerações, levadas a construir os seus arquivos em função dos usos diferentes que fazem da memória” (Le Goff, 2003, p. 467).

Do campo da História se vê um diálogo de atualizações constantes pela escuta da memória e ao mesmo tempo a reconstrução dessa pelos arquivos e narrativas historiográficas. A inevitável disputa que acaba por evidenciar a natureza constitutiva do próprio campo. E não seria esperado que fosse resolvida a mesma questão no campo do patrimônio. No exemplo da velhinha, trazida por Meneses por ser chamada a atenção, não revela somente a dicotomia, mas o hábito (a memória corpo em ato) que passa a ser classificada como um erro. Podemos dizer que o saber do campo, neste exemplo, se destaca, o saber histórico materializado no patrimônio que acaba por negar a vida pulsante.

A questão é mais complexa do que a implacável irresolução da relação entre Memória e História. Os sentidos de patrimônio quando acionados para tornar os recursos da vida em acervos culturais, além de funcionar como dispositivos de luta pela existência de grupos, dispõe para os demais a fruição e riqueza cultural daquele grupo. É o caso, por exemplo, do registro da arte Kusiwa dos indígenas Wajãpi como Patrimônio Cultural Brasileiro. As grafias pintadas nos corpos e rituais dos seus cotidianos são recursos existenciais, ainda assim, expressam uma cosmovisão e são o que se pode compartilhar sobre ela para os não indígenas. Ao contrário do exemplo da velhinha na igreja, lembrada por Meneses (2012), esses indígenas não estão apartados como importunadores dessa cultura, antes, são a própria salvaguarda desse patrimônio porque faz parte das suas vidas. Krenak em entrevista a Yussef aposta nesse sentido de patrimônio, muito mais a serviço da vida dos grupos, ele diz:

É o ser humano estar protegido, podendo recorrer a meios que permitam a ele o seu exercício livre da cultura, e que talvez seja o contato mesmo com a espiritualidade, a coisa da alma. Os humanos não são só portadores de necessidades materiais, mas são reconhecidamente seres criativos, criadores e portadores de dons transcendentais (Yussef, 2022, p. 28).

Trata-se de sentidos que respondem a tensas demandas que o tempo presente impõe ao campo do Patrimônio Cultural.

O pai simbólico no saber do campo do patrimônio

Choay (2011) traz uma acepção em que considera original para o patrimônio, retirada do *Dictionnaire de la langue Française*, de Émile Littré, de 1863, referindo-se a “herança que, seguindo as leis, descende dos pais e mães para seus filhos” (Choay, 2011, p. 11). O patrimônio como resultado de uma lei que perpetua os bens de uma família. Uma lei que se inscreve em ato, no hábito dos laços familiares. Na leitura apresentada por Kiefer:

Etimologicamente, “Patrimônio” tem origem na palavra ‘Patrimonium’, do latim, formado pelo vocábulo ‘Pátrio’, que é relativo ao pai (Pater), ou paterno, mais o sufixo ‘monium’, que indica, estado ação, condição. Ou seja, ‘Patrimonium’ se refere aquilo que se ‘faz’ ou aquilo que ‘é’ ou ‘está’ relativo à figura do pai, como seus costumes e propriedades. Na sociedade patriarcal, esses são os valores que servem de legado às gerações futuras, a herança (Ramshorn, 184. *Apud.* Kiefer, 2013, p. 56).

Pai e mãe integram a lei que faz perpetuar o patrimônio. Na trajetória feita por Choay (2011), o sentido de preservação vem da evolução significativa do monumento, e, depois, monumento histórico. De um lado, patrimônio, cuja célula semântica remete ao pai, enquanto monumento refere-se a alguma coisa que faz perdurar a memória. Tanto pelas coisas que estão na posição de herança, quanto as coisas que acionam a memória são dadas por um outro responsável pelos laços que se formam. Se tomarmos essas duas acepções como fundantes dos sentidos sobre patrimônio cultural, temos uma possível ligação como o mito fundador da civilidade descrito de Freud no texto *Totem e Tabu* (1990).

O outro nessa trama se torna presente nas cenas enunciativas que marcam o patrimônio e poderíamos dizer que as condições subjetivas para esse laço estão dadas desde a origem da cultura, como especula o pai da psicanálise. Freud (1990) desenvolve uma visão psicanalítica sobre a natureza humana, ancorando-se em pesquisas de etnólogos e antropólogos. A “Orda Primitiva de Darwin”, ou o “Repasto Totêmico” registrado por W. Robertson Smith, ambos citados por Freud, no texto *Totem e Tabu* (Freud, 1990, p. 214-231). O pai tirano, líder de uma tribo, possuía o domínio de todas as mulheres e se apresentava a todos como um modelo invejado e temido. Nessa história, os filhos, invejaram o pai, desejaram as mesmas mulheres e se revoltaram contra a sua tirania. Combinaram de matá-lo e o devoraram em uma festa. Passada a festa, perceberam que a morte do pai não resolveu os problemas, mas criou outros tantos. Sem um líder, todos os filhos que desejaram igualmente todas as mulheres, poderiam se matar e extinguirem a tribo. Descobriram a função paterna na experiência com a perda do pai e sentiram culpa. Da obediência retrospectiva nasceram os dois grandes tabus da humanidade: o incesto e o parricídio. Nas palavras de Freud (1990, p. 216), “o repasto totêmico, talvez a primeira festa da humanidade, seria a reprodução comemorativa desse ato memorável e criminoso, com o qual tiveram começo as organizações sociais, as restrições morais e a religião”. Desse ato, os filhos criaram o totem que nomeia a tribo, um simbólico que faz existir um pai imaginário, que excedeu de um real traumático. Esses filhos encarnaram o corpo de um pai morto com a duração da função paterna de ordem instaurada na tribo.

Em diálogo com Darwin, dirá Freud (1990, p. 215-216):

A organização mais primitiva que conhecemos e que ainda perdura em vigor em certas tribos, é a associação de homens, que conta de indivíduos masculinos, que gozam dos mesmos direitos e estão submetidos às limitações do sistema totêmico (...) ao devorá-lo identificavam-se como ele e se apropriavam de uma parte da sua força.

Esses traços ancestrais orbitam na subjetividade humana e constroem demandas na sociedade. Para Koltai (2015, p. 21), “Freud introduz o que ele próprio chama de sua hipótese mais ousada, aquela que lhe permitiu questionar a gênese da *Kultur*, a morte do pai.” Diante da culpa provocada pelo assassinato, fez com que a comunidade fraterna produzisse um totem “como forma de evocação de sua

filiação”. Com o ritual, segundo Birman (2017, p. 97), “o pai morto seria reverenciado durante todo o ano, pela mediação do símbolo totêmico”.

Para sintetizar o pressuposto:

os filhos de um clã, depois de expulsos da horda pelo pai, com seu poder de gozar com todas as mulheres, regressam, matam esse pai, devoram-no e glutinam-no num gesto de incorporar sua potência. Nesse momento, surge um sentimento de ambivalência com o fim da figura do poder arbitrário, marcado por um lado pelo ódio – tirania do pai, que tudo pode – e por outro pelo reconhecimento de que ele poderia proteger a todos, transformando-o numa representação amada e adorada. Ambivalência que gera culpa avassaladora nos filhos. Eles negam o parricídio, dando início a uma nova ordem social, em que nenhuma personagem poderia mais ocupar o lugar do pai morto; aquele que incorresse nesse erro pagaria com a própria vida (Venera, 2017, p. 116).

Com o pai da horda primeva morto, vem a negação do parricídio, dando início ao recalque primário. A linguagem passa a funcionar como mobilizadora dos laços sociais, como os rituais em torno de um totem para adorar o pai morto. O totem aparece nesta discussão como o traço fundando dos objetos que funcionam como local de memória, de manter, neste caso, o pai morto ainda mais vivo.

Na função de evocação da memória do pai morto, o totem é adorado e o parricídio torna-se um tabu, assim como o incesto, as relações sexuais de um mesmo clã. Os objetos de memória e as proibições são fundantes, na via freudiana, do nascimento da cultura, marcada pela violência, a culpa e a lei que surge desses atos fundantes.

Na leitura de Lacan (1992), o pai da horda primeva é a versão do gozo completo, sem limites, sem falta. Seu parricídio faz nascer a falta, o recalque e a linguagem como caminho para estabelecer os limites e criar os laços sociais. A lei nasce como um outro que impõe os limites e as regras. Para Lacan (1992), a lei funciona no lugar do pai morto, constituindo-se como um grande Outro. É na falta do pai Real que ele se faz presente no campo simbólico organizando o imaginário. Um Outro que se faz presente na falta. Esse pai mítico que funda a origem da cultura descrito por Freud, em *Totem e Tabu* (1990), tudo pode, por isso é o único pai Real, que nada falta, mas, após o parricídio, passa adquirir uma dimensão simbólica por meios dos animais totêmicos. O pai simbólico passa a estruturar as relações, ao passo que pela via imaginário cada sujeito pai se articula com o pai simbólico.

O pai morto faz nascer o pai simbólico, com a criação da lei da proibição do incesto pela exogamia. É por isso que se fala do pai simbólico com o pai fálico, no sentido que sua presença faz impor o lugar da falta, da castração, da divisão (falta o pai Real, falta o gozo sem limites etc.), mas também do que causa desejo.

Na noção dos quatro discursos (do Mestre, da Histórica, do Analista e do Universitário) de Lacan (1992), o pai simbólico está na posição do significante do saber (discurso Universitário). Não é difícil associar com o patrimônio cultural, cujo campo detém o saber sobre o que dever ser salvaguardado, o que deve funcionar como local de memória, quais os saberes que integram o patrimônio material e imaterial têm valor para ser tombado. O campo do patrimônio cultural funciona neste discurso que Lacan nomeia como universitário, cujo agente mobilizado é o saber. Sua origem está no registo do simbólico, da lei, do pai simbólico. No entanto, como alertou Meneses (2012), a tensão entre memória e história é uma constante no campo do patrimônio e aqui parece fazer sentido. Quando o Patrimônio Cultural funciona como um totem, articulador das memórias e identidades do grupo é reconhecido, apropriado e preservado pelo grupo, algo que se torna memória hábito, corporificado como a prática da senhora rezando na catedral. Porém, quando o patrimônio se justifica pelos discursos científicos da história, ele se afasta da memória corporificada pela experiência e o totem deixa de funcionar como herança de fato e de direito.

Não é de estranhar que o campo orbita a partir do significante patrimônio, nesse duplo movimento de reconhecimento do seu valor histórico e do seu local de memória. Valor marcado pela morte (no exemplo de Meneses, a velhinha não poderia fazer sua oração no altar da igreja tombada) e o que foi patrimonializado não funciona na posição totêmica (atribuída por um saber que constitui a discursividade do campo-pai simbólico). Quando uma igreja deixa de ser somente um espaço de ritualização religiosa, negando em certo sentido as relações ordinárias dos fiéis, é a dimensão simbólica que se sobressai, dada neste contexto por uma narrativa histórica que faz erguer seu valor patrimonial.

Se retomarmos a citação de Choay sobre o monumento histórico, que ele “refere-se a uma construção intelectual, tem um valor abstrato de saber” (2011, p. 14), veremos então que não se trata do patrimônio Real (este está na ordem do impossível), mas deste valor que é regulado pelo campo técnico científico.

O Real e o desejo como mobilizador do patrimônio cultural

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

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

É nessa relação do Real com o mal-estar causado, entre outros, pela transitoriedade da vida, que o sujeito persiste em escapar da destruição. O mal-estar insiste a se manifestar ainda com mais intensidade em contextos como o da guerra, como vimos no texto de Freud (1996a), ou em situações como a vivida na pandemia da Covid-19. Tema de uma das principais obras de Freud (1996b), *Mal-estar na civilização*, de 1930, a repressão das pulsões sexuais e a agressividade do indivíduo para a coesão da sociedade estava no centro do debate do pai da psicanálise. Era o período da grande depressão de 1929 e da ascensão do nazismo na Alemanha.

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

Nessa via, o Real do patrimônio se mostra nos limites da linguagem, naquilo que força a representação ao seu limite, sendo que a parte faltante para ser significanda marca a sua dimensão do Real. As tensões no campo, as disputas pelo valor do patrimônio, os conflitos entre o valor histórico e as práticas culturais, as

tensões entre memória e história, encontram-se no limite do campo simbólica e é neste espaço do impossível que marca o Real do patrimônio. Mesmo quando o patrimônio está relacionado a vida, como no exemplo da Arte Kusiwa, o real da experiência daquela cosmovisão transborda e excede aquilo que o simbólico não consegue trazer.

Na recente publicação, *Maneiras de transformar o mundo*, Safatle mostra que o Real “diz respeito a um campo de experiências que não podem ser adequadamente simbolizadas ou colonizadas por imagens ideais de forte circulação social” (Safatle, 2020, p. 65). Isso que não entra no registro do simbólico faz com que o Real seja descrito como negativo e nos leva a entender melhor que ele é da ordem do impossível, como insiste também Lacan.

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

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

Rabnovich (2009) ao tecer comentário sobre o objeto em Lacan especifica a origem da experiência da perda de uma “naturalidade” para a entrada no simbólico: “a característica distintiva da articulação primeira entre o objeto e o simbólico em Lacan é esta perda da naturalidade, da propriedade natural do objeto enquanto objeto da satisfação instintiva” (2009, p. 106). Essa perda diz respeito à entrada no simbólico.

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

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

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

Essa perspectiva parece cara ao campo do patrimônio, cujas bases se estruturam na continuidade história que se materializa via patrimônio material ou no saber fazer do patrimônio imaterial. Talvez seja apressado demais para afirmar, mas poderíamos dizer que as políticas do patrimônio cultural estruturam os desejos desejados, ou seja, elas se apresentam enquanto causa de desejo de continuidade de um valor que se repete enquanto herança histórica.

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

Considerações

O movimento teórico deste artigo foi de mostrar que a demanda que constitui o campo do patrimônio está relacionada com as condições subjetivas dadas pela cultura, cuja origem integra a especulação freudiana sobre a origem da lei e da culpa em *Totem e tabu*. O ponto central dessa relação se deu no sentido do patrimônio que está em certa medida relacionado com sua função de local de memória, ou seja, como um totem que mantém vivo uma certa memória e por meio do qual os laços sociais são organizados.

Com Meneses (2012); Abreu (2014); Choay (2011) e Poulot (2011) alcançamos um dos objetivos, de demarcar as discussões sobre o patrimônio cultural no campo e que permitiu, na sequência estabelecer as primeiras relações com a psicanálise. Aproximação que está longo de se esgotar, mas que permitiu entrar no debate disto que parece ser problemático ao campo do patrimônio, esse déficit entre um bem cultural tombado e a vida pulsante em torno dele. O que evidencia que os discursos técnicos científicos que argumentam e justificam a favor da patrimonialização de um bem, também o engessa e o fixa prejudicando o diálogo com a fluidez no tempo. Dito de outra forma, a experiência de sacralização de um totem não é suficiente para torná-lo de fato organizador da vida social se essa experiência não se transformar em memória hábito e memória coletiva ao mesmo tempo. O totem, no campo do patrimônio, só torna um pai simbólico se cada indivíduo trazer um pai corporificado, equivalente a uma memória individual e ao mesmo tempo uma lei organizadora, como uma memória coletiva silenciosa. A história, aquilo que fixa um significado, não é capaz desse efeito, no entanto, a memória coletiva não funciona como consenso senão com o discurso histórico.

Isto que pode ser entendido como problemático, na psicanálise adquire como central e constitutivo da realidade. Por este prisma, o problema passa a ser visto como o mobilizador da ação, ou, para dizer de outra forma, ele passa a ser a causa de desejo de patrimonializar. Ao mesmo tempo, como já vimos via Lacan, o que causa desejo falta na relação. A falta é da ordem do Real.

Este movimento é também inerente à própria definição do campo sob a rubrica *patrimônio cultural*. Como mostra Magnani:

cada vez que era preciso referir-se ao patrimônio, fazia-se necessário aumentar a lista: patrimônio edificado, arqueológico, ecológico, ambiental-urbano, paisagístico, turístico, etc. (...) Atualmente tende-

se a substituir toda esta lista por um único termo, destinado a englobar todas as linhas de trabalho e passou-se simplesmente a empregar expressão 'patrimônio cultural' (Magnani, 1986, p. 1).

O enunciado cuja função é abarcar todas as modalidades do que pode ser patrimonializada, vem como demanda do que acaba escapando ao campo. Como o próprio Magnani (1986) observa, a expressão abrangente “não dá conta nem resolve questões de fundo envolvidas nessa tentativa de definição descritiva do conceito de patrimônio”. Não resolve porque o campo se expande naquilo que lhe falta, no que fica faltando conceituar, do que espaço à simbolização.

O exercício de aproximação das questões do campo do patrimônio aos conceitos da Psicanálise evidenciou que os desejos subjetivos de patrimonialização são reveladores de uma inquietação com a finitude da existência em um tempo. Preservar, deixar como herança, fazer durar para além da geração vivente, se torna um esquema de pensamento das ações humanas e funciona como uma teoria. Torna-se um convite para pensar o patrimônio muito menos como tema, mas também para além da teoria do patrimônio, mas a ideia de patrimônio como teoria, algo que oferece ferramentas epistemológicas para pensar a própria experiência de existência no tempo. O real que revela a inexorável finitude humana e a constante demanda de significar as ausências, os lutos, as rupturas e o novo que sempre teima em surgir, grávido de novos sentidos. Talvez seja assunto para novos estudos – o patrimônio como teoria.

NOTAS

- ¹. A pesquisa recebe fomento do Fundo de Apoio à Pesquisa (FAP), da Universidade da Região de Joinville (Univille). Este estudo integra os grupos de pesquisa “Subjetividades e (auto)biografias” e “Comunicação, mediações e cultura”.
- ². Demarcamos assim que optamos por um único recorte da noção de Real em Lacan, que é a sua dimensão lógica. Lacan desenvolver o conceito ao longo dos seus seminários aos quais ganha contornos diferentes, neste artigo recortamos a elaboração do real trabalhada especialmente no Seminário 20.

FINANCIAMENTO

Fundo de Apoio à Pesquisa, FAP-UNIVILLE.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Dez anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial: ressonâncias, apropriações, vigilâncias. *E-Cadernos CES*, n. 21, p. 14-32, 2014.
- BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CAMPOS, Yussef. *Lugares de origem*. São Paulo: Jandaíra, 2022.
- CHOAY, Françoise. *O Patrimônio em questão: antologia para um combate*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIII.
- FREUD, Sigmund. Sobre a transitoriedade. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. XIV.
- FREUD, Sigmund. Mal-estar na civilização. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. XXI.
- GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- HARTOG, Francois. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- HUYSSSEN, Andréas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- KIEFER, Marcelo. *Permanência, identidade e rearquitetura social: outro olhar para a preservação*. Porto Alegre, 2013. 455 f. Tese (Doutorado em Arquitetura) – Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- KOLTAI, Catarina. *Totem e Tabu: para ler Freud*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- LE GOFF, Jaques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Pensar grande o patrimônio cultural. *Lua Nova*, v. 3, n. 2, p.62-67, 1986.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: *Anais do I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília: Iphan, 2012, p. 25 a 39.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

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

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

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

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

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

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

José Isaías Venera é Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação 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).

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).

Como citar:

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